



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI



MU‘TEZİLE’NİN BEŞ ESASI’NIN OLUŞUM SÜRECİ

: Josef van Ess Bağlamında

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BİLAL KIR

İSTANBUL - 2015



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI



MU‘TEZİLE’NİN BEŞ ESASI’NIN OLUŞUM SÜRECİ

: Josef van Ess Bağlamında

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BİLAL KIR

DANIŞMAN: PROF. DR. HATİCE K. ARPAGUŞ

İSTANBUL - 2015



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi BİLAL KIR'ın MU'TEZİLE'NİN BEŞ ESASI'NIN OLUŞUM SÜRECİ: JOSEF VAN ESS BAĞLAMINDA adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 09.09.2015 tarih ve 2015-35/20 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 28 / 09 / 2015

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

			İmzası
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. HATİCE K. ARPAGUŞ	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. MEHMET ÜMİT	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	

ÖNSÖZ

Bir çalışmanın meydana gelmesi, her ne kadar aktif bir aktöre ihtiyaç duysa da çevrenin sağladığı ortam da bunun oluşması için önemli bir konuma sahiptir. Tezin oluşum sürecinde görevimi zaman zaman ihmal etmiş olmamı, hoş görüşle karşılayan bütün Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Bilim Dalı öğretim üyelerine müteşekkirim. Düzeltme ve yönlendirmeleriyle çalışmamıza katkı sağlayan Doç. Dr. Mehmet ÜMİT ve fikirlerinden her dâim istifade ettiğim Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ Hocaları'ma, tez savunmasında jüri üyeliğinde bulunarak ayırdıkları zamandan dolayı şükranlarımı sunuyorum. Danışmanlığımı üstlenen, tezin başından beri okuma, düzeltme ve yönlendirmeleriyle teze şekil veren ve hoş görüşüyle hür bir çalışma ortamı sağlan Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ Hocam'a da esirgemediği zaman ve emeğinden dolayı teşekkür borçluyum. Bunun yanı sıra eser ve çalışmalarıyla gıyâbî talebesi olduğum Prof. Dr. Josef van ESS'e de ayrıca teşekkür ediyorum. Son olarak gerek sabrı, gerek hoş görüşü, gerekse okuma ve düzeltmeleriyle yardımını ve manevî desteğini hiçbir zaman eksik etmeyen eşime de ayrıca şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Teşekkürlerin en büyüğü ve hamd-ü senâ ise, bu imkânları sağlayan Yüce Mevlâ'ma mahsustur.

Büyüklerimizin dediği gibi: “İnsan beşer, kuldur şaşar”. Gerek incelediğimiz konuda dayanabileceğimiz çalışmaların sayı ve nitelik bakımından az olması, gerekse yanlış anlamaya meyilli olan insanî yapımız şüphesiz bazı vakıa ve beyanları, yanlış yorumlama ve anlamamıza sebebiyet vermiştir. Bu hatalar, çalışmaların çoğalmasıyla gün ışığına çıkacaktır.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Bilal KIR
Üsküdar, 2015

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı:	Bilal Kır
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Kelam
Tez Danışmanı:	Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş
Tez Türü ve Tarihi:	Yüksek Lisans – Eylül 2015
Anahtar Kelimeler:	Mu‘tezile, <i>el-uşûlu’l-ḥamse</i> , tevhîd, adalet, Josef van Ess

ÖZET

Mu‘tezile’nin Beş Esası’nın Oluşum Süreci: Josef van Ess Bağlamında

Mu‘tezile, kelâm tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Onlar, faaliyetleri ve akla verdikleri değer sayesinde kelâm sisteminin gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır. Geniş bir fikrî yapıya sahip olan bu ekolün görüşleri, *el-uşûlu’l-ḥamse* olarak isimlendirilen beş esas etrafında toplanmıştır. Genel kabule göre bu ilkeler, Ebu’l-Huzeyl (ö. 227/841) döneminde gündeme gelmişti. Biz bu çalışmamızda Mu‘tezile’nin oluşumundan önceki devirden başlayarak ilkelerin arka planını incelemeye ve Ebu’l-Huzeyl öncesi Mu‘tezilî düşünürler nazarındaki önemini tespit etmeye çalıştık. Böylece bu ilkelerin oluştukları ortam da netlik kazanacaktır. Bunları, ünlü Alman kelâm tarihçisi Josef van Ess’in çalışmaları, derleme ve değerlendirmeleri çerçevesinde yapmaya çalıştık. Ömrünün büyük kısmını İslâm düşünce tarihi üzerine araştırmalara ayırmış olan van Ess, şaheser olarak kabul edilen *Theologie und Gesellschaft* isimli eserinde erken dönem kelâm düşüncesini yeniden inşa etmeye çalışmıştır.

Tezimiz giriş, iki bölüm, değerlendirme ve ekler olmak suretiyle beş kısımdan oluşmaktadır. Giriş kendi içinde üç kısma ayrılmaktadır: 1. çalışmamızın öneminin ve metodunun takdimi, 2. Josef van Ess hakkında bilgiler ve 3. Mu‘tezile’nin beş esasıyla ilgili kavramsal bir tetkik. Birinci bölümde beş esasa dâhil olan unsurların siyasî ve fikrî arka planı, mukayeseli olarak incelenmiştir. İkinci bölümde Ebu’l-Huzeyl öncesi Mu‘tezilî âlimlerin görüşleri, *el-uşûlu’l-ḥamse* bağlamında ele alınmıştır. Bu bölümlerden elde ettiğimiz bilgiler ise, sonuçta değerlendirilmiştir. Eklerde Josef van Ess hakkında dokümanter bilgiler yanında konumuzla alakalı ek malumatlar yer almaktadır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname: Bilal Kır
Field: Islamic Sciences
Programme: Islamic Theology
Supervisor: Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş
Degree Awarded and Date: Master – September 2015
Keywords: Mu‘tazilah, *al-uşūl al-khamsa*, *tawhīd*, ‘*adl*, Josef van Ess

ABSTRACT

The Formation of the Five Principles of the Mu‘tazilah: Based on Josef van Ess’ Works

The Mu‘tazilah occupies an significant position in the history of Islamic theology. Having been actively involved in controversial theology and given importance to human reason they promoted the development of Islamic theological system. The views and theories of this school are assembled around the five principles: that are called *al-uşūl al-khamsa*. According to the general opinion in the field these five principles were in use and circulation in the time of Abū al-Hudhayl (ö. 227/841). In this study, we have analyze the background of these principles starting from the period before the origin of Mu‘tazilah and determined whose significance for the Mu‘tazilite thinkers before Abū al-Hudhayl. In trying to achieve a result we have profited from the renowned Islamicist Josef van Ess’ works. In his *Theologie und Gesellschaft*, which is accepted as a *magnum opus*, Josef van Ess reconstructs the early Islamic theological thought.

Our thesis consists of five parts: one introduction, two chapters, one conclusion and appendixes. In the Introduction we introduce the subject and our methodology, provide basic information about Josef van Ess’ life and works and explain the Mu‘tazilite *uşūl*. The first Chapter investigates the political and intellectual background of the single elements, which the *al-uşul al-khamsa* include, comparing with the other Islamic movements. The second Chapter gives an account of the Mu‘tazilites’ views before Abū al-Hudhayl in relation to the five principles. In the Conclusion the facts that we present in the foregoing chapters is evaluated. The Appendixes contain extra information regarding our study.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
ŞEKİLLER LİSTESİ	viii
KISALTMALAR	ix
TRANSKRİPSYON CETVELİ.....	x

A. GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ, KAPSAMI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	2
1. AMAÇ, ÖNEM VE KAPSAM	2
2. YÖNTEM	6
3. KAYNAKLAR	9
II. JOSEF VAN ESS'İN HAYATI	13
1. ESERLERİ	18
a. Van Ess ve <i>magnum opus</i>	18
a1. Eserin Tanıtımı	22
III. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	29
1. EL-UŞÛLU'L-ĤAMSE	29
a. et-Tevhîd	33
b. el-‘Adl	36
c. el-Va‘d ve’l-va‘îd.....	38
d. el-Menziletu beyne’l-menzileteyn.....	39
e. el-Emru bi’l-ma‘rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-munker	42
2. EL-UŞÛLU'L-ĤAMSE NE ZAMAN ORTAYA ÇIKMIŞTIR?.....	43

B. BİRİNCİ BÖLÜM:

İLKELERE ZEMİN HAZIRLAYAN SİYASÎ VE FİKRÎ ARKA PLAN

I. ET-TEVHÎD İLKESİNİN ARKA PLANI	47
II. EL-‘ADL İLKESİNİN ARKA PLANI	65
III. EL-ESMÂ’ VE’L-AĤKÂM İLKELERİNİN ARKA PLANI.....	81
1. EL-MENZİLETU BEYNE’L-MENZİLETEYN	84
2. EL-VA‘D VE’L-VA‘ÎD	96
IV.EL-EMRU Bİ’L-MA‘RÛF VE’N-NEHYU ‘ANİ’L-MUNKER İLKESİNİN ARKA PLANI ..	100

C. İKİNCİ BÖLÜM:
EBU'L-HUZEYL ÖNCESİ MU'TEZİLE VE EL-UŞÛLU'L-ĦAMSE

I. MU'TEZİLE İSMİ	114
II. VÂŞİL B. 'AṬĀ'	120
1. EL-MENZİLETU BEYNE'L-MENZİLETEYN	122
2. EL-EMRU Bİ'L-MA'RÛF VE'N-NEHYU 'ANİ'L-MUNKER	126
3. ET-TEVĤİD	128
4. EL-'ADL	129
5. EL-VA'D VE'L-VA'İD	131
III. 'AMR B. 'UBEYD	132
1. EL-EMRU Bİ'L-MA'RÛF VE'N-NEHYU 'ANİ'L-MUNKER	134
2. DİĞER ESASLAR	137
IV. EŞAMM VE EL-UŞÛLU'L-ĦAMSE	141
1. DİĞER GÖRÜŞLERİ	145
V. DİRÂR B. 'AMR VE EL-UŞÛLU'L-ĦAMSE	146
1. DİĞER GÖRÜŞLERİ	158
VI. BİŞR B. MU'TEMİR VE EL-UŞÛLU'L-ĦAMSE	159
1. DİĞER GÖRÜŞLERİ	168
VII. ŞÛFİYYETU'L-MU'TEZİLE	170
VIII. SUMÂME B. EŞRAS VE EL-UŞÛLU'L-ĦAMSE	173
1. DİĞER GÖRÜŞLERİ	176

EL-UŞÛLU'L-ĦAMSEYE DAİR BAZI DEĞERLENDİRMELER VE SONUÇ

EL-UŞÛLU'L-ĦAMSEYE DAİR BAZI DEĞERLENDİRMELER	179
SONUÇ	192

EKLER

EK I: JOSEF VAN ESS	198
EK II: JOSEF VAN ESS BİBLİYOGRAFYASI	199
1. KİTAPLAR	199
a. Almanca	199
b. Fransızca	203
c. Arapça	203
2. MAKALE VE KİTAP BÖLÜMLERİ	204
a. Almanca	204
b. İngilizce	208
c. Fransızca	214

3. KİTAP TANITIMLARI VE DEĞERLENDİRMELERİ	215
EK III: JOSEF VAN ESS HAKKINDA TÜRKİYE’DE YAPILAN ÇALIŞMALAR.....	224
EK IV: TG’NİN İÇERİK BÖLÜMÜNÜN ÇEVİRİSİ.....	228
EK V: NEYİN <i>EL-UŞÛLU’L-ĦAMSEDEN</i> SAYILDIĞINA DAİR BAZI GÖRÜŞLER.....	246
EK VI: VÂŞİL B. ‘AṬĀ’NIN DÂİLERİ.....	247
EK VII: VÂŞİL B. ‘AṬĀ’NIN DİĞER ÖĞRENCİLERİ	248
EK VIII: ‘AMR B. ‘UBEYD’İN ÖĞRENCİLERİ.....	249
EK IX: H. 145’DE NEFSU’Z-ZEKİYYE AYAKLANMASINA KATILAN MU‘TEZİLÎLER ..	250
EK X: DİĞER ERKEN DÖNEM MU‘TEZİLÎLER	251
EK XI: CİBRÎL HADÎSİ VARYANTLARI VE İMÂNA DAİR BAZI RİVÂYETLER	252
BİBLİYOGRAFYA	256
DİZİN.....	269

ŞEKİLLER LİSTESİ

1: JOSEF VAN ESS'İN BAŞARISI.....	7
2: TG'NİN ŞEMATİK GÖSTERİMİ	28
3: BEŞ ESAS ARASINDAKİ İLİŞKİ	31
4: USÛLLERİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	32
5: 77/697 YILINA AİT EMEVÎ BİR ALTIN SİKKE	49
6: M. 698/99 YILINA AİT KÛFELİ BİR GÜMÜŞ DİRHEM.....	49
7: KÛFÎ HATLI KİTÂBELERDEN BAZI ÖRNEKLER	50
8: KUBBETU'Ş-ŞAĞRA'NIN KROKİSİ.....	50
9: İÇ CEPHEDEKİ KİTÂBE.....	51
10: DIŞ CEPHEDEKİ KİTÂBE	52
11: TANRI'YI ALGILAMA BİÇİMLERİ	65
12: ŞÂĞİBU'L-KEBİRENİN DURUMU	100
13: ERKEN DÖNEM MU'TEZİLE'DE EL-UŞÛLU'L-ĖAMSE	183

KISALTMALAR

a.e	aynı eser
a.y.	aynı yer
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ayr.	ayrıca
b.	bin; oğlu
bkz. / yuk. bkz. / alt. bkz.	bakınız / yukarıya bakınız / alta bakınız
çev.	çeviren
DİA	<i>TDV İslâm Ansiklopedisi</i>
ed.	editör
Eİ ²	<i>Encyclopaedia of Islam. Second Edition</i>
Eİr	<i>Encyclopaedia Iranica</i>
h.	hicrî
haz.	hazırlayan
İFAV	M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
m.	miladî
msl.	mesela
nşr.	neşreden
ö.	ölüm
s.	sayfa
t.y / b.y. / y.y	tarih yok / basım evi yok / yer yok
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TG	Josef van Ess, <i>Theologie und Gesellschaft</i>
thk.	tahkik eden
v.dğr.	ve diğerleri
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
vs.	vesaire
yy.	yüzyıl

TRANSKRİPSYON CETVELİ

ا	: Ā / ā	ظ	: Ẓ / ẓ
ي / ي	: Ī / ī	ع	: ‘
و	: Ū / ū	غ	: Ġ / ġ
ا	: ’	ف	: F / f
ب	: B / b	ق	: Ḳ / ḳ
ت	: T / t	ك	: K / k
ث	: Ṣ / ṣ	ل	: L / l
ج	: C / c	م	: M / m
ح	: Ḥ / ḥ	ن	: N / n
خ	: Ḥ / ḥ	ه	: H / h
د	: D / d	و	: V / v
ذ	: Ẓ / ẓ	ي	: Y / y
ر	: R / r		
ز	: Z / z		
س	: S / s		
ش	: Ş / ş		
ص	: Ş / ş		
ض	: Ḍ / ḍ		
ط	: Ṭ / ṭ		

A. GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ, KAPSAMI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

1. AMAÇ, ÖNEM VE KAPSAM

İslâm düşünce tarihinin erken dönemine hasredilmiş çalışmaların sayısı, zorluğu hasebiyle azdır. Zorluğunun sebebini öncelikle erken dönemlere ait kaynakların günümüze kadar ulaşmamış olması oluşturmaktadır. Şöyle bir kuraldan söz edebiliriz: ne kadar az kaynak varsa boşlukların da o kadar çok varsayımlarla doldurulması gerekmektedir. Bu vakıa ise erken döneme ait sistemlerin her zaman tutarlı bir şekilde inşa edilememesi sonucunu doğurmaktadır. Fakat bu zorluk, ilk dönemlere ait düşünce mülkiyetinin önemini değersiz kılmamaktadır, hatta tersine ilk döneme ait fikirlerin ileride oluşmuş olan düşünce sisteminin gelişimini ne ölçüde tesiri altına almış olduğunu görebilmek için oldukça önemlidir. Hiçbir düşünce geleneği yoktan ve bir köke dayanmadan zuhur etmemiştir. İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) dediği gibi her medeniyet tıpkı insan gibi doğum, büyüme ve ölüm sürecinden geçmektedir. Bizlerin en iyi değerlendirebildikleri dönem, olgunlaşma sürecine tekabül etmektedir, zira klasik eserlerden müteşekkil olan kaynaklar en iyi buna imkân sağlamaktadır. İbn Haldûn'un söylemini dikkatte alacak olursak şunu söyleyebiliriz: her insan olgunlaşmadan önce bir çocukluk evresinden geçmek zorundadır ve olgunluğunda takındığı hal, hareketleri ve düşünceleri büyük ölçüde çocukluk evresindeki psikolojik durumundan ve sosyolojik çevresinden bağımsız olarak oluşmamıştır. Bu nedenle bizler, kelâm ilminin sistemli bir hal aldığı dönemin köklerini ilk İslâm âlimlerinin düşüncelerinde ve tartışma konusu edindiği mevzuların ilk tohumlarını da erken dönemlerde aramalıyız; böylece ileriye yönelik sağlam bir tablo elde edebiliriz. Erken dönem çalışmaların akîdevî bir yönü de bulunmaktadır, zira erken dönemin incelenmesiyle Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dinî unsurlar ile İslâm'ın erken döneminde bunlara dâhil edilen unsurların ortaya serilmesi imkânı hasıl olabilmektedir. Böylelikle "hâlis", yani saf / arı akîde ile "tozlanmış" akîdenin birbirlerinden ayırt edilmesi mümkün olacaktır. Buna örnek olarak imâmet meselesini sunabiliriz. Erken dönemlerde siyasî bir çatışmanın sebebi olan halîfelik seçimleri, Şî'a cephesinde bir akîde unsuru olmayı başarabilmiştir. İslâm inancına eklenen bu esasın sonradan akîdeye dâhil edildiğini, İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerindeki siyasî ortamın incelenmesiyle anlamaktayız.

Erken dönemle ilgili bu tür meselelerin kökenleri, büyük bir emeğin sonucunda

ortaya çıkmaktadır ve genelde bir fikrî işbirliği ve birikimle elde edilmektedir. Balıkçıların oltalarıyla tuttıkları balıkları sergilediklerinde o denizde yaşayan balık türleri hakkında bilgi sahibi olduğumuz gibi büyük bir derya olan İslâm düşüncesinde her araştırmacı bir konuyu inceleyerek yapbozun bir parçasını bulur ve bu parçalar birbirlerine eklenerek bir tablo elde edilir. Bizler de erken dönemle ilgili bir çalışmayla bir parça bulabilmek – haddimizi aşmadan ifade edecek olursak – en azından bir parçanın formunu tespit edebilmek için elinizde bulunan çalışmaya karar kıldık. İslâm düşüncesi tefsir, hadîs, kelâm, fıkıh, mezhepler tarihi, tasavvuf ve felsefe gibi birçok ilim dallarından oluşmaktadır. Bir mütekellim olmaya aday birinin, erken dönemlere mezhepler ve kelâmî meseleler zaviyesinden bakması gayet tabiidir. Gerçi günümüzde mezhepsel oluşumlarla ilgili çalışmalar ve araştırmalar, mezhepler tarihi bilim dalı altında toplanmışlardır, fakat asıl itibariyle mezhepler tarihi kelâm ilminin bir alt dalı konumundadır. Kelâm tarihi denildiğinde mezheplerin ve fırkaların fikrî sistemlerinden çok görüşleri ve önderleri ilgi noktasını oluşturmaktadır.

Kelâm ilmi ve erken dönem denildiğinde akla gelen ilk şey genellikle Mu‘tezile olmaktadır, zira onlar kelâmın kurucuları olarak ün salmıştır. Mu‘tezile akla en çok önem veren ekol olarak akıllara kazınmıştır; ancak onlar bunu yoktan ortaya koymamışlar ve Basra’da yerleşmiş olan geniş bir tabandan istifade etmişlerdir.¹ Onlardan önce birçok akım, teolojik meseleleri ele almıştı. Mu‘tezile h. II. yüzyılın son dörtte birine kadar İslâm teolojisinin merkezinde değil, periferisinde duruyordu.² Bu durumda Mu‘tezile’den önceki fikriyatın ortaya serilmesi, Mu‘tezile’yi anlayabilmek için önem kazanmaktadır. Fakat Mu‘tezile düşüncesi geniş bir yelpazeye sahiptir; hemen her Mu‘tezilî düşünürün kendisine has bir öğretisi vardır. Onlar sadece belli bir kişi etrafında toplanmamış, her beldede Mu‘tezile’ye mensup bir veya birden çok âlim, fikirler üretip talebeler yetiştirmiştir. Bu yüzden Mu‘tezile’yi ontolojik veya kozmolojik görüşlerinde tafsilatlı şekilde derinine dalmadan sadece genel düşünceleri üzerinden bir ortak paydada buluşturmak mümkündür. Bu ortak payda erkenden bir kavramla ifade edilmiştir: *el-uşûlu’l-hamse*.

Kelâm ilminde önemli yere sahip olan Mu‘tezile ekolünün düşünce sistemi, *el-*

¹ TG, II: 118.

² TG II: 223 vd.

uşûlu'l-ḥamse, yani Mu'tezile'nin beş esası etrafında ele alınmaktadır. Bu kavram erken dönemden itibaren Mu'tezile ile özdeşleşmiş ve onlar beş prensibin hepsini birlikte kabul etmeyi kendilerinden saymamışlardır. Böylece "Mu'tezile'nin fikir dünyasını anlayabilmek, onların beş esasından geçmektedir" tutumu yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla Mu'tezile'yi araştıran birçok kişi, "*el-uşûlu'l-ḥamse* Mu'tezilî olmak için bir şarttır" yargısından hareketle araştırmalarını sürdürmektedirler. Bu sebeple Mu'tezile'yi ele alan çalışmaların büyük çoğunluğu, beş esası tarifleyip konulara devam etmektedir. Mu'tezile'yi anlatan eserlerin geneli, beş esasa atıfta bulunup Mu'tezilî sistemin oturduğu dönemi temel alarak bunların oluşumunu ve teşekkülünü fazla irdelemeksizin olduğu süreçten sonraki durumu dikkate almıştır. Görebildiğimiz kadarıyla *el-uşûlu'l-ḥamsenin* tarifinden fazlası ilgileri cezbetmeyi başaramamıştır. Türkiye'de beş prensibin erken dönemini Osman Aydın'ın sonradan kitaplaştırdığı *Mu'tezile'nin beş esasının teşekkülünde Ebu'l-Hüzeyl'in yeri* isimli doktora tezinde işlemiştir.³ Bu çalışmanın odak noktasını, *el-uşûlu'l-ḥamse* bağlamında Ebu'l-Hüzeyl'in (ö. 227/841) önemi oluşturmaktadır. Bu nedenden ötürü Ebu'l-Hüzeyl öncesi beş esas giriş mahiyetinde bir ön bilgi olarak takdim edilmiş ve genelleyecek olursak Vâsıl b. 'Atâ'dan (ö. 131/748), yani Mu'tezile'nin başlangıcından itibaren ilkeler konu edinilmiştir. Beş esasa ağırlıklı olarak önem atfeden diğer bir çalışma örneği olarak, Mahmut Ay'ın sonradan kitaplaştırdığı *Mutezile-siyaset ilişkisi* isimli doktora tezi de sunulabilir.⁴ Ancak bu çalışmada *el-uşûlu'l-ḥamse* daha çok siyasî bir program niteliğinde değerlendirilmiştir.

İslâm düşüncesi içinde zuhur eden *el-uşûlu'l-ḥamsenin* niçin ve hangi temellere dayanarak olduğu mevzuu ihmal edilmiş gözükmektedir. Bunların az da olsa aydınlığa kavuşması gerektiğine inanmaktayız. Böylelikle bu prensiplerin Mu'tezile için neden bu kadar önemli olmuş olduğu da anlaşılacaktır. Yukarıda zikrettiğimiz iki eser, doktora çalışmasıdır ve dolayısıyla daha çok zaman ve emeğin sonucunda oluşmuştur. Daha kısıtlı bir zaman diliminde hazırlanan bir yüksek lisans tezi doğal olarak bir doktora tezinin mahiyetine ulaşamayacaktır. Bu yüzden de yüksek lisans tezinin sınırları daha dar olmak zorundadır. Biz, tezimizin kapsamını iki açıdan sınırlandırdık. Gerçekleştirdiğimiz ilk sınırlandırma zaman bakımından olmuştur. İttifak edilen görüşe göre Ebu'l-Hüzeyl'de *el-*

³ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu, 2013).

⁴ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, (İstanbul: Pınar, 2002).

uṣūlu'l-ḥamse terimi ve düşüncesi mevcuttu. Biz, beş esasın oluşumunu konu edindiğimiz için bu durumda Ebu'l-Huzeyl öncesi Mu'tezilî düşünürlerin beş esasa delalet eden görüşlerine odaklanmayı yeterli gördük. Ayrıca her fikrin oluşumunda etki veya tepkinin tesiri olduğu savından hareketle mümkün olduğunca Vāṣıl b. 'Aṭā' öncesi ve onun döneminde bu esaslara temel teşkil etmiş olabilecek fikrî ve siyasî arka planı da tespit etmeyi amaçladık. Tabii ki bu durumda o dönemle ilgili genel siyasî ve fikrî bir tablonun çizilmesi kaçınılmaz olacaktı. Bizler böyle bir tablo inşa etme yerine bunu gerçekleştirmiş olan bir araştırmacıdan faydalanmayı makul gördük. Konumuzu çağdaş bir düşünürün çalışmaları bağlamında ele almamız ise sınırlandırmamızın ikinci kanadını oluşturmuştur. Sınırlandırmamıza konu olan şahıs Josef van Ess'tir.

Josef van Ess ömrünü İslâm düşüncesine ve bilhassa kelâm tarihine adanmış Alman asıllı bir İslâm bilimcisidir. O İslâm düşüncesi hakkında muhtelif dillerde birçok esere imza atmıştır. Onun en değerli eseri, kelâm tarihi hususunda şaheser olarak kabul edilen *Theologie und Gesellschaft* isimli altı ciltlik çalışmasıdır. Söz konusu kapsamlı telif, erken dönem kelâm tarihi için başvuru çalışması niteliğindedir. Josef van Ess, bu eserine yirmi yıldan fazla bir süre ayırarak İslâm düşüncesinin ikinci ve üçüncü asrını incelemiş ve o dönemin sistemini inşa etmeye çalışmıştır. Kendisi ilk asırlara, o dönemlere ait kaynakların yok denecek kadar az olması hasebiyle girmedigini söylemektedir. Buna bağlı olarak bizler de beş esasın birinci yüzyıla dayanan arka planına kısıtlı şekilde değinebildik. Mu'tezile'nin beş esasının oluşumu erken dönem İslâm düşüncesine tekabül ettiğinden van Ess sayesinde elimizdeki kaynak kıtlığını aşabilme imkânına sahip olduk. Fakat yararlandığımız bu eserin Türk okuyucusu için bir handikabı vardır. İslâm düşüncesiyle ilgilenen çoğu Türk insanının, Batı dillerinde istifade ettikleri eserler, İngilizce kaleme alınmıştır; van Ess'in bu eseri ise Almanca'dır. Dolayısıyla bizler, Türk okuyucusunu söz konusu eserle tanıştırmak ve muhtevasını da tanıtmak şerefine nail olduk.

Josef van Ess'in İslâm düşüncesi hususunda birçok esere imza atmış olması bile, onun hakkında müstakil bir çalışmanın yapılmasına yeterli bir gerekçedir. Fakat çağdaş düşünürler hakkında yapılan çalışmaların bir negatif yönü bulunmaktadır: klasik düşüncenin ihmalı. Bu yüzden sırf Josef van Ess'in düşünce dünyasını ele alan bir çalışmanın bizi, klasik İslâm düşüncesini ikinci plana itmeye sevk edebileceği

düşüncesiyle erken dönemi de kapsayan bir konuya karar kıldık. Böylelikle hem çağdaş bir düşünürü hem de klasik düşünceyi işleme imkânını elde etmiş olduk.

Sonuç olarak çalışmamızda, Josef van Ess'in erken dönemle alakalı derleme ve değerlendirmelerinden büyük ölçüde yararlanarak Mu'tezile ile özdeşleşen *el-uşûlu'l-hamsenin* oluşumunu incelemeyi amaçladık. Biz, ilk Mu'tezile açısından bu esasların önemini ele almaya ve bunların erken ve geç dönemde ekol indinde eşdeğer bir öneme sahip olup olmadıklarını tespit etmeye çalıştık. Tezimiz boyunca, Ehl-i Sünnet kelâmcıları penceresinden dalalet ehli olarak kabul edilen Mu'tezile ekolünü doğrulamak, onaylamak veya reddetmek gibi bir amaç gütmediğimizi de vurgulamayı gerekli görmekteyiz.

2. YÖNTEM

Bir atasözünde denildiği gibi “usulsüz vusûl olmaz”, yani bir yöntemden yoksun olarak maksada ulaşılmaz. Dolayısıyla bir sonuca varmak için yöntemin de iyi belirlenmesi gerekmektedir. Bu gerekçeyle biz de konuya başlamadan önce bir metot belirleyerek ilerlemeyi esas aldık.

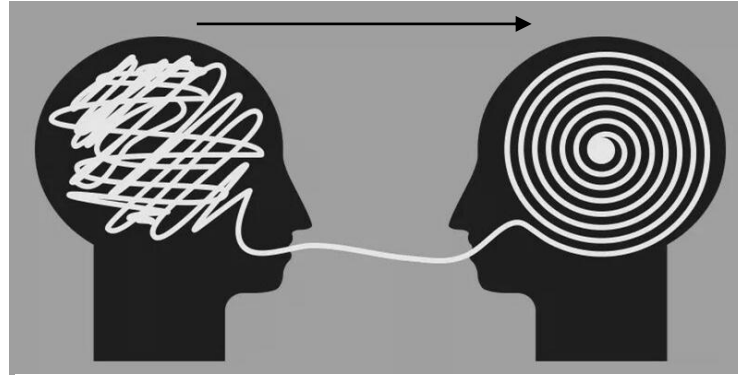
Tezimizin Josef van Ess bağlamında ele alınması nedeniyle giriş bölümüne onun hakkında bilgi vererek başladık. Türkiye’de onun hakkında yapılan çalışmaların azlığı sebebiyle öncelikle hayatı hakkında bilgiler sunduk. Ardından van Ess’in kaleme aldığı bütün çalışmaları elimizden geldiği kadar tespit etmeye çalışarak bir bibliyografya oluşturup konumuzla alakalı faydalanabileceğimiz çalışmalarını tespit etmeye çalıştık.⁵ Her ne kadar van Ess’in konumuzla bağlantılı bütün yazılarını değerlendirmeye tabi tutmaya çalıştıysak da ana kaynağımızı *Theologie und Gesellschaft* isimli başyapıtı oluşturmuştur. Türkiye’de bu eser hakkında bilgi ve çalışma bulunmadığından eserin içerik kısmının çevirisiyle birlikte⁶ tanıtımını sunduk. Buna paralel olarak Mu'tezile'nin *el-uşûlu'l-hamsesinin* tarif ve açıklamasını yapmamız da kaçınılmazdı. Burada Mu'tezilî sistemin oluşmasından sonraki dönemlerdeki açıklamalara ağırlık verdik. Böylelikle bir nevi tündengelim metoduyla her ilkenin ana hatlarını tespit edip bir iskelet oluşturmuş olduk. Dolayısıyla elde ettiğimiz iskelete şekil verebilmek için gerekli gördüğümüz

⁵ bkz. EK II: Josef van Ess Bibliyografyası.

⁶ bkz. EK IV: TG'nin İçerik Bölümünün Çevirisi.

eserleri seçebilme imkânı da doğmuş oldu.

Çalışmamız boyunca izlemiş olduğumuz bir ana yöntem bulunmaktadır. *El-uşûlu'l-ḥamse* ile ilgili hususları tespit etmeye çalışırken ilk olarak Josef van Ess'in *Theologie und Gesellschaft* isimli şaheserindeki derleme ve değerlendirmelerini esas aldık. İlk döneme ait bilgiler, dağınık ve birbirlerinden kopuk şekilde elimizde bulunmaktadır. Van Ess bu eserinde ilk iki asırla ilgili bilgileri toplayıp, klasik metinlere de sadık kalarak bütün sistemleri birbirleriyle ilişkili ve coğrafi – buna bağlı olarak sosyo-kültürel – bağlamda inşa etmek istemiştir. Van Ess'in elde ettiği başarıyı şu şekilde gösterebiliriz:



1: Josef van Ess'in Başarısı

Josef van Ess'in emeği vasıtasıyla ilk iki yüzyıl hakkında genel bir tablo elde etme imkânı hâsıl olmaktadır. Bu eser sayesinde kaotik bilgi yığınlarından sistemli ve birbiriyle bağlantılı olan bir resim çizilmiştir. Bizler bu hazır yapıdan istifade ederek *el-uşûlu'l-ḥamsenin* oluşum sürecindeki ictimâî ve siyasî ortama fazla bir zorluğa kapılmadan müşahit olabildik.

Tezimizin birinci bölümünü giriş kısmında elde ettiğimiz ana hatlar üzerine inşa ederek esasların siyasî ve fikrî arka planlarını tespit etmeye çalıştık. Burada en genel anlamda Josef van Ess'in derleme ve değerlendirmelerini bir malzeme deposu olarak kullandık. Onun olayları ve fikirleri tarihsel, sosyal, siyasî, kültürel ve coğrafi bağlamlarda ele almış olması, işimizi epeyce kolaylaştırdı. Böylelikle olayları ve fikirleri hazır bir temel üzerine inşa ettiğimizden, bir temel oluşturma sürecine girmek zorunda kalmadık. Bize düşen yegâne görev, van Ess'in derleme ve değerlendirmelerini *el-uşûlu'l-ḥamse* bağlamında bir sisteme oturtmak olmuştur. Burada izlenilen metot gayet basittir: eseri ilk sayfasından okumaya başlayarak konumuzla ilgili bölümleri seçip,

bunların beş esasın hangisine tekabül ettiğini değerlendirip olay ve fikirleri *el-uşûlu'l-hamsenin* merkezine yerleştirmek. Böyle bir yolu takip etmemizin altında van Ess'in araştırmalarında beş esasa büyük bir önem atfetmemiş olması yatmaktadır. Hegel'in (ö. 1831) diyalektik yöntemince bütün fikirlerin tez ve antitez sürecinden geçerek oluştuğunu kabul ettiğimiz için, başka bir ifadeyle fikirlerin etki ve tepki şeklinde ortaya çıktığını benimsediğimiz için beş esas dâhilindeki münferit görüşleri karşılaştırmalı olarak ele almaya çalıştık. Böyle bir yöntemin takip edilmesiyle, fikir ve görüşlerin oluşmasında kimlerin tesiri bulunduğu veya kimlere bir karşı duruş olarak savunulduğu anlaşılabilir. Bu bölümde zamansal olarak Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vâsıl b. 'Aṭā'dan önceki veya onun muasırlarını esas almaya çalıştık.

Araştırmamızın son bölümünde ise Vâsıl b. 'Aṭā'dan başlayarak Ebu'l-Huzeyl öncesi – ki burada van Ess'in ölüm tarihi olarak kabul ettiği 227/841 yılını esas aldık – Mu'tezilî düşünürlerin beş ilkeye delalet eden görüşlerini ortaya sermeye çalıştık. Zaman zaman müstakil bir başlık altında Mu'tezilî düşünürlerin beş esas dışına taşan diğer görüşlerini de zikrettik. Böylelikle Ebu'l-Huzeyl ile kesin olarak zuhur etmiş *el-uşûlu'l-hamsenin* ondan önce benimsenip benimsenmediğini görebilme imkânı oluşmuştur. Bu bölümde de ağırlıklı olarak van Ess'in şahısların görüşü olarak sunduğu verileri esas almakla birlikte klasik eserlere de başvurduk.

Bir hususun belirtilmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Tezimiz, Josef van Ess bağlamında olduğundan ve onun değerlendirmelerinden çoğu kez yararlandığımızdan dolayı metnin akışkanlığını bozmamak için “Josef van Ess'e göre”, “Josef van Ess'in beyanına göre” gibi kalıplara mümkün olduğunca az başvurmaya çalıştık. Fakat bunun şöyle bir dezavantajı bulunmaktadır: Josef van Ess ile bizim değerlendirmelerimizin birbirleriyle karışması; başka bir ifadeyle Josef van Ess'in değerlendirmelerinin bize, bizim değerlendirmelerimizin de van Ess'e atfedilme tehlikesi söz konusu olmaktadır. Okuyucunun bunları ayırt edebilmesinin en iyi metodu dipnotları karşılaştırmak olacaktır. Bunun dışında yegâne tavsiye Josef van Ess'in eserlerine şahsen başvurmak olacaktır.

Son olarak teknik açıdan birkaç bilgi vermemiz yararlı olacaktır. Dipnotlu

referans sisteminde İSAM'ın benimsediği ilkeler esas alınmıştır.⁷ Burada istisnayı van Ess'in *Theologie und Gesellschaft* eseri oluşturmaktadır. Söz konusu esere bolca atıfta bulunduğumuz için dipnotlarda TG şeklinde bir kısaltma kullandık. İkinci mesele ise transkripsiyonla alakalıdır. Biz, sadece Arapça kelimelerde transkripsiyona başvurduk; Türkçeleşmiş Arapça kelimeleri Türkçe alfabeye yazdık. Sözelimi, Kaderiyye ekolünü **Kaderiyye** şeklinde verirken bu kelimedenden oluşan Kaderî sıfatında veya Şîa'yı **Şî'a** şeklinde yazarken bu kelimedenden türeyen Şîî sıfatında yalın Türkçe alfabeye başvurduk.

3. KAYNAKLAR

Çalışmamızın bir şahıs merkezli, bir de tarihsel fikirler merkezli olmak üzere iki kapsamı bulunduğundan kaynak durumunu da bu şekilde tasnif etmemiz doğru olacaktır. Tezimizin ilk kapsamını yukarıda da zikrettiğimiz üzere Josef van Ess teşkil etmektedir. Türkiye'de onun hakkında yapılan çalışmaların sayısı oldukça azdır; birçoğu makalelerin çevirisinden meydana gelmiştir.⁸ Türkiye'de Josef van Ess hakkında ilk çalışmayı Günay Özer *Josef van Ess'in İslâm Kelâmının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları* isimli yüksek lisans tezinde gerçekleştirmiştir. Özer bu çalışmasında van Ess'in *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hıgra* isimli eserindeki iki risaleyi Türkçe'ye çevirerek van Ess'in yorumlarını aktarmıştır. Bu çalışma dışında Türkiye'de tamamen Josef van Ess'e hasredilmiş çalışmalar bulunmamaktadır. Batı dünyasında da durum pek farklı değildir. Batı'da Josef van Ess'le alakalı çoğu çalışmalar, kitap tanıtımı ve değerlendirmesi niteliğindedir. Bu pek şaşılacak bir durum değildir, zira çağdaş düşünürler hakkında bir çalışma sürdürmek genelde çalışılan şahsın ölümünden sonra gerçekleşmektedir.

Konumuz bağlamında en çok başvurduğumuz *Theologie und Gesellschaft* isimli eserin birçok tanıtım ve değerlendirmesi yapılmıştır. Ancak burada kayda değer en kapsamlı tanıtımın sahibi *Une leçon magistrale d'orientalisme: l'opus magnum de Josef van Ess* isimli yazısıyla Claude Gilliot'tur.⁹ Gilliot, iki parçadan oluşan ve toplamda 100

⁷http://www.isam.org.tr/documents%5C_dosyalar%5C_pdfler%5CTurkce_Makaleler_icin_Referans_Kurallari.pdf. (21.05.2015).

⁸ krş. EK III: Josef van Ess Hakkında Türkiye'de Yapılan Çalışmalar.

⁹ Claude Gilliot, "Une leçon magistrale d'orientalisme: l'opus magnum de J. Van Ess", *Arabica*, XL/3 (1993): 345-402 ve a.mlf., "Une leçon magistrale d'orientalisme: l'opus magnum de J. Van Ess (II)", *Arabica*, XLVII/2 (2000): 141-93.

sayfayı aşan müstakil bir makale kapsamında bir tanıtım yazmıştır. Burada bir de Gautier Herhald A. Juynboll'un (ö. 2010) *An excursus on the ahl as-sunna in connection with Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. IV* isimli yazısına atıfta bulunabiliriz. Bu makalede Juynboll, bilhassa van Ess'in başyapıtının dördüncü cildi bağlamında Ehl-i Sünnet hakkında değerlendirmeler yapmaktadır.¹⁰ Juynboll'un seçtiği başlık ve konuyu ele alma şekli bizim yöntemimize az da olsa benzemektedir. Josef van Ess ile ilgili bu kısıtlı kaynaklar sebebiyle hayatı hakkında verilere öncelikle üniversitelerin ve üyesi olduğu kuruluşların internet sitelerinden ulaştık. Bunun yanı sıra makale, demeç ve tebliğlerin satır aralarında bulabildiğimiz bilgilerden de istifade ettik.

Çalışmamızın ikinci kapsamını oluşturan tarihî fikriyat hususundaki kaynak durumu da pek farklı değildir. Ele almaya çalıştığımız dönemle ilgili eserler, günümüze yok denecek kadar az ulaşmıştır. Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vâsıl b. 'Aṭā'dan bize ulaşan sadece bir hutbesi, yani bir konuşması olmuştur.¹¹ Bu eser, kelâmî bir üslup ve yöntemden ziyade bir konuşmanın yazıya aktarılmış şeklidir. Dolayısıyla bu eserden hareketle Vâsıl'ın fikir dünyasını inşa etmek mümkün değildir. Dārekuṭnî'nin (ö. 385/995) 'Amr b. 'Ubeyd (ö. 144/761) hakkında aktardığı rivayetler de¹² kelâmî bir sistemi takip edebilmekten ziyade karalama maksatlı yazılmış gözükmektedir. Günümüzde Mu'tezile bağlamında o dönemlere kadar uzanan en kapsamlı eserlerden biri, Dırâr b. 'Amr'ın (ö. 180/769-200/815) *Kitābu't-Tahrîş*'idir.¹³ Fakat bu eserde Mu'tezile'ye çok yer verilmemiştir. Bu saydığımız klasik eserler, makâlât niteliği taşımamaktadırlar. Mu'tezile dâhilinde en eski makâlât eseri, önceleri Nâşî' el-Ekber'e (ö. 293/906) atfedilen ama sonraları Ca'fer b. Harb'e (ö. 236/850-51) ait olduğu görüşü ağır basan *Kitāb Uṣūli'n-nihāl* ve Nâşî' el-Ekber'in *Kitābu'l-Evsaṭ*'ıdır. İlki meseleleri daha çok imâmet bahsi çerçevesinde ele alırken ikincisinde diğer dinler yanında İslâmî akımlar içindeki görüşlere de yer verilmiştir.¹⁴ Erken dönemle alakalı veriler elde edebildiğimiz eserlerin çoğu sonradan kaleme alınmıştır, fakat kapsamı ve içerdikleri

¹⁰ G. H. A. Juynboll "An excursus on the ahl as-sunna in connection with Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. IV", *Der Islam*, LXXV/2 (1998): 318-30.

¹¹ Hans Daiber, *Wâsıl İbn 'Aṭā' als Prediger und Theologe*, (Leiden: Brill, 1988).

¹² 'Alî b. 'Umar ed-Dārekuṭnî, *Aḥbāru 'Amr b. 'Ubeyd*, thk. Josef van Ess, (Beyrut: Orient-Institut der DMG, 1967).

¹³ Dırâr b. Amr, *Kitābu't-Tahrîş*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, (İstablul: Litera, 2014).

¹⁴ ayr. bkz. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Dem, 2008), s. 75-8; Josef van Ess, , *Der Eine und das Andere*, (Berlin: De Gruyter, 2011), I, s. 140-8.

bilgiler açısından önemlidirler. Bunlar arasında en eski kaynaklardan biri, Hayyât'ın (ö. 300/912) İbnu'r-Rāvendī'ye (ö. 298/910?) reddiye niteliğinde yazdığı *Kitābu'l-İntişār*'ıdır.¹⁵ Bu eser Mu'tezile'yi İbnu'r-Rāvendī'nin söylemlerine karşı müdafaa ederek Mu'tezilî doktrinler hakkında bilgi vermektedir. Mu'tezilî makâlât geleneği çerçevesinde zikretmemiz gereken eser, Ebu'l-Kāsim el-Ka'bî'nin (ö. 319/931) *Maḳālātu'l-islāmiyyīn*'idir.¹⁶ Bu zikrettiğimiz telifler dışında Mu'tezile hakkında en geniş bilgileri, Kāḏī 'Abdulcebbār (ö. 415/1025) vasıtasıyla elde etmekteyiz, zira onun Mu'tezile ile ilgili kaleme aldığı yazıların önemli bir kısmı günümüze ulaşmış ve matbu hale getirilmiştir. Bunlar arasında öncelikle *Faḏlu'l-i'tizāl ve tabaḳātu'l-Mu'tezile* isimli kitap zikredilmelidir.¹⁷ Kāḏī, bu eserinde Mu'tezile'ye ait şahıslar hakkında bilgiler vermektedir. Mu'tezilî doktrinleri sistemli bir şekilde ele alması sebebiyle onun 20 ciltten oluşan ancak 14'üne ulaşılabilmiş olan *el-Muḡnī fī ebvābi't-tevhīd ve'l-'adl* isimli eseri de anılmalıdır.¹⁸ Bununla birlikte Mu'tezilî doktrinlerin bir özeti mahiyetindeki *el-Muḥtaşar fī uşūli'd-dīn* isimli risalesi,¹⁹ konumuz bağlamında öneme sahip olan ve genel Mu'tezilî fikriyatın ele alındığı *el-Uşūlu'l-ḥamse*²⁰ ve *Şerḥu'l-uşūli'l-ḥamse*²¹ de unutmamalıdır. Kāḏī, son eserinde bütün esasları birer birer genişçe ele almaktadır.

Mu'tezilî kaynakların yanı sıra Eş'arî'den (ö. 324/935) başlayarak Bağdādī (ö. 429/1037) ve Şehristānī'nin (ö. 548/1153) makâlâtları da Mu'tezile'nin kelâmî görüşleri hakkında bilgi sahibi olmak için başvurulacak eserlerin başında gelmektedir. Şimdiye kadar zikrettiğimiz kitapların yanı sıra Josef van Ess'in atıfta bulunduğu veya değerlendirmelerine gerekçe ve referans olarak gösterdiği klasik eser bazındaki pasajları da kullanmaya özen gösterdik.

¹⁵ Hayyât, *Kitābu'l-İntişār*, thk. Henrik Samuel Nyberg, (Beyrut: Mektebetu'd-Dāri'l-'Arabîyye li'l-Kitāb, 2. Baskı, 1993).

¹⁶ Ebū Kāsim el-Belhī el-Ka'bī, "Maḳālātu'l-islāmiyyīn (Bābu'l-Mu'tezile)", thk. Fu'ād Seyyid, *Faḏlu'l-i'tizāl ve tabaḳātu'l-Mu'tezile*, (Tunus: ed-Dāru't-Tūnisîyye li'n-Neşr, 1986). Bu tahkik sadece Mu'tezile bahsini içermektedir.

¹⁷ Kāḏī 'Abdulcebbār, *Faḏlu'l-i'tizāl ve tabaḳātu'l-Mu'tezile*, thk. Fu'ād Seyyid, (Tunus: ed-Dāru't-Tūnisîyye li'n-Neşr, 1986).

¹⁸ a.mlf., *el-Muḡnī fī ebvābi't-tevhīd ve'l-'adl*, thk. Muḥammed Ḥuḍur Nebhā, (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2012).

¹⁹ a.mlf., "el-Muḥtaşar fī uşūli'd-dīn", thk. Muḥammed 'Amāra, *Resā'ilu'l-'Adl ve't-tevhīd*, (Kahire/Beyrut: Dāru's-Şurūḳ, 2. Baskı, 1988.), I.

²⁰ a.mlf., *el-Uşūlu'l-ḥamse: el-mensūb ilā Kāḏī 'Abdulcebbār b. Aḥmed el-Esed Ebādī*, thk. Fayşal Bedir 'Avn, (Kuveyt: Cāmi'atu'l-Kuveyt, 1998); esere geç ulaştığımız için kısıtlı olarak yararlanabildik.

²¹ a.mlf., *Şerḥu'l-uşūli'l-ḥamse*, haz. Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. Ebī Hāşim, (Beyrut: Dāru'l-İḥyā' et-Turāşî'l-'Arabî, 2012).

Türkiye genelinde Mu‘tezile başlarda ihmal edilmiş gözükmemektedir. Türkiye’de Mu‘tezile’yle ilgili yapılan ilk çalışmalar arasında, Nafiz Danışman’a ait *Kelâm İlmine Giriş ve Mutezile Mütekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz’in Kitaplarından parçalar*²² ve Kemal Işık’ın *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*²³ isimli eserleri yer almaktadır. Güncel durum farklıdır. Zikrettiğimiz iki müelliften günümüze Mu‘tezile birçok çalışmaya konu olmayı başarmıştır. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı’nın tezler kataloğunun Mu‘tezile ismiyle taranmasıyla 40’a yakın çalışmayla karşılaşmaktayız.²⁴ Fakat görebildiğimiz kadarıyla bu çalışmaların çoğu, Mu‘tezile’nin teşekkül döneminden ziyade oturmuş bir sistem ekseninde araştırma yapmışlardır. Bu tezler arasında *el-uşûlu’l-ḥamseye* dâhil olan ilkeleri münferid olarak ele alan çalışmalar bulunmaktadır, fakat bunların bir kısmı bir birinin tekrarı niteliğindedir. İlk devir Mu‘tezile ile ilgili Abdulhamit Sinanoğlu’nun *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi: İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ* isimli kitabı zikredilebilir.²⁵ *El-uşûlu’l-ḥamse* bağlamında Osman Aydın ve Mahmut Ay’ın eserlerinden yukarıda bahsetmiştik. Batı dünyasında Mu‘tezile hakkında araştırma yapanlar arasında Carlo Alfonso Nallino (ö. 1938), Henrik Samuel Nyberg (ö. 1974), W. Montgomery Watt (ö. 2006), Albert Nasri Nader, Josef van Ess, Richard M. Frank ve Sabine Schmidtke gibi isimleri zikredebiliriz.²⁶ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlar arasında Mu‘tezilî ilkeleri esas alan müstakil bir çalışma yapan olmamıştır. Arap dünyasında ise *el-uşûlu’l-ḥamse* ile ilgili bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır; ancak görebildiğimiz kadarıyla bu tezde erken dönem ele alınmamış, ilkeler – ekolün gelişmiş bir sisteme sahip olduğu devir temel alınarak – Mu‘tezile zaviyesinden tarif edildikten sonra Selef âlimlerin beyanlarına başvurularak değerlendirilmiştir.²⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Arap âleminde ‘Alî Sāmî en-Neşşâr beş esasla ilgili geniş açıklamalara yer vermiştir.²⁸

²² Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş ve Mutezile Mütekellimlerinden Amr bin Bahril Cahiz’in Kitaplarından parçalar*, (Ankara: AÜİF, 1955).

²³ Kemal Işık, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: AÜİF, 1967).

²⁴ <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp>.

²⁵ Abdulhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi: İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ*, (İstanbul: Rağbet, 2012).

²⁶ daha detaylı bilgi için bkz. Aydın, s. 28 vd; van Ess, “Mutezile”, çev. Veysel Kasar, *Mutezile Gelen-Ek-i*, (İstanbul: İz, 2014), s. 86 vd; Daniel Gimaret, “Mu‘tazila”, *EF*, VII: 793.

²⁷ Sâlih Zeynelabidin el-Şeybî, “el-Uşûlu’l-ḥamse ‘inde’l-Mu‘tezile ve mevkıfu’s-Selefiyyîn minhâ” (yüksek lisans tezi, Câmî’atu’l-Melik ‘Abdilazîz Kulliyetu’ş-Şer‘ta ve’d-Deresâtu’l-İslâmiyye, 1977); bu çalışmayla tezimizi tamamladıktan sonra karşılaştığımız için değerlendirmelerde ondan yararlanamadık.

²⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu – II*, çev. Osman Tunç, (İstanbul: İnsan, 1999), s. 229-70. orijinali: *Neş’etu’l-fikri’l-felsefe fi’l-İslâm*, I, (Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, 9. Baskı, t.y.).

II. JOSEF VAN ESS’İN HAYATI

*“Teolojiyi hakikat olarak değil, Teolojiyi tarih olarak görmek;
benim isteğim buydu.”*
Josef van ESS

Fikirleri üreten ve geliştiren insan olunca, söz konusu insanın hayatının da araştırmanın bir kısmını oluşturması gerektiği kanaatindeyiz; zira hiçbir fikir, sosyal çevreden ve psikolojik dünyadan arınmış bir biçimde meydana gelmemektedir. Geçmişte yaşamış ulemâ ve düşünürler hakkında bilgiler bulmak – en azından ün salabilmiş ve tarihin tozlu raflarında kaybolmamış olanlar için – kolaydır. Çünkü onlar hakkında veriler toplanmış ve belki de efsane ve menkıbelerin konusu olmuşlardır. Ancak yaşayan birinin hayatını yazmak zordur. Bir yazar veya düşünür hayattayken, insanlar onun şahsından ziyade eserleriyle ilgilenirler. Yazarın kendisinin de ilgi uyandırması genellikle vefatından sonra gerçekleşmektedir. Durum böyle olunca o kişi hakkında birkaç kuru sayı ve tarihten başka bulgulara rastlamak güç olmaktadır. Kendisine ve çevresine dair has ve özel bilgilere ulaşmak – eğer bir söyleşiye rastlanmadıysa veya şahsî olarak görüşme imkânı bulunmadıysa – çok güçtür. Bu zorluğu, araştırmamızın temel referanslarından birini oluşturan Josef van Ess’in hayatını yazarken hissettik.

Josef van Ess, hayatını İslâm araştırmalarına, özellikle de ilm-i kelâma hasretmiş bir Alman oryantalisttir. Gerçi o kendisini oryantalist veya müsteşrik yerine Batı medeniyeti dışındaki medeniyetlerle uğraşan bir “Kulturwissenschaftler”, yani medeniyet bilimcisi / tarihçisi olarak tanımlamaktadır.¹ Aynı şekilde kendi deyimiyle kelâm ilmiyle iştigal etmesi, onu bir teolog yapmayıp “İslamicist”, yani İslâm araştırmacısı yapmaktadır.²

Josef van Ess, 18 Nisan 1934 yılında Almanya’nın Kuzey Ren-Vestfalya eyaletine bağlı Aachen şehrinde doğmuştur. Üniversite hayatına başlamadan önce okul müfredatı çerçevesinde bir kaç yabancı dil öğrenmiştir. Bu diller arasında Fransızca’nın yanı sıra İngilizce ve İspanyolca bulunmaktadır. Bu Batı dillerine, dört senelik lise (Gymnasium) eğitiminden³ sonra İslâm Medeniyeti alanında başladığı üniversite

¹ Josef van Ess, “Theology and Society”, *ISAM Papers*, haz. Seyfi Kenan, (İstanbul: İSAM, 2013), s. 168.

² *a.e.*, s. 169.

³ a.mlf., “Die Doktorarbeit. Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik”, *Die Welt des Islams*, 51 (2011): 280.

öğrenimiyle birlikte Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere üç Doğu Dili daha eklenmiştir. Ancak bu dilleri kendi tabiriyle “pasif”, yani okuyup-anlama ama konuşamama şeklinde öğrenmiştir.⁴ O dönemin üniversite müfredatı gereği, bu diller yanında İbrânîce, Arâmîce ve Amharca eğitimi de almıştır.⁵ Kaleme aldığı makale ve kitap değerlendirmelerini de dikkate aldığımızda bu lisanlara Eski Yunanca, Latince, Hollandaca ve İtalyanca’yı da ekleyebiliriz. 1950’li yıllara tekabül eden üniversite hayatında van Ess, Frankfurt şehrinde Fuad Sezgin’in de hocası olan meşhur müsteşrik Hellmut Ritter (ö. 1971) ile tanışmış ve öğrencisi olmuştur. Belki de Fuad Sezgin’e birçok dil öğrenmesini öğütleyen Ritter, Josef van Ess’in de birkaç dil öğrenmesini tetiklemiştir. Ritter’le haftada 12 saatlik⁶ küçük bir ders halkası şeklinde gerçekleştirilen derslerde van Ess, bir araştırmanın nasıl yapılması gerektiği gibi usûl derslerinden ziyade sadece Ebu’l-Ferec el-İşfehânî’nin (ö. 356/967) *Kitābu’l-Eğānî*’si, Mubberred’in (ö. 286/900) *el-Kāmil fi’l-edeb*’i, Belāzūrî’nin (ö. 279/892) *Ensābu’l-Eşrāf*’ı, Nizāmî-i Gencevî’nin (ö. 611/1214?) *Heft Peyker*’i ve Hâfız-ı Şîrāzî’nin (ö. 792/1390?) gazelleri gibi Doğu dillerinin klasik eserlerini okumuştur. Bunların yanı sıra ders meclisinde, ulaşıp bulabildikleri ikincil kaynakları da belirli bir sistem ve sırayı takip etmeksizin okumuşlardır.⁷

Ritter, van Ess’ten tasavvuf alanında Hâriş el-Muḥasibî’yi (ö. 243/857) çalışmasını istemiştir.⁸ Bu teklifi geri çevirmeyen van Ess, tezin bitmiş nüshasını 1958’de teslim etmiş ve Ocak 1959 yılında savunarak⁹ Bonn Üniversitesi’nde resmî olarak Otto Spies’in (ö. 1981) danışmanlığında Muḥāsibî’nin eserlerinin tercümelerine dayanarak fikirlerini ele alan *Die Gedankenwelt des Hārīt ibn Asad al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert* isimli doktora teziyle 24 yaşında¹⁰ *Dr. phil.*¹¹ unvanını almıştır. Hellmut Ritter’in van Ess’e böyle bir tezi tavsiye etmesine rağmen danışmanlığını üstlenmemesi, o dönemlerde Türkiye’de bulunmasından

⁴ a.mlf., “Theology and Society”, s. 167 vd.

⁵ bkz. a.mlf., “Die Doktorarbeit”, s. 280.

⁶ a.e., s. 321.

⁷ a.mlf., “Theology and Society”, s. 171.

⁸ a.mlf., “Die Doktorarbeit”, s. 281.

⁹ a.e., s. 280, 284.

¹⁰ van Ess bu genç yaşın şaşırtmaması gerektiğini ve dönemin Almanya’ında bu tür şeylerin erken yaşlarda yapılmış olmasının normal bir durum olduğunu belirtmektedir; biraz gayretle dördüncü sömestrde tez alınabiliyormuş; a.e., s. 280 vd.

¹¹ Dr. philosophiae: Bire bir çevrildiğinde Felsefe doktorası anlamına gelen bu unvan, Sosyal Bilimler, Medeniyet Tarihi, Filoloji, Tarih, Siyasî Bilimler vs. gibi alanlarda doktorasını yapanlara verilmektedir.

kaynaklanmaktadır. Ancak Ritter, bu doktora tezinin kitaplaşma sürecinde yazışmalarla katkıda bulunmuştur. Bu sürecin sonunda van Ess doktora tezini, *Die Gedankenwelt des Hārīṭ al-Muḥāsibī anhand von Überstzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert* (=Eserlerinden Çevirilere İstinaden Hārīṭ el-Muḥāsibī'nin Düşünce Dünyası) isimiyle 1961 yılında yayımlamıştır; kitabın basılması için gerekli maddî takviyeyi bir matbaada (Mainzer Druckerei) Arapça reklam metinlerini düzelterek sağlamıştır.¹²

Dönemin Almanya'sında üniversitede kariyer yapabilmek için doktora tezinden farklı edebî bir türe ve tarihsel bir döneme ait bir doçentlik tezi gerekiyordu. Josef van Ess bu sebepten dolayı tasavvuf alanından çıkıp teoloji alanına yönelmiştir. Bunun sonucunda 1964 yılında 510 sayfalık *Die Erkenntnislehre des 'Aḥudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif* (= 'Aḥududdīn al-Īcī'nin Bilgi Öğretisi. Mevākıf'ın Birinci Cildinin Çeviri ve Yorumu) adlı teziyle¹³ Frankfurt'ta doçentliğini tamamlamıştır. O, bu çalışmasında *Mevākıf*'in epistemoloji ile ilgili ilk cildini çevirmiş ve fikirlerin alındığı kaynakları tespit etme gibi tarihî bir perspektiften bakarak yorumlarını eklemiştir.¹⁴

Kendisi, bu yıllarda (1958) 875,70 Alman Markı kapsamında bir maaşla¹⁵ Frankfurt Üniversitesi'nde asistan olarak çalışmaya başlamış ve eşi Marie Luise van Ess-Bremer ile de tanışıp evlenmiştir. Marie Luise, Alman bir göçmen ailenin kızı olarak 1937 yılında Türkiye'de yaşamaya başlamış ve öğrenimini Ankara'da sürdürmüştür. O da Josef van Ess gibi Ritter'in öğrencisi olmuş ve doktora tezini bir Mevlevî şeyhi olan Aşçı Dede (ö. 1906'dan sonra) hakkında yapmıştır.¹⁶

Josef van Ess, 1967 yılında Los Angeles şehrindeki Kaliforniya

¹² a.e, s. 317.

¹³ Van Ess'in doçentliğini yaptığı üniversitenin veri tabanında eserin 1964 yılında yazıldığının yanı sıra 1963 yılına ait olduğu şeklinde bir bilgi de bulunmaktadır. Ancak bu bir yazım hatası olmalıdır, zira ulaştığımız diğer bütün bilgiler 1964 yılını göstermektedir.

¹⁴ a.mlf., "Theology and Society", s. 172.

¹⁵ a.mlf., "Die Doktorarbeit", s. 282 (3. dipnot); bu maaş bodrosu 14. 6. 1960 tarihine aittir. Van Ess'in maaşa çocuk parasının dâhil olduğunu bildirdiğinden dolayı o yıllarda bir çocuk babası olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁶ Van Ess'in evlendiği tarih 1959 ve 1964 yılları arasına tekabül etmesi gerekiyor, çünkü eşi 1956 yılına ait eserinde Bremer soy ismini kullanırken 1964 yılında van Ess ismini de kullanmıştır; krş. Marie Luise Bremer, *Die Memoiren des türkischen Dervischs Aşçı Dede İbrāhīm*, (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1959) ve Marie Luise van Ess-Bremer, "Fehmī, Sheykh", *EF*, (Leiden: Brill, 1964). Josef van Ess büyük olasılıkla 1959 yılında evlenmiş olmalıdır, zira kendisi bu sene İtalya'ya bal ayına gittiğini söylemektedir; van Ess, "Die Doktorarbeit", s. 291.

Üniversitesi'nde, 1967/1968 yıllarında ise Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde misafir öğretim üyeliği görevinde bulunup ders vermiştir. Bunun haricinde Princeton, Oxford ve Paris (Collège de France, École pratique des hautes études) şehirlerindeki üniversite ve kurumlarda da çalışmıştır. 1968 yılında Rudi Paret'in (ö. 1983) yerine Tübingen Üniversitesi'nde "İslamkunde und Semitistik", yani İslâm Bilimi ve Sâmi Diller kürsüsüne profesör olarak başlamış ve 30 yıldan fazla bu kürsüde devam ettikten sonra, 1999 yılında emekliliğe ayrılmıştır.¹⁷

Van Ess, doçentlik çalışması esnasında İslâm geleneği içinde zuhûr eden fikirler üzerinde daha derin tarihî araştırmaların gerekliliğini hissetmiştir. Ancak fikirlerin tarihiyle ilgili sorularına cevap bulunabilmesi, bazı şartların uygun ve müsait olmasını gerektirmektedir. Bu şartların başında maddî imkânlar gelmektedir, çünkü o dönemlerde eserlere ulaşmak kolay değildi ve eserlerin bulunduğu coğrafyaya gitmeyi ve orada da uzun zaman harcamayı gerektiriyordu. Tübingen, İslâm bilimi alanında büyük bir kütüphaneye ve sakinliği ile ilmî çalışmalara uygun bir çevreye sahipti. Van Ess, Tübingen şehrine gitmesiyle zaman problemine bir çözüm bulabilmişti. Orada da her ne kadar enstitü yönetmek, fakültenin dekanlığını üstlenmek, haftada en az sekiz saat ders vermek gibi idarî işlerle uğraşmak zorunlu olmuşsa da araştırmaları için daha fazla zaman ayırma imkânı bulmuştu.¹⁸

Josef van Ess, o dönemlerde kelâm ilmiyle uğraşmamış hadîs kronolojisi için metodoloji geliştirme gibi konularla ilgilenmiştir. Bu süreç zarfında Hasan b. Muḥammed el-Ḥanefiyye'nin (ö. 100/718?) *Kitābu'l-İrcā'*sı¹⁹, aynı yazara atfedilen Kaderiyye mezhebine reddiyesi²⁰ ve Nāṣi' el-Ekber'e (ö. 293/906) atfedilmiş olan iki eserin parçaları²¹ gibi klasik metinleri tahkik etmiştir.²² Kendisi, başlangıçta özel bir alana ihtisaslaşmamış olduğunu ve kelâmın yanı sıra tasavvuf, İslâm tarihi, İslâm hukuku ve edebiyat gibi farklı alanlara da ilgi göstermiş olduğunu söylese de bu tarihten sonra İslâm

¹⁷ Van Ess'in emekliliği ile bıraktığı kürsüde şu an Prof. Dr. Lutz Richter-Bernburg bulunmaktadır.

¹⁸ a.mlf., "Theology and Society", s. 173.

¹⁹ a.mlf., "Das Kitāb al-İrcā' des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya", *Arabica*, 21 (1974): 20-52, ekleme ve düzeltmeler: 22 (1975): 48-51.

²⁰ a.mlf., *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*, (Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1977).

²¹ a.mlf., *Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣi' al-Akbar*, (Beirut/Wiesbaden: Steiner/Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1971).

²² a.mlf., "Theology and Society", s. 174.

düşüncesine ve özellikle kelâm ilminin ilk dönemlerine odaklanmış gözükmetedir. Mu‘tezile’yle tanışması bir yayın vasıtasıyla gerçekleştikten sonra yetmişli yıllarda bir vesileyle Mu‘tezile’nin erken dönemi hakkında yazmaya karar vermiştir. Bu kararın bir sonucu olarak büyük bir emeğin ürünü olan ve van Ess’in başyapıtı olarak değerlendirilen *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (= Hicrî II. ve III. yüzyılda Teoloji ve Toplum: Erken Dönem İslâm’da Dinî Düşüncenin Tarihi) isimli altı ciltlik eseri meydana gelecektir.

Kendisi, uzun zaman ayırmanın ve emek vermenin sonucu olarak kelâm tarihi alanında hem Batı hem de Doğu bilim dünyasında bir otorite vasfına sahip olmuştur. Dünyanın meşhur üniversiteleri bu şanı kayıt altına almış ve Princeton, Harvard, Los Angeles²³, Oxford ve Bonn şehirlerindeki üniversiteler, van Ess’e kürsü ve yönetici teklifleri sunmuşlardır. Kendisi, dünyaca prestij sahibi olan kurumların bu davetlerini kabul etmemiştir.²⁴ Princeton’dan gelen teklifi, Almanca’da kendisine has bir dil geliştirdiği ve bu saatten sonra bu üslubu İngilizce’de geliştirmeye zaman harcamak istemediği şeklindeki ilmî hassasiyet içeren bir gerekçeyle reddetmiştir.²⁵

Bir sürü yayımın, uğraşın, emeğin ve çabanın onurlandırılması amacıyla kendisine, aralarında École pratique des hautes études, Georgetown Üniversitesi ve Arap Devletleri Üniversitesi’nin²⁶ bulunduğu kurumlar tarafından onur doktoraları verilmiş ve çeşitli önemli ödül, madalya ve nişaneler takdim edilmiştir;²⁷ bunun yanı sıra farklı kurum ve enstitülerde üyeliklere de sahip olmuştur.²⁸ Emekliliğine rağmen Fransızlar’ın tabiriyle “dolce far niente”, yani tatlı bir uykuya düşmemiş ve çalışıp eser vermeyi sürdürmüştür.²⁹

²³ van Ess, 1961 yılında Los Angeles Near Eastern Center tarafından teklif edilen öğretim üyeliği teklifini kabul etmemiştir; a.mlf., “Die Doktorarbeit”, s. 317.

²⁴ <http://www.uni-tuebingen.de/orientsem/vaness.htm>. (22.02.2015).

²⁵ Bu bilgiyi bizimle paylaşan Hikmet Yaman’a teşekkür borçluyuz; ayr. krş. “Die Doktorarbeit”, s. 290, 317.

²⁶ msl. bkz. *Tübinger Universitäts-Nachrichten*, XXIX/147 (5.11.2009): 12.

²⁷ **Ödülleri:** 1999: Giorgio Levi Della Vida Madalyası ve İran İslâm Cumhuriyeti Uluslararası Kitab Ödülü; 2009: Pour le Mérite; 2010: World Congress for Middle Eastern Studies (WOCMES)-Award for Outstanding Contributions to Middle Eastern Studies; 2010: Almanya Federal Cumhuriyeti Liyakat Nişanı

²⁸ **Üyelikleri:** British Academy (2009), 2011’den beri American Oriental Society, Heidelberg Bilimler Akademisi, Academie de Buenas Letras (Barselona), Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris), Irak Bilimler Akademisi, İran Felsefe Akademisi, Tunus Bilimler Akademisi, Medieval Academy of America, Academia Europea ve 2012’de Accademia Ambrosiana (Milano).

²⁹ <http://www.uni-tuebingen.de/orientsem/vaness.htm>. (22.02.2015).

1. ESERLERİ

Günümüzde âlimin alâmetinin, ya yetiştirdiği talebeler ya da kaleme aldığı eserler şeklinde değerlendirilmesi yanlış bir telakki olmayacağı kanaatindeyiz. Hatta çağımızda belki de geride bıraktığı eserlere yetiştirdiği talebelerden daha çok önem atfedilmektedir. İçinde, yani zihninde barındırılan ile bir insanın bilgi düzeyi tespit edilemez. Bir insanın bilgi ve birikim seviyesinin anlaşılabilmesi için bir tezahüre ihtiyaç duyulmaktadır. Eserler böyle tezahürlerdir. Josef van Ess, birikimlerini yansıtmada ve insanların yararına sunmada çekimser kalmamış ve birçok esere imzasını atmıştır – Almanlar’ın deyimiyle “da hat er nicht gegeizt”. Onun, anadili olan Almanca’nın yanı sıra İngilizce ve Fransızca’da da birçok telifi bulunmaktadır.³⁰ Bu telifler arasında şüphesiz en önemli eser, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* isimli eseridir.

a. Van Ess ve *magnum opusu*

“...Şark dünyası, bilgelikle
acelenin şeytandan olduğunu
anlamıştır...”
Josef van Ess

Mimar Sinân’ın (ö. 996/1588) Şehzade Camii’ni çıraklık eseri, Süleymaniye Camii’ni kalfalık eseri, Selimiye Camii’ni ise ustalık eseri olarak tabir ettiği herkesçe malumdur. Bir mimarın ustalık eseri, başyapıtı, yani *magnum opusu* bir mimarî yapıdır. Bir ilim adamının ve düşünürün başyapıtı da haliyle kaleme aldığı yazılarıdır. Bir ilim adamı olarak Josef van Ess’in *magnum opusu*, listesini sunduğumuz onca yayınlarının³¹ arasında göze batmayan *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* adlı altı ciltlik eseridir. Bunu bu şekilde ilk kez isimlendiren, müstakil bir makale kapsamında bu kitabın tanıtımını yazmış olan Claude Gilliot’tur³² ve ondan sonra bu eser öyle kabul görmüştür. Yirmi seneden fazla bir zaman diliminde bir ekip kullanmadan münferid olarak yazılan, yardımın sadece müsveddelerin hazır olduktan sonra kontrol sürecinde tahsis edilen ve böylece sabır, azim ve çaba gerektiren bir eserin bu şekilde

³⁰ bkz. Ek II: Josef van Ess Bibliyografyası.

³¹ bkz. Ek II: Josef van Ess Bibliyografyası.

³² krş. Claude Gilliot, “Une leçon magistrale d’orientalisme: ‘l’Opus Magnum’ de J. van Ess”, *Arabica*, XL/3 (1993): 345-402; XLVII/2 (2000): 141-193.

anılmasına itiraz etmek de zordur.

Josef van Ess, bu çalışması için ilk saikini 1968 yılında Tübingen şehrine gitmesiyle Rudi Paret'ten (ö. 1983) aldığını söylemektedir. Paret, van Ess'e çalışmalarında uzun soluklu olmasını öğütlemiş ve hızlı söz ve düşünceye karşı şüpheli yaklaşmasını öğretmiştir.³³ Bu düstur hayatında çalışmalarının genel dayanağını oluşturmuştur. Tabii ki bu nasihat asıl itibariyle bu çalışmaya başlamak için yeterli olmamıştır ve özel bir tetikleyici etkene ihtiyaç duymuştur. 1971 yılında Harry Austryn Wolfson'un (ö. 1974) *Philosophy of Kalam* eserinin yayımlanması sebebiyle Harvard'da hem bazı meseleleri tartışmak hem de Wolfson'un çalışmalarına teşvik sağlama amaçlı van Ess'in de aralarında bulunduğu uzmanların katıldığı bir toplantı düzenlenmiştir. Van Ess'in sözleriyle, "toplantı sonrası bir sonuca ulaşılammış ve geride kalan sadece bir sürü evrak olmuştur".³⁴ O toplantıda kendi değerlendirmesine göre tek ciddi teklif, Muhsin Mahdi'nin (ö. 2007) ona Mu'tezile ile alakalı fragmanları toplayacak olan uluslararası bir heyete katılma isteği olabileceğini sorması olmuştur. Bu teklifi van Ess uluslararası işbirliğinde oluşması muhtemel olan koordinasyon sorunları nedeniyle reddetmiş ve konu orada kapanmıştır. Ancak o an van Ess'te bu işi kendisinin üstlenmesi gerektiği fikri doğmuş ve o, bu görevi başkasının müdahalesi olmaksızın kendisinin ele alması gerektiği kararını almıştır.³⁵ 1978 yılında bu eserin taslağını Collège de France'da sunmuştur ki bu da, 1984 yılında *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme* adı altında basılmıştır.

Van Ess, bu çalışmaya ilkin ilgili malzemeleri, yani kelâm ilmine dair klasik metinleri toplayıp onları filolojik olarak Almanca'ya çevirmekle başlamıştır; kendi ifadesiyle böylece tarih, felsefe vs. gibi farklı disiplinlerdeki okurlar sonuçlarını takip etme imkânına sahip olabileceklerdi.³⁶ Bu uğraşın sonucu olarak beşinci ve altıncı ciltler oluşmuştur; fakat bu ciltler Mu'tezile'ye ait fragmanları içermemektedir, çünkü "orijinal fragmanların sayısı yok denecek kadar azdır ve güncel durum da, mevcut olan fragmanları toplamaya elverişli değildir".³⁷ Bu nedenle yararlanılan metinler makâlât

³³ TG, IV: XII.

³⁴ van Ess, "Theology and Society", s. 175.

³⁵ a.y.; TG: IV: XII.

³⁶ van Ess, s. 175.

³⁷ TG: IV: XII.

eserlerinden, tabakât ve tarih kitaplarından derlenmiştir. Van Ess, bunu şu sözleriyle dile getirmektedir:

« Sağlam bir kesinlik, rivayetlerin mümkün olduğu kadar eksiksiz tespit edilmesiyle elde edilir. Ancak bunu söylemek yapmaktan daha kolaydır. İlgili metinler şimdiye kadar ne toplanılmış ne de filolojik bakımdan ele alınmıştır. Bu sebepten dolayı bu metinlerin öncelikle bir araya toplanması ve kısa bir açıklamayla çeviri şeklinde bireysel olarak arz edilmesi faydalı olacaktır. »³⁸

« [Ele aldığımız] dönemin orijinal metinleri... nadirdir. Güvenmek zorunda kaldığımız makâlât rivayetleri bağlamdan kopuklar ve sadece belirli hususları ele alıyorlar... İşin zorluğu daha çok bu parçaları bütün boşluklarına rağmen tatmin edici bir genel tablo elde edilecek şekilde birleştirmekte yatmaktadır. »³⁹

Anlaşılan o dur ki van Ess bu boşlukları doldurmayı ve o döneme dair genel bir resim elde etmeyi, klasik metinleri anlama ve yorumlamada hermenötikten yararlanarak başaramamıştır. Hermenötik her metnin kendine göre konuşmasının ve her insanın da kendine has okuma şeklinin olduğunu söylemektedir. Bu tanımlı betimleyecek olursak, van Ess bütün metinlerle diyaloga girmiş ve inşa aşamasında bu konuşmalardan elde edilen verilerle o dönemi anlamaya ve kavramaya çabalamıştır. Ancak bu sürecin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için bir çıkış noktasına ihtiyaç duyulmaktadır. Van Ess'in tasavvur ettiği çalışmayı gerçekleştirebilmesi için toplanılan metinleri bir bağlam içine alması gerekmiştir ki bu da bir modele dayanmasını zarurî kılmıştır. Bir konteksti oluşturmak için bir “ön yargıya, Fransızlar’ın kullanımıyla *prejugé* gerekmektedir”. Bu bağlamda van Ess hareket noktası olarak İslâm’ın ne olduğuna dair ilk kapsamlı düşüncüyü geliştiren topluluğun Mu‘tezile olduğu varsayımını belirlemiştir.⁴⁰

1979 yılında yazmaya başladığında ise çerçeve genişlemiştir, çünkü kendisi Mu‘tezile’nin, çevresi ve ondan önce bulunan fırkalar olmaksızın anlaşılamayacağını ve bu sebepten ötürü de müstakil olarak işlenemeyeceğini anlamıştır. İlk Mu‘tezile bütün farklı eğilimleri bireysel ve özgün şekilde bir bünyede birleştiren ve bir çatı altında toplanmayan bir ekoldü ve bu nedenle de her âlim kendi halkasına sahip olmuştu. Mu‘tezile’nin bu tutumu ve karakteri van Ess için her sistemi yeniden inşa etme anlamını

³⁸ TG, I: IX.

³⁹ TG, I: VIII.

⁴⁰ bkz. van Ess, s. 176.

taşımıştır.⁴¹

Bir çalışmanın şekil alabilmesi için yukarıda değinmiş olduğumuz çıkış noktasını belirleyen varsayımın yanı sıra bir de metot ve şema gerekmektedir. Van Ess'e göre teoloji, zaman içinde oluşan ve şekillenen bir süreçtir ve *trial and error* evresinden geçerek, yani deneme-yanılma işlemiyle nihaî halini alır. Müslümanlar çok sayıda fetihlerle farklı kültürlerin bulunduğu coğrafyalara yerleşmiş, oralarda farklı medeniyetlerle tanışmış ve böylece ortaya çeşitli düşünceler çıkmıştır. Bu da farklı mahallî gelişmelere ve oluşumlara vesile olmuştur. Bu sebepten ötürü van Ess, kelâm tarihinin sağlam zeminler üzerinde kavranabilmesi için beldelere ve şehirlere göre bölgesel olarak teker teker incelenmesinin gerekli olduğu kanaatine ulaşmıştır. Bu zaruret çalışmasını yönlendiren ana unsur olmuştur.⁴² Van Ess, ilk olarak fırkaları coğrafi farklılıklar üzerinden yeniden inşa etmeyi denemektedir. Makâlât kaynakları sadece doktriner mevzulara odaklandıklarından coğrafi tasnif için yeterli veri elde etmeye yardımcı olmamıştır. Dolayısıyla o coğrafi alandaki bilgi eksikliklerini gidermek için biyografi, yani tabakât kitaplarına başvurma ihtiyacı hissetmiştir. Ancak tabakât kitapları, hadîs metodolojisi, yani bir hadîsin sıhhatini tespit amaçlı yazılmış olduğundan dolayı şahısların teolojik görüşleri hakkında bilgiler içermemektedirler. Sadece bir hadîsin doğruluğunun takip edilebilmesi için râvîlerin teolojik tutumu ve toplumdaki eğilimleri hakkında açıklamalar içermektedirler. Bunun için van Ess, en elverişli tabakât kitapları olarak “kanon nitelikli koleksiyonları” değil Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Mizānu'l-i'tidāl*'i gibi “zayıf” kaynakları görmüştür. Ne var ki Mu'tezile hadîslerle fazla ıstıgal etmemiştir ve bundan dolayı da söz konusu kaynaklarda yeterince zikredilmemiştir. Durum böyle olunca van Ess, *Tārīhu't-Taberî* ve *Tārīhu Bağdād* gibi bölgeler hakkında bilgiler içeren diğer kaynaklara da başvurmak zorunda kalmıştır. En genel anlamıyla bu üç tür kaynaklar vasıtasıyla o dönemin muhitini yeniden inşa etmeyi ummuştur.⁴³

⁴¹ van Ess, s. 179.

⁴² krş. TG, I: VII.

⁴³ krş. van Ess, s. 178; tabii ki bu beyan geniş bir genellemedir; eserin bibliografyasına bakıldığında bile çok daha kapsamlı bir okuma yapılmış olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır; bkz. TG, IV: 765-892.

a1. Eserin Tanıtımı⁴⁴

Toplamda 3760 sayfa hacminde olan bu eser, altı cilt şeklinde Walter de Gruyter yayınevi tarafından basılmıştır. Birinci ile dördüncü ciltler anlatım bölümünü, beşinci ve altıncı cilt ise çeviri metinleri içermektedir. Eseri kronolojik olarak ele aldığımızda yukarıda da zikrettiğimiz üzere ilkin beşinci ve altıncı ciltler kaleme alınmış diğer dört cilt de bu metinleri temel alarak yazılmıştır. Kronolojiyi basım tarihi çerçevesinde ele alacak olursak 1991 yılında birinci cilt, 1992 yılında ikinci ve üçüncü ciltler, 1993’de beşinci cilt, 1995’de altıncı cilt ve son olarak da 1997’de dördüncü cilt yayımlanmıştır. Eser şu an elimizde bulunan matbu şeklindeki sırasıyla yazılmamıştır. Özellikle beldelerdeki firkaları ele alan bölüm, müstakil parçalar halinde kaleme alınmıştır. Bu parçalar arasındaki bağlamlar ikinci safhada kurulmuştur. Sözgelimi Kaderiyye ile ilgili bölüm van Ess’in Tübingen’e başladığı ilk yıllara denk gelmektedir. Bu sebepten ötürü bütün yazılar birleştirildikten sonra hepsi gözden geçirilmiş olsa da her alıntı yeni edisyonlara göre düzenlenmemiş veya her çıkan ikincil kaynaklara açıklamalar eklenmemiştir.⁴⁵

İnsanlar bir birleri ile ilk tanıştıklarında, tanışmak istediklerinde “Adın ne?” sorusunu iletirler. Birisinin ismini öğrenmek o kişiyi tanımanın ilk yoludur. Bu ilkedan yola çıkarak bu eserin tanıtımı ismi üzerinden devam edecektir: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Bu kitap başlığının karşılığını *Hicrî II. ve III. yüzyılda Teoloji ve Toplum: Erken Dönem İslâm’da Dinî Düşüncenin Tarihi* olarak verebiliriz. Böylelikle ilk olarak eserin hangi zaman dilimini ve hangi alanı konu edindiği hususunda bir fikir sahibi olabilme imkânı elde etmiş oluyoruz.

İsminden de ortaya çıktığı üzere van Ess bu yapıtında hicrî II. ve III. asrı tetkik etmiştir. Niçin bu dönemi seçtiğini şu sözleri açıklar mahiyetindedir:

« Ele aldığım devir... iki avantaj sağlıyordu: [Kelâmcılar] başlangıcın içtenliğinde duruyorlardı ve içinde yaşadıkları toplum, varlığını açıklamada geniş ölçüde teolojik kategorilerden yararlanıyordu. Erken doğuşun inayeti onları sonraları

⁴⁴ Şimdi anlatılacak olanın daha rahat anlaşılması ve kavranması için öncelikle bkz. EK IV: TG’nin İçerik Bölümünün Çevirisi.

⁴⁵ TG, IV: VIII.

hiçbir biçimde elde edilmediği gibi çok çeşitli eğilimlere ve sarsılmaz doğrulara bağlanmayışlarına yatkın kılıyordu. Toplumun onlara kulak vermeye hazır oluşu, onları sadece gündelik hayatın değil büyük siyasetin de merkezine almıştı. »⁴⁶

« İlk bakışta garip gelebilecek zamansal sınırlama kendisini rivayet durumu ve güncel araştırma konumundan açıklamaktadır. İslâmî metinlerde ilk asırlar hakkında öğrendiğimiz her şey projeksiyon şüphesi barındırıyor... Sonradan olanların daha net görülmesiyle ilk başlangıçların değerlendirilmesinde daha sağlam bir zemine basılabilir. Önünüzde bulunan bu çalışma sonuncu [sayılan] hedef için – kendisi bu [hedefi] gerçekleştiremeksizin – ön şartları sağlamayı amaçlamaktadır... Teolojik sistemlerin yeniden inşası vurguyu tamamen doğru konumlandırmaya bağlıdır; önemli olan *nervus rerum* [, yani meselenin aslını] bulabilmektir. »⁴⁷

Yukarıda sunulan alıntıda müellifin niçin II. asırdan başladığı, bariz şekilde anlaşılmaktadır. Teolojik ortamın inşası için I. asrın da mercek altına alınması çok daha fayda sağlayacağı sarîh olsa da mevcut kaynak durumu buna müsaade etmemekte ve van Ess'in sakınmaya çalıştığı spekülasyonları kaçınılmaz kılacaktır.⁴⁸ Bunun yanı sıra aktarmış olduğumuz iktibas, kitabın isminin veriliş nedenine de işaret etmektedir. Kelâmcıların hem dinî düşüncenin, yani teolojinin, hem de gündelik hayat ve siyasetin, yani toplumun, önemli bir konumuna yerleşmiş olmaları büyük bir ihtimalle kitabın adına sebebiyet vermiştir: *Teoloji ve Toplum*. Başka bir yerde van Ess, kelâmcıların vatandaşlar nazarında etkili olduklarını ve bu etkinin sebebinin kaynaklarda belirtilmemiş olduğunu söylemektedir; o, bu etkili oluşun nedenlerini sosyolojik nedenlere bağlamakta ve bu yüzden kitabın *Teoloji ve Toplum* adını aldığını söylemektedir.⁴⁹ Her halükarda van Ess, kelâmın oluşumunu sadece din merkezli görmemekte ve fikirlerin oluşmasında, gelişmesinde, benimsenmesinde ve desteklenmesinde toplumsal ve siyasal saiklerin önemine de dikkatleri celp etmektedir.

Eserin ismi üzerinden yapmış olduğumuz açıklamalardan sonra yapısı ve yöntemi hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Van Ess burada meseleyi soru ve sorunlar etrafında ele almak yerine “prosopografisch”, yani şahıs merkezli bir yol

⁴⁶ TG, I: VII.

⁴⁷ TG, I: VIII.

⁴⁸ krş. van Ess, s. 181.

⁴⁹ a.e, s. 178.

izlemiştir. O, bunun gerekçesini şu sözleriyle dile getirmektedir:

« Bu araştırma tekniği son zamanlarda İslâm araştırmalarında da kullanılan diğer metotlara nazaran gelenekseldir / eskimiştir ve çok ta iddialı değildir. Ama bu [yöntem,] Arapça kaynakların taslağına uyması açısından avantajlıdır... Ancak bu metodun zayıf noktaları da vardır. Bununla elde edilen, âlimlerin biyografisidir; normal halkın dini bununla tespit edilememektedir... Her zaman bir şahsın hangi coğrafyaya ait olduğu aşikâr değildir; genelde tek ipucunu oluşturan nisbe, bilindiği üzere kesinden başka her şeydir. Özellikle ama kaynakları takip ederek tespit ettiğimiz Kaderiyye, Mürcie, vs. [gibi fırkalarda] belki de çoğunluğu oluşturan ‘normal’ figürlerin unutulduğu eleştirisine maruz kalacağız... Ancak bütün bunlarda okur, ele alınan coğrafya ve dönem ile ilgili genel bir düşünce tarihini hedeflemediğimizi göz önünde bulundursun. Söz konusu olan sadece teoloji ve toplum arasındaki ilişkidir, ne fazlası ne eksigi. »⁵⁰

Bu yöntemi benimseme sebebinin kullanılan kaynaklardan hâsıl olduğu anlaşılmaktadır. Kısaca anlatmaya çalıştığımız isim ve yöntemden sonra eserin fiziksel yapısı hakkında konuşabiliriz. Eseri öncelikle iki ana kısımda tasnif etmemiz mümkün gözükmektedir: anlatım ve metinler. Anlatım bölümünü de üç bölümde değerlendirebiliriz: 1. I. yüzyılın dinî genel hatları, 2. ilkin belde, akabinde merkez odaklı coğrafî anlatım ve son olarak 3. konu bazlı anlatım. Müellif bu ayrımı A, B, C ve D şeklinde göstermiştir ki, bu satırları takip eden yazıda biz de bu kısaltmaları kullanacağız.

A bölümü, birinci yüzyıldaki İslâmî dindarlık hakkında 56 sayfalık kısa bir bakış sunmaktadır. Bu bölümü asıl mevzuya girmeden ve okuyucuyu ikinci asra hazırlayan bir girizgâh mahiyetinde algılamamız mümkündür. Eserin asıl kısmını, B ve C bölümleri oluşturmaktadır. Bilhassa bu kısımların, eserin özelliğini ortaya koyduğunu düşünmemiz isabetsiz olmayacaktır. Bu bölüm tarihî bir perspektifte ele alınmıştır.

« Beldelere bakışta genelde İslâmî kaynakların bakış açısıyla şimdiye kadar bidat fırka olarak tanımlanan tezahürler işlenmektedir; ancak bunlar genelde kendi bulundukları bölgelerde “ortodoks” olarak anlaşılan [firkalardı, yani İslâmî çizgi dışında algılanmıyorlardı]. Yeni kurulan başkentin, entelektüel güçleri giderek eski merkezlerden çekmesiyle ve bunların Bağdat’ta karşı karşıya gelmeleriyle birlikte ilk

⁵⁰ TG, I: X.

kez Mu‘tezile ile umumî bağlayıcılığı talep eden bir teoloji oluştu. Biz bu süreci yaklaşık 1,5 asırlık zaman diliminde, [yani] Emevî hükümrancılığının sonundan hicrî III. asrın ikinci yarısına kadar, gözetlemek istiyoruz. »⁵¹

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı ve bizim de önceden zikrettiğimiz üzere coğrafi anlatım kısmı, iki ana başlığa ayrılmaktadır. Birinci başlıkta (B) hicrî II. yüzyıldaki Suriye, Irak, İran, Arap Yarımadası ve Mısır olmak üzere tek tek kültür merkezlerinin dinî durumları yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır. Müellifin ifadesiyle söz konusu olan bölüm “implizit teoloji”yi konu edinmektedir. Bu kavram en genel anlamda gelişmiş bir sistemi bulunmayan teolojiyi ve aklî dayanaklarla temellendirilmeden benimsenen inançları ifade etmektedir,⁵² başka bir ifadeyle kelâm ilminin sistemleşmediği bir dönemi ifade etmektedir. Bu yüzden olmalıdır ki van Ess hadîs ilmine “implizit”, kelâm ilmine de “explizit” teoloji demektedir.⁵³ Burada yararlanılan kaynaklar biyografik eserler, hadîs ve tefsîr külliyatları olmuştur. Müellif, bu bölümün “kolektif biyografi” vasıtasıyla dinî hareketlerin ve fırkaların coğrafi bölgelerde hangi öneme sahip olduklarına dair bir bakış sağladığını söylemektedir.⁵⁴ Burada coğrafi bölgelere göre bir ayrımın yapılmış olması, mesela Basralı Ğaylāniyye veya Mürcie gibi makâlât geleneğinde vār olmayan fırkaların oluşturulmasına sebebiyet vermiştir. Ancak bunlar sadece tasnif amaçlı yapılmış olmaktadır.⁵⁵

Coğrafi anlatımın ikinci kısmında (C) daha çok sistemli malzeme ve kaynaklara sahip olunmaktadır. Bu bölümde “hayat ve eser”, yani bir âlimin hayatı ve görüşleri şemasına dayanılarak şahısların profilleri çizilmeye çalışılmıştır. Van Ess, ilk kısımda çeşitli bölgelerdeki dinî vaziyetleri ve oluşumları takdim ederken ikinci kısımda (C) bir noktaya, bir merkeze, yani Bağdat’taki “halîfe sarayına” odaklanmaktadır.⁵⁶ Burada oluşumlardan (B) ziyade sistemler tekrar inşa edilmeye çalışılmaktadır. C-bölümü İbnu’r-

⁵¹ TG, I: VIII.

⁵² Krş. Jan Assmann, “Arbeit am Polytheismus”, *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, ed. Heinrich v. Stietencron, (Düsseldorf: Patmos, 1986), s. 48 vd.

⁵³ TG, II: 723, 729. Bunlar, kavramı ve düşünce dizgilerini doğru yorumlayabildiysek geçerlidir; anlaşılan Almanya’da bu kavramlar üzerinde ortak bir zemin bulunmamakta ve farklı şekillerde anlaşılmaktadır; krş. Nikolaus Wandinger, “Zur Rede von einer ‘impliziten Theologie’. Versuch einer Begriffserklärung”, *An Grenzen lernen. Neue Wege in der theologischen Didaktik*, ed. Christoph Drexler ve Matthias Scharer, (Mainz: Grünewald, 2004), s. 189 - 212.

⁵⁴ Krş. TG, I: IX.

⁵⁵ TG, IV: IX.

⁵⁶ TG, I: VII.

Rāvendī (ö. 301/913) hakkında uzun bir bölümle bitmektedir; van Ess bununla, İbnu'r-Rāvendī hakkındaki kanaatin yanlış olduğunu göstermek istemiştir.⁵⁷ Asıl itibarıyla bu bölüm (C) Başriyyūn'da Cubbā'ī'ler (ö. 303/916 ve 321/933), Bağdādiyyūn'da da Hayyāt (ö. 300/912) ve Ka'bī (ö. 319/931) ile Mu'tezile'nin "skolastik evresine" girmeden önce bitmektedir.⁵⁸ Van Ess'e göre bunlar yeni bir dönem başlatmışlar ve kaynakların çokluğu sebebiyle de müstakil olarak ele alınmalıdırlar.

Son olarak anlatım kısmı, D bölümüyle tamamlanmaktadır. Van Ess burada Tanrı ve insan tasavvuru, ahiret ve imân olmak üzere sistematik kelâmın konularını işlemektedir. Bu bölüm için birinci ciltte verilen içerik nihaî şekline uymamaktadır, zira o kısım içerik oluştuktan sonra yazılmıştır. Fakat yazılma aşamasında bölümün anlaşılabilirliğini sağlamak ve kolaylaştırmak için daha fazla tanzime gidilmesi gerekli görülmüştür; ancak bunun verilen önceki atıfları etkileyeceğinden dolayı tanzimler alt başlıklar şeklinde düzenlenmiştir. Şimdiye kadar anlattığımızı van Ess'in dördüncü cildin önsözünde kullandığı şu sözleri özetler niteliktedir:

« [Fırkaların] daha henüz sabitleşmemiş inanç birliğinin eğilimleri / parçaları oldukları çoktan biliniyordu; ancak İslâm'ın bugün [İslâm olarak] telakki ettiğimiz [şeklini] nasıl aldığı sorusu bununla alakalıdır. Bir cevaptan daha çok uzağız; ben bunun için sadece malzeme hazırladım. Ancak bunu hem tarihî hem de sistematik hususlar çerçevesinde yapmaya çalıştım; ilkinî önünüzde bulunan yapının B ve C bölümlerinde, sonuncusunu D bölümünde. D altında sunduğum problem / konu merkezli tarihsel takdim, önceden söylenileni tekrar etmeyecektir. Çoğu hususa sadece değinilmiştir; bu yüzden kitap içindeki atıfların gerçekten takip edilmesini ve de indeksin kullanılmasını rica ediyorum... Ancak niyetimin, "ana hatları" göstermek olmadığını vurgulamak istiyorum; aceleci okuyucu başka bir yere bakınsın. Niyetim daha çok, şahıs merkezli⁵⁹ odaklanmış önceki tarihsel değerlendirmede dikkate alınmayan malzemeleri burada oyuna dâhil etmektir. Bu bağlamda [konuları] bazen farklı şekillerde daha kapsamlı ele aldım. [Konuların] Kur'ân'la ilişkileri daha net öne çıkarıldı; ve ilerideki gelişmelerine de değinildi. Son olarak da komşu dinlere ve antik çağla karşılaştırılmaları önceki

⁵⁷ van Ess, s. 180.

⁵⁸ Josef van Ess, Mu'tezile'nin tarihî gelişimini üç evrede ele almaktadır: 1. kuluçka, yani başlangıç dönemi, 2. başarı dönemi ve 3. skolastik devir; bkz. van Ess, "Mutezile", s. 69 vd.

⁵⁹ prosopografisch.

bölmelere nazaran daha büyük bir rol aldı. »⁶⁰

Böylece anlatım kısmı tamamlanmış olmaktadır. Bunu anlatım kısmına dâhil olmayan ama eseri kullanmada yardımcı olacak olan bir bölüm takip etmektedir. Malumdur ki çok ciltli bir eserin – yazmaya ayrılan süre dışında – sorunları da çoktur: yazım üslubunda tekrarlar, uyumsuzluklar ve belki de çelişkiler. Van Ess’in beyanıyla bunlar “indeksle” beraber anlaşılacaktır. Yazım hataları, yanlış atıflar gibi yanlışlıkların düzeltmeleri D bölümünün akabinde yer almaktadır. Bu düzeltmeleri 127 sayfalık bibliyografya takip etmektedir. Bir yerde kullanılan ve kullanıldığı yerde tüm künyesi verilen eserler, bu listeye alınmamıştır.⁶¹ Ve son olarak dördüncü cilt 214 sayfalık indeksle tamamlanmaktadır. Van Ess indeks bölümünde titiz davrandığını ve dizinlerin bilgisayar destekli yapılmamış olduğunun altını çizmektedir. Burada bir ismin her geçtiği sayfaya değil geçtiği yerde bir şeyler söylediği sayfalar fihriste dâhil edilmiştir. Buna karşılık Tanrı tasavvuru, epistemoloji gibi konulara, o kelimelerin geçmediği ama konuların işlendiği yerlerin sayfaları da verilmiştir.⁶²

Önceden de beyan ettiğimiz üzere beşinci ve altıncı ciltler van Ess’in kullandığı metinlerin çevirilerini içermektedir. Metinler tahkik şeklinde değil Almanca çevirisiyle esere alınmıştır. Bu durum müellifin kendi deyimiyle Almanca bilmeyen İslâm araştırmacıları için bir *explicatio ignoti per ignotius* olabilir, yani bilinmeyen bir şeyi bilinmeyenle açıklama süreci.⁶³ Bu metodun niçin benimsendiğini yukarıda belirtmiştik. Bu nedenleri van Ess’in şu sözleriyle açabiliriz:

« ...; ayrıca uzman olmayan okur böylece rivayetlerin durumu hakkında bir resim çizebilir ve anlatımda sunulan genel bağlamı tenkitli şekilde denetleyebilir. Ancak aynı zamanda bu kitabın kullanıcısının, anlatımın okuma parçasındaki ilgili metinleri sürekli karşılaştırması ve mümkün olduğunca önceden gözden geçirmesi şart koşulmaktadır. »⁶⁴

Çevirisi sunulmuş olan metinler, toplam 35 başlığa ayrılmış ve genellikle bölümlerin sırasına göre düzenlenmiştir. Metinlerin tanzimi her zaman aynı şema

⁶⁰ TG, IV: VII vd.

⁶¹ TG, IV: 765.

⁶² TG, IV: IX vd.

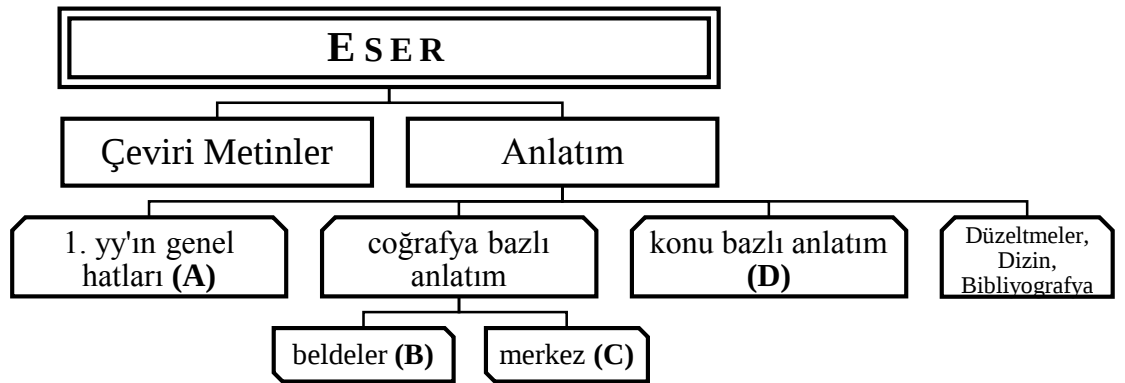
⁶³ TG, IV: VII.

⁶⁴ TG, I: IX

üzerinden ilerlememiş, düzenleme merkezî konuların dikkate alınmasıyla gerçekleşmiştir. Zaman içerisinde ilave edilen kısımlar A numaraları altında toplanılmıştır; bu sonradan eklenen metin parçaları büyük yazılı harflerle gösterilmiştir. () içinde yer alan ifadeler metnin anlaşılmasını kolaylaştırma amaçlı müellif tarafından eklenmiştir; [] içindekiler ise paralel rivayetlerden alınan eklemelerdir; ve < > içinde yazılanlar da Arapça orijinal metne eklemelerdir. Tercümeler her zaman sırf metnin kendisinden anlaşılmadığından dolayı van Ess, bunlar hakkında zaman zaman yorum ve açıklamalarda bulunmaktadır ki bunlar çeviri metinlerle karışmaması için daha küçük bir yazıyla yazılmışlardır.⁶⁵ Bu kısmı van Ess'in şu sözleriyle tamamlayalım:

« Burada önünüze getirilen... bir 'sentez' değildir;... Genel tablo çoğunlukla... sadece sonraki monografi çalışmaları için yön tayininde destek olsun diye bir taslak oluşturmaktadır. Belki gelecekte bir gün biri, hizmetkâr zihinlerle [oluşan] bir ekiple bu konuyu işbirliği içinde ele almak için büyük paralar harcayarak... Ancak kanaatimce bu şekilde tahsis edilmiş bir işin bir taslağa ihtiyaç duyması, gayet önemlidir. İşbu [taslağa] ama ele alınan devirdeki kelâm için şimdiye kadar sahip değildik. Şimdiye kadar bize rehberlik eden her zaman farkında olmasak da İslâm makâlâtçıların tasnif şemasıydı. Bunu kırmak istiyorsan malzemeleri öncelikle tam tanıman gerekir. Kendini sadece belirli bir köşeye sınırlamak bir şeye yaramaz... Hiçbir zaman sırf müstakil araştırma bazında bir sentez yazılmaz; bütün, parçalarının toplamından fazladır. »⁶⁶

a1.1. Şematik Gösterim



2: TG'nin Şematik Gösterimi

⁶⁵ TG, X: VIII.

⁶⁶ TG, I: X vd.

Her sözün güzeli bir dua veyahut bir temenni ile bitmektedir. Eserin tanıtımına ayırmış olduğumuz bölümü, van Ess'in bu eserin vesile olmasını dilediği sözleriyle bitirelim:

« Bu [eserle] bir şey ümit ediyorsak o da şudur ki sadece az kişinin erken dönem kelâm kaynaklarına vakıf olduğu ve ilmî diyalogun bazen kendisini rastgele bulunan keşiflerle bir birlerine karşı deliller getirmekle sınırladığı bir devrin son bulmasıdır. »⁶⁷

III. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. EL-UŞÛLU'L-ĤAMSE

Beş esas / ilke anlamına tekabül eden *el-uşûlu'l-ĥamse* ifadesi, Mu'tezile ekolü ile özdeşleşmiş bir kavramdır. Öyle ki günümüzde Mu'tezile'yi konu alan bütün çalışmalar, bu ilkeleri açıklamaksızın söze başlamamaktadırlar. Mu'tezile ekolü içinde ve dışında bu ilkelere atıfların bulunması, bunun önemini gösterir niteliktedir. Genel kabul gören görüşe göre, Mu'tezile'nin beş esası şu şekilde sıralanmaktadır: 1. *et-tevhîd*, 2. *el-'adl*, 3. *el-va'd ve'l-va'îd*, 4. *el-menziletu beyne'l-menziletayn* ve 5. *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker*. Bu esasları benimsemeleri hasebiyle Mu'tezile, *aşḥābu'l-'adl ve't-tevhîd*, *muvaḥḥidūn*, *'adliyyūn*, *ehli'l-va'd ve'l-va'îd*, *va'diyye*, *menziliyye* olarak da isimlendirilmiştir.¹ Bunları kabul etmeyen biri, Mu'tezilî olarak kabul edilmemektedir.² Hatta döneminde bu konu hakkında eser yazmış olan Ebu'l-Huzeyl el-'Allāf'ın (ö. 227/841) *el-Uşûlu'l-ĥamse* isimli kitabını okuyanların, kendi mezheplerine mensup olduklarının bilindiği rivayet edilmektedir.³ Mu'tezilî âlimler kendi içlerinde farklı fikir ve görüşleri temsil etmiş olsalar da, hepsinin bu beş esasta ittifak ettikleri bildirilmektedir.⁴

Bu esasların beş ile sınırlanmasının nedenini Kāḍî 'Abdulcebbār'ın (ö. 415/1025) beyanlarından öğrenmekteyiz. Buna göre, Mulḥide, Mu'aṭṭıla, Dehriyye ve

⁶⁷ TG, I: XI.

¹ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu – II*, s. 232.

² Ḥayyât, *Kitābu'l-İntişār*, s. 126 vd., 1; Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, aktaran: Metin Bozkuş, *Murûcu'z-Zeheb'te İslâm Mezhepleri*, (Ankara: Araştırma, 2009), s. 88.

³ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Baḥru'l-Kelām*, thk. es-Seyyid Yûsuf Aḥmed, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2005), s. 141.

⁴ Neşşâr, s. 233.

Muṣebbihe tevḥîd ilkesine, Mucbire adalet ilkesine, Mürcie *el-va'd ve'l-va'id* esasına, Ḥavāric *el-menziletu beyne'l-menziletayne*, İmāmiyye ise *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munkere* muhalefet etmişlerdir.⁵ Bu sayının diğer mezheplere kıyasen beşle sınırlanmış olması, Mu'tezile'nin bunlarla kendisini diğer fırkalardan ayırmak istedikleri izlenimi oluşturmaktadır. Ḥayyāt'ta bu ilkelerin diğer akımlarla Mu'tezile arasındaki farkın belirginleşmesi için kullanıldığını ima etmektedir.⁶ Bu girizgâh mahiyetindeki bilgilerden sonra kavramsal bir tetkikin çalışmamızın sonraki merhalelerinde faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Aşl (coğ. *uṣūl*) kelimesi, “bir şey yerleşip sabit ve kuvvetli olmak, isabetli ve sağlam olmak” anlamlarına sahip *aṣālet* kökünden türeyip “temel, kök, kaynak, esas, kaide, bir şeyin üzerinde bina edildiği temel esas” gibi manalara tekabül etmektedir. *Fer'* sözcüğü ise, “aslın üzerine bina edilen şey”dir; yani *aşl* “kendisine ihtiyaç duyulan”, *fer'* ise “muhtaç olan” şeydir. İstilâhî olarak *uṣūl*, “dinî hükümlerin temelleri ve dinî hayatın dayandığı ana kurallar” demektir. Bu sebepten ötürü dinin temel ilke ve hükümlerine (ahkâm-ı aşıyye) dayanan ilm-i kelâma *uṣūlu'd-dîn*, bunun üzerine inşa edilen fıkıh ilmine (ahkâm-ı fer'iyye) ise furû ilmi denilmiştir.⁷ Bu lügavî analiz çerçevesinde *el-uṣūlu'l-ḥamseyle* İslâm dininin dayandığı temel ilkelerin mi yoksa Mu'tezile'nin fikirlerini üzerine bina ettiği esasların mı hedeflendiği sorusu açıkta kalmaktadır. Bazı kaynakların bizlere sunduğu bilgiler vasıtasıyla – bu esasları benimseyenlerin Mu'tezile sayılması ve “Mu'tezile'nin fikirlerini bu esaslar üzerine bina ettiklerinin”⁸ bildirilmesi gibi – bu ilkelerin Mutezile içinde bir temel oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Bu kavramın bizlere çağrıştırdığı iki kavram daha bulunmaktadır: *el-uṣūlu's-selāse* ve *el-uṣūlu's-sitte*. Bu iki esas birbiriyle yakînen alakalıdır. *el-uṣūlu's-sitte* veya Türkçe ifadeyle “altı ilke”, imân esasları olarak kullandığımız altı esası kapsamaktadır. Bunlar, bizim âmentü olarak formüleştirdiğimiz ve kökü Cibrîl hadîsine uzanan ilkelerdir. Buna göre imân, Allah'a (1), O'nun meleklerine (2), kitaplarına (3), peygamberlerine (4), âhiret gününe (5) ve kadere (6) inanmaktır. Bunlar, inanılması

⁵ Kādî, *Şerhu'l-uṣūli'l-ḥamse*, haz. Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. Ebî Hâşim, (Beyrut: Dāru'l-İḥyâ' et-Turâsi'l-'Arabî, 2012), s. 77.

⁶ Ḥayyāt, *Kitābu'l-İntşār*, s. 126.

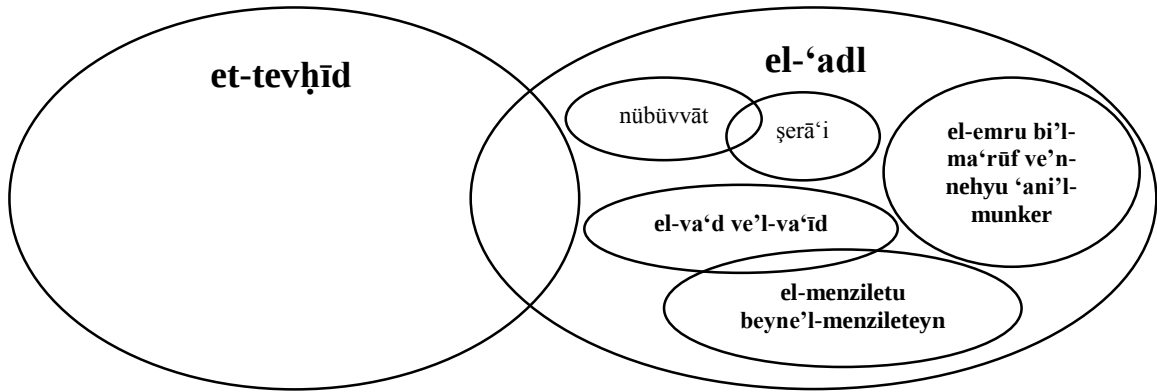
⁷ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM, 2010), s. 325; Ahmet Özel, “Asıl”, *DİA*, III: 473.

⁸ el-Eş'arî, *Maḳālātu'l-İslāmiyyîn*, thk. Aḥmed Cād, (Kahire: Dāru'l-Hadîs, 2009), s. 163.

gereken her bir esasa işaret etmektedir. *El-uşûlu's-selâse* ise, bu altı ilkenin araştırma kolaylığı sağlama amaçlı üçe indirilmesidir.⁹ Bu esas, ilâhiyyât (Allah), nübüvvât (peygamberler, melekler, kitaplar) ve sem'îyyât (âhiret, kader) kavramalarından müteşekkildir. Ehl-i Sünnet'e göre bu esaslara inanmayan biri, mü'min olarak kabul edilmemektedir; imân eden her insan, bu esasları kabul etmekle mükelleftir. Ancak Mu'tezile, bir müslümanın mükellef olduğu konuları farklı tasnif etmiştir.

Mu'tezile'nin tasnifine göre, bir mükellef dört şeyden sorumludur: 1. tevhîd, 2. adalet, 3. nübüvvât ve 4. şerâ'î (şer'î hükümler). Dördüncüsü aslında fıkıh ilmiyle alakalı olup Mu'tezile'nin imân tanımıyla alakalıdır. Onlara göre, amel imânın bir parçasıdır ve bu sebepten ötürü de bu esas *uşûlu'd-dîne* dâhil edilmiştir. Görüldüğü üzere burada dinin esasları, sünnî kelamcılardan farklı bir şekilde sayılmaktadır. Kâdî'nın saydığı bu esaslarda *el-uşûlu'l-hamsen*in bir kısmının zikredilmediği göze çarpmaktadır. Ancak bu *el-uşûlu'l-hamsen*in devre dışı bırakıldığı anlamına gelmemektedir. Bu tasnifte bile beş esasın önemine vurguda bulunulması değerini yitirmemiştir. Tevhîd ve adalet dışında kalan esaslar, adalet prensibi kapsamına alınmıştır¹⁰ ve bunlar bilinmeden tevhîd ve adaletin de tam olarak bilinmeyeceği söylenilmiştir.¹¹ Bu söylem nazar-i itibara alındığında yukarıda zikredilen yöntem minvalinde Mu'tezile'nin *el-uşûley*ninden bahsedebiliriz. Bu esaslar arasındaki ilişkiyi şu tabloyla gösterebiliriz.

3: Beş Esas Arasındaki İlişki



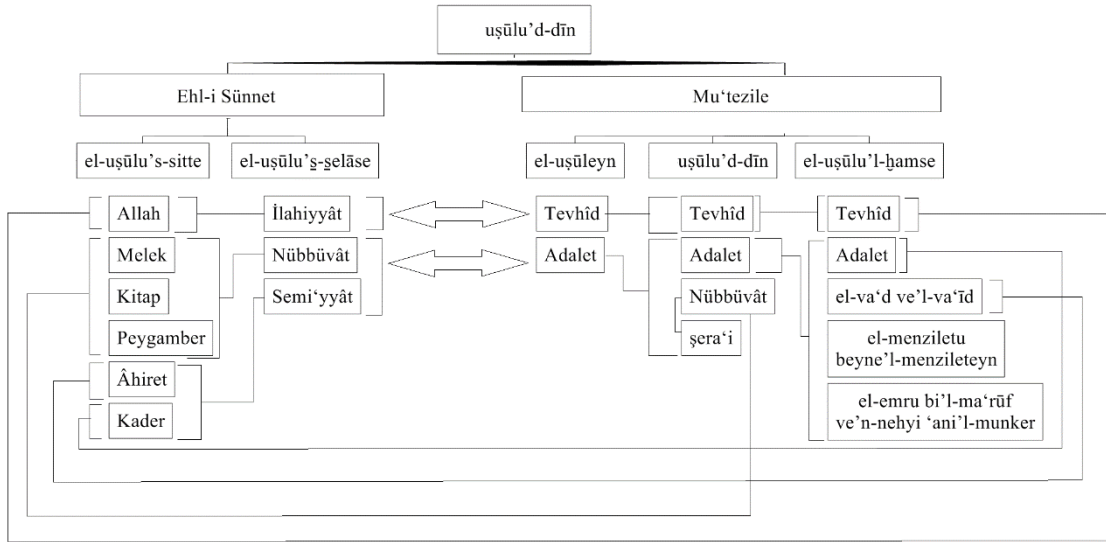
Ehl-i Sünnet'in ve Mu'tezile'nin dinin esaslarından saydıklarını

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Usûl-i Selâse", *DİA*, XLII: 212.

¹⁰ daha detaylı bilgi için bkz. Kâdî, *Şerh*, s. 76 vd.; a.mlf., "el-Muhtaşar fî uşûli'd-dîn", thk. Muḥammed 'Amâra, *Resâ'ilu'l-'Adl ve't-Tevhîd*, I, (Kahire/Beyrut: Dâru's-Şurûk, 2. Baskı, 1988.), s. 198.

¹¹ a.mlf., *Şerh*, s. 77.

kıyasladığımızda şöyle bir tabloyla karşılaşmaktayız: Mu‘tezile, tevhîdle **ilâhiyyât** bahsini, nübüvvât ile peygamberler, melekler ve kitapları (**nübüvvât**), *el-va‘d ve ‘l-va‘îd* ilkesiyle de **sem‘iyyât** bahsini karşılamıştır. Tevhîd dışında bu zikrettiklerimizin hepsi ve kader¹², adalet bahsinde mündemiçtir. Ehl-i Sünnet ulemâsının şer‘î hükümleri dışında bırakmış olmaları, onların imân tanımıyla alakalıdır; onlara göre, amel imândan bir cüz değildir. Bu değerlendirmelerden anlaşılıyor ki iki ekolde dinin esasları olarak kabul edilen ilkeleri paylaşmaktadırlar. Tabii ki paylaşmadan kastımız, ikisinin de bu ilkeleri bir tür “ana başlık” olarak kabul etmeleridir. Asıl önemli olan şey, bu başlıkların içeriklerinin nasıl doldurulduğu hususundadır. Her iki ekolün bu “ana başlıklara” verdikleri anlamların farklı olduğu aşîkârdır. Sözgelimi, her iki akımın Allah tasavvuru, yani tevhîd inancı veya kader telakkileri uyum halinde değildir. İki ekolün dinin esasları olarak tanımladıkları ilkeler arasındaki ilişkiyi şu diyagramla göstermemiz mümkün olmaktadır:



4: Usûllerin Karşılaştırılması

Nasıl ki, sünnî kelâmcılara göre *el-uşûlu‘s-sitte*yi kabul etmeyen, imân etmiş sayılmıyorsa Mu‘tezile’nin de *el-uşûlu‘l-ğamse*yi benimsemeyenlerin inançlarını sorunlu gördüklerine delalet eden bilgilere rastlamaktayız. Nitekim Kâdî, bu esaslardan birine

¹² Burada dikkat edilmesi gereken husus, Mu‘tezile’nin kader anlayışı ile Ehl-i Sünnet anlayışı arasında uçurumlar kadar farkın olmasıdır. Mu‘tezile insan hürriyetini esas alarak Allah’ın müdahalesini kabul etmemektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre, fiillerimizi yaratan Allah’tır. Asırlar boyu kelâm geleneği içinde önemini yitirmemiş olan kader meselesinin imân esaslarından olup olmadığı da tartışma konusu olmuş ve günümüzde de olmaya devam etmektedir; msl bkz. Hüseyin Atay, *Kur’an’da İman Esasları ve Kader Sorunu*, (Ankara: Atay ve Atay, 2009), s. 139-155.

muhalefet edenin *kāfir*, *fāsık* veya hatalı olabileceğini söylemektedir.¹³ Bu söylemden yola çıkarak beş esasın sadece Mu‘tezile dinamikleri içinde önemli olduğu değil, İslâm’a hamledilmiş ilkeler silsilesi olarak sunulduğu izlenimi hâsıl olmaktadır.

İki ekolün *uşûl*lerini birbirleriyle karşılaştırmalı olarak ele almamızın sebebi, araştırmamızın ileriki safhasında aydınlığa kavuşacaktır. Bu sebepten ötürü bu tespitlerimizi daha fazla irdilemeden şimdi *el-uşûlu’l-ḥamse* Mu‘tezile cumhurunun anlayışı çerçevesinde – kendi içlerindeki ihtilaflara girmeden – ele alınacaktır.

a. et-Tevhîd

Tevhîd düşüncesi, bütün İslâm düşünürleri tarafından benimsenmiş bir ilkedir. Zaten Kur’ân’ın bunun önemini her fırsatta vurgulaması ve en genel anlamda İslâm itikâdının asıl hedefinin de tevhîd inancı olduğu akıllarda tutulacak olursa farklı bir tavrın söz konusu olması da imkân dâhilinde bulunmamaktadır. İslâm düşünce geleneği içinde tartışma konusu olan, tevhîd anlayışının içinin nasıl doldurulduğu hususudur: *tecsîm*, *teşbîh*, *tenzîh* vs. Allah’ı cisimlere benzeten ve O’na uzuvlar atfedenlere karşı hem Ehl-i Sünnet hem de Mu‘tezile mücadele etmekten geri durmamışlardır.

Tevhîd kelimesi, “yalnız, tek, biricik” anlamına gelen V-Ḥ-D kökünden tefîl babına girmiş bir sözcük olup “birlemek, bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” anlamlarına gelmektedir.¹⁴ Istilâhî olarak tevhîd, ilâhî zâtı, yani Allah’ı, düşüncede tasavvur edilen ve hayallerde ve zihinlerde tahayyül edilen her şeyden soyutlamak şeklinde tarif edilmektedir.¹⁵ İmân çerçevesinde ele alındığında ise, “Allah’ın bir olduğuna ve ortağı olmadığına inanmak” olarak açıklanmaktadır.¹⁶ Bu tanımlar çerçevesinde Ehl-i Sünnet’in ve Mu‘tezile’nin tamamının tevhîdde ittifak halinde bulunduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Aralarındaki farkı anlayabilmemiz için dikkatleri şu tanıma çekmemiz yaralı olacaktır: Tevhîd, Allah’ın zatında, sıfatlarında ve fillilerinde bir olduğuna inanmaktır.¹⁷ Bu tanım yardımıyla tevhidin kısımları hakkında fikir sahibi olmaktayız. İslâm düşünce geleneğinde tevhîd dört alt başlık şeklinde tasnif

¹³ Kādî, *Şerh*, s. 77.

¹⁴ Bekir Topaloğlu, *Sözlük*, s. 318.

¹⁵ es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Kitābu’t-Ta’rîfāt*, nşr. Gustav Flügel, (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985), s. 73.

¹⁶ İbn Manzûr, “emene”, *Lisānu’l-‘Arab*, (Beyrut: Dār Şāder, 2011), I-II, s. 166.

¹⁷ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, (İstanbul, Nûn, 1995), s. 55.

edilebilmektedir: 1. zâтта birlik (tevhîd-i zâtî), 2. sıfatta birlik (tevhîd-i sıfâtîyye / tevhîd-i esmâîyye), 3. fiilde birlik (tevhîd-i rubûbiyyet / tevhîd-i hâlikîyyet / tevhîd-i ef'al) ve 4. ibadette birlik (tevhîd-i ulûhiyyet / tevhîd-i irâdî / tevhîd-i amelî / tevhîd-i ma'bûdiyyet). En genel manada Allah'ı zatta birleme, O'ndan başka ilah olmaması; sıfatta birleme, O'nu en mükemmel sıfatlarla niteleme; fiilde birleme, O'nun yaratma, rızıklandırma, öldürme, diriltme vb. ile vasıflandırma ve asıl fâilin / hâlikin O olduğunu bilme; ibadette birleme ise, Allah dışında hiçbir şeye ibadet etmeme anlamına gelmektedir.¹⁸ Tevhîd konusunda Mu'tezile'yi Ehl-i Sünnet'ten ayıran kısımları, sıfatta ve fiilde birleme oluşturmaktadır. Bunu Eş'arî'nin (ö. 324/935), Mu'tezilî tevhîd görüşünü özet bir şekilde aktardığı şu satırlardan anlamaktayız:

« Allah birdir ve O'na benzer hiçbir şey yoktur. O, işiten ve görendir ve cismi, silueti, cüssesi, sûreti, eti, kanı ve şahsı yoktur. Ve cevher ve araz değildir. O renge, tada, kokuya ve dokunulacak bir şeye sahip değildir; sıcaklığı, soğukluğu, yaşlığı ve kuruluşu da yoktur; uzunluğu, derinliği ve eni yoktur. O ne birleşir ne ayrılır, ne hareket eder, ne sâkindir ne de bölünür. Boyuta, parçalara, organlara, uzuvlara, yönlere, sağa, sola, öne, arkaya, üste ve alta sahip değildir. O'nu bir mekân kuşatmaz ve üzerinden zaman geçmez. Dokunması, uzaklaşması ve mekânlara hulûl etmesi mümkün değildir. Yaratıkların, hâdis olmalarına delalet eden sıfatlarıyla nitelenemez. O, sonlu olmakla, yüzeye ve yönlere gitmekle vasıflanamaz; sınırlı değildir, doğurmamış ve doğurulmamıştır. Güçler O'nu kuşatamaz, perdeler O'nu örtemez, duyular O'nu idrak edemez ve insanlarla kıyâs edilemez. Hiçbir yönden yaratıklara benzemez. O'nun üzerinde afetlerin bulunması ve başına musibetlerin gelmesi mümkün değildir. Akla gelen ve hayal ile tasavvur edilen hiçbir şey O'na benzemez... O her zaman âlim, kâdir ve hayydir ve olmaya devam edecektir. Gözler O'nu göremez ve bakışlar O'nu idrak edemez. Hayaller O'nu kuşatamaz, kulaklar O'nu işitemez. O, şeyler gibi değildir. O'nun âlim, kâdir ve hayy oluşu [hâdislerin] kâdir, âlim ve hayy oluşları gibi değildir. O, tek başına kadîmdir ve O'ndan başka kadîm yoktur. O'ndan başka ilâh ve mülkünde de ortağı yoktur. Saltanatında veziri yoktur. Meydana getirdiği şeyleri meydana getirmede ve yarattığı şeyleri yaratmada bir yardımcısı yoktur. Mahlûkatı daha önce bulunan bir örneğe göre yaratmamıştır. Onun için bir şeyi yaratmak, başka bir şeyi yaratmaktan daha kolay veya daha zor değildir. O'nun menfaat elde etmesi veya zarar

¹⁸ a.e, s. 57 vd; ayr. bkz. Ali Rabbanî Gulpayganî, *Kelamî Fırkalar ve Mezhepler*, çev. Yunus Gürel, (İstanbul: el-Mustafa, 2014), s. 262.

görmesi mümkün değildir. O'na sevinç, lezzet, sıkıntı ve acı ulaşamaz. Kendisini sonlandıran bir gayesi yoktur. O'nun fena bulması, acziyeti ve noksanlığı mümkün değildir. Kadınlara dokunmaktan, eş ve çocuklar edinmekten berîdir. »¹⁹

Mu'tezile'nin tevhîd anlayışını yansıtan bu açıklama, ilk bakışta Ehl-i Sünnet ulemâsının Allah telakkisinden ayırt edilemeyecek kadar benzerlikler arz etmektedir. Nitekim Kâdî 'Abdulcebbar'ın tevhîdi, "Allah'ın – kendisinden gayrı olmaksızın – kendisine has sıfatlarla veya bunların hükümleriyle birlemek" olarak tarif etmesi²⁰ bize Mu'tezile'nin tevhîd anlayışı hakkında ipucu vermektedir. Buna göre Allah'ı kadîm dışında müstakil bir sıfatla vasıflandırmak birçok ezeli varlığın mevcudiyetine (te'addudu'l-kudemâ) sevk eder ki bu da tevhîd inancına aykırı olmaktadır. Bu nokta, yani Allah'ın zâtî sıfatları meselesi Mu'tezile'yi Ehl-i Sünnet'ten ayırmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre Allah bütün sıfatlarıyla kadîm, ezelîdir²¹ ve sıfatlar zâtı ile mevcuttur. Allah hayy, âlim, kâdir, mürîd, mütekellim vb. gibi (gramer bakımından da sıfat olan) sıfatlara (*şifât ma'neviyye*) sahip olup aynı şekilde hayat, ilim, kudret, irâde ve kelâm gibi gramer bakımından masdar olan sıfatlara da (*şifât me'ânî*) sahiptir,²² yani Allah âlimdir ve O'nun ilmi vardır, Allah kâdirdir ve kudreti vardır vs.²³ Mu'tezile gramer bakımından sıfat kalıbında geçen özelliklerin Allah için kullanılabileceğini söylerken bunların masdar olarak kullanışını Allah'a sıfat olarak atfetmeyi kabul etmemişlerdir; ıstılâhları kullanacak olursak Mu'tezile *şifât ma'neviyye*yi kabul edip *şifât me'ânî*yi benimsememektedir. Bu anlayış Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

Asıl itibarıyla onların karşı çıktığı husus, Allah'ın âlim, kâdir vs. olduğu değil, ilim, kudret vs. gibi ezeli ve ebedî (gramer bakımından masdar olan) sıfatların mevcudiyetidir. Zira, aksi takdirde bunlar ayrı bir mâna olup Allah'ın zâtına ilâve olmakta, bu ise mânaların da kadîm olmasını gerekli kılmaktadır ki bu da yukarıda

¹⁹ bkz. Eş'arî, *Maḳālāt*, s. 94 vd.

²⁰ Kâdî 'Abdulcebbar, "el-Muḥtaşar", s. 198.

²¹ Neseftî, s. 33.

²² Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İFAV, 12. Baskı, 2014), s. 65 vd.; Muhammed b. Tavât et-Tancî, "İslâm Mezhepleri ve Tarihi Ders Notları", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, ed. Sönmez Kutlu, (Ankara: TDV, 2011), s. 187 vd.

²³ Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan, 3. Baskı, 1994), s. 51.

zikrettiğimiz üzere birden fazla kadîm varlıkların kabul edilmesi anlamına gelmektedir.²⁴ Bu sebepten ötürü Mu‘tezile’ye göre Allah, zatından dolayı âlim, kâdir vs. olmaktadır. Te‘addüd-i kudemâ yanında müstakil sıfatların kabul edilmesi, Allah’a acziyet atfetmektedir, çünkü eğer Allah ilim sıfatı ile bilseydi ilim sıfatına muhtaç olurdu.²⁵ Bu sebeple sıfatların hiçbirisi Allah’ın zatından ayrı düşünülemez.²⁶ Mu‘tezile’nin bu tutumunu, aşırı tenzîh doktrini olarak adlandırabiliriz. Bu onların, *el-munezzihe* olarak da adlandırılmalarına sebebiyet vermiştir.²⁷

Bu sıfatlar anlayışı çerçevesinde Mu‘tezile’nin tarihine bir “kara leke” olarak damga vuran mihne hâdisesinin ortaya çıkmasına vesile olan *halku’l-Kur’ân* görüşüne de değinmemiz gerekecektir. Mu‘tezile nazarında Allah’ın ezeli ve kadîm bir kelâm sıfatı yoktur ve bundan ötürü Kur’ân-ı Kerîm de ezeli değildir ve yaratılmıştır / mahlûktur. Kelâm sıfatı, fillî bir sıfattır; Allah insanları emir, yasak, vaad, vâid ile muhatap almak istediğinde bunları peygamber vasıtasıyla insanlara aktarmak üzere yaratır.²⁸ Yani onlar Kur’ân’ın tarihsel izâfetine dikkati çekerek Tanrı’nın kelimine, yönelebileceği birinin (mahlûkatın) bulunduğu anla beraber varlık atfetmektedirler.²⁹

Tevhîd telakkisi çerçevesinde Mu‘tezile’nin Ehl-i Sünnet’ten ayrıldığı diğer bir nokta ise Allah’ın âhirette ve dünyada gözle görülmesi meselesidir (*ru’yetullâh*). Mu‘tezile’ye göre gözle görmek sadece maddî olan şeylerde mümkün olduğundan³⁰ Allah’ı sadece ilim ve marifetle görmek mümkün olup gözle görmek imkânsızdır.³¹

b. el-‘Adl

“Allah âdil” düsturu, her İslâm düşünürü tarafından kabul edilmemektedir; bunun aksi düşünülemez. Zira Allah âdil değilse bunun zıddı söz konusu olmaktadır ki o da zülümdür; Allah için zâlim nitelemesinin yapılması muhaldir. Mesele Allah’ın adaletinin nasıl anlaşıldığı hususundadır. Sözgelimi Ehl-i Sünnet’in bir kolu olan

²⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, (İstanbul: Damla, 2013), s. 174.

²⁵ Kâdî, “el-Muhtaşar”, s. 212.

²⁶ bkz. Kâdî, *Şerh*, s. 81.

²⁷ Suphi es-Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, çev. İbrahim Sarıms, (İstanbul: Bir, 1983), s. 122.

²⁸ Kâdî, *el-Muhtaşar*, s. 223.

²⁹ Josef van Ess, “Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam”, *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, ed. Wolfgang v. Kluxen, (Berlin / New York: de Gruyter, 1981), I, 226-236, s. 228.

³⁰ bkz. Kâdî, *Şerh*, s. 155.

³¹ a.mlf, “el-Muhtaşar”, s. 220.

Eş‘ariyye’ye göre Allah bütün fiillerinde ve hükümlerinde âdildir,³² ancak bütün mülk Allah’a ait olduğu için mahlûkat üzerinde istediği tasarrufta bulunabilmektedir, yani Allah’ın kudreti adaletinden öncelenmiştir.³³ İnsanın bir eylemi kötü olarak algılaması Allah’ın nazarında da öyle olduğu anlamına gelmemektedir. Mu‘tezile ise Allah’ın adaletine öncelik tanımış ve O’nun bütün fiillerinde adaletli ve hikmetli olması gerektiğini vurgulamıştır.

Mu‘tezile’nin ikinci ilkesi olan *el-‘adl*, yani Allah’ın âdil oluşu onların kader anlayışıyla alakalıdır. Bu sebepten ötürü bu ilkeyi öncelikle Mu‘tezilî kader fikri çerçevesinde ele almamız gerekecektir. Mu‘tezile’ye göre fiilin yaratıcısı insanın kendisidir. Ehl-i Sünnet’e göre, insanda yaratma niteliği bulunmamaktadır. Burada bilinmesi gereken Mu‘tezile’nin yaratma kelimesini Ehl-i Sünnet gibi “yoktan var etme”, yani ibda olarak değil “bir şeyi üretmek, oluşturmak, icat etmek” şeklinde anlamış olmasıdır.³⁴ Allah insana fiilleri yaratabilmesi için sürekli var olan bir kudret, bir güç (*el-istiṭā‘at kable’l-fi’l*) vermiştir. Bu kudret bir potansiyel, bir donanım gibi algılanmalıdır. Allah iyi, hayırlı işleri emretmiş ve kötülüklerden uzak durulmasını istemiştir. Öyleyse insan, hür iradesiyle ve aklıyla iyiliği veya kötülüğü – ki bunlar akılla bilinebilir – seçer ve bundan dolayı yaptığı fiillerden sorumlu tutulur.³⁵ Fiillerden insanın kendisi sorumlu olduğu için Allah müdahalede bulunmaz. Allah’ın, insanlara güç verdiği bir şey üzerinde kudreti bulunmamaktadır,³⁶ çünkü Allah âdildir ve insanı kendisinin belirlediği bir olaydan ötürü sorumlu tutmaz. Eğer insan fiillerini kendisi yaratmasaydı Allah’ın vaat ettiği mükâfatlar veya cezalar anlamsız kalırdı.

İnsanların eylemleri her zaman iyi nitelikli olmamaktadır. Oysa Allah mutlak olarak iyidir ve hiç bir kötü faaliyette bulunmaz ve bu yüzden kulların işlediği kötü ameller Allah tarafından gelemaz. Kur‘ân’daki kader ifadeleri “beyan” manasını taşıdığından, fiilleri Allah’a mal etmek, küfür karakteri taşımaktadır.³⁷ Bu görüşü özetleyecek olursak “insan kendi kaderini kendi tayin eder” dememiz mümkün

³² Eş‘arî, *Risāle ilā Ehli’ş-şegır*, thk. ‘Abdullāh Şākir Muḥammed el-Cuneydî, (Medine: Mektebetu’l-‘Ulüm ve’l-Hikem, 2. Baskı, 2002), s. 245.

³³ krş. *a.e.*, s. 253.

³⁴ Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Ekin, 1998), s. 112 vd.

³⁵ krş. van Ess, “Mutezile”, çev. Veysel Kasar, s. 79.

³⁶ Eş‘arî, *Maḳālāt*, s. 118.

³⁷ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, (İstanbul: İSAM, 2. Baskı, 2008), s. 139.

gözükmemektedir.

Kader anlayışı dışında kalıyormuş gibi gözüken bir tarife göre adalet, “Allah’ın fiillerinin hepsinin güzel (*hasen*) olduğu, O’nun kötü (*kabîh*) bir fiil yapmadığı ve üzerine vacip olan bir şeyi ihmal etmediği” anlamına gelmektedir.³⁸ Başka bir yerde adalet tenzîh doktrini bağlamında “Allah’ı bütün çirkinliklerden, ödüllendirme gibi üzerine vacip olanı yapmamasından, yaptığı her şeyin hikmetli, adaletli ve isabetli olduğunu tespit ederek çirkinlikle ve maslahata aykırı olarak tapılmaktan tenzîh etmektir” şeklinde de ifade bulmuştur.³⁹ Allah çirkin olanı yapmadığına ve sadece güzel olanı yaptığına göre çirkin fiiller O’ndan sâdır olamaz.

Bu mülâhazalardan yola çıkarak *el-‘adl* ilkesinin iki boyutu olduğunu söyleyebiliriz: 1. insana bakan tarafı, yani insan fiilleri ve özgürlüğü ve 2. Tanrı tasavvuru ile alakalı bir yönü. Nitekim Ebu’l-Mu‘în en- Neseî’nin (ö. 508/1115) Mu‘tezile’nin adalet anlayışı hakkında “Allah şerri yaratmaz ve şerre hüküm vermez. Zira Allah kötülüğü yaratıp... bu şerden dolayı azap etmiş olsaydı zorbalık yapmış olurdu; oysa Allah âdildir ve O’ndan zülüm sâdır olması caiz değildir”⁴⁰ sözleri aslında adalet kadar tevhiîd ilkesini de açıklar niteliktedir. Bu durum, adalet anlayışının tevhiîd anlayışı ile iç içe olduğunu göstermektedir.

c. el-Va‘d ve’l-va‘îd

Va‘d ve *va‘îd* sözlükte “söz vermek, uyarmak, tehdit etmek, geleceğe dair verilen söz” anlamlarına gelmektedir; *va‘d* bilhassa hayır, *va‘îd* ise şer için kullanılmaktadır.⁴¹ Istilâhî olarak *va‘d*, “**gelecekte** başka birine varacak bir zararın uzaklaştırılmasını ve bir faydanın ulaşmasını içeren bütün haberler”, *va‘îd* ise “**gelecekte** başka birine zararın ulaşmasını veya bir faydanın kaçırılmasını içeren bütün haberler” olarak tarif edilmektedir.⁴² Mu‘tezile’nin bu ilkesi, insanların âhiretteki konumları

³⁸ Kâdî, *Şerh*, s. 82.

³⁹ a.mlf, “el-Muhtaşar”, s. 198.

⁴⁰ Neseî, s. 142.

⁴¹ Râgîb el-İşfehânî, “*va‘d*”, *Mufredât*, thk. Şafvân ‘Adnân Dâvūdî, (Şam: Dâru’l-Kalem, 5. Baskı, 2011), s. 875; Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyyâ, “*ve‘ade*”, *Meqâyîsu’l-Luğa*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2008), s. 961; İbn Cevherî’ye (?) göre *el-va‘d*, hem hayır hem şer için kullanılırken, İbn Sîde’ye (?) göre *el-va‘d*, hayır ve *el-va‘îd*, şer için kullanılmaktadır, İbn Manzûr, “*ve‘ade*”, *Lisānu’l-‘Arab*, XV-XVI, s. 242.

⁴² Kâdî, *Şerh*, s. 84.

hakkındaki görüşünü ifade etmektedir.

Allah güzel amel işleyenleri cennetiyle mükâfatlandıracağını müjdelemiş (*el-va'd*) kötü amel sahiplerini ve büyük günah işleyenleri ise cehennemi ile cezalandıracağını bildirmiştir (*el-va'id*). Âhirette bir insanın bu dünyadaki amelleri ve eylemleriyle elde edeceği mekân ebedî olacaktır⁴³ ve Allah'ın adaleti gereği de bu beyanlarından vazgeçmesi mümkün değildir.⁴⁴ Büyük günah işleyen biri ancak tövbe ederek affedilir; şayet tövbe etmeden ölürse kâfirlerden daha az azap çekmek suretiyle ebedî olarak cehennemi hak etmiştir.⁴⁵ Allah'ın bunu bildirdiği halde yapmamasını (*el-hulf*) söylemek, bir tür yalan (*el-kizb*) olup Allah'ı yalan ve zulümle niteleme anlamını taşımaktadır ki bu da muhaldir.⁴⁶ Bu sebepten ötürü Allah'ın ihsanda bulunup âhirette inanmayanları ve büyük günah işlemiş olanları bağışlaması veyahut bunların, birilerinin şefaatiyle affedilmesi söz konusu olmamaktadır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın günahları bağışlayıp cezalandırmaması ve büyük günah işleyen mü'minleri, cezalarını çektikten sonra veya birinin şefaatiyle cennetle mükâfatlandırması caizdir.⁴⁷

d. el-Menziletu beyne'l-menziyeteyn

“İki konum arasındaki konum” olarak çevrilmesi mümkün olan *el-menziyetu beyne'l-menziyeteyn* ilkesi, büyük günah işleyen (mürtekeb-i kebîre) durumunu ifade eden bir kavram olup Vâsıl b. 'Atâ' (ö. 131/748) tarafından ortaya atılmıştır. Müslümanlar arasında vuku bulan ilk savaşlar neticesinde müslümanların birbirlerini öldürmüş olmaları – ki bir mü'mini öldürmek ebedî cehennemlik olma anlamına gelmektedir⁴⁸ – büyük günah (kebîre) işleyen müslümanların durumu hakkında tartışmalara vesile olmuştur. Bunun sonucunda Hâvâric, “büyük günah işleyen kâfirdir/müşriktir” anlayışını ve bunun tamamen karşısında yer alan Mürcie ise, “büyük günah işleyen mü'mindir” fikrini savunmuşlardır.

Bu iki ekol çerçevesinde iki konumdan bahsedilebilir: mü'min ve kâfir. Ancak Vâsıl herhangi bir dinî gevşekliğe müsaade edecek kadar ılımlı değildi ve uygulanan

⁴³ bkz. a.mlf, “el-Muhtaşar”, s. 260.

⁴⁴ krş. a.e., s. 262.

⁴⁵ a.e., s. 274.

⁴⁶ krş. a.mlf, *Şerh*, s. 84.

⁴⁷ bkz. Pezdevî, s. 187.

⁴⁸ “Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir.” (en-Nisâ' 4/93).

dışlayıcı tavrın İslâm'a bir temel olamayacağını görece kadar da yaşamıştı. Bu sebeple o, büyük günah işleyenlerin bütün haklarıyla beraber İslâm toplumunun bir üyesi olarak kalmasını benimsemiş ve böylelikle iki fikir arasında bir uzlaşmaya varmayı gerekli görmüştü.⁴⁹ Böylelikle, Vâsıl – ve dolayısıyla Mu'tezile – buna üçüncü bir konumu getirmişti: fâsıklık. Mu'tezile'nin bu esas çerçevesinde asıl fikrini oluşturan unsur, üçüncü konum değil “ara konum” olmaktadır. Nitekim Ebu'l-Mu'in en-Nesefî bu ilkeye *meseletu'l-beyn* diyerek bu fikrin özüne işaret etmiştir.⁵⁰

Bu ilkeye göre büyük günah işleyen biri ne kâfirdir ne mü'mindir, o bunların arasında bir konumdadır, yani fâsıktır. Eğer bu kişi tövbe etmeden vefat ederse *el-va'd ve'l-va'îd* ilkesi çerçevesinde ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Mu'tezile'ye göre fısk, şirk, hırsızlık, zina gibi had cezasını gerektiren, Hz. Peygamber tarafından sahîh olarak bize bildirilen veya icmâ ile kesinleşen her günahıdır.⁵¹

Ebu'l-Huzejl'e göre, küçük günahlar büyük günahlardan kaçınarak, bir ilâhî ikram olarak bağışlanabilir. Namaz, Ramazan orucu vb. ibadetlerin terk edilmesi küfür değil fısktır; nâfile ibâdetlerin terki ise ne küfür ne de günahıdır.⁵² Mâtürîdî (ö. 333/944), Mu'tezile'nin büyük günah işleyenlere yine de *ehlu's-şalât* ve *ehlu'l-kible* dediklerini aktarmaktadır.⁵³ Ebû 'Alî el-Cubbâ'î'ye (ö. 303/916) göre, büyük günah işleyen bir kimse, günah anında ne mü'min ne de kâfir konumunda olup o anda fâsık olur ve eğer tövbe etmeden ölürse ahirette kâfir muamelesi görür. Ona göre büyük günah işleyen İslâm mensubuna, dilsel açıdan mü'min denilebilir, fakat dinî bakımdan tövbe etmeyene kadar mü'min sayılmaz; böyle bir insan, *el-fâsıku'l-millî*, yani İslâm'a mensup olan fâsık lakabını alır.⁵⁴ Kâdî 'Abdulcebbar, büyük günah işleyen kimseye sınırlı olarak mü'min denilebileceğini, ama gerçek anlamda mü'min sayılamayacağını söylemektedir, çünkü mutlak manada imân etmiş birisinin, dinin vucubiyetlerini yerine getirmesi ve haramlardan kaçınması gerekir.⁵⁵

⁴⁹ bkz. van Ess, “Mutezile”, s. 78.

⁵⁰ bkz. Nesefî, s. 141.

⁵¹ Kâdî, “el-Muhtaşar”, s. 261.

⁵² Eş'arî, s. 157.

⁵³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM, 2005), s.441; Pezdevî bunu “müslimdir ama mü'min değildir” şeklinde aktarmaktadır, bkz: Pezdevî, s.188.

⁵⁴ bkz. Eş'arî, s. 158.

⁵⁵ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s.178.

Bu yaklaşımlardan anlaşılacağı üzere Mu‘tezile ameli imâna dâhil etmiştir. Nazzâm’a göre imân, büyük günahtan – ki bunlar, hakkında ceza (*va’id*) bulunan günahlardır – sakınmaktır.⁵⁶ ‘Abbād b. Suleymân (ö. 260/874’den sonra)⁵⁷ imânın, Allah’ın emrettiği farz ve önemseydiği nâfilelerin hepsi olduğunu söylemektedir. O imânı iki çeşit olarak kategorize etmiştir: 1. Allah’a imân ki bunun terk edilmesi insanı kâfir yapar ve 2. Allah için imân ki bunların terki küfre vesile olmayıp bazıları fisk, bazıları ise küçük günahdır. Fuvaî (ö. 227/841’den sonra)⁵⁸ de benzer bir benimseyiş içindedir.⁵⁹ Ka‘bî’ye (ö. 319/931) göre, din çerçevesine giren her itaat imândandır. Ona göre mü’min olarak isimlendirilmek bir lakap olmayıp sadece birinin sözlerini tasdik eden, ona itaatte bulunup boyun eğen kimsenin mutlak manada mü’min olarak isimlendirilemeyeceğini savunur.⁶⁰ Eşamm (ö.201/817) da Ka‘bî gibi bütün taatleri imân olarak görmektedir. Eşamm, ‘Abbād gibi imânı ikiye ayırıp bazı günahların – buna büyük günahlar dâhil – küfre götürdüğünü, bazılarının ise küfre götürmediğini söylemektedir. İslâm’a mensup biri, küfür olmayan bir büyük günah işlerse fâsık olmaktadır, fakat böyle biri tevhîd inancına sahip olması hasebiyle mü’min olarak isimlendirilir.⁶¹ Ebû ‘Alî el-Cubbâ’î ise nâfile ibadetleri imândan saymayıp imânı, Allah’ın kullarına farz kıldığı her şey olarak tanımlamaktadır. Ona göre, imân bir övgü vesilesidir ve iyi hasletlerden ibaret olup iyi hasletlerin toplandığı şahsa mü’min sıfatı verilir.⁶²

Mu‘tezile geleneği içinde *el-menziletu beyne’l-menzileteyn* ilkesi, *el-esmâ’ ve’l-aḥkām* olarak da isimlendirilmiştir. Zira büyük günah işleyen birinin mü’min, kâfir veya fâsık olarak isimlendirilmesi (*el-esmâ’*) bu isimlendirme sonucu onun üzerinde uygulanması gereken hükümleri de (*el-aḥkām*) beraberinde getirmektedir. Mu‘tezile anlayışı çerçevesinde mürtekib-i kebîrenin ne kâfir ne de mü’min olarak isimlendirilmesi bunlara düşen hükümlerin dışında bir hükmü gerekli kılmaktadır.⁶³ Sözelimi, kâfir olarak isimlendirilen biri, müslümanların kabrine defnedilmemesi, cenaze namazının kılınmaması, miras ilişkisinin kesilmesi, nikâhın helal olmaması gibi hükümleri

⁵⁶ Eş‘arî, s. 157 vd.

⁵⁷ bkz. TG, IV: 16.

⁵⁸ van Ess, Fuvaî’nin Ebu’l-Huzeyl’den sonra öldüğünü söylemektedir; TG, IV: s. 2 vd.

⁵⁹ Eş‘arî, s. 157.

⁶⁰ Mâtürîdî, s.445.

⁶¹ Eş‘arî, s. 158 vd.

⁶² Muammer Esen, *Kelam Tarihi*, (Ankara: İlâhiyât, 2006), s.65.

⁶³ bkz. a.mlf, *Şerh*, s. 471.

beraberinde getirmektedir. Buna karşılık mü'min olarak isimlendirilen biri ise yüceltmeyi, hürmet ve saygınlık görmeyi hak etmiştir. Bir fâsıkın hükmü, ne kâfirinki gibi ne de mü'mininki gibi olmaktadır, çünkü isimlendirmesi farklıdır.⁶⁴

e. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker

Emr kelimesi, “emretmek, buyurmak, bir işi yapmasını istemek” anlamına, *ma'rûf* da, “bilmek, tanımak, düşünerek kavramak” mânalarını taşıyan ‘*irfân* kökünden ism-i mefûl sîgasına girmiş bir kelime olup “bilinen, tanınan, benimsenen şey” anlamına gelmektedir. Bu iki kelimenin bir araya gelmesiyle *el-emru bi'l-ma'rûf* ifadesi, “iyiliği emretme, dinin iyi olarak nitelediği işlerin yapılmasını isteme” olarak anlaşılmaktadır. *Nehy* ise, “yasaklama ve sakındırma” ve *munker* “tasvip edilmeyen, yadırganan, sıkıntı duyulan şey” anlamlarına gelmektedir; bu iki sözcüğün birleşmesiyle *en-nehyu 'ani'l-munker* ifadesi de, “kötülükten vazgeçirmeye çalışma, dinin kötü olarak nitelediği işlerden sakındırma” anlamını taşımaktadır. Bu bağlamda bu ilke, “iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmak” ifadesine tekabül etmektedir.⁶⁵ *El-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* esasının vâcip olduğu hususunda İslâm ulemâsının icmâsı bulunmaktadır.⁶⁶ Zaten bu ilkenin diğer ekoller tarafından eleştirilmediğini de görmekteyiz. Belki de bu yüzden Ebu'l-Mu'în en-Nesefî bu ilkeyi, *el-uşûlu'l-ḥamse* içinde zikretmemektedir.⁶⁷ Mu'tezile içinde tartışma konusu olan bunların naklen mi veya aklen mi bilinebileceği noktasındadır.⁶⁸

Mu'tezile mensupları başlangıçta söz konusu prensip çerçevesinde diğer dinler ve İslâmî fırkalara karşı İslâm inancını savunmuş, ancak bu hususta aşırıya kullanarak da mihne olaylarına sebebiyet vermiştir.⁶⁹ Eş'arî'nin şu beyanı da Mu'tezile'nin sertliğini teyit eder niteliktedir:

« Mu'tezile dedi ki: Biz bir birlik olursak ve muhaliflerimize karşı yeterli olduğumuz fikri galip gelirse imâm etrafında toplanır ve ayaklarız. Biz sultânı öldürüp onu yok ederiz. [Ardından] insanları bizim görüşlerimize (*kavlenâ*) itaat etmeye zorlarız;

⁶⁴ daha geniş bilgi için bkz. *a.e.*, s. 471-474.

⁶⁵ Bekir Topaloğlu, *Sözlük*, s. 80; Mustafa Çağrı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, *DİA*, XI: 138.

⁶⁶ Kâdî, *Şerh*, s. 89, 503.

⁶⁷ bkz. Nesefî, s. 141.

⁶⁸ Kâdî, *Şerh*, s. 89.

⁶⁹ İlyas Çelebi, “Usûl-i Hamse”, *DİA*, XLII: 211.

eğer tevhīd ve kader hakkındaki görüşlerimize dâhil olmazlarsa onları öldürürüz. »⁷⁰

Mihne olayları ve bu söylem nazar-ı itibara alındığında Mu‘tezile’nin bu ilkeyi aşırıya kullandığı düşünülebilir. Fakat mihne olaylarının Mu‘tezile tarafından değil Cehmî Bişr el-Merīsī (ö. 218/833) tarafından başlatıldığı unutulmamalıdır; hatta Aḥmed b. Ḥanbel’i (ö. 241/855) yargılayan kadı bile Mu‘tezile’den değildi.⁷¹ Bu olaylar sadece Mu‘tezile’nin sırtına yüklenmiş ve diğer aktif rol oynayanlar unutulmuştur. Aynı şekilde Mu‘tezile erken dönemlerde – küçük bir grup hariç⁷² – ayaklanmalara da katılmamıştır. Dolayısıyla onların *el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-munker* ilkesini aşırıya varacak şekilde kullandıklarını söylemek realiteyle uyum halinde olmayacaktır. Mu‘tezile’nin bu ilkeyi *el-uşûlu’l-ḥamse* içinde zikretmelerine rağmen üzerinde Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye âlimleri kadar durmadığı⁷³ ve Abbasî iktidarı sırasında sarayda aktif olmalarıyla birlikte de devre dışı bıraktığı⁷⁴ söylenilmektedir.

2. EL-UŞÛLU’L-ḤAMSE NE ZAMAN ORTAYA ÇIKMIŞTIR?

Mu‘tezilî olmanın şartı, *el-uşûlu’l-ḥamseyi* kabul etmek olduğu düşünülecek olursa bu esasların Mu‘tezile ekolü ile beraber ortaya çıkmış olduğu fikri de zihinlerde hâsıl olabilmektedir. Ancak bunun böyle olmadığını ve bu ilkenin sonradan ortaya çıktığını söyleyenler olduğu gibi, bu esasları Mu‘tezile’nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. ‘Aṭā’ya hamledenler de olmuştur. Burada kısaca bu görüşleri sıralamakla yetinilecektir.

1) Bir görüşe göre *el-uşûlu’l-ḥamse*, Vâsıl b. ‘Aṭā’ ve ‘Amr b. ‘Ubeyd (ö. 144/761) döneminde ortaya çıkmıştır.⁷⁵ Zira Yezîd b. Velîd (ö. 126/744) *el-uşûlu’l-ḥamseyi* benimsediği için Mu‘tezile’ye mensup sayılmıştır.⁷⁶

Zuhdî Cârullâh’a göre *el-uşûlu’l-ḥamse*, Vâsıl’ın kendisi tarafından ortaya konulmuştur.⁷⁷ ‘Alî Sâmi en-Neşşâr (ö. 1980) da, Vâsıl’ın beş ilkeyle alakalı görüşleri

⁷⁰ Eş‘arî, s. 265.

⁷¹ van Ess, “Why Kalam?”, *İSAM Papers*, s. 200; ayr. bkz. *TG*, III: 176 vd., 446-508.

⁷² bkz. EK IX: H. 145’de Nefsu’z-Zekiyye Ayaklanmasına Katılan Mu‘tezilîler.

⁷³ Mustafa Çağrı, s. 140.

⁷⁴ van Ess, “Mutezile”, s. 78.

⁷⁵ Neşşâr, s. 234.

⁷⁶ Metin Bozkuş, s. 87.

⁷⁷ Zuhdî Cârullâh, *el-Mu‘tezile*, (Beyrut: el-Ehliyye li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1974), s. 113.

olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Buna benzer nitelikte W. Montgomery Watt (ö. 2006) da *el-uşûlu 'l-ḥamsenin*, Vāşıl'ın döneminde iptidai olarak var olduğunu ve dolayısıyla Vāşıl'ın da bu ilkeleri iptidai olarak temsil ettiğini ima etmektedir.⁷⁹ Vāşıl'ın hutbesini tahkik eden Hans Daiber de Vāşıl'ın görüşlerini beş esas çerçevesinde tasnif etmiştir.⁸⁰

2) Burada zikredeceğimiz bakış açısı da yakinen yukarıda zikrettiğimiz görüşle alakalıdır. Buna göre *el-uşûlu 'l-ḥamse* kavramı, Vāşıl tarafından zikredilmese de onun medresesinde ortaya çıkmıştır. Bağdat Mu'tezilesi'nin kurucusu sayılan Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825) Basra'ya geldiğinde Vāşıl'ın öğrencileri Bısr b. Se'îd (ö. ?) ve Ebū Osmān ez-Za'ferānī (ö. ?) ile karşılaşmış, onlardan *el-uşûlu 'l-ḥamse* ve itizâl fikrini alıp bu görüşleri Bağdat'a taşımıştır.⁸¹

3) Malaṭī'nin (ö. 377/987) aktardığına göre Mu'tezile, kendi aralarında parçalanmalar vuku bulup ihtilaflar çoğalınca kendilerini diğer fırkalardan ayırmak için *el-uşûlu 'l-ḥamseyi* ortaya koymuştur.⁸² Buradan bu ilkelerin Mu'tezile'nin zuhur ettiği dönemden sonra oluşmuş olduğu anlaşılmaktadır.

4) Bir başka sav ise beş esasın, Vāşıl'dan sonra ortaya çıktığı görüşüdür. Bu düşünceyi benimseyenlere göre Vāşıl, *el-uşûlu 'l-ḥamsenin* bütününe kapsayacak görüşler dile getirmemiştir. Carlo Alfonso Nallino (ö. 1938) bu görüşü temsil etmektedir.⁸³ Aynı şekilde Josef van Ess de eski kaynakların yeterli veriler sunmadıklarından dolayı *el-uşûlu 'l-ḥamsenin* Vāşıl tarafından temsil edildiğine şüpheli yaklaşılması gerektiğini söylemekte⁸⁴ ve bu esasların Vāşıl'dan sonra ortaya çıkmış olduğunu imâ etmektedir.⁸⁵ Bu ifadeyi ilk olarak *Kitābu 'l-Hucce*'sinde kullanan Ebu'l-Huzeyl el-'Allāf olmuştur.⁸⁶ Dolayısıyla bu esasları ilk ortaya koyan el-'Allāf olarak

⁷⁸ Neşşar, s. 180.

⁷⁹ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, (Ankara: Sarkaç, 3. Baskı, 2010), s. 297 vd.

⁸⁰ Hans Daiber, *Wāşıl Ibn 'Aṭā' als Prediger und Theologe*, s. 11-20.

⁸¹ Malaṭī, *et-Tenbīh ve'r-redd 'alā ehli'l-ehvā' ve'l-bida'*, thk. Zāhid el-Kevserī, (Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li'l-Turās, t.y.), s. 38.

⁸² Neşşar, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefe fi'l-İslām*, I, s. 417; ancak Neşşar'ın burada aktardığı ibareyi ne Muḥammed 'Azeb'in ne de kullandığımız Zāhid el-Kevserī'nin tahkikinde bulabildik.

⁸³ Neşşar, *İslām'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu – II*, s. 180.

⁸⁴ TG, II: 273.

⁸⁵ bkz. TG, II: 264.

⁸⁶ van Ess, "Why Kalam?", s. 190; TG, III: 223.

kabul edilebilmektedir;⁸⁷ zira kendisinin *el-Uşūlu'l-ḥamse* isimli bir eser kaleme aldığı rivayet edilmekte⁸⁸ ve beş esasın belirgin bir şekilde savunulması da el-‘Allāf’ın dönemine tekabül ettiği kabul edilmektedir.⁸⁹ Mu‘tezile hakkında ansiklopedi maddesi yazmış olan Gimaret de bu prensiplerin, Ebu’l-Huzeyl’de kullanıldığı şekliyle Mu‘tezile’nin ilk evrelerinde mevcut olmadığını savunmaktadır.⁹⁰ Ancak el-‘Allāf’ın, Vāşıl’ın öğrencisi olan Ebū Osmān eṭ-Ṭavil’den (ö. ?) itizâl dersi almış olduğu düşünülecek olursa⁹¹ [2] altında zikrettiğimiz gerekçeyi buraya da uygulayabiliriz; yani bu durumda Vāşıl’ın medresesinde gelişmiş olan bu ilkelerin, Ebū Osmān eṭ-Ṭavil vasıtasıyla Ebu’l-Huzeyl’e ulaşmış ve ardından onun tarafından ele alınıp sistemleştirilmiş olduğu sonucuna varılabilir. Mu‘tezile’nin beş esasını araştırmış olan Osman Aydın, *el-va’d ve’l-va’id, el-menziletu beyne’l-menziletayn ve el-emru bi’l-ma’rūf ve’n-nehyu ‘ani’l-munker* ilkelerinin Ebu’l-Huzeyl öncesi teşekkül ettiğini buna karşılık *et-tevhid* ve *el-‘adl* ilkelerinin ise ondan sonra şekil aldığını söylemektedir.⁹²

Zikretmiş olduğumuz bu görüşler üzerinde daha fazla durmadan ve doğruluk payını burada araştırma konusu yapmadan bu şekilde bu başlığa son vermeyi yeterli görmekteyiz. Mu‘tezile’nin benimsedikleri bu esasların ne zaman ortaya çıkmış olabileceği, tezimizin önemli bir kısmını oluşturduğundan görüşlerimizi ve tespitlerimizi ileriki merhalelere saklamayı uygun görmekteyiz.

⁸⁷ van Ess, “Mutezile”, s. 78.

⁸⁸ Neseфі, s. 141; fakat İbn Nedīm *Fihrist*’inde bu eseri zikretmemektedir; van Ess bu eserin *Kitābu’l-Hucce* olabileceğini söylemektedir; *TG*, III: 223.

⁸⁹ Ammara, s. 66.

⁹⁰ Daniel Gimaret, “Mu‘tazila”, *EF*, VII: 783.

⁹¹ krş. Neşşar, s. 274.

⁹² Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 104.

B. BİRİNCİ BÖLÜM:
İLKELERE ZEMİN HAZIRLAYAN SİYASÎ VE FİKRÎ ARKA PLAN

I. ET-TEVHÎD İLKESİNİN ARKA PLANI

İslâm tarihi içinde çoktanrıcılığa karşı ve buna bağlı olarak tevhîd için ilk mücadele, Hz. Peygamber'in Hirâ mağarasında aldığı vahiyyle birlikte başlamıştır. O dönemlerde putperest bir yaşam içinde bulunan Mekke toplumu, hatalı ve yanlış inançları hususunda peygamber vasıtasıyla Allah tarafından uyarılma sürecine girmişti. Bu yanlışlıklar arasında Tanrı inancı da yer almaktaydı. Bu nedenledir ki Mekkî sûrelerde tevhîd inancına vurguya çokça yer verilmiştir.¹ Sözgelimi, tevhîd inancının kısa ve öz formülü olarak kabul gören el-İhlâş sûresi, tevhîd mücadelesinin yaşandığı Mekke'de nâzil olmuştur. Mekke'de nâzil olan âyetlerin büyük çoğunluğu, Allah inancını yerleştirmeye yönelik beyanları değil yanlış bir Allah telakkisini düzeltmeye yönelik girişimleri yansıtmaktadır. Velhasıl, İslâm düşüncesin tevhîd mücadelesi genel itibariyle Allah inancı olmayanlara karşı değil, Allah'a inanıp O'na ortak koşan müşriklerin henoteist² tanrı telakkisine karşı gerçekleşmiştir. Peygamber'in tebliğine dâhil olup müslüman olan Mekkeliler'in toplumsal olarak (daha yoğun) karşılaştıkları diğer dinler³ Medine'ye hicretle beraber Ehl-i Kitâb olarak anılan yahudiler ve hristiyanlar olmuştur. Medine'de tevhîd bağlamı etrafında gerçekleştirilen vurgular bilhassa hristiyanların Tanrı'yı üçlemelerine (teslis inancı) karşı verilmiştir.⁴ Risâlet dönemi süresince müslümanların karşılaştığı dinler, büyük oranda bu üç dinî akımı aşar nitelikte değildi.

Risâletin sona ermesiyle, yani Hz. Peygamber'in vefatından sonra, fetihlerle İslâm coğrafyasının bünyesine yeni toprakları dâhil olmuştur. Bu elde edilen topraklarla birlikte dönemin müslümanları, bu topraklara ait olan farklı din, kültür, inanış ve düşüncelerle karşılaşmak zorunda kaldılar. Bu süreçten itibaren müslümanlar bir yandan sadece vahiy öncesi şifâhî olarak ve sonra da sadece Kur'ân vasıtasıyla tanıdıkları Mısır (Firâvun), Filistin (Mescid-i Aksâ) gibi coğrafyalarda varlık sürdüren kültür ve inançları bire bir tanıma imkânını elde etmenin yanı sıra, önceden yabancı oldukları ve hiç tecrübe etmedikleri gnostik, helenistik vs. arka planlı din ve dinî akımlarla da birlikte yaşamaya

¹ Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş*, (İstanbul: İSAM, 2008), s. 36.

² Henoteizm, çoktanrılı bir yapı içinde diğer tanrıların üstünde bulunan ve yüceltilen bir tanrıyı benimseyen inanca verilen isimdir.

³ Şüphesiz o dönemin müslümanları, ticaret seyahatleri, Habeşistan'a gerçekleştirilen ilk hicret veya Mekke'de bulunan diğer inançlar (msl. *hanîfler*) vasıtasıyla farklı dinlerle karşılaşmışlardır; ancak bunlar bireysel düzeyde veya küçük bir grup dairesi içinde tecrübe edilmiştir.

⁴ msl. "Allah, Meryemoğlu Mesih'dir diyenler kesinlikle kâfir oldular." (el-Mâ'ide 5/17, 72); "Allah, üçten biridir diyenler kesinlikle kâfir oldular." (el-Mâ'ide 5/73).

ve tanışmaya mecbur oldular. Bu yeni durumla birlikte çoktanrıcılığı sadece putperestlik şeklinde henoteist bir inanç olarak bilen müslümanların, artık iki tanrı inancına sahip olan düalistler (Seneviyye), Grek felsefesi etkisi altında şekillenen akımlar, Hinduizm vs. gibi “has” politeistlerin ve yanlış ilâh algılarına sahip olanların tanrı anlayışlarına karşı da teolojik olarak fikrî bir mücadele içine girmelerine vesile olmuştur.

İslâm düşüncesinin şekillenmesiyle bu akımlara fikrî ve felsefî olarak sistematik bir biçimde hangi ölçülerde antitezler sunulduğunu takip etme imkânına sahibiz. Fakat bu karşılaşmalara erken dönemde nasıl bir tavır takınıldığı hususunda tatminkâr bilgiler elde etmek güç bir durumu ifade etmektedir. Zira bu döneme ait kaynaklarımızın yeterince bilgi sunmadığı veya bizlere ulaşmadığı için ilk reflekslerin boyutunu sağlam verilere dayanarak bir değerlendirmeye tâbi tutamamaktayız. Hal böyle olunca eserlerin yanı sıra arkeolojik verilerden de istifade edilmesi, değerlendirmelerin bir nebze de olsa kapsamını genişletecektir.

Arkeolojik bulgular olarak yararlanabileceğimiz iki öğeden bahsedebiliriz: Emevî dönemine ait olan sikkeler, yani paralar ve mimârî yapıt ve sanatlar. Bu iki bulguda tevhîd inancına vurguların yapılmış olması göze batmaktadır.

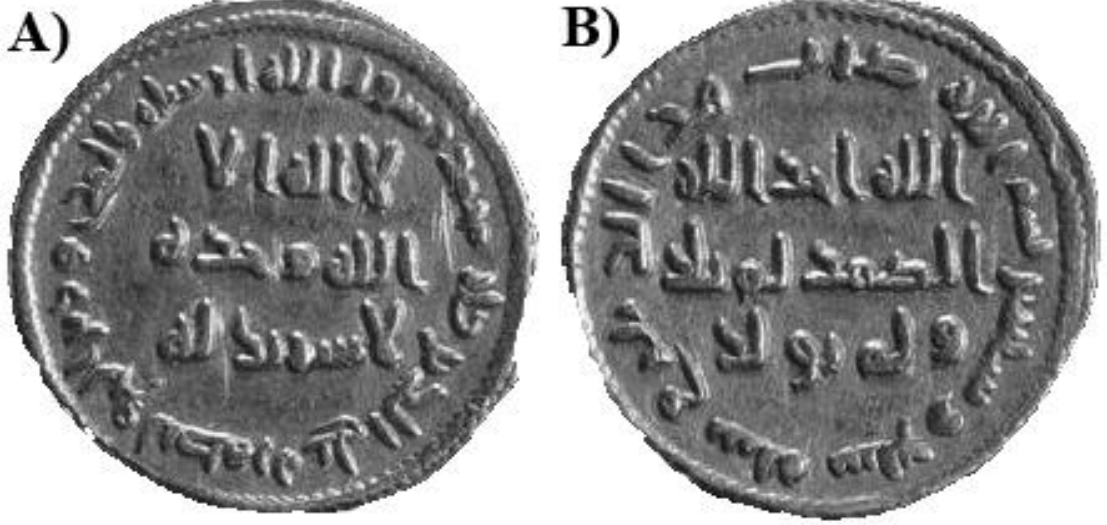
Suriye’nin İslâm coğrafyasına dâhil olduğu ilk zamanlarda (m. 636) para birimi olarak Bizans sikkeleri kullanılmaya devam etmekteydi. Emevî saltanatı esnasında basılan ilk sikkeler, büyük oranda tedavülde olan sikkelerin üzerinde bulunan sembollerin değiştirilmesi / silinmesi veya onlara eklentiler yapılması şeklinde taklit niteliğinde basılmaktaydı.⁵ Kısa bir süre sonra belirli evrelerden geçen para basımı İslâmî bir üretime ulaşmış ve kendine has İslâmî semboller taşımaya başlamıştır. 72/691 yılında ‘Abdullâh b. ez-Zubeyr’in (ö. 73/692) hilâfetini ilân etmesiyle birlikte Sicistân’da ilk kez Allah lafzı, onun vâlileri tarafından sikkeler üzerine bir sembol olarak basılmıştır. Bu paralar üzerinde Pehlevîce yazı ile “Allah birdir, başka ilâh yoktur ve Muhammed O’nun elçisidir” ibâresi yer almaktaydı.⁶ Buna paralel olarak m. 691 ile 696 yılları arasında Emevîler, çeşitli tasvirlerle basım denemeleri gerçekleştirmiştir. Onlar, ‘Abdumelik b. Mervân’ın (ö. 86/705) hilâfeti altında nihâî olarak 77/696’da basımda görsel semboller kullanmaktan

⁵ TG, I: 9; ayr. İslâmî sikkelerin geçirdiği evrelerin özet bir bilgisi için bkz. Stefan Heidemann, “Münzen sind konservativ”, FAZ, 28.02.2007.

⁶ Heidemann, “Münzen sind konservativ”, s. 3.

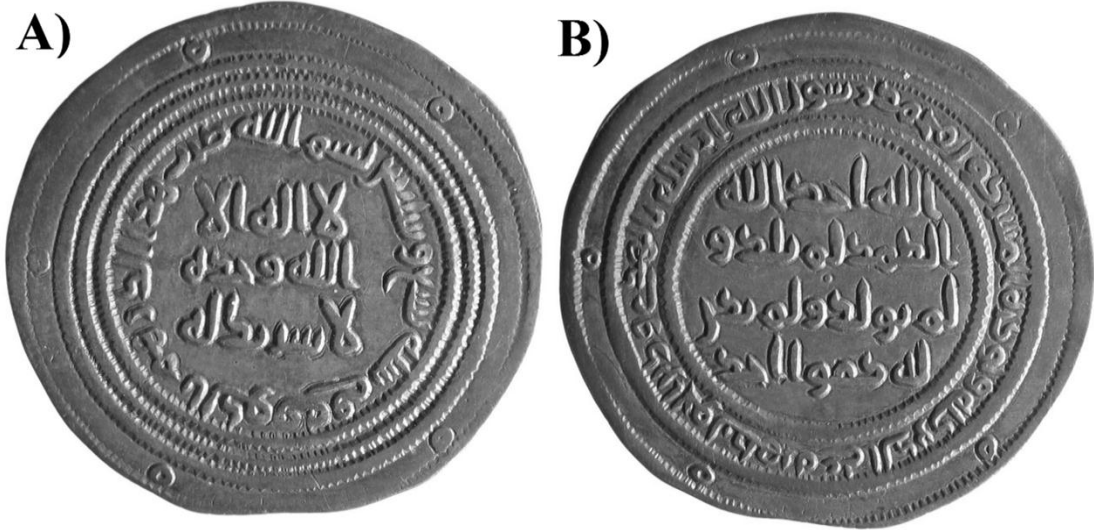
vazgeçip kelime-i tevhîd ve el-İhlâş sûresinde karar kılmışlar⁷ ve böylelikle İslâmî para basımı kendine özgü bir karakter kazanmıştır.⁸ En geç bu dönemden sonra tevhîd anlayışının yansıdığı bu tutum, İslâmî ilâh algısının resmî ideolojinin bir simgesi haline geldiğini belgelemektedir. Başka bir ifadeyle İslâm düşüncesi en geç bu devirde ilâh anlayışlarını kullandıkları para üzerine aksettirerek teolojik bir tavır sergilemiş bulunmaktaydı.

5: 77/697 Yılına Ait Emevî Bir Altın Sikke



Kaynak: www.hanif.de

6: m. 698/99 Yılına Ait Kûfeli Bir Gümüş Dirhem



Kaynak: Heidemann, "Münzen sind konservativ".

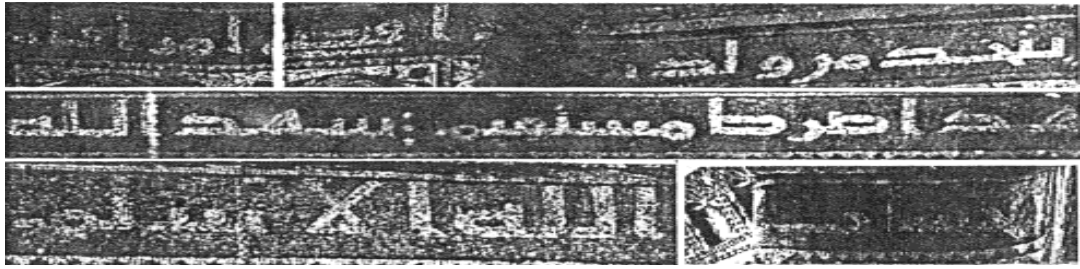
- A) Lā ilāhe illāllāhu vaḥdehū lā šerīke leh
Allah'tan başka ilâh yoktur ve O'nun ortağı da yoktur.
- B) Allāhu eḥad. Allāhu eş-šamed. Lem yelid ve lem yüled. [birincisinde yok: Ve lem yekun lehū kufuven eḥad]
Allah birdir, sameddir, doğurmamış ve doğmamıştır, O'nun hiçbir dengi yoktur.

⁷ a.e., s. 4.

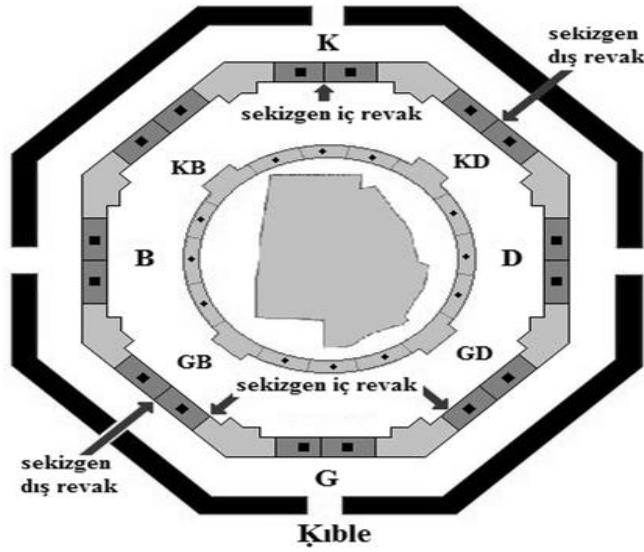
⁸ TG, I: 10.

Emevî halîfeliği döneminde para üretimi için denemelerin gerçekleştiği evrede tevhi'd inancına vurgular mimarî yapıtlarda kullanılmaya başlamıştı bile. Bunun en bariz örneğine, 'Abdumelik b. Mervân'ın inşâ ettirdiği Kubbetu's-Şaḥra'da⁹ şahit olmaktadır. Yapının iç ve dış cephesinin sekiz kösesini saran ve büyük çoğunlukla Kur'ân âyetlerinden oluşan¹⁰ kitâbeler, dikkatleri tevhi'd inancına yönlendirmektedir.¹¹ O dönemin Emevî sarayında Kur'ân âyetlerinin teolojik münâzaralarda kullanıldığı dikkate alınacak olursa¹² kitâbelerde yer alan âyetlerin siyâsî ve de teolojik bağlamı gözetilerek bilinçli bir şekilde seçildiği anlaşılmaktadır.

7: Kûfî Hatlı Kitâbelerden Bazı Örnekler



Kaynak: Kessler, 'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration



Kaynak: www.hanif.de

8: Kubbetu's-Şaḥra'nın Krokisi

⁹ Yaygın anlayışa göre, yapının inşâsı 66/686 yılında başlanmış, 72/691'de ise tamamlanmıştır. Fakat van Ess'e göre binanın inşâsı Muṣ'ab b. ez-Zubeyr'e (ö. 72/691) karşı sürdürülen seferberliğin son bulmasıyla ve buna bağlı olarak maddi kaynakların tekrar çoğalmasıyla 72/692 başlamıştır; bkz. *TG*, I: 10.

¹⁰ Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 3. Baskı, 2013), s.251.

¹¹ Bundan daha önce, 29/650 yılına ait Kıbrıs'ta tespit edilen bir mezar taşında el-İhlâş sûresinin yer aldığı bildirilmektedir; *a.y.* (47. dipnot).

¹² *a.y.*

9: İç Cepheadeki Kitâbe

G	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا
سَدِيقَ لَهُ لَهُ الْمَلِكُ وَلَهُ الْحَكْمُ يَحْيَى وَيُحْيِثُ وَهُوَ	شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ^a مُحَمَّدٌ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ	عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ^a مُحَمَّدٌ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ
GD	إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ^b صَلَّى اللَّهُ وَ السَّلَامُ	صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ^b صَلَّى اللَّهُ وَ السَّلَامُ
عليه ورحمة الله يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم	عليه ورحمة الله يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم
ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن	وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ
مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ	مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ
مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا	مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا
خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ	خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ
لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ	لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ
وَكَيْلًا لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ	وَكَيْلًا لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ
عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ	عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ
عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ^c	عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ^c
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى رَسُولِكَ وَعَبْدِكَ عِيسَى	اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى رَسُولِكَ وَعَبْدِكَ عِيسَى
ابْنِ مَرْيَمَ وَ السَّلَامَ (سَلَامٌ) عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ	ابْنِ مَرْيَمَ وَ السَّلَامَ (سَلَامٌ) عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ
وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ^d ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ	وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ^d ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ
الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ (يَمْتَرُونَ) مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ	الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ (يَمْتَرُونَ) مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ
إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ	إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ
فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ^e : شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ	فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ^e : شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ
إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ	إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ	الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ
أَوْثُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ	أَوْثُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ
يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ^f	يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ^f

Kaynak: Kessler, 'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration

a) et-Tegābun 64/1, el-Vāqı'a57/2. b) el-Aḥzāb 33/56. c) en-Nisā' 4/171-72. d) Meryem 19/15,33.

e) Meryem 19/34-36. f) Āli 'Imrān 3/18-19.

10: Dış Cepheadeki Kitâbe

G سَمِ اللّٰه الدّٰجِم الدّٰجِم لا اله الا الله وحده لا شريك له له له هو الله احد الله الحمك له لك ولم يولد ولم يكن له كُفُوا أَحَدٌ ^a مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله صَلَّى الله عَلَيْهِ 	بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ لا اله الا الله وحده لا شريك له فُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ^a مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ 
GB سَمِ اللّٰه الدّٰجِم الدّٰجِم لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد دسول الله ار الله و ملكه بطلور على الى B ياها الد برامروا طلوا عليه و سلموا 	بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ لا اله الا الله وحده لا شريك له مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتُهٗ يُصَلُّوْنَ عَلٰى النَّبِیِّ يَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ وَسَلِّمُوا
B سَلِّمُوا  سَمِ الله الدجمر الدجمر لا اله الا اله وحده الحمك KB له الى لم يَنَخ ولدا ولم يكر له سديك في الملك ولم يكر له ول مر الكل و كره بكندا محمد دسول الى K له طلع الله عليه و ملكه ودسله و السلام	تَسْلِيْمًا ^b  بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ لا اله الا الله وحده الحمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ شَرِیْكٌ فِی الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ وِیٌّ مِّنَ الدُّلِّ وَكَبَّرَ تَكْبِيْرًا ^c مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ...
K له طلع الله عليه و ملكه ودسله و السلام عليه ودحمد الله  سَمِ الله الدجمر الدجمر لا اله الا الله وحده لا سديك له KD له الملك و له الحمك حس و مس وهو على كل سین هك بر محمد دسول الله طلع الله عليه وهل سفعنه يوم الغمة في امه 	لَّهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلَآئِهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَرَحْمَتِ اللّٰهِ  بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ لا اله الا الله وحده لا شريك له لَّهِ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِیْ وَيُمِیْتُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ^d مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلَآئِهِ وَسَلَّمَ وَيَقْبَلُ شَفَاعَتَهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فِی اُمَّتِهِ 
D سَمِ الله الدجمر الدجمر لا اله الا الله وحده لا سديك له محمد دسول الله طلع الله عليه  سین هك ه الفه عك الله عد...	بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ لا اله الا الله وحده لا شريك له مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلَآئِهِ وَسَلَّمَ بَنَّا هَذِهِ الْقُبَّةَ عَبْدُ اللّٰهِ ع...
GD ك الله الامام الامام وامر المومسر في سینه اسسر و سبعسر بعل الله میه ودط عه امر دب العلمر له الحمك 	د الله الإمام المأمون أمير المؤمنين في سنة اثننتين و سبعين يقبل الله منه و رضي عنه آمين رب العالمين لله الحمْدُ 

Kaynak: Kessler, 'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration

a) el-İhlāş 112/1-4. b) el-Ahzāb 33/56. c) el-İsrā' 17/111. d) et-Tegābun 64/1, el-Vākı'a 57/2.

Yukarıda takdim edilen kitâbelerde tıpkı sikkelerde olduğu gibi el-İhlâş sûresi kullanılmakta, hristiyanların teslis inancına karşı bir muhteva içeren el-İsrâ' sûresinin son (111.) âyeti¹³ ve bu inancın yanlışlığını direkt dile getiren en-Nisâ' sûresinin 171 ve 172. âyetleri de zikredilmektedir. Aynı şekilde Tanrı'nın oğlu olarak kabul edilen Hz. İsa'nın, Allah'ın kulu ve (sadece) O'nun bir elçisi olduğu vurgulanmış ve bir resûl olarak Hz. Muhammed ile aynı görevi taşıdıkları gösterilmek istenmiştir.¹⁴ Bu bağlamda Hz. Muhammed'in önemini göstermek ve belki de iki elçinin konumunu pekiştirmek amacıyla Hz. Muhammed'in Allah'ın gönderdiği bir peygamber olduğunu belirten cümleler de kullanılmıştır. Bunlarla ilintili olarak Allah'ın tek olduğu ve ortağının da bulunmadığını ifade eden kelime-i tevhîde bolca yer verilmiştir.

Josef van Ess'e göre yazıtların muhtevası ve Kubbetu's-Şaḥra'nın hristiyanlar için kutsal bir toprak kabul edilen Kudüs'te inşa edilmesi, Hristiyanlığa ve buna bağlı olarak Bizans İmparatorluğu'na karşı bir güç göstergesi niteliğindedir.¹⁵ Bu vurguların hristiyanlara karşı yapılmış olduğunu dönemin bazı uygulamalarından da görmekteyiz: 'Abdumelik'in haçları yasaklaması, Mısır vâililiği görevinde bulunan kardeşi 'Abdulazîz'in (ö. 86/705) Mısır'daki kiliselere el-İhlâş sûresini ve Hz. İsa'nın Allah'ın resûlü olduğunu yazan kitâbeler yerleştirtmesi, domuzların öldürülmesi vs.¹⁶ Her ne kadar kaynaklarımızda Kubbetu's-Şaḥra'nın inşa sebebi, Mekke'de 'Abdullâh b. ez-Zubeyr'in hükümrânlığı hasebiyle hac görevini yerine getirmek isteyenler için Kâbe'ye bir alternatif olarak imar edildiği söylenilse de bu rivayetlerin Emevî karşıtları tarafından aktarılması bunların doğruluğuna şüpheli bakılmasını gerektirmektedir.¹⁷ Bunun yanı sıra bizim rivayetlerimizde Kubbetu's-Şaḥra'nın, hristiyanların ihtişamlı kiliselerine hayranlığı engelleme amaçlı daha ihtişamlı bir yapı olarak inşa edildiği de bildirilmektedir.¹⁸ Her ne kadar hristiyanların varlığı, Kubbetu's-Şaḥra'nın inşası için önemli bir saik oluştursa da bunu her yönüyle bir "gövde gösterisi" mahiyetinde anlamak yanlış olacaktır. Nitekim Kudüs, müslümanların o beldeleri kendi toprakları saymadıkları dönemde de önemli bir konumdaydı; ve müslümanların çoğunluğunun kutsal saydıklarına besledikleri

¹³ TG, I: 10 vd.

¹⁴ Neuwirth, s. 252.

¹⁵ TG, I: 10.

¹⁶ TG, I: 11.

¹⁷ Nebi Bozkurt, "Kubbetü's-Sahre", *DİA*, XXVI: 306.

¹⁸ bkz. a.y.

hassasiyetlerine binaen kanaatimizce, er ya da geç bunun göstergesi olarak mimârî bir yapı zaten ortaya çıkacaktı.

Yapının kendisini – konumu ve boyutu itibariyle – büyüyen ve güçlenen İslâm devletinin ve medeniyetinin bir sembolü olarak anlamak yanlış olmasa da yapının süslenmesinde kullanılan âyetleri de tamamen siyâsî bir refleks olarak algılamak isabetli olmayacaktır; çünkü bu durum, yazıtlarda kullanılmış olan âyetlerin seçimine etki eden dinî güdülerin ihmal edileceği anlamına gelecektir. Seçilen âyetler ve terkiplerde sürekli olarak Allah’ın birliğinin ve eşsizliğinin vurgulanması, ilkin hem Hz. Muhammed’in bilhassa Mekke’de tebliğ ettiği mesajın ruhuna uygun olmakta, ikincisi de o dönemde teolojik tavır ve tutumların yerleşmeye başladığına delalet etmektedir. Buradan ilâhiyyât ve nübüvvet bahislerinin erken dönemde (iptidai olarak) İslâm teolojisinin ilgi alanına girdiği anlaşılmaktadır.

Ne var ki gerek paraların üzerlerindeki semboller gerekse mimârî eserler o devirde müslümanların temsil ettikleri ilâh anlayışının bütün yönünü ortaya serecek nitelikte değildir. Yukarıda zikrettiğimiz hususlar vasıtasıyla ulaşabileceğimiz en somut sonuç, o dönemde Hristiyanlığın teslis inancına ve böylece onların Tanrı telakkilerine karşı bir tepkinin bulunması, buna bağlı olarak da Allah’ın birliğine, yani tevhîd inancına vurguların yapılmış olmasıdır. Bu durum erken dönemde takınılan kelâmî tavırları kapsamlı şekilde yansıtmasa da bunlara ışık tutabilecek başka verilere de sahibiz. Emevî saltanatı sırasında inşa edilen başka bir yapıda – Şam Emevî Camii – yer alan ve 87/706 yılına ait olduğu tespit edilen bir yazıtta, “Allah birdir, dinimiz İslâm’dır, peygamberimiz Hz. Muhammed’dır” ibaresi yer almaktadır.¹⁹ Bu ilkeleri içeren beyanların, Mürcie, Hâriciyye, Şî‘a gibi birbirlerinden farklı fırkalar tarafından da – bazı yorum farkları ve/veya eklemelerle birlikte – kullanılmış olması²⁰, bizlere müslümanlarca sahip olunan ortak bir ruha işaret etmektedir. Fakat Allah’ın birliği / tekliği ve nübüvvet inancının varlığı üzerine bina edilen mezhepsel görüşler, aşağıda göstereceğimiz üzere bulundukları coğrafyanın kültürel ve dinî etkisi altında şekillendiğine tanıklık etmektedir.

Tanrı’yı algılama biçiminin en basiti, O’nu vâir olan cisimlere ve şeylere

¹⁹ TG, I: 13.

²⁰ krş. TG, I: 14.

benzetmektir. Batı düşünce geleneği içinde buna antropomorfizm denilmektedir. Hemen her kültürde bunun örnekleriyle karşılaşmaktayız. Antropomorfik tanrı formlarının en kemâle ermiş biçimini, Yunan geleneğinde görmekteyiz.²¹ Yakûb’u Tanrı’yla güreştiren²² veya insanın Tanrı sûretinde yaratıldığına inanan Yahudiliği de bu kategoride değerlendirebiliriz. Hz. İsâ’yı ilâh olarak gören Hristiyanlığın Tanrı anlayışı da antropomorfizmin bir uç noktasını oluşturmaktadır. Bunun gibi Hinduizm, Budizm ve diğer putperest dinlerin tümü, bu sınıfa dâhil edilebilmektedir. Grek felsefesinin etkisi altında şekillenen oluşumlar, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi akımların genişleyen İslâm coğrafyasında yaygın bir biçimde bulunmuş olması, antropomorfik bakış açısının da o coğrafyaların kültürel kodlarına kazındığı anlamını taşımaktadır. Böyle bir yapı içinde *vech*, *yed*, *‘ayn*, *istivā*’ gibi ifadelerin geçtiği âyetlerin, mecâzî olarak yorumlanmasından ziyade antropomorfik algılanması neredeyse kaçınılmaz gözükmektedir. Ne var ki Kur’ân’da Tevrat’a nazaran çok daha az antropomorfik ifadeler yer almaktadır. Bu ise, teşbîh telakkisinin dinî referansını hadîsler,²³ düşünceler kısmını da müfekkirlere içinden geldikleri sosyo-kültürel ve dinî yapı oluşturmuştur anlamına gelmektedir. Buradaki meramımızı aslında Alija İzzetbegovic’in (ö. 2003) ahlâk bağlamında söylediği sözler ifade etmektedir. Alija, ateistlerin ahlâklılı olmalarını dinle ilişkilendirirken “güneşin çoktan battığı yerde de gecenin sıcaklığı yine güneştir” veya “ateşin ocakta sönmüş olmasına rağmen oda sıcak olmaya devam eder” betimlemeleriyle dinin, kendisini ateist olarak tanımlayan şahısların üzerinde tesiri olduğunu söylemek istemektedir.²⁴ Aynı bunun gibi biz de Tanrı’yı algılama biçimlerinde kültürel ve sosyal etkileşimin bilinçli ve kastî olarak vuku bulmadığını, ama yine de izlerini taşıyabileceğini düşünmekteyiz.

İslâm geleneğinde antropomorfizm karşılığı *teşbîh* ve *tecsîm*dir. En genel anlamda *teşbîh*, Allah’ı yaratılmışlara *tecsîm* de cisimlere benzetmeği ifade etmektedir. Her ne kadar iki kavram çoğu kez eş anlamlı kullanılsa da²⁵ biz bu iki kavram arasında bir ayrımın yapılması gerektiği kanaatindeyiz, zira Allah’ı yaratılmışlara benzetmek ile

²¹ daha detaylı bilgi için bkz. Heinz-Günther Nesselrath, “Die Griechen und ihre Götter”, *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*, ed. Reinhard G. Kratz ve Hermann Spieckermann, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), II, s. 21-44.

²² Tekvîn 32: 23-33.

²³ TG, IV: 416.

²⁴ bkz. Alija Ali İzzetbegović, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, çev. Salih Şaban, (İstanbul: Nehir, 11. Baskı, 2008), s.207.

²⁵ İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *DİA*, XXXI: 449.

onu cisimlere benzetmek arasındaki soyutlama derecesinde bir nüans bulunmaktadır. Bu anlayışın sahipleri ileride Haşviyye çatısı altında da toplanmışlardır.

İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde antropomorfik ilâh anlayışı yaygındı.²⁶ Araplar'ın putperest bir toplum²⁷ içindeyken müslüman olmaları düşünülecek olursa Tanrı'yı soyut şekilde tasavvur edememeleri de anlaşılabilir. ²⁸ Bu kültürel yapı içinde yetişmiş olan 'Abdumelik de her ne kadar *şamed* kelimesini, paralara ve Kubbetu's-Şaḥra'ya işletmiş olsa da antropomorfik temayülden sıyrılamamıştır.²⁹ Bu bağlamda *şamed* sıfatına verilen manadan hareketle temayüller hakkında bilgi vermeye çalışalım.

El-İhlâs sûresi o dönemlerde İslâm'ın bir kimlik beyanı niteliğindeydi. Sûrenin para üretimine ve mimârî süslemelere yansımaları bunu ortaya sermektedir. Yezîd b. Hârûn'un (ö. 206/821) bu sûreyi kelime-i tevhîdle birlikte şehadet niteliğinde günde 11 defa tekrarlamayı tavsiye etmesi de önemini göstermektedir.³⁰ Bilhassa Kur'ân'da sadece burada geçen *şamed* sıfatı, merkezî bir öneme sahiptir. Bu kelimenin önem kazandığını 'Abduşşamed isminin o dönemde yaygınlaşmış olması da göstermektedir.³¹ 'Abdullâh isminin İslâm öncesi de erkeklere verilen bir ad olduğu düşünülecek olursa 'Abduşşamed isminin toplum içinde yerleşmesi, "Allah"tan ne anlaşıldığına işaret eder ve Câhiliye öncesi ilâh anlayışı ile sonrası arasındaki farkı belirtir niteliktedir; bu durumda: "Allah samettir". Bu sıfatın erken dönemde defalarca vurgulanması, İslâm'ın ilâh tasavvuruyla diğer dinlerin tanrı mefhumu arasındaki sınırları çizen bir özellik olarak algılandığı anlamına gelmektedir. Her ne kadar günümüzde *şamed* kelimesi, Allah'ın mükemmelliği ve aşkınlığı ekseninde anlam kazanmışsa da³² erken dönemin teolojik düşünce ve

²⁶ van Ess, "Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of Some Texts", *Bayt Al-Maqdis: 'Abd al-Malik's Jerusalem*, ed. J. Raby ve J. Johns, (Oxford: Oxford University Press, 1992), I, s. 97.

²⁷ Câhiliye Araplar'ının putları, hem geometrik hem de heykel şeklindeydiler; msl Lût = kare taş, Hubel = insan şekli, İsâf ve Nâ'ile = taş; el-Kelbî, *Kitābu'l-Eşnām*, thk. Ahmed Zekipaşa, s. 16, 28 vd.

²⁸ Ancak Hicaz'da o dönemlerde teşbihe müsait olan âyetleri mecazî olarak tefsîr edenlerin varlığı göz ardı edilmemelidir.

²⁹ van Ess, s. 98.

³⁰ TG, IV: 365.

³¹ TG, IV: 368 vd.

³² "varlığı zorunlu olan" (Hüseyin Atay); "öncesiz ve sonrası, bütün vâir olmakta olanların sebepsiz sebebi" (Muhammed Esed); "ezeli olan ve vâir olan her şeyin sebebi olduğu halde kendisinin var oluş sebebi bulunmayan" (Salih Akdemir); "her vasfıyla mükemmel, her türlü ihtiyaçtan münezze" (Mustafa Öztürk); "her şeyden müstağni, her şey O'na muhtaç" (Talat Koçyiğit); "her şey her halinde Allah'a muhtaç, O hiçbir şeye muhtaç değil" (Mehmet Yaşar Kandemir v.dğr); "zeval bulmayan bir bâkî, daim, herkesin ve her şeyin doğrudan doğruya muhtaç olduğu ve kastettiği yegâne varlık, ulular ulusu" (Hasan Basri Çantay);

yorumlarında bu sözcüğe verilen mana, çoğunlukla cismânî bir içerik ve dolayısıyla teşbîh karakteri taşımaktaydı: Allah somdur / içi doludur (*muşmet*³³) ve insan gibi içi boş (*ecvef*) değildir; insan karın boşluğunu doldurmak için yemek yer, ama Tanrı bir boşluğa sahip olmadığı için yemek yemez.³⁴ İslâm düşüncesinin başlarında tevhitten Tanrı'nın tekliğinden ziyade Tanrı'nın bütünlüğü / beraberliği manasında birliği anlaşılmaktaydı.³⁵ Bunun yanı sıra Tanrı'nın bir kalbi olduğundan ve kalbin varlığı için de boşluğa ihtiyaç duyulduğundan O'nun üst bedeninde boş ve alt kısmının sadece som olduğunu söyleyenler de olmuştur.³⁶ *Şamed* kelimesini bu şekilde yorumlayanların tevhîd anlayışı da bu minvalde ilerlemektedir.

İslâm kaynaklarında bunlardan birini, Muşebbihe'in meşhur temsilcisi Mukâtil b. Suleymân (ö. 150/767) oluşturmaktadır. Onun tevhîd görüşünü Eş'arî şu şekilde vermektedir:

« Allah cisimdir ve gür saçı vardır. O insan sûretinde et, kan, saç ve kemiğe sahiptir. El, ayak, kafa ve iki gözden [oluşan] organ ve uzuvları vardır. [Aynı anda O,] somdur / sıkıdır (*muşmet*). Bununla birlikte O ne başkasına benzer, ne de başkası O'na.»³⁷

Mukâtil'in Muşebbihe'den olduğuna şüphe bulunmamasına rağmen o kendisini sırf bu bakış açısıyla kısıtlamamıştır. Biz onun âyet tefsirlerinde yer yer antropomorfik kategorilerden sıyrılarak kelimelere mecazî anlamlar verdiğine de şahit olmaktayız. Örnek olarak nûru İslâm / inanç olarak³⁸, Allah'ın elini O'nun fiili veya cömertliği olarak, vechini O'nun varlığı olarak tefsir etmiş olmasını gösterebiliriz.³⁹

Antropomorfizmin diğer kanadını oluşturan cephe Mucessime'dir. Hişâm b.

“her yönden eksiksiz, her dileğin mercii, her şey kendisine muhtaç olan şanlı, ulu” (Ahmet Hamdi Akseki); “her şey kendisinin ve her dileğin mercii, hiç eksiksiz maksûd-i küll olan şanlı ulu, hakikatte en mükemmel” (Elmalılı Hamdi Yazır); “her şey O'na muhtaç, O hiçbir şeye muhtaç değil” (Diyanet İşleri Başkanlığı); “ebedî saf / arı olan” (Hartmut Bobzin); “ebedî olan” (Friedrich Eberhard Boysen); “mutlak olan, nüfuz edilemeyen, her şey O'na bağlı ve O tamamen bağımsız, ilk sebep” (Max Henning).

³³ *muşmet* kelimesinin, som şeklinde Türkçe'ye aktarılabileceğini Elmalılı Hamdi Yazır gerekçeleriyle anlatmıştır; bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, sad. heyet, (İstanbul: Çelik-Şura, 1993), IX, s. 285.

³⁴ TG, IV: 369.

³⁵ TG, IV: 367.

³⁶ msl. Dâvud el-Cevâribî; TG, IV: 370.

³⁷ Eş'arî, *Maqālât*, s. 92 vd.

³⁸ TG, II: 526, 96. dipnot.

³⁹ TG, II: 529.

Sâlim el-Cevâlikî (ö. 183/799 öncesi) Şî‘a içindeki ilk Mucessime’den sayılmaktadır.⁴⁰ Her ne kadar öğretileri teşbîh karakteri taşısa da bu anlayıştan hafif bir kopma gözükmemektedir. Ona göre Tanrı, etten kemikten olmamakla birlikte insan sûretindedir ve parlayan bir nûrdur. Aynı anda insan gibi beş duyu organına, el, ayak, burun göz gibi uzuvlara sahiptir.⁴¹ Benzer bir öğretiyi Şeytânü’l-Ṭāk (ö. 180/769) da benimsemektedir.⁴² Görüldüğü üzere el-Cevâlikî Allah’a uzuv ve organ atfetmekten vazgeçmemiştir. Bu durum muhtemelen Allah’ı insan sûretinde düşünmekten kaynaklanmaktadır, çünkü bu fikri merkeze yerleştirdiğimizde artık Tanrı’ya farklı uzuvlar, organlar atfetmekte kaçınılmaz olacaktır. Allah’ı insan formunda tasvir etmenin kaynağı Kur’ân-ı Kerîm’de bulunmamaktadır; Kur’ân böyle bir ifadeyi kullanmamaktadır. Bu düşüncenin köklerine hadislerde rastlayabileceğimiz gibi⁴³ Tevrat’ın ifadelerinde de karşılaşmaktayız.⁴⁴ Yahudiliğin ve Hristiyanlığın uzun yıllardır o coğrafyalarda varlık sürdürmüş olmamaları düşünülecek olursa bu tür düşüncelerin de, o topraklara yerleştiği / nüfuz ettiği şaşılacak bir olay değildir. Vakıa sadece diğer dinlerden Müslümanlığa geçen insanların önceden getirdikleri kültürel birikim ve bakış açılarından kopamadıklarına işaret etmektedir. Hişâm b. el-Cevâlikî’nin tecsîm fikrine doğru kaymasını, “eti kemiği yoktur” eki oluşturmaktadır. Bu noktada el-Cevâlikî, teşbîhçi Mukâtil’den ayrılmıştır.

Mucessime’nin en meşhur temsilcilerinden biri de muhtemelen Hişâm b. el-Hakem’dir (ö. 187/803). O, teşbîh düşüncesinden sıyrılabilmiş ve Allah’ı cisimlerle tasvir etmiştir. *Tecsîm* fikri “basit / ilkel” bir düşünme işleminin sonucu olarak algılanabilir. Ancak kendisinin tevhîd hususunda derin düşünmüş olabileceğini, İslâm fikriyatının erken dönemimde Aristoteles’in tevhîd anlayışını eleştiren *Kitābu’r-Redd ‘alā Aristālīs fi’t-tevhîd* adlı bir eser kaleme almış⁴⁵ olması göstermektedir. Hişâm’a göre Tanrı, en iyi ideal geometrik formlarla tasavvur edilmelidir; o parlayan külçeler, ışıldayan inciler tasvirleriyle Tanrı’nın mükemmeliyetini ve somluğunu özetlemek istemiştir.⁴⁶ Benzer girişimlere Yunan düşüncesi içinde varlığın kemâlini yuvarlak bir küre ile anlatmaya

⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Cevâlikî, Hişâm b. Sâlim”, *DİA*, VII: 437.

⁴¹ Eş‘arî, s. 124; Bağdādî, *el-Fark beyne’l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd, (Kahire: Mektebetu Dâri’l-Turâs, 2007), s. 76.

⁴² bkz. *TG*, I: 342.

⁴³ msl. “Allah, Âdem’i kendi sûretinde yarattı”; Buḥārî, “İsti’zân”, *Saḥîh*, hadîs no. 6227.

⁴⁴ *Tekvîn* 1: 27, 5: 1.

⁴⁵ *TG*, V: 70.

⁴⁶ *TG*, IV: 373.

çalışan Parmenides’de şahit olmaktayız.⁴⁷ Van Ess’in beyanına göre Hişâm’ın tecsîm öğretisini, Ebû Şâkir ed-Deysânî’den⁴⁸ (ö. 158-169/775-785) devralmış olma ihtimali bulunmaktadır.⁴⁹ Hişâm’ın Tanrı anlayışı onun varlık anlayışıyla yakinen alakalıdır. Ona göre vâir olan her şey cisimdir⁵⁰ ve araz olarak kabul edilen şeyler aslında cisimlerin sıfatlarıdır.⁵¹ O, varlık hakkındaki görüşlerini tanrı kavramına transfer ederek *tecsîm* öğretisini oluşturmuştur. Mevcûd olan her şey cisim olduğundan ve Tanrı da vâir / şey olduğuna göre cismânî bir karakter taşıması gerekmektedir.⁵² Allah’ın ne kendisinde ne de kendisi dışında olan sıfatları vardır.⁵³ Sıfatlar müstakil varlıklara sahip olmayıp harekettirler ve bir hareket sadece cisimlerden zuhur edebilir; böylece Tanrı’nın da cisim olması gerekir.⁵⁴ Nasıl ki her cisim derinliğe, uzunluğa ve genişliğe sahipse Tanrı da bunlara sahip olmalıdır; aksi takdirde yok sayılması gerekirdi. Tanrı’nın her ciheti eşit uzunluktadır. Hişâm bu eşitliği göstermek için Tanrı’yı inci, külçe, billûr gibi geometrik cisimlere benzetmektedir. Gerçi Eş’arî bu benzetmelerin hakikî değil mecazî anlamda kullanıldığı kaydını düşmektedir.⁵⁵ Anlaşılan Hişâm, eşit uzunluktaki cisimler sayarak mükemmelliğe işaret etmek istemektedir. Ayrıca örnek olarak gösterilen cisimlerin hepsinin parlaması da göze batmaktadır. Bu durum Tanrı’nın nûr olduğu anlayışından kopulamamış olmasına delalet etmektedir. Diğer yandan *şamed* sıfatından somluğu anladığını da göstermektedir, çünkü verdiği bütün cisimler somdur ve bir boşluk taşımamaktadır. Hişâm cisimlere başvurarak teşbîhten vazgeçmeyi ifade etmektedir: Allah insanlara benzemez, uzuvları yoktur, bir sûrete sahip değildir. Bu öğreti ileride geliştirilerek Tanrı cisimlere benzemeyen bir cisimdir (*cism lā ke’l-ecsām*) ilkesi vurgulanacaktır.⁵⁶ Hişâm b. el-Hakem’in Tanrı tasavvuru, h. IV. yy. ortalarına kadar Mu‘tezile’nin teşbîh iddialarından kaçabilmiş ve Şî‘a içinde devam edebilmişti;

⁴⁷ Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 2. Baskı, 1906), I, s. 121, 25 vd.

⁴⁸ Deysaniyye’nin kurucusu İbn Deysân’ın (ö. m. 222) öğretilerini benimsemiş bir zındık olarak kabul edilir; Kâdî, *el-Muğnî*, thk. Muhammed Hıdır Nebhâ, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2012), V, s. 38.

⁴⁹ TG, I: 355.

⁵⁰ Eş’arî, s. 177.

⁵¹ a.e, s. 198.

⁵² TG, I: 358.

⁵³ Eş’arî, s. 282; *leyset hiye huve ve lā gayruhu* ifadesi Ehl-i Sünnet kelâmcıalarının sıfatlar bağlamında “ne aynıdır ne gayrıdır” formülünü çağrıştırmaktadır.

⁵⁴ TG, I: 358.

⁵⁵ Eş’arî, s. 28 vd.

⁵⁶ TG, I: 360 vd.

sonrasında Mu‘tezile’nin etkisi altında bu fikirlerden vazgeçilmiştir.⁵⁷

İslâm geleneğinde antropomorfik Tanrı anlayışının bir kanadı olarak değerlendirilebilecek bir anlayışı da O’nu nûr olarak telakki edenler meydana getirmektedir. Bu anlayış Allah’ı maddeden soyutlayarak tenzîh fikrine doğru bir kayma olarak algılanabilir. Fakat Tanrı’yı maddeden arındırıp nûr olarak tasavvur edenler de asıl itibarıyla O’nu bir “şeye”, bu durumda nûra benzetmişler ve ışıksal uzuvlar atfedebilmişlerdir;⁵⁸ öte yandan nûr ışıktır ve ışık da maddeden oluşmaktadır. Hatta ileride Neseî (ö. 508/1115) *tecsîm* bağlamında Allah’a uzuv atfetme gibi unsurları dikkate almayarak Muşebbihe’yi sadece, “Tanrı’yı nûr olarak görenler” olarak tanımlayacaktır.⁵⁹ Neseî bu tutumuyla pekte isabetsiz sayılmaz, çünkü Muşebbihe ve Mucessime’den sayılan fikir adamlarının hemen hepsi Allah’ı nûr olarak tanımlamaktadırlar. “Tanrı nûrdur” görüşü – her ne kadar Kur’ân’da referans bulmakta zorluk çekilmese de – o topraklar üzerinde düalist fikriyatın etkisinin sürdüğünü ve dolayısıyla fikirlerin üretiminde de kültürel kodlar dışına çıkılamadığının göstergesidir.

Yukarıda zikrettiğimiz görüşlerin karşısında Allah’ı maddeden soyutlayarak aşkınlığına vurgu yapanlar yer almaktadır. İslâm düşünce geleneği içinde bu tavır, *ta‘îl* ve *tenzîh* olarak adlandırılmıştır. Biz, *ta‘îlî* Allah’ı her türlü sıfattan uzak tutma, *tenzîhi* ise belli başlı sıfatları kabul etme anlamında kullanmaktayız. Gerçekleştirdiğimiz ayrım bu bölümün devamında anlaşılabacaktır.

Ta‘îl fikrinin takip etmeye az da olsa imkân sağlayan ilk temsilcileri Harrânî Ca’d b. Dirhem (ö. 105-120/724-738) ve Doğu-İranlı Cehm b. Şafvân’dır (ö. 128/746). Tanrı’yı her türlü madde ve düşünceden soyutlamanın örnekleri Yeni-Eflâtunculuk’ta da görülmektedir.⁶⁰ Van Ess, iki düşünürün de Yeni-Eflâtuncu fikirlerden etkilenmiş olma ihtimali bulunduğunu söylemekle birlikte bu tesiri olduğu gibi kabul etmenin kolaya kaçmak, yani vakıayı bir nevi hafife almak olduğunu da belirtmektedir.⁶¹ Fikirler arasında etkileşmelerin bulunması doğal ve kaçınılmazı zor, hatta kaçınılmaması gereken bir durumdur. Ancak biz, İslâm düşüncesi içinde üretilen her türlü düşünce ve öğretinin

⁵⁷ TG, I: 394.

⁵⁸ bkz. TG, IV: 384 vd.

⁵⁹ Neseî, *Bahru’l-keîâm*, s. 39.

⁶⁰ bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi, 11. Baskı, 2007), s. 118.

⁶¹ TG, IV: 417.

kökenini dış kaynaklarda arama girişimini, “Müslümanlar da kadîm kültürlerin fikirlerini devralmaktan başka ne yaptı” bakış açısını taşıyan şarkiyâtçılığın bir tezâhürü olarak algılamaktayız; fikir alış-verişi tıpkı düşüncelerin yeni düşünceler doğurduğu gibi tabîi bir süreçtir. Eğer İslâm coğrafyası içinde antropomorfik Tanrı anlayışı benimsenmiş ve savunulmuş ise, Hegel’in (ö. 1831) diyalektiği gereği bu görüşün tam zıddı da ortaya çıkacaktır. Bu sebepten ötürü öyle ya da böyle *ta’îl* fikri, Yunan Felsefesi’nden etkilenmiş olsun veyahut olmasın, oluşacaktı.

Ca’d b. Dirhem, Allah’ı her türlü sıfattan uzak tutan (*ta’îl*) ilk müslüman düşünür olarak takdim edilmektedir. Ona göre Allah, ne Hz. İbrahîm’in dostu (*halîlullâh*) olmuş ne de Hz. Mûsâ’yla konuşmuştur. Konuşmak için bir ağıza ihtiyaç vardır; Allah’ın bir ağız olduğunu iddia etmek ise teşbîhe yol açmaktadır. *Ta’îl* fikri Harrân’da yeni duyulmuş bir şey değildi. Orada yaşayan *hanîfler*, neoplatonik etki altında Tanrı’yı sıfatlardan tecrit edip O’nu selbî metotla tarif ediyorlardı; onlar arasında “Tanrı için sadece vâr denilebilir” diyenlerin olduğu söylenilmektedir.⁶² Harrân’daki bu kültürel arka planın Ca’d’ın fikrî gelişiminde etkisi olmuş olmalıdır.

Ca’d’la benzer bir tutum içinde olan Cehm b. Şafvân’ın, sıfatların nefyedilmesi görüşünü ondan aldığı söylenilmektedir; hatta Cehm’in, Ca’d’ın oğlu veya torunu olduğunu rivâyet edenler dâhi olmuştur.⁶³ Cehm’e göre Allah, şey değil şeyi ortaya çıkarandır (*munşi’ eş-şey*); şey sadece hâdis varlıklar için kullanılır ve Allah yaratılmışların özelliklerini taşımamaktadır;⁶⁴ diri, âlim, dileyen gibi insanda da olan özellikler Allah’a atfedilmez buna karşılık yaratan, rızık veren, can alan gibi sadece Allah’ta bulunan özellikler – yani selbî sıfatlar – kullanılabilir.⁶⁵ Muhtemelen Yeni-Eflâtunculuk’la kesiştikleri bir noktada burasıdır. Mezkûr akımdan etkilenen Hristiyanlık negatif teolojiyi meydana getirmişti. Cehm’in yaptığı gibi Allah’ı sırf insanlarda olamayan sıfatlarla anma eylemi, negatif teolojiyle analoji içindedir. Her ne kadar neoplatonik tesir altında oluşan negatif teoloji, Hristiyan dünyasında bir etki sahibi olmuşsa da Kur’ân’ın Allah için her şeyi duyan, bilen gören gibi pozitif karakterli

⁶² TG, II: 453 vd.

⁶³ TG, II: 453.

⁶⁴ Neşvân el-Hımyerî, *Şerh Risâleti'l-hûri'l'in*, haz. Kemâl Muştafâ, (Kahire: 1948), s. 148, çevirisini aktaran: TG, X: 215.

⁶⁵ Bağdâdî, s. 209.

nitelemelerde bulunması selbî metoda bir mesafe koymaktadır. Ayrıca Kur’ân’ın kendisi Allah’ın en güzel isimlere sahip olduğunu zaten söylemektedir.⁶⁶ Cehmiyye bu olguyu ilahî sıfatlar olarak değil Allah hakkında insanî bir konuşma olarak anlıyorlardı.⁶⁷ Başka sözlerle söylenecek olursa Kur’ân’ın bu ifadeleri kullanması, Allah’ın hakikatte de bu özelliklere sahip olduğu anlamına gelmeyip insanın dilinden ve zihin kategorilerinden yola çıkarak insan perspektifi açısından Allah’ı tanıyabilmenin bir aracıdır. Bu tutumun son aşamasını Bîşr el-Merîsî’nin (ö. 218/833), “Allah’ın ismi yoktur”⁶⁸ sözü dile getirmektedir.

Cehm’in sıfatlar hususundaki tutumu Mu‘tezile tarafından da benimsendiği veya devralındığı söylenilse de aralarında farklar bulunmaktadır. Cehm’in tutumu genelde daha serttir. Sözelimi Mu‘tezile’ye göre *ru’yetullāh*ın, duyularla gerçekleşmesi mümkün değildir. Buna karşılık Cehm’e göre Allah’ı görme eylemi ne bu dünyada, ne âhirette ve de ne akılla gerçekleşebilir.⁶⁹ Allah sıfatları ve fiilleriyle de tanınamaz⁷⁰ ve sadece tahmin edilebilir.⁷¹ Bu bağlam çerçevesinde Cehm’in tabiri yerindeyse “saf” Mu‘atılâ olarak görülmesi gerekiyor. Mu‘tezile Allah’a sıfat atfetmekten kaçınmamıştır: Allah, âlim, hayy, mürîd vs.dir. Onların Mu‘atılâ olarak kategorize edilmeleri, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından yapılmaktadır. Bunun nedeni ise Mu‘tezile’nin sıfat-ı me‘âniyi kabul etmemiş olmasıdır. Yoksa Mu‘tezile Allah’ı Cehmiyye gibi her türlü nitelemeden beri kılmamıştır.⁷²

Mu‘tezile’nin menşei kabul edilen Basra’da antropomorfik Tanrı anlayışına karşı reaksiyonların varlığından haberdarız. Bu durum şehirde *teşbîh* ve *tecsîme* karşı bir havanın estiğine işaret etmektedir. Bilhassa İbâdiyye içinde bu tür refleksler takip edilebilmektedir. Cābir b. Zeyd (ö. 93/711-12) üzerinden İbn ‘Abbās (ö. 68/688) referans gösterilerek Allah’ın eli O’nun kudreti, gözü ve nefsi O’nun ilmi, baldırlarının açılması da kesin kararlılığı şeklinde mecazî olarak anlaşılmaktaydı. Onlar nazarında Tanrı’yi

⁶⁶ TG, IV: 426 vd.

⁶⁷ TG, IV: 428.

⁶⁸ bkz. Osmân b. Se‘îd ed-Dārimî, *en-Nakd ‘ale’l-Merîsî*, thk. Reşîd b. Hasan el-Elmaî‘, (y.y: Mektebetu’l-Ruşd, 1999), I, s. 158.

⁶⁹ bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ‘ale’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdiqa*, thk. Şabrî Selâme Şāhîn, (Riyad: Dāru’s-Sabât, 2003), s. 98.

⁷⁰ a.y.

⁷¹ Malaî, *et-Tenbîh*, s. 96.

⁷² yuk. bkz. 1.2.1.1 et-Tevhîd.

antropomorfik biçimde anlamak O'nun parçalardan oluştuğu ile eşdeğer görülüp Allah'ın birliğini zedelemektedir.⁷³ Aslında âyetlere bu şekilde anlamlar vermek bir yenilik değildi. Mekke'li müfessir Mucâhid b. Cebr (ö. 103/721) de âyetleri mecazî olarak yorumluyordu. Sözgelimi o, Cumartesi yasağını çiğneyenlerin maymuna çevrilmesini bedensel olarak değil yasağı delenlerin fizikî olarak insan sûretinde kalıp onların kalplerinin maymunlaşması şeklinde anlayarak akılcı bir tutum sergilemiştir – tabii ki yer yer teşbîhe de başvurmuştur (msl. *arş* meselesinde).⁷⁴

Mu'tezile için önemli bir şahsiyet olan Hasan el-Başrî'nin (ö. 110/728) tevhîd hususundaki tutumu hakkında Josef van Ess bağlamında fazla veriye rastlayamadık. Sonuç olarak Vâsıl b. 'Aṭâ'nın hocası olduğu düşünülecek olursa onun Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vâsıl'ın tevhîd görüşüne de etki ettiği düşünülebilir. Yararlanabileceğimiz nadir verilerden birine göre Hasan, Allah'ın gözle görüleceğini (*ru'yetullâh bi'l-eḥṣâr*) kabul etmiyordu.⁷⁵ Bu tutumdan belki onun *tecsîm* fikrine karşı olduğu sonucuna varılabilir. Fakat Basralı zâhitlerin genel tavrı (*ta'ṭîle* karşı oluşları) göz önünde tutulursa tevhîd meselesinde Hasan'ın Mu'tezile üzerinde bir tesirinin bulunmadığını kabul etmek daha olasıdır. Anlaşılan Mu'tezile'nin Hasan'ı referans gösterdiği en önemli nokta, onun kader düşüncesidir.

Görüldüğü üzere her düşünce akımı *tevhîd* hakkında söz sahibi olmuştur. Mu'tezile'nin *tevhîdî* bir ilke olarak belirlemiş olması büyük bir çığır niteliği taşımamaktadır. Tipik Mu'tezilî düşünce, tevhitle '*adl*' kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır.⁷⁶ Bu bağlam çerçevesinde Mu'tezile'nin kelâm tarihindeki yeniliğini de bu iki kavramın kombinasyonu oluşturmaktadır. Fakat Mısır'da Tanrı için tek (*vitṛ*) ve adaletli ('*adl*') ifadelerini içeren birleşim, Mu'tezilî olmayan mezar taşlarında da bulunmaktadır; ancak bu vakıa bir etkileşimin mevzu bahis olduğu anlamına gelmemektedir. Mu'tezile'nin tevhîd kavramından erken dönemde ne anladığını ortaya koymak güçtür. Van Ess'in beyanına göre elimizde bulunan veriler, ya düalistleri eleştirme babında veya münazara içinde kullanıldığından retorik karakter

⁷³ TG, II: 206-12.

⁷⁴ Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, (y.y: Elibron Classics, 2005, 1920'de Brill, Leiden tarafından yayımlanan edisyonun tıpkıbasımı), s. 107-10; TG, II: 642.

⁷⁵ TG, IV: 411.

⁷⁶ *teşbîh* ve '*adl*' düşüncelerini birleştiren Zuheyriyye isminde bir ekolden de söz edilmektedir; TG, II: 724.

taşıtmaktadırlar.⁷⁷

Teşbîh / Tecsîm ve *ta'fîl* arasındaki çekişme, İslâm düşünce geleneği içinde farklı coğrafyalarda lokal olarak temsilciler bulmaktaydı: Basra'da zâhitlerle Ehl-i Hadîs Mu'tezile ve İbâdiyye'ye karşı, Kûfe'de Râfîdiyye'yle bir kısım Mürcie Zeydiyye ve Ebû Hânîfe'ye karşı, Doğu-İran'da Cehmiyye Mürcie'ye karşı.⁷⁸ Bu süreç içinde tenzîh fikri galip gelmiş ve Allah'ı varlıklardan soyutlama düşüncesi giderek ağır basmaya başlamıştır. Öte yandan sıfatları olduğu gibi kabul edip mahiyeti hakkında bilgi sahibi olamayacağımızı (*bilâ keyf*) söyleyen *aşhâbu'l-hadîs*, Hanbeliyye ve mutasavvıflar – van Ess'in tabiriyle alt kesimdeki insanlar – arasında antropomorfizm varlığını sürdürebilmiştir. Bu düşünceler bir süre sonra sertlik kazanmış ve fikirler arasında tahammül sınırları kalkmıştır.⁷⁹ Kelâm ilmi içinde günümüze ulaşan ve ağırlık kazanan anlayış tenzîh doktrini etrafında yer almaktadır. Gerçi bu husus hangi zaviyeden bakıldığıyla çok yakından alakalıdır. Hiçbir dinî akım, kendisinin Allah'ın *tevhîd*'ine hâlel getirdiğini düşünmeyecektir. Bu nedendir ki Mucessime'nin mensuplarından Hişâm b. el-Cevâlîkî tevhîdi en iyi bilen olarak tarif edilmiş⁸⁰ veya Hişâm b. el- Hakem tecsîm anlayışına rağmen sıkıntısız *Kitābu't-Tevhîd* adlı bir eser kaleme almıştır.⁸¹ Ehl-i Sünnet kelâmcıları “Mu'tezile'yi sıfatları ret ediyor” gerekçesiyle Mu'atîla olarak sınıflandırırken İbn Sînâ (ö. 428/1037) Mu'tezile'nin sıfatlar öğretisinde müşâhede âlemiyle kıyas yapmaları hasebiyle teşbîhe düştüklerini söylemiştir.⁸² Diğer yandan Mu'tezile kendisini tevhîdin hakikî mensupları olarak tanımlarken Ehl-i Sünnet kelâmcılarını da Haşviyye olarak adlandırmışlardır.

Farklı fırkaların nazarında nasıl değerlendirilirlerse değerlendirilsinler hepsinin ortak noktası, Allah'a ortak koşmaktan sakındıklarıdır. Hatta Grek düşüncesinin antropomorfizmi ile *teşbîh* tutumu arasında büyük bir fark bulunmaktadır ki bu da müslümanların Allah mefhumunu kavramadaki hassasiyetlerini göstermektedir. Yunanlılar'ın tanrıları sırf insan biçiminde değil aynı anda insanî özelliklere de sahiptirler. Fakat İslâm geleneğinde asıl itibariyle özelliklerde bir benzetme söz konusu

⁷⁷ TG, IV: 371.

⁷⁸ TG, IV: 417.

⁷⁹ TG, IV: 421 vd.

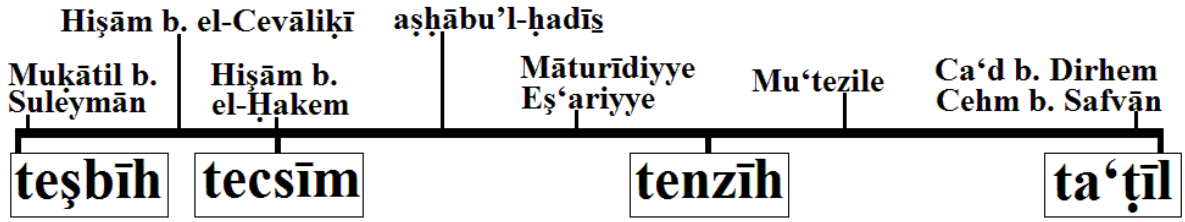
⁸⁰ TG, I: 344.

⁸¹ TG, V: 70.

⁸² TG, IV 376.

değildir, çünkü Tanrı'nın som olması veya yeme içmeye ihtiyaç duymaması O'nu insanlara benzetmeme anlamına gelmektedir. Bu yüzden İbn Meymûn (ö. 601/1204) İslâm düşüncesi içindeki teşbîh anlayışına “kısmî tenzîh” demiştir.⁸³ Felsefî akımların etki alanı dışında kalan Mekke ve Medine gibi şehirlerde de erkenden antropomorfizme karşı tutumların sergilenmiş olması⁸⁴ tenzîh doktrininin hâricî kültürlerin tesiri altında değil İslâm düşüncesinin iç dinamiği içinde oluştuğuna bir kanıt niteliği taşımaktadır. Van Ess II. Yezîd (ö. 105/724) döneminde ilan edilen resim yasağının antropomorfizme karşı olan ruhun bir yansımasına işaret edebileceğini söylemektedir.⁸⁵ Resim yasağının sebebi teolojik spekülasyonların sonucunda ortaya çıkmış ise bu durum *tenzîh* ve *ta'tîl* arasındaki tutumun erkenden resmî ideolojinin dikkatini çektiğine işaret etmektedir. Kelâm ilminin erken dönemden itibaren geliştirdiği ve zikretmeye çalıştığımız anlayışları daha basit kavranabilmesi şu şematik tabloyla özetleyebiliriz:

11: Tanrı'yı Algılama Biçimleri



II. EL-‘ADL İLKESİNİN ARKA PLANI

İnsanın kaderin prangalarından kurtulup özgürce karar verebilmesini konu alan düşünceler, bütün kültürlerde karşılaşılan bir durumdur. Yunan mitolojisinin Homeros destanındaki kahramanı Akhilleus, bir manada bireyselleşme ve tanrıların takdirlerinden kurtulmanın serüvenini anlatmaktadır.¹ Bu tür arayışların izleri, her kültürün “kaderi” olmuştur.² İslâm düşünce geleneğinde de bu yol uğrunda zihinler yorulmuştur.

İslâm tarihi içinde kader konusunun dile getirilmesi genelde ilk olarak Hz.

⁸³ TG, IV: 373.

⁸⁴ Mekke’de İbn ‘Abbâs ve Mucâhid b. Cebr, Medine’de İbn Ebî Yahyâ ve İbn İshâk; TG, IV: 418.

⁸⁵ TG, I: 28, TG, IV: 417.

¹ krş. Çiğdem Dürüşken, *İlk Çağ Felsefesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, t.y.), s. 26 vd.

² Batı tarihi içindeki gelişmeler hakkında özet bilgi için bkz. İrfan Abdülhamîd, *İslam’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, (İstanbul: Marifet, 1981), s. 268 vd.

Ömer'e dayandırılmaktadır. Bir rivayete göre Hz. Ömer, bir grup sahâbî ile birlikte teftiş için Şam'a doğru yola koyulur ve Şam yakınlarında Şerğ denilen köye varırlar. Burada Şam vâlisi ve Suriye ordu komutanı Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh (ö. 18/639) bazı askerî erkân ile Hz. Ömer'i karşılar ve Şam'da ciddi bir veba hastalığının yayıldığını haber verir. Bunun üzerine Hz. Ömer birkaç kişiyi istişare amaçlı yanına çağırır. Onlara, Şam'da yaygın bir veba hastalığının bulunduğunu haber verip, oraya gidip gitmeme konusundaki fikirlerini sorar. Bazıları, Allah'a tevekkül edip Şam'a gidilmesini söylerken bazıları da bu tehlike ile yüz yüze gelmemek için Medine'ye geri dönülmesinden yanadırlar. Hz. Ömer biraz düşündükten sonra Medine'ye geri dönme kararını alır. Halîfenin Şam'a gelişini hararetle bekleyen Şam vâlisi Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh bu karara üzüldü ve Hz. Ömer'e: "Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?" diye sorar. Hz. Ömer buna: "Evet, biz, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçırıyoruz" cevabını verir.³ Bu veba vakıası *tâ'ûn 'Amvās* olarak anılacaktır. Hz. Ömer'in hilâfeti esnasında o bölgede bir veba hastalığı realiteyi yansıtsa da halîfenin şahsı merkezinde anlatılan rivayet muhtemelen sonraları, kader mevzularının tartışıldığı bir dönem de ortaya atılmıştır. Van Ess'in beyanlarına göre bu veba salgını ele alan daha eski haberler, meseleyi kader ve insan özgürlüğü açısından ve şura toplantısı gibi bir düzlemde değil daha basit bir şekilde cihâd kavramı ekseninde tartışmışlardır.⁴

Peki, İslâm tarihinde ilk kim kader mevzuunu dillendirdi ki bu mesele hızlıca İslâm akîdesinin tartışılmaktan vazgeçilemeyen bir parçası haline geldi? Bu soruya cevap bulmak zor gözükmemektedir. Fakat İslâm tarihinin erken dönemlerinde hararetle tartışmalara sebebiyet verdiği düşünülecek olursa bunun arka planında tamamen dinî hassasiyetlerin bulunmadığı yüksek olasılık taşımaktadır. Kelâm tarihinde bu tür tartışmaların kaynağına inilmeye çalışıldığında siyasî kaygı ve çıkarlara rastlanılmaktadır. Anlaşılan bu tür münakaşalarda fikirlerin teolojik boyutu, siyasî konumun pusulasına göre belirlenmiştir. Bunun en bariz örneğine imâmet tartışmalarında şahit olmaktayız; siyasî düşünceler dinî içeriklerin mevzuu olmaya başlayınca, Şî'a'nın bazı kollarında olduğu gibi imâmet bahsi dahi inanç esaslarından sayılabilmektedir. Kanaatimizce kader tartışmalarının da bu zeminden hareketle değerlendirilmesi

³ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, (İstanbul: İz, 2005), s. 68 vd.

⁴ Değerlendirme için bkz. van Ess, "Die Pest von Emmaus", *Oriens*, 36 (2001): 248-67; ayr. van Ess, "Text and Contexts: Heroes of the Plaque", *Text and Context in Islamic Societies*, ed. Irene A. Bierman (Los Angeles: Ithaca, 2004), s. 13-22.

gerekmektedir. Cubbā'î (günümüz tabiriyle siyaset adamı) Mu'âviye b. Ebû Sufyân'ı (ö. 60/680) ilk cebriyyeci, yani İslâm düşüncesinde insana eylem özgürlüğü tanımayan ilk kişi olarak tanıtmaktadır.⁵ Bu ifade bile kader etrafında şekillenen tartışmaların siyasî ve teolojik bir düzlemde şekillendiğine işaret niteliği taşımaktadır.

Mu'âviye insan özgürlüğünü reddeden ilk insan olmasa bile Cubbā'î'nin bu söylemi onun tutumu hakkında çok şey söylemektedir. Mu'âviye bu tür konularla bireysel boyutta ve şahsî düşünce arayışının bir sonucu olarak ilgilenmiş olsaydı muhtemelen bu denli karşı çıkmalara ve muhalefete göğüs germesi gerekmeyecekti; ne zaman ki o ilahî takdiri siyasî emellerine alet etti o zaman bu mesele teolojik boyuta aktarılıp tartışmalara kapıyı araladı. Mu'âviye, halîfeliğin kendilerinde olmasının ilahî takdir olduğunu ve insanların da bu takdirle yönetildiğini söylemekteydi. Böylece o, siyasî başarısızlıkları ve insanların memnuniyetsizliklerini alın yazısı olarak damgalayıp faturayı başkalarının sırtında kesmekteydi. Onun bu fikri benimseyip çevresine ve halk tabanındaki insanlara aktarması zor olmamıştı. Belki kendisi bile bu düşünceleri siyasî bir çıkar uğruna geliştirmiş değildi ve gerçekten böyle olduğuna inanıyordu, çünkü kader düşüncesi Câhiliye Arapları'ndan onlara tevarüs eden bir öğretiye.

Kaderci öğretinin kökleri İslâm öncesi Câhiliye dönemine kadar geriye uzanmaktadır. Câhiliye Arapları'nda kader mefhumunu içeren öğreti, *dehr* kavramı içinde harmanlanmıştır. Onlar insan hayatının zamana (*dehr*) göre yaşandığına inanmaktaydılar. Bu *dehr* fikrinin boyutları ve izleri bilhassa İslâm öncesi şiirlerde gözükmektedir.⁶ Bu şiirlerde insanın başına gelenler hep *dehr* tarafından ortaya konulmakta, insanın başarısı ve bahtsızlığı *dehr*den kaynaklanmakta ve *dehr*in oklarının hedefini hiç şaşırmadığı belirtilmektedir. *Dehr*, esas itibarıyla soyut ve şahsiyetsiz bir kuvvet, bir tabiat vakasıdır ve ibâdet edilecek bir şey değildir.⁷ Bu yaklaşım bizim kültürümüzdeki felek kavramıyla paralel değerlendirilebilir. Nitekim Türk kültüründe felek – yalan felek, kahpe felek gibi ifadelerin de çağrıştırdığı gibi – daha çok bahtsızlık ilişkilendirilmektedir ve ibâdet edilmesi gereken bir ilâh değil çarkından kurtulması imkânsız olan bir güç olarak görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm Câhiliye'nin *dehr* anlayışını

⁵ bkz. TG, I: 24.

⁶ Câhiliye'nin kader anlayışlarını içeren bazı seçme şiirler için ayr. bkz. Harun Ögmüş, *Cahiliyye Döneminde Araplar*, (İstanbul: İz, 2013), s. 300-5.

⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 120.

eleştirip müşriklerin bir âdeti olduğunu ortaya sermektedir.⁸ “Ancak buna rağmen bu fikirler yok olmadı ve bunları benimseyen insanlar da değiştirilmemişti”⁹; başka bir ifadeyle *dehr* mefhumunun İslâmî olmadığı vurgulandıysa da bu fikriyatın kökenleri zihinlerden silinememişti. *Dehr* düşüncesinin yerleştirilmesi *dehr* kavramından kaçınarak içerdiği düşünceleri, Kur’ânî kavramlara taşımaktan geçmekteydi. Bu durum için yararlanılan kavramlardan biri *kalem* kelimesi olmuştur. Kelimenin tefsiri şu şekilde verilmekteydi: *kalem*, Allah’ın yarattığı ilk şeydir ve her şeyden önce yaratılmış olduğundan bununla yazılanlar da ilâhî yazgıdır.¹⁰ Türk kültüründeki alın yazısı bu düşüncenin bir karşılığını oluşturabilir. Böylelikle *dehr* düşüncesi tohumunu korumuş ve sadece kabuğunu, büründüğü kılıfı değiştirmiştir. Van Ess bu tutuma, “kaderci aksiyom”, yani belki başka bir ifadeyle kültürel olarak zihinlere yerleşmiş ön kabul demektedir.

Mu‘âviye ve buna bağlı olarak Emevî saltanatı bu “aksiyomdan” kaçamamıştır ve belki de kaçmak istememiştir. Emevîler’in Câhiliye kader telakkisinden çıkamamış olmaları hem sözlerine hem de mimarîlerine yansımıştır. Câhiliye Arapları gökkürenin dönmesinin olaylar üzerinde etkisi olduğuna inanıyorlardı. Emevîler muhtemelen bu düşünceyle bağ kurarak Kuşayr-ı ‘Amra’da yıldız ve burçları gösteren bir daire işlemiştir.¹¹ Mu‘âviye’nin de bu kültürel kodlarla düşündüğünü: “Ey insanlar, şüphesiz Allah’ın verdiği kimse engel olamaz ve engel olduğunu kimse veremez. O’nun çabası karşısında çabalayanın faydası olmaz. Allah iyilik dilediğine dinde derin anlayış verir”¹² sözleri göstermektedir. İslâm öncesinin kader anlayışı, siyasî görevlerin mahiyetine de aktarılmıştır. Emevîler’e ve onlara yakın duranlara göre halife, yeryüzünde Allah’ın temsilcisi konumundadır. Böyle düşünüldüğünde halifelerin yaptıkları işlerin de ilâhî takdirle gerçekleştiği düşüncesine aralık bırakılmaktaydı. Emevî halifelerinin bir kısmı yaptıklarını, bunların Allah’ın yazgısı olduğu şeklinde savunuyorlardı. Hatta II. Yezîd (ö. 105/724), Allah karşısında yaptıkları için hesap vermeyeceğine dair kırk şeyh tarafından onay almıştır. Ayrıca II. Velîd (ö. 126/744) de yaptıklarının ilahî takdir olduğunu

⁸ “[Müşrikler:] ‘dünya hayatımızdan başka hayat yoktur, ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak *dehr* yok eder’ dediler. Bu hususta onların bir bilgisi yoktur ve sadece zanda bulunuyorlar.” (el-Câsiye 45/24.)

⁹ van Ess, *Zwischen Hadîth und Theologie*, (Berlin: de Gruyter, 1975), s. 75.

¹⁰ a.e, s. 77 vd.

¹¹ krş. TG, I, 25; yapı hakkında bilgi için ayr. bkz. Nusret Çam, *İslamda Sanat Sanatta İslam*, (Ankara: Akçağ, 4. Baskı, 2008), s. 207-11.

¹² Mâlik b. Enes, “Kader”, *el-Muvaṭṭa*, no. 8.

söylemiştir.¹³ Kelâm ilmi bu tutuma cebrî anlayış ismini vermiştir. Emevîler bu cebrî anlayışı, saltanatlarını meşrulaştırmak için kullanmışlar ve bunu bir ideoloji olarak geliştirip halk tabanına yaymaya çalışmışlardır.¹⁴

Câhilî kader telakkisinin yegâne temsilcilerinin Emevî hükümdarlarından müteşekkil olduğunu düşünmek naif bir tutum olacaktır. İktidar yanlıları ve saray çevresine yakın olanlar içinde de bu düşünceye sahip insanlar bulunmaktaydı. Kelâm tarihi içinde cebrî geleneğin en meşhur temsilcileri, Ca'd b. Dirhem (ö. 105-120/724-738) ve Cehm b. Şafvân (ö. 128/746) olarak kayda düşmüştür. Ancak Emevîler'in bu iki düşünürün cebrî görüşlerini kendilerine ilke edindikleri veya ikisinin cebrî görüşü temsil ettikleri şeklindeki iddialar¹⁵ bazı açılardan tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Zira ilkin, Ca'd b. Dirhem cebrî değil muhtemelen insanın fiillerinde özgürlüğünü savunan bir Kaderî'di.¹⁶ Bu durumda yanlışlık düz mantıktan kaynaklanmaktadır. Ca'd'ın Cehm'le ilişkisi kader konusunda değil ilahî sıfatlar meselesindeydi. Muhtemelen bu etkileşimden yola çıkarak otomatikman Cehm'in özdeşleştiği cebir fikrinde de bir ilişki bulunduğu sonucuna varılmıştır. İkinci önemli mesele ise, Cehm'in *cebr* fikrinden ne anladığıdır. Cehm'in görüşlerine kendi eserlerinden ulaşabilme imkânı bulunamadığı için onun kader hususundaki fikrini sağlam ortaya koyabilmek büyük bir zorluğu ifade etmektedir. Yararlanabileceğimiz yegâne kaynaklar makâlât eserlerinin sunduğu verilerdir. Bu veriler birbirleriyle kıyaslandığında Emevî kaderciliği ile Cehm'in anlayışı arasında farkın bulunduğu göze çarpmaktadır. Emevî düşüncesinin kadercilik anlayışı ilâhî takdirle, yani Allah'ın olayları önceden belirlemesiyle alakalıdır; bu olguya Batı literatüründe kullanılan fatalizm tekabül etmektedir. Cehm'de böyle bir durum mevzu bahis değildir, zira Cehm'e göre Allah önceden bir bilgiye sahip olmayıp eylemlerin vuku bulmasıyla bunun bilgisine sahip olmaktadır.¹⁷ Bu durumda Cehm'in tutumuyla ilâhî bir takdir, bir alın yazısı kastedilmemektedir. Bu bilgiler Cehm'in fatalizmin bir temsilcisi olmadığını, ama bir determinist olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla da o amiyane tabirle

¹³ TG, I: 24.

¹⁴ Ay, *Mu'tezîle ve Siyaset*, s. 104.

¹⁵ İddia sahipleri için msl. bkz. a.e., s. 103, 116; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, (İstanbul: Yeni Şafak, t.y), s. 111; İrfan Abdülhamîd, s. 283; a.mlf., "Cebriyye", *DİA*, VII: 206; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (Ankara: Pozitif, 2001), s. 256; Abdulhamit Sinanoğlu, "İslâm'da İlk Siyasallaştırma Sürecinde 'Kader' İnancı", *AÜİFD*, XLIII/2 (2002): 263; Suphi es-Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, s. 107 vd.

¹⁶ TG, II: 452; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 29.

¹⁷ krş. TG, II: 497 vd.

Emevîler'in ideolojisine yağ sürmemekteydi. Her ne kadar Cehm kıssacı (*kāşş*)¹⁸ olarak görev almışsa da onun saltanat sahipleri tarafından idam edilmiş olması da aralarında siyasî bir çatışmanın varlığını göstermektedir. Bu nokta-i nazar Cehm'in Emevî ideolojisinin tekelinde görüşlerini ortaya atmadığını göstermektedir. Cehm'in kader telakkisi, fatalizm ve determinizm arasındaki farkları da dikkate alarak müstakil bir çalışmayı gerekli kılacağı ve tezimizin sınırlarını aşacağı için daha detaylı üzerinde durulamayacaktır.

Diyalektiğin kaçınılmaz gereği olarak cebrî kader taassubunun karşısında insanın eylemlerine özgürlük alanı tanıyan bir cephenin de oluşması gerekmektedir. Kelâm tarihi içinde bu cepheye Kaderiyye ismi verilmiştir. Kaderiyye'nin ne zaman zuhûr ettiği tam tespit edilememektedir. Kaynaklar bu tespitlerde kesinlik elde etme lehine fazla veri sunmamaktadır. Ancak kesin olarak söylenebilecek şey, kaderî fikirlerin Hişâm b. 'Abdumelik'in hilafetinde (724-743) mevcut olduğudur.¹⁹ Van Ess, Kaderiyye'nin oluşma ve gelişme dönemlerini kaba hatlarıyla şu şekilde özetlemektedir:²⁰

- 1) 'Abdumelik b. Mervân döneminde (65/685-86/705) kuluçka evresi, yani gelişim süreci;
- 2) İbnu'l-Eş'as ayaklanmasında²¹ (80/699) ilk siyasî çatışma;
- 3) Ömer b. 'Abdulazîz döneminde (99/717-101/720), belki de daha önceki Suleymân b. 'Abdumelik döneminde (96/715-99/717) sakinleşme dönemi; bu evrede Ğaylân ed-Dimeşkî gibi Kaderî düşüncelere sahip insanlar devlet görevinde bulunmuşlardır.²²
- 4) Hişâm b. 'Abdumelik idaresi altında (105/724-125/743) baskı;
- 5) III. Yezîd altında (126/744) [kısa bir] hâkimiyet evresi;²³

¹⁸ TG, II: 494; Emevî halîfeleri *kuşşâş*ları siyasî bir olgu olarak kullanmışlardır, ancak buna tepki olarak farklı zümrelerden de *kuşşâş* ortaya çıkmıştır; Hasan Cirit, "Kussâs, *DİA*, XXVI: 463. Bu durumda Cehm, Emevî idaresi altında bu görevde bulunmamış olabilir.

¹⁹ TG, I: 72.

²⁰ van Ess, *Zwischen*, s. 181.

²¹ Bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "İbnü'l-Eş'as, Abdurrahman b. Muhammed", *DİA*, XXI: 32-33.

²² van Ess, "The Qadariyya in Syria: A Survey", *Proceedings of The First International Conference on Bilad-al-Sham*, 20-20.4. 1974, s. 57.

²³ van Ess, III. Yezîd altında Kaderiyye ve Ğaylâniyye'yi ele alan Fransızca bir makale yazmıştır. Ancak makaleye ulaşamadığımızdan içeriği hakkında bilgi sahibi olamadık, muhtemelen bu evre ile ilgili bilgiler ele alınmıştır; a.mlf, "Les Qadarites et la Ğailânîya de Yazîd III", *Studia Islamica*, 31(1970): 269 vd.

6) Abbâsîler’le birlikte entegrasyon süreci; anlayabildiğimiz kadarıyla bu evre, farklı merhalelerde vuku bulmuştur. Suriye’den Basra’ya gelen eylemci Kaderîler Abbâsî hükümdarlığıyla birlikte eriyip gitmişlerdir. Hasan el-Başrî (ö. 110/728) ve öğrencisi Kâtâde b. Di‘âme (ö. 117/735) çizgisinde ilerleyen kaderî cephe bir müddet ayakta durmuş, ancak ‘Amr b. ‘Ubeyd (ö. 144/761) etrafında toplananlar çoğalıp Mu‘tezile ile kaynaşmıştır.²⁴ Kaderiyye her ne kadar Mu‘tezile ile aynı fırka gibi algılanmış olsa da²⁵ bazı Kaderîler’in Mu‘tezilî olmaması, bunların başta ayrı fırka olduklarını göstermektedir.²⁶ Yaklaşık olarak 184/800 yılından itibaren de Kaderiyye’den olan birçok insan, Mu‘tezile ile kaynaşmıştır.²⁷ Bu süreçten sonra da iki akım arasında bir ayrım güdülmemiştir.

Tıpkı *ta‘îl* fikrinde olduğu gibi özgürlükçü anlayışın zuhûru da iki şahsa dayandırılmaktadır. Kaynaklarımızda Kaderiyye’nin ortaya çıkışı Evzâ‘î’nin²⁸ (ö. 157/774) aktarımına binaen Ma‘bed el-Cuhenî’ye (ö. 83/703) atfedilmektedir. Her ne kadar başka rivayetlerde Ebû Cemîl’den (muhtemelen: Ebû Cemîl Muslim b. Qurra el-Eşca‘î, ö. ?) bahsedilse de yaygınlık kazanan Evzâ‘î’nin beyanı olmuştur.²⁹ Ma‘bed hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Gerek Bizans’a elçi olarak gönderilmiş olması gerekse dönemin hükümdarı ‘Abdumelik b. Mervân’ın bir oğlunun eğitimiyle ilgilenmiş olması, onun saygın ve itibar sahibi bir insan olduğunu göstermektedir. Emevî sarayı ile iyi ilişkiler içinde bulunmasına rağmen İbnu’l-Eş‘as’ın isyanına katılmış ve bunun üzerine yakalanıp Şam’da idam edilmiştir. Onun hakkındaki rivayetlerin önemli kısmı, karşıtları tarafından muhtemelen Hasan el-Başrî’nin ölümünden sonra oluşturulmuştur. III. Yezîd’in başa geçip Kaderiyye’nin güç kazanmasıyla Ma‘bed, Basra’da kader hakkında ilk konuşan kişi olarak anılmıştır. 130/748 yılından sonra bu rivayet, Ma‘bed görüşlerini Hristiyanlık’tan veya Mecusîlik’ten dönen Süsen/Susnûya isimli birinden aldığı şeklinde değiştirilmiştir.³⁰

²⁴ van Ess, “Kadariyya”, *EF*², IV: 370.

²⁵ msl. Bağdâdî veya aşhâbu’l-hadîsin hemen hepsi.

²⁶ msl. Ebu’l-Hasan Sa‘îd b. Mes‘ade el-Ahfeş (ö. 210/825-221/835); *TG*, II: 85, 182.

²⁷ Watt, s. 147.

²⁸ hakkında bilgi için bkz. Salim Ögüt, “Evzâî”, *DİA*, XI: 546-548.

²⁹ *TG*, I: 72 vd.

³⁰ van Ess, “Ma‘bad b. ‘Abd Allâh b. ‘Ukaym al-Djihanî”, *EF*², V: 936; a.mlf., “The Qadariyya in Syria: A Survey”, s. 55. Van Ess bunun dışından Ma‘bed hakkında müstakil bir makale kaleme almıştır: “Ma‘bad al-Ğuhanî”, *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum 60. Geburtstag*, ed. Richard Grämlich, (Wiesbaden: Steiner, 1974): 49-77; ancak bu esere ulaşamadığımız için değerlendirmeye alamadık.

Ḳaderiyye'nin ortaya çıkışıyla irtibatlandırılan diğer şahıs, Ğaylān ed-Dimeşķî'dir (ö. 114/732?). Ğaylān'ın kaderi, yani ilâhî alın yazısını ret eden görüşü Ma'bed el-Cuhenî'den aldığı söylenilmektedir. Ğaylān kıptî, yani Hristiyan kökenliydi. İki düşünürün teolojik görüşlerine saldırı noktası da belliydi; ikisi de kaderi inkâr eden bidatlerini Hristiyanlık'tan almışlardır. Hristiyan geleneği de pagan kültürünün fatalizmine karşı özgür iradeyi vurgulamıştı. Yūḥannā ed-Dimeşķî (ö. m. 749) Tanrı'nın önceden bilmesiyle ilahî takdir arasında bir ayırım yapmaktaydı. Hristiyanlar'ın yaygın olduğu Suriye'de Ḳaderiyye bu alt yapıdan istifade etmiş olabilir. Ancak Yūḥannā ile terminolojik paralellikler, Ğaylān'la değil Mu'tezile ile birlikte görülmektedir.³¹ Ancak biz, Ğaylān ve Ma'bed'in "Hristiyanî etki altında bulundular" şeklinde maruz kaldıkları saldırıların, gerçekten Suriye'deki Hristiyanî altyapıdan kaynaklandığını düşünmüyoruz. Dış etkenlere atıfta bulunan bu tür yaklaşımlar, bütün kötülüklerin Arap dışı kültürlerden geldiğini ispatlama amaçlı çokça kullanılmaktadır.³² Burada da muhtemelen insanın eylem özgürlüğünü savunanların tutumunun, İslâm'dan kaynaklanmadığı vurgulanmak istenmiştir. Ḳaderiyye'nin kader ile ilgili görüşleri ana hatlarıyla şu şekilde tarif edilebilir:³³

- a) Güzellik ve iyilikler Allah'tan, şer ve kötülükler insandan gelmektedir.
- b) Allah insanda tam ve eksiksiz bir fiil yapma gücü (*istiṭā'a*) yaratmıştır.
- c) İnsanın fiilleri ve amelleri kendisine bırakılmıştır (*tefvīd*).
- d) İnsana güç verilen alanda Allah'ın kudreti yoktur.
- e) İnsanın eylemleri hususunda Allah'ın önceden bilgi, takdir ve dilemesi

söz konusu değildir.

- f) İnsanın fiilleri Allah tarafından takdir edilmemiş ve yaratılmamıştır.

³¹ TG, IV: 490.

³² krş. TG, II: 281. Bu tutumu çağımızda da görmekteyiz. Suphi es-Salih de akâid alanındaki fitneleri ortaya atıp yayanların Arap olmayanlar olduğunu açıkça zikretmektedir; bkz. Suphi es-Salih, *İslam Mezhepleri*, s. 107.

³³ Günay Özer, "Josef Van Ess'in İslam Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları" (yüksek lisans tezi, KSÜSBE, 2010), s.49 vd.; Watt, Ḳaderiyye hakkındaki verileri Ḥuşeyş'e (ö. 253/867) dayanarak şu şekilde sıralamaktadır: 1) bir zümre, hasenât ve hayrın Allah'tan, kötülük ve adî işlerin de kendilerinden olduğuna inanıyorlar; 2) Mufavvıda'ya göre insanlar, Allah'ın yardım ve hidâyeti olmaksızın iyi olan her şeyi yapabilme iktidarındadırlar; 3) bir kısmına göre Allah, *istiṭā'atı* eksiksiz kılmıştır ve insanlar bununla istediklerini yapabilmektedirler. 4) Şebîbiyye'ye göre Allah'ın bilgisi, insanların eylemlerinden önce mevcut değildir; 5) bir kısmı, Allah'ın veled-i zinayı yaratmasını veya onu takdir etmesini, dilemesini veya önceden bilmesini inkâr ederler; 6) bir kısmı, Allah'ın insanların rızıklarını ve ecellerini belli bir süre için tayin ettiğine inanırlar; Watt, s. 128 vd.

Ğaderiyye'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşleri, sapık fırkanın fikirleri olarak yaftalanmıştır. Dolayısıyla Ma'bed ve Ğaylân'ın idamlarının, bu fikirleri benimsemeleri hasebiyle vuku bulduğu düşünülmüştür. Ancak idam edilmelerinin sebebi büyük olasılıkla öğretileri, yani kelâmî tutumları değildi. Sorunun kökeni siyasî kaygıların sonucuydu. Josef van Ess, Ğaderiyye'yi iki gruba tasnif etmektedir: birincisi öğretileri için aktif olarak propaganda yapanlar ve ikincisi de sessiz kalıp propagandadan uzak duranlar.³⁴ Emevîler'in damarına basanlar aktif olarak fikirleri için destekçi arayan Kaderîler'di. Eğer teolojik kaygılar idama sebebiyet unsuru oluştursaydı Emevîler'in İslâm beldelerinin çoğuna darağacı yerleştirmeleri gerekirdi. Mesela Kaderî olan Ebû 'Abdullâh Mekhûl'un (ö. 113/731), Ğaylân kadar tepki çekmemesi³⁵ problemin özünün kader öğretisinde yatmadığını göstermektedir. O dönemde birçok fırka, Ümeyyeoğulları'nın devleti idare biçiminden memnun değillerdi; karşıt düşünceler fırka içinde kaldığında iktidarı tehlikeye sokacak bir durum söz konusu olmuyordu. Ma'bed ve Ğaylân'ı idam sehпасına çıkaran şey, öğretileri için propaganda yapıp Emevîler'e isyan etmeleri idi. Nitekim Ğaylân'ın diğer görüşlerine bakıldığında bunlarda Emevî ideolojisinin dünyasıyla bağdaşmamaktadır. Ğaylân sırf ilahî yazgıyı kabul etmemesiyle Emevî düşünce geleneğine aykırı değildi. Onun imâmetle ilgili görüşleri de resmî ideoloji dışında kalmaktaydı, zira ona göre imâmet, yani halîfelik kitâb ve sünnetin bilinmesi ve icmâ ile belirlenmesi şartıyla Kureyş kâbilesine mensup olmayan bir kimseye de verilebilirdi.³⁶ Muhtemelen bu görüş, Ğaylân'ın hedef alınmasına kader görüşü kadar etki etmiştir. Halifeliğin ilâhî takdirle belirlendiğini kabul eden ve onu babadan oğula geçen bir miras gibi algılayan Emevîler'le Ğaylân'ın fikirlerin ters düştüğü aşîkârdır. Ğaylân'ın öğretisinin sosyal düzeni bozabileceği endişesi duyuluyordu, çünkü hilâfet Tanrı tarafından verilmiş bir rızık değil, çabalayarak elde edilmesi gereken bir unvan konumuna kayıyordu.³⁷ Bu fikirler için propagandada bulunmak, saltanatın dibine dinamit yerleştirebilecek nesillerin yetişmesi anlamını taşımaktaydı. Ğaderiyye'ye karşı sürdürülen tepkiler, dinî tutumları dolayısıyla değil siyasî olaylara karışmalarından kaynaklanmaktaydı. Zaten III. Yezîd'in Ğaylânî fikirleri temsil etmesi, hilâfetin ilâhî

³⁴ van Ess, *Zwischen*, s. 67 ve 217 (s. 67 için not); Ona göre Ğaderiyye'nin aktif kanadı, muhtemelen kelâm metodundan istifade etmiştir. Eğer bu doğruysa bu kanat, Mu'tezile içinde eriyen cephenin büyük çoğunluğunu oluşturmuş olabilir.

³⁵ TG, I: 75-80.

³⁶ Watt, s. 118.

³⁷ TG, I: 74.

takdir olmadığını söylemesi, hatta Kaderî sayılması³⁸ ve Kaderiyye tarafından desteklenmesi, bu fırkanın kelâmî bir ekol yanında siyasî bir cephe de olduğuna delalet eder niteliktedir. Hem Ma‘bed hem de Ğaylân, Emevîler’e karşı etkin bir ayaklanmaya meyilli olan siyasî bir hareketin itikâdî cephesini temsil etmekteydiler. İkisinin idam edilmesi Kaderî görüşe inanmalarından dolayı değil bu görüşlerin siyasî uzantılarıydı. Kaderiyye’nin kötülenmesi ve saldırılara maruz kalması, ileride tamamen teolojik nedenlere bağlanmıştır. Zaten din ile meşrulaştırılan siyasî ideolojinin karşısında duranlar genelde ehl-i dalâlet yaftasını yiyorlardı.³⁹ Yani Kaderiyye aslında dinî boykottan ziyade siyasî boykota uğramıştır.⁴⁰ Fakat dünyaya büyük çoğunlukla din zaviyesinden bakan bir dönem için bu tür saldırılara maruz kalmak gayet anlaşılır bir şeydir. Gerçi günümüzde de durum çok farklı değildir. Dinî hassasiyetleri olan toplumlarda en başarılı karalama işlemi, dini referans göstermekten geçmektedir.

Emevîler’in Kaderiyye’ye karşı yukarıda zikrettiğimiz tutumu, özellikle Suriye için geçerlidir. Mu‘tezile’nin zuhur ettiği Basra’da durum daha farklıydı. Suriye’de Kaderî hareket, siyasî bir ayaklanmayla paralel ilerlerken, meselenin Basra’da Hasan el-Başrî örneğinde olduğu gibi siyasî kargaşalara karışmadan sırf teolojik çerçevede de ele alınabileceği gösterilmişti.⁴¹ Basra’da Kaderî tutumun örneği, Ğaylân ed-Dimeşkî’den ziyade Hasan’dır. O ilahî takdir / alın yazısı ile ilgili fikirlerini ‘Abdumelik’e yazdığı risalede ortaya sermektedir.⁴² Hasan’ın ileriki yaşlarında Kaderî düşünce dogmatik bir

³⁸ TG, I: 85-8.

³⁹ van Ess, *Zwischen*, s. 182.

⁴⁰ TG, I: 127.

⁴¹ a.mlf, *Zwischen*, s. 191; a.mlf, “Kadariyya”, s. 369.

⁴² Burada risalenin ona aidiyeti hususundaki tartışmalara değinmeyeceğiz. Hasan el-Başrî bütün İslâmî ilim ve akımların referans gösterdiği bir bilgidir; Kaderiyye’ye karşı olanlar içinde vaka böyledir, insan fiillerini kendisi yaratmaz diyen sünî kelâmcılar için de. Hasan ile Mu‘tezile’nin öğretisi arasında fark bulunmasına rağmen Mu‘tezile de onu referans gösterirler: Mu‘tezile’ye göre iyilikte kötülükte insan tarafından gerçekleşirken Hasan’a göre iyilik Allah’tan, kötülük insan tarafından. Dolayısıyla Hasan’ın Kaderî görüşünden vazgeçtine ilişkin söylemlerim mezhep taassubundan kaynaklandığını kanaatindeyiz. Tezin çerçevesini aşmamak için Hasan’ın görüşlerine değinmeyeceğiz. Arzu eden risaleye başvurabilir. Risalenin ilk tahkiki Hellmut Ritter tarafından gerçekleştirilmiştir. O Köprülü nüshasını, Ayasofya nüshasını da dikkate alarak neşretmiştir: Hellmut Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit”, *Islam*, XXI (1933): 67-82. Bu neşir Türkçe’ye çevrilmiştir: “Hasan Basrî’nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan’a Mektubu”, çev. Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay, *AÜİFD*, III/3 (1954): 75-84. Ayasofya nüshasının Hasan’a ait olmadığını söyleyen İslamoğlu, Köprülü nüshasını esas alarak risaleyi, tahkik, tercüme ve şerh etmiştir: Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basrî’nin Kader Risalesi ve Şerhi*, (İstanbul: Düşün, 2012). Ayasofya nüshası da tahkik ve tercüme edilmiştir: Mehmet Kubat, “Kadere Dair İki Risâle”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/1 (2008): 351-374. Ayasofya nüshasına büyük benzerlik arz eden ve Mısır’da bulunan nüsha da tahkik edilmiştir: Hasan el-Başrî, “Risâle fi’l-kader”, thk. Muhammed ‘Amâra, *Resâ’ilu’l-‘Adl ve’t-Tevhîd*, I, s. 109-17.

konu olarak vardı. Hasan'ın ve Ma'bed el-Cuhenî'nin insan hürriyeti meselesinde Vâsıl b. 'Aṭā' (ö. 131/748) ve buna bağlı olarak Mu'tezile üzerinde etkisi olduğu⁴³ doğru olsa da Kaderî düşünceler, zaten şehrin genel atmosferini yansıtmaktaydı ve bu bile Mu'tezile'yi büyük ihtimalle etkilemişti.⁴⁴ Basra'da zühd ehlinin fazla olması ve münzevîlerin suçluluk duygusu, insanın günahları için kendisinin sorumlu olduğu şeklindeki tutuma zemin hazırlamış olabilir.⁴⁵ Nitekim Hasan'ın üzüntü ve korku ehlinden olması⁴⁶ insanın hep bir hata işleyebilme pozisyonunda bulunması ve bundan dolayı cehennemden korkması gerektiği düşüncesiyle iç içedir; böyle bir korku ve kaygı içinde bulunmak bireysel bir suçluluk hissi ile irtibatlıdır ve insanın sorumlu oluşunu şart koşmaktadır.

Ḳaderiyye'nin Basra'da muhaddisler de dâhil olmakla birlikte birçok taraftar topladığı, Kaderî âlimlerin zikredildiği kaynaklardan anlaşılmaktadır;⁴⁷ İbn Ḳuteybe'nin saydığı Kaderîler'in büyük çoğunluğu Basralı'dır.⁴⁸ Bu da Kaderîler'in ve dolayısıyla insanın eylemlerinde özgür olduğunu düşünenlerin Basra'da yaygın olduğunu göstermektedir. Mu'tezile'nin bu havadan istifade ettiği şüphesizdir. Fakat Ğaylân ed-Dimeşkî ve Ḳaderiyye'nin, sadece Mu'tezile üzerinde tesiri olmamıştır. Basra'da Kaderî olmak, zorunlu olarak bütün görüşlerde homojen bir yapıyı ifade etmiyordu ve sadece belirli bir dinî düşüncede – bu bağlamda kader meselesinde – bir bakış açısını ortaya seriyordu. Dolayısıyla Basra'da Kaderî bir Hâricî'den veya Kaderî bir Mürcî'î'den söz edilebilmektedir.⁴⁹

Hasan el-Başrî'nin öğrencisi olan ve Vâsıl b. 'Aṭā' ile beraber dönemin Irak vâlisi 'Abdullah b. Ömer b. 'Abdulazîz'in⁵⁰ (ö. 132/749) önünde konuşma yapan Faḍl er-

⁴³ Ay, s. 122.

⁴⁴ krş. TG, II: 48.

⁴⁵ van Ess, *Zwischen*, s. 192; Ḳaderiyye mensupların büyük bir çoğunluğu zühd ehlindendir; msl. krş. TG, I: 90-195; van Ess başka bir yerde kaderî öğretinin zühd yaşamının bir formu olduğunu söylemektedir; van Ess, "Ḳadariyya", s. 369.

⁴⁶ Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, (İstanbul: Kaknüs, 2008), s. 80 vd.

⁴⁷ van Ess, *Zwischen*, s. 61 vd.; TG, II: 50 vd.

⁴⁸ krş. Watt, s.150-4.

⁴⁹ TG, II: 51; van Ess, "Ḳadariyya", s. 368; Ebū Ḥafş Ömer b. 'Âmir es-Sulemî, hem Mürcîî hem de Kaderîdi; TG, II: 166.

⁵⁰ Halife Ömer b. 'Abdulazîz'in oğlu olup, III. Yezîd tarafından h. 126'da Irak'a vâli olarak tayin edilmiştir; bkz. K. V. Zetterséén, "'Abd Allāh b. 'Umar b. 'Abd al-Azîz", *EF*², I: 53.

Raḳāṣī⁵¹ (ö. 140/757 öncesi) de kader mevzularıyla ilgilenmiştir.⁵² O, bilhassa imâmet teorisinde Ġaylân'ın ilkelerini, insanın kötü fiillerde bulunma özgürlüğüne sahip olduğu şeklindeki kader anlayışında da hocası Ḥasan'ın fikrini esas almıştır.⁵³ Buna ilaveten Raḳāṣī, ilk mütekellim olarak kader düşüncesinin ilahî iradeyle ilişkisinin sonuçları üzerinde düşünmüştür.⁵⁴ Zaten kendisinin Kaderî görüşleri sebebiyle cembrî cephe tarafından eleştirilmiş olması da⁵⁵ insan ve eylem hürriyetindeki tutumunu ortaya sermeye yeterlidir. Aynı şekilde Basra'daki İbâdiyye'nin ilk dönemlerinde fırka mensupları arasında Kaderî öğretiyi benimseyenlere rastlamaktayız.⁵⁶ Bunlar muhtemelen İbâdiyye içinde yaygın görüşü oluşturmadıklarından dolayı kendi içlerinde fazla dikkate alınmayıp Mu'tezile içinde eriyip gitmişlerdir.⁵⁷

Ḳaderiyye'nin Allah'ın insanı kötülük işlediğinde yalnız bırakması ve iyiliği istemesi şeklindeki öğretisi, aslında bir yenilik değildi. Bu düşüncelerin İslâm beldelerinin hemen her yerinde temsilci bulmuş olması⁵⁸ bu fikrin yaygın ve desteklenmiş olduğuna delalet etmektedir.⁵⁹ Mu'tezile de bu genel atmosferden istifade etmiştir. Mu'tezile insanların eylemlerini ödüllendiren veya cezalandıran adil Tanrı inancını merkeze taşımaktadır. Bunu yaparken ilâhî kudreti asıl itibarıyla sorgulamamaktadır; bu tartışmalarda meselenin özünü insanın gücünün sınırları oluşturmaktadır.⁶⁰ Mu'tezile'nin niçin ilâhî takdiri kabul etmediği, genel Kaderî havanın yaygınlığı ve Emevîler'in devleti yönetme biçiminden kaynaklanan memnuniyetsizlik vasıtasıyla açıklanabilir; ancak bizim dikkatimizi çeken asıl mesele, Mu'tezile'nin bu düşüncelerini neden adalet ilkesi etrafında topladığıdır. Sonuçta insanın fiillerinde özgür olduğu düşüncesi, *iḥtiyar*⁶¹,

⁵¹ Mu'tezilî olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır, fakat van Ess onu Ġaylâniyye'ye, dolayısıyla Mürcie'ye dâhil etmektedir.

⁵² krş. Eş'arî, *Maḳālât*, s. 291.

⁵³ Ġaylân'ın imâmet hakkındaki fikirleri özellikle Basralı Mürcie tarafından benimsenip geliştirilmiştir. Buradan Ġaylân'ın Basra'da önemli tesirleri olduğu anlaşılmaktadır; krş. *TG*, I: 130 vd.

⁵⁴ *TG*, II: 169.

⁵⁵ *TG*, II: 173.

⁵⁶ Ebū Nūḥ Şālîḥ ed-Dehhân, Ḥabîb eṭ-Ṭā'î, Ḥamza el-Küfî, 'Aṭiyye, Ḥâris b. Mezyad el-İbâdî; *TG*, II: 202-4.

⁵⁷ *TG*, II: 205.

⁵⁸ EK IV: *TG*'nin İçerik Bölümünün Çevirisi bölümüne bakıldığında Ḳaderiyye'nin hangi bölgelere kadar uzandığı takip edilebilir.

⁵⁹ *TG*, IV: 492.

⁶⁰ *TG*, IV: 483.

⁶¹ *İḥtiyar* kavramı, muhtemelen ilk kullanan Cehm'di ve bunu Allah için kullanmıştı: "Cehm b. Şafvân, mârifetullahın kulun seçimiyle (iḥtiyâr) değil Allah'ın seçimiyle gerçekleştiğini söylemektedir, çünkü kul bir şey yapamaz"; Ebū Ya'lâ, *Kitābu'l-Mu'temed fî uşûli'd-dîn*, thk. Vedî' Zeydân Ḥaddād, (Beyrut:

*tefvîd*⁶², *taḥliye*⁶³, *ḥuriyye* gibi farklı kavramlarla açıklanmıştı ve Mu‘tezile ‘*adl* yerine bu kavramlardan birini *uṣûl*lerine alabilirdi. Bu problematik, van Ess’in de dikkatini çekmiştir.⁶⁴

Mu‘tezile’nin görüşlerine etki etmesi en muhtemel olan Ḥasan el-Baṣrî’nin *Kader Risalesi*’ne baktığımızda adalet kavramı kader meselesinin özünü oluşturmamaktadır. Adalet kelimesi sadece altı kere geçmektedir.⁶⁵ Bunlardan iki tanesi insanlarla alakalıdır⁶⁶ ve geriye kalan dördü Allah ile ilişkili kullanılmıştır. Bunların ikisi bir manada Allah’ın eylemlerinin sonucu şeklinde anlaşılabilirken⁶⁷ son ikisi de Allah’a sıfat niteliği taşıyabilir.⁶⁸ Ancak sıfat niteliği taşıyan yerler de, O’nun cömert, inşafî, merhametli gibi sıfatları arasında sıralanmıştır ve çok önemli bir özellik olarak ön plana çıkmamaktadır. Vâsıl b. ‘Aṭā’ da durum çok farklı değildir; o da hutbesinde Allah’ın adaletinden söz ederken bunu bir düzine nitelikler arasında saymaktadır.⁶⁹ İlk dönemlerde özgürlük, iyi ve kötüyü seçme özgürlüğü şeklinde anlaşılmaktaydı⁷⁰ ve adalet mefhumu merkezî bir önem taşımıyordu. Bu durum kader ve insan özgürlüğü mevzuunun, adalet kavramı ekseninde tartışılmadığına ve bu alandaki teorilerin sonraki zamanlarda adalet kavramı etrafına toplandığına işaret etmektedir.

Adalet ilkesi büyük ihtimalle Kur’ânî temel ve kavramlardan çıkarılmamıştır, zira Kur’ân’da ‘*adl* kelimesi çeşitli türevleriyle 28 âyette geçse de bunların hiçbirisi Allah’a

Dāru’l-Meşriḳ, 1974), s. 30. Buna rağmen ileride bu kelime, Mu‘tezile ile beraber tekrar gündeme gelmiş ve onlar nezdinde merkezî önem kazanmıştır; TG, IV: 490.

⁶² Fiillerin insana havale edilmesi; TG, IV: 489. Ebū Ḥanîfe, Osman Bettî’ye yazdığı risalede (risalenin kast ettiğimiz kısmı, Zāhid el-Kevserî’nin tahkikinde yoktur) cebrin zıddı olarak *tefvîd* kullanmıştır; TG, V: 34. Ondan önce Ömer b. ‘Abdulazîz’in Kaderîler’e yazdığı risalede bu kelime geçmektedir; van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, (Beirut: Orient-Institut der DMG, 1977), s. 119 vd.

⁶³ Yine az önce yukarıda zikrettiğimiz risalede geçmektedir; TG, IV: 35.

⁶⁴ bkz. TG, IV: 507.

⁶⁵ Bu sayı Köprülü nüshası için geçerlidir (Hellmut Ritter neşri); Ayasofya nüshasında sadece iki kere geçmektedir.

⁶⁶ “Allah insanlardan iyilik, akrabaya yardım ve adalet ister”; s. 69, 11 ve “Allah insanları imân ve adalet hususunda dener”; s. 77, 12.

⁶⁷ “Allah’ın vasfı, hükmü ve adaletine uzak”; s.73, 14 ve “Allah’ın emrine, kitabına ve adaletine karşı gelenler”; s.75, 6.

⁶⁸ “Allah adil ve inşafîdir”; s. 74, 17 ve “en cömert, en merhametli, en adil”; s. 79, 16 (aynı ifade Ayasofya nüshasında da kullanılmıştır; Kubat, s. 358). Ancak Ayasofya nüshasında “Allah’ın adaletini kabul edenler” ifadesi geçmektedir, bkz. a.e, s. 359. Biz bunu dikkate almadık, çünkü Ayasofya nüshası Ḥasan el-Baṣrî’ye ait değildir; o Ḥaccâc b. Yūsuf eş-Şekafî (ö. 95/714) tarafından Ḥasan’ın risalesinin özetini barındıran ve halîfeye gönderilen farklı bir mektuptur; İslamoğlu, s. 74 vd. Ancak o dönemde Allah’ın adaletinden söz edildiğini göstermesi açısından enteresandır.

⁶⁹ Hans Daiber, *Wāṣil Ibn ‘Aṭā’ als Prediger und Theologe*, s. 23.

⁷⁰ TG, IV: 489.

adalet sıfatını atfeder mahiyette kullanılmamıştır. Yalnızca “Rabbinin kelimesi doğruluk ve adalet bakımından tamdır”⁷¹ şeklinde geçen âyette Allah’ın sözünün adaletli olduğu belirtilmiştir.⁷² Peki, o zaman adalet ilkesinin kaynağı nedir? Josef van Ess – kesin karar kılmamakla birlikte – Hürmüz’ü gerçek ve adil olarak anlayan İran düşüncesinin bu olguya etki etmiş olabileceğini söylemektedir.⁷³ Bu etki bazı açılardan doğru olabilir. Adalet ilkesinin Mu‘tezile’nin tevhîd anlayışıyla iç içe girdiğini önceden dile getirmiştik. Mu‘tezile’nin adaleti tarif ederken “Allah şerri yaratmaz” gibi ifadeler kullanması ile düalistlerin “nûr / Hürmüz sadece iyiliği yaratır” düşüncesi birbirine çok benzemektedir. Buna ilaveten Seneviyye zaviyesinden kötülüğü yaratanın *zulm* olduğu İslâm literatüründe bolca rastlanacak bir şeydir. Seneviyye’nin kullanımındaki zulmün zıddı nûr olsa da kavramsal olarak *zulm*ün başka bir zıt anlamı da vardır ki o da adalettir. İslâm dinini kabul eden acemler, İslâm’ın tevhîd esası gereği iki tanrıdan birinde karar kılmak zorunda kalınca iyilik tanrısının özelliklerini Allah’a atfetmiş olabilirler.

Biz dikkatlerin başka bir yöne de çekilebileceğini düşünüyoruz. Kanaatimizce adalet ilkesinin, merkeze ve Tanrı tasavvuruna taşınmasının psikolojik bir sebebi de olabilir. Bunun için adaletin o dönemlerdeki kullanım alanına bakmamız yararlı olacaktır. İslâm’ın ilk dönemlerinde adalet, ilahî sıfat olarak değil dünyevî adalet manasında kullanılıyordu.⁷⁴ Bunun için birçok emâre bulunmaktadır. Mu‘tezile’nin kurucularından sayılan ‘Amr b. ‘Ubeyd adaletle davet etmiştir. O ‘*adl* kelimesini, *kıst* manasında kullanmış ve yorumlamıştır.⁷⁵ İkisinin karşılığı Türkçe’ye adalet sözcüğü olsa da ve bunlar çoğu kez eşanlamlı olarak kullanılsa da aralarında ince bir fark vardır. *Kıst* ölçülebilir, değerlendirilebilir bir adaleti – bir tür eşitliği – ifade etmektedir⁷⁶ ve başkalarıyla beslenen ilişkilerde adil ve tarafsız olmak anlamında kullanılır.⁷⁷ Bu bağlamda “her *kıst* ‘*adl*’dır, ama her ‘*adl*’ *kıst* değildir” önermesi farkı belirtmeye yardımcı olacaktır. Değerlendirilebilir bir adalet dünyevî bir düzleme işaret etmektedir; zira Allah’ın adaleti, mahiyeti ve ğayb âleminde (metafizik) olması hasebiyle ne ölçülebilir

⁷¹ el-En‘âm 6/155

⁷² Bekir Topaloğlu, “Adl”, *DİA*, I: 387.

⁷³ *TG*, IV: 508.

⁷⁴ *TG*, IV: 508.

⁷⁵ *TG*, II: 340.

⁷⁶ krş. Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu’l-muhît tercümesi*, (İstanbul: TYEK, 2013), IV, s. 3180 vd.

⁷⁷ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar, 4. Baskı, 2011), s. 317.

ne de değerlendirilebilir.

Mu‘tezile’nin militan kanadını temsil eden Ebū Muhammed Beşîr er-Rahhâl halîfe Manşûr’un (ö. 158/775) adaleti getirmediğinden yakınmaktaydı. Bu durumda o da ‘*adl*’ mefhumunu, bu dünyaya yönelik sosyal ve siyasî bir ilke şeklinde anlamaktaydı.⁷⁸ Adaleti bu düzlemde anlayanlar çoktu. III. Yezîd’in hilâfet konuşmasında, vergilerin bir beldeye diğer beldeye aktarılmaması ve hükümdarların zenginleşmemesi gerektiğini söylemesi⁷⁹ adalet arayışının sosyo-ekonomik ayağına işaret etmektedir. Aynı şekilde neredeyse bütün Kaderiyye’nin, Emevî hükümlerinin kendilerini zenginleştirmelerini eleştirmiş olması⁸⁰ eşitsiz / adaletsiz ve haksız dağılıma delalet etmektedir. Bütün bu örnekler adalet mefhumunun, dünya odaklı ve sosyal boyut ağırlıklı kavrandığını göstermektedir. Adalet, haksızlıklara karşı durmanın bir kavramı olarak kullanılıyordu. Ebū Hanîfe (ö. 150/767), zalim ve zorbarların (*el-fietu’l-bāğiyye / ehlu’l-bağy*) karşısına âdil insanları yerleştirmiştir (*el-fietu’l-‘ādile / ehlu’l-‘adl*).⁸¹

Bu mülâhazalar ortak durum olarak, bir memnuniyetsizliğin ve adaletsiz yönetilme algısının varlığını ortaya sermektedir. Bu memnuniyetsizliğin psikolojik kaçışı, kötü ve adaletsiz olan bir dünyadan güzel ve mükemmel olan bir âleme sığınmak olacaktır. Burada ünlü ateist Ludwig Feuerbach’a (ö. 1872) atfedilen bir kuram devreye girmiş gözükmektedir. Ona göre Tanrı, insanın ölümsüzlük, mükemmellik, mutluluk ve adalet arzusunun bütünüdür; insan ölümlü, güçsüz vs. olduğundan kendisinde eksik olan özellik ve arzularını Tanrı’ya yansıtmaktadır.⁸² Bu kuram *yansıtma teorisi* olarak anılmaktadır. Bütün sosyal düzenden rahatsız olan, Emevîler’in despot, baskıcı ve zalim saltanatından bezmiş insanlar, bu dünyada eksik olan adaleti Tanrı’ya yansıtmışlardır. Dolayısıyla Allah’ın adaletinin merkeze taşınması ve buna o kadar önem verilip bir esas olarak deklare edilmesi, sosyo-psikolojik bir travmanın neticesi olabilir.

Adalet esasının kaynağı, dil odaklı bir çıkarımın sonucu da olabilir. Erken

⁷⁸ TG, II: 329.

⁷⁹ TG, I: 87.

⁸⁰ TG, I: 89.

⁸¹ krş. Ebū Hanîfe, “el-Fıkhü’l-ebṣaṭ”, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*, (İstanbul: İFAV, 5. Baskı, 2009), s. 49; TG, IV: 704.

⁸² krş. Johanna Rahner, “Zwischen Projektion und Wahn”, *Gottlos glücklich? Was religiöser Glaube dem Atheismus voraus hat*, 9-10.1.2010, s. 2 vd. Tabii ki Feuerbach bu söylemlerinden “Tanrı, insanların hayal ürünüdür” gibi bir sonuca varmağı hedeflemektedir. Fakat bu bazı noktalarda isabetli olmasına engel oluşturmamalıdır.

dönem mütekellimleri sorunların analizini ve çözümlerini, ilk adımda felsefî spekülasyonlardan ziyade dili merkezî bir konuma yerleştiren bir metotla ele almaktaydılar.⁸³ Üç kavramı ele almamız gerekecektir: *ķader*, *ķıst* ve *‘adl*. Bizler *ķader* kelimesini daha çok kudret ve takdir / yazgı anlamlarında kullanmaktayız. Bu anlamdaki kullanımlar, *ķıst* ve *‘adl* ile ortak bir noktada buluşamaz gözükmemektedir. Ancak *ķader* kelimesinin, diğer iki kelimeyle kesiştiği bir alan bulunmaktadır ki bu da ölçü (*miķdār*) anlamıdır. Kur’ân’da Allah’ın her şeye bir ölçü tayin etmiş olması *ķader* kelimesiyle ifade edilmektedir.⁸⁴ Hatta *ķadīr* sözcüğünde bile ölçülü olma durumu içermektedir.⁸⁵ *ķıst* kelimesi de yağ için kullanılan bir ölçü biriminin ismiydi⁸⁶ ve bundan türetilen bir kelime (*ķıstās*), terazi (*mīzān*) anlamında da kullanım bulmuştur.⁸⁷ Aynı şekilde *‘adl* kelimesinin farklı türevleri de, bir ölçüyü ifade edebilecek anlamlara sahiptir. Sözelimi *i’tidāl*, iki durum arasında ortada olmak için kullanılır.⁸⁸ Bu durumda *‘adl*, daha spesifik bir ölçüyü, yani dengeli bir ölçüyü ifade etmektedir. *ķader* ve *‘adl* arasındaki benzerliğin saptanabilmesi için bir rivayetin dikkate alınması gerekmektedir: Yerler ve gökler adaletle ayakta durur (*bi’l-‘adli ķāmeti es-semavātu ve’l-arḍu*). Bu deyimle, âlemdeki dört unsurun biri diğerinden fazla veya az olsaydı âlemde intizamın olamayacağı anlatılmak istenmektedir.⁸⁹

Sözü geçen kullanım, eṭ-Ṭalāk sûresinin 3. âyeti ile paralellik arz etmektedir: Âlemdeki nizam, dengeli bir ölçüyle (*bi’l-‘adl*) sağlanabilmektedir ve her şeyin ölçüsünü (*ķader*) Allah tayin etmiştir. Bu sıbak içindeki iki – nerdeyse eş anlamlı – kavramdan *‘adl* kelimesi, *ķader* sözcüğünün tefsiri mahiyetindedir. Şayet Mu‘tezile bu iki kelimeyi bu kontekst içinde algılayıp değerlendirmişse o zaman adalet, bilhassa Emevî saltanatı altında “dengesiz ölçü” anlamını kazanmaya başlayan ve meşrulaştırma maksadıyla istifade edilen *ķadere* tepki olarak yerleştirilmiş olabilir. *ķader*, anlam kayması ve genişlemesine uğramıştı. Bu durumda vurgulanmak istenen, kaderin / takdirin geliş

⁸³ krş. van Ess, “Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam”, s. 234. Erken dönem kelamcılarının akıl yürütmelerinde dilin önemini görmek için makalenin tümünün değerlendirilmesi faydalı olacaktır. Bu makale tarafımızca *İslâm’da Dil ve Dinî Bilgi* adı altında çevrilmiş olup yayımlanmayı beklemektedir.

⁸⁴ eṭ-Ṭalāk 65/3.

⁸⁵ eksilme azaltma yapmaksızın dilediğini hikmeti gereği ölçülülü yapan; Rāğıb el-İşfehānī, “ķader”, *Mufredāt*, s. 658.

⁸⁶ TG, IV: 509.

⁸⁷ İşfehānī, “ķıst”, s. 670 vd.

⁸⁸ İbn Manzūr, “‘adele”, *Lisānu’l-‘Arab*, IX-X, s. 62.

⁸⁹ İşfehānī, “‘adl”, s. 551.

güzel, dengesiz, ölçüsüz ve hikmetsiz bir vasfa sahip olmadığı aksine “dengeli bir ölçüyü” kastetmiş olmasıdır. Ayrıca bütün siyasî ve fikrî çatışmalar sürecinde *qader* kelimesi, başka akımların tekeline girmişti ve çağrıştırdığı anlam da zihinlere oturmuştu. Dolayısıyla Mu‘tezile *qader* kelimesinin anlamını düzeltip zihinlere farklı çağrışımların yerleşmesini bekleyemezdi; konumlarını ve duruşlarını sergilemeleri için *qader* dışında başka bir kavramdan istifade edilmesi gerekmektedir. Bu spekülasyonlarımızda doğruluk payı bulunuyorsa adalet ilkesi, kelimenin sınırlarının belirlenmesi hedeflenerek *qaderle* eş anlamlı kullanılmış olmalıdır.

Van Ess’e göre adalet ilkesi, Ebu’l-Huzeyl el-‘Allāf’la (ö. 227/841) birlikte esasların içine dâhil edilmiştir. Ebu’l-Huzeyl bunu

“sıfatlar öğretisi için yapmamıştır; zira bu *tevḥīd* başlığının konusuydu. Adalet daha çok *va ‘d* ve *va ‘īd* [düşüncesi için] bir köprü vazifesi görüyordu; ... Ebu’l-Huzeyl, tıpkı Mu‘tezilî selefleri gibi Allah’ın mürtekeb-i kebîreyi ebedî olarak cezalandıracağını kabul ediyordu; bu da *ehlu’l- ‘adl* veya *‘adliyye* hakkında konuşulduğunda ilk akla gelen öğretiydi”.⁹⁰

Bu durumda araştırılması gereken husus, *va ‘d* ve *va ‘īd* için önem arz eden adalet ilkesinin, kimler tarafından ne zaman ve hangi şartlar altında eksen kaymasına uğrayıp Allah – eylem hürriyeti denkleminin en önemli kavramı olmuş olduğudur.

III. EL-ESMÂ’ VE’L-AḤKÂM İLKELERİNİN ARKA PLANI

Büyük günah meselesiyle yakından alakalı olan bir husus, böyle bir cürüm de bulunan bir kişinin ahiretteki durumunun nasıllığını konu edinmektedir, çünkü mü’min, kâfir veya fâsık gibi isimlendirmelerin dünyada görmesi gereken muamelenin hukukî sonucu gibi ahirette göreceği muamele de direkt olarak tartışmaların merkezine yerleşmektedir. Bu yüzden bu bâb *el-esmâ’* ve *‘l-aḥkām* başlığı altında tartışılmıştır. Bu başlıkta karar kılınmasının bir sebebinin, dünyadaki isimlendirmeden doğan dünyevî

⁹⁰ TG, IV 509. Ebū Ḥanīfe de kendisini *ehlu’l- ‘adl*den sayar. Fakat bunu eylem özgürlüğü anlamında değil, ehl-i hak, ehl-i sünnet anlamında kullanır; Ebū Ḥanīfe, “er-Risāle”, thk. Muḥammed Zāhid el-Kevserī, *İmâm-ı A‘zam’ın Beş Eseri*, s.84; TG, I: 199, V: 31. Ebū Ca‘fer Muḥammed b. Ḥalīl es-Sekkāk’a (ö. 240/854 civarı) nispetle adını alan Sekkākīyye’nin, *ehlu’l- ‘adl* olduğu, ama Mu‘tezile olmadığı bildirilmektedir; TG, I: 393.

muamelenin olduğunu yukarıda zikretmiştik.¹ Fakat bu başlıktan dünyadaki isimden ahiretteki muamelenin kastedildiğini söyleyenler de olmuştur.² Bu sebeple *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* ve *el-va'd ve'l-va'id* ilkelerinin arka planlarını, müstakıl bir ana başlık altında ele almak yerine birlikte değerlendirmeyi uygun gördük.

İnsanın olduğu yerde farklı fikir ve düşünceler de vardır; sosyal bir tabiat kanunu olarak tarif edilmesi mümkün olan bu olgu, bütün insanlık ve düşünce tarihinin bir hakikatidir. Bu durum, mutluluk, huzur ve güzellikler dönemi ('aşr sa'âdet) olarak anmaya alışkın olduğumuz risâlet dönemi için de böyleydi. Bu dönem dikkati nazara alındığında ilk ideolojiler çatışması, müslümanlar ve müşrikler arasında vuku bulmuştu. Müslümanlar arasında cereyan eden anlaşmazlıklar, Hz. Muhammed'e danışılarak ortadan kalkabiliyordu; zaten onlar artık kardeşiler³ ve aile arası münakaşalar işin tabiatında vardır. Ne var ki bir aileyi birlikte tutan bir büyük hep olagelmıştır. Müslümanların yekpare olmalarını sağlayan Hz. Peygamber idi; onun canını teslim etmesi, müslümanlar için "kötülüklerin en büyüğü" olarak algılandı ve *a'zamu'l-meşâ'ib* terkihi mezar taşlarını süslemeye başladı.⁴ Bunun böyle olduğunu İslâm tarihi hızlıca tecrübe edecekti. Nitekim müslümanlar arasında ilk ihtilaflar, Hz. Muhammed'in hastalığı esnasında başlamış ve onun vefatından sonra da git gide çoğalmıştır.⁵ Bu ihtilafların en önemlilerinden birisi, şüphesiz imâmet meselesi olmuştur. Ensâr ve Muhâcirler'den bir grup insan, kendi aralarında iki tarafı temsil edecek şahısları seçmek üzere *sakîfetu beni sâ'idede* toplanmışlardı. Bu olaydan haberdar olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh (ö. 18/639) toplanılan gölgeliğe gidip bu girişime itiraz etmişlerdi. Sonuç olarak halîfenin Kureyşliler'den olması gerekçesi ile Hz. Ebû Bekir üzerine karar kılınmış ve ona biat edilmişti. İlk halîfe kararında fazla itirazlar oluşmamış olsa dahi sonraki halîfe seçimlerinde olaylar ve ihtilaflar büyümüş ve ileriki zamanlarda itikadî farklılıkların meydana gelmesine sebebiyet vermiştir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanlar arasında cereyan eden ilk

¹ yuk bkz. s. 41 vd.

² Teftâzânî, *Şerhu'l-makâşid*, thk. 'Abdurrahman 'Umeyra, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1998), V, s. 175.

³ Buḥārî, "Mezâlim", *Şaḥîḥ*, hadis no. 2310; Muslim, "Birr", *Şaḥîḥ*, hadis no. 2580.

⁴ bu terkipli bulunan ilk mezar taşı, 71/691 yılına aittir; *TG*, I: 3.

⁵ Bu ihtilafların en önemlilerini sayacak olursak: Kırtas Olayı, 'Usâme b. Zeyd'in (ö. 54/674) ordu komutanı olarak tayin edilmesi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı insanların ümitsizliğe kapılması, Hz. Peygamber'in defnedileceği yer, zekât vermek istemeyenlerin ortaya çıkması, sahte peygamberlerin zuhûru, mürted hâdiseleri.

ihtilaflar, fıkıh ve teferruat ile ilgili meseleleri kapsayıp din esaslarını içinde barındırmamaktaydı; itikadî birlik Hz. Ebū Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osmān'ın hilâfetinin altıncı senesine kadar sağlanabilmişti.⁶ Hz. Osmān'ın altıncı senesinden sonra bazı kesimler, onun devleti idare biçiminden memnun kalmamışlar ve bu memnuniyetsizliğin büyümesi sonucu onu 35/656 yılında şehit etmişlerdi. Bunun üzerine hilâfet görevine Hz. 'Alî gelmişti. Ancak Şam'da bulunan Mu'âviye b. Ebū Sufyān (ö. 60/680), Hz. Osmān'ın intikamının alınmadığı gerekçesiyle biatte bulunmamıştı. Siyasî gerginliklerin had safhada olduğu bu dönemde müslümanlar, ilk kez Cemel Savaşı'nda⁷ (36/656) birbiriyle karşı karşıya kalmışlardı; bu karşılaşmada Hz. 'Aîşe, Talha b. 'Ubeydullāh (ö. 36/656) ve Zubeyr b. 'Avvām (ö. 36/656) önderliğinde bir ordu Hz. 'Alî'ye karşı savaşmıştı. Savaş, Hz. 'Alî'nin galibiyeti ile sona ermişti. Cemel vakası müslümanların ilk kez birbirleriyle savaştıkları ve birbirlerini öldürdükleri gerilim olmuştur, ama sonuncusu olmamıştır.

İkinci kez Fırat nehri yakınındaki Şıffın ovasında karşı karşıya gelen müslümanlar, bu sefer 37/657 yılında Mu'âviye ile Hz. 'Alî arasındaki silahlı mücadele nedeniyle birbirleriyle savaşmışlardır; bu savaş tarihe Şıffın Vakası olarak geçmiştir. Bir sonuca ulaşamayan bu savaşta kararı, Kur'an'ın vermesi amacıyla bir teşebbüse girişilmiş ve Hakem Olayı⁸ vuku bulmuştu. Netice itibariyle tatminkâr bir sonuca ulaşamamış ve Mu'âviye'nin Suriye'de hilâfetini ilân etmesiyle İslâm devleti ikiye bölünmüştü. Bütün bu kargaşalar içinde Hz. 'Alî 40/661 yılında şehit edilmişti. Bunu fırsat bilen Mu'âviye, başta çeşitli bölgelerin desteğini kazanmış, Hasan b. 'Alî'ye geçen halîfeliği ondan almış ve böylece Emevî saltanatını kurmayı başarmıştı. Hz. 'Alî'nin diğer oğlu Huseyn ise, 61/680 yılında Kerbelâ'da Emevî hükümdarı I. Yezîd (ö. 64/683) tarafından öldürülmüştür.

Hakem Olayı esnasında Hz. 'Alî'nin ordusundan bir zümre, "Hüküm yalnız Allah'ındır" (*lā hukme illā lillāh*) gerekçesinden hareketle ordudan ayrılıp – ki bunlar sonra Havâric olarak anılacaktır – hem Mu'âviye'yi hem de Hz. 'Alî'yi büyük günah işlemekle suçlayarak onların küfre düştüklerine hüküm vermiş ve böylece büyük günah işleyenlerin durumları hakkındaki tartışmaları başlatmıştır.

⁶ Neşet Çağatay ve İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (Anakara: AÜ, 1985), s.6.

⁷ bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, "Cemel Vak'ası", *DİA*, VII: 320-321.

⁸ bilgi için bkz. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ, 1992), II, s. 245 vd.

Yukarıda kısaca anlatmaya çalıştığımız bütün bu siyasî vakâlar, akâid problemlerinin zuhûr etmesine vesile olmuştur. Adı geçen olaylar, savaşlar ve kargaşalar esnasında müslümanlar müslümanları öldürmüşlerdi. Fakat Kur'ân-ı Kerîm'deki şu âyet bilinmekteydi: “Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir.”⁹ Bunun yanı sıra, Allah bizlere en-Nisâ' sûresinin 48. âyetinde şirk dışında bütün günahları affedeceğini de bildirmiştir. Durum böyleyken Hakem Olayı'nda Hz. Osmân'ın öldürülmesinin haklı sebeplerle gerçekleşip gerçekleşmediği tartışması ile başlayan fikhî alandaki münazara, itikadî alana sıçrayıp farklı yönler almış ve büyük günah işleyenin durumu ve bununla irtibatlı olarak imân, küfür, amel gibi konular tartışmaların çemberine alınmıştır. Büyük günah meselesi tümevarım yoluyla elde edilmemiştir. Başka bir ifadeyle, büyük günah sahibinin durumu bir tanımdan – bu durumda imân tanımından – hareketle ortaya serilmemiş, önce bu kişinin durumu saptanıp bu sonuçlardan bir imân tanımına varılmıştır. Bunlara bağlı olarak günahkârların âhiretteki durumuları da tartışmalara dâhil edilmiştir. Herkes bir sonuç bildirmiş, ittifak edilememiş, farklı görüşler ortaya atılmış ve ayrılıklar gerçekleşmiştir.

1. EL-MENZİLETU BEYNE'L-MENZİLETEYN

Kelâm ilminin konularından birini oluşturan büyük günah işleyenin durumu meselesi, akâid geleneği içinde tartışılan ilk mevzuların başında gelmektedir ve görüldüğü üzere ortaya çıkışı iç etkenlerden kaynaklanan siyasî çatışmaların sonucudur. İslâm teolojisi içinde büyük günahlara *kebîre* / *kebâ'ir* (hadîslerde *mûbiqât* kullanılsa da bu kelime terimleşmemiştir) – zıddı *şagîre*, *lemem*, *el-muḥaḳḳarât*¹⁰ – bu günahları işleyene de *murtekibu'l-kebîre* veya *şāhibu'l-kebîre* denilmektedir. Büyük günahlar tabiri Kur'ân'da da kullanılan bir terimdir¹¹ ve buradan hareketle büyük ve küçük günah ayırımına ulaşılabilmektedir. Hangi fiillerin büyük günah sayıldığını hususunda ittifak edilmiş değildir. Büyük günahlar bazılarına göre, Kur'ân'da bildirilip had cezasını gerektiren suçlar iken, bazılarına göre ise, hadîste sayılmış olanlardır. Bir hadîste – farklı rakam ve içerikleri olan hadîslerinde mevcudiyeti ile birlikte – büyük günahların dokuz

⁹ en-Nisâ' 4/93.

¹⁰ TG, IV: 584 vd.

¹¹ Bkz: mesela en-Nisâ' 4/31 (*kebâ'ir*); eş-Şūrâ 42/37 (*kebâ'ira'l-ism*); en-Necm 53/32 (*kebâ'ira'l-ism*).

tane olduğu bildirilmiştir.¹² Allah’a şirk koşmak, haksız yere adam öldürmek, iffetli bir kadına iftirada bulunmak, zina yapmak, düşmana saldırı esnasında firar etmek, sihirbazlık, yetim malı yemek, müslüman ana babaya karşı gelmek, emirleri yerine getirmemek. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) büyük günahların en fazla on bir tane olarak sıralandığını söylerken, Zehebî (ö. 748/1348) *Kitābu’l-Kebā’ir*’inde 70 adet büyük günah saymaktadır,¹³ hatta İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) *ez-Zevācir ‘an iktirāfi’l-kebā’ir* isimli eserinde bunları 467’ye kadar çıkarmıştır.¹⁴ Bütün bunlara rağmen bütün İslâm âlimlerinin ittifak ettikleri affı olmayan bir büyük günah vardır: şirk.¹⁵ Ne var ki bir kavram üzerinde bir birlik sağlanmış olsa da asıl önemli olan şirk mefhumundan ne anlaşılmış olduğudur. Câhiliye’nin sona ermesiyle çoğuna göre şirk, Hinduizm veya üç uknumu kabul eden Hristiyanlık idi. Buna karşılık Mu‘tezile’ye göre şirk, Allah’a ortak koşma, müstakil sıfatların kabulü ve Kur’ân’ın *gayr mahlûk* olduğunun benimsenmesidir. Hatta Hâriciyye’ye göre, kendi cemiyetlerine mensup olmayan kişi müşriktir.¹⁶

Müslümanlara müşrik tanımlamasını yapan ilk fırka, Hâriciyye olmuştur.¹⁷ Onların bazıları küçük veya büyük günah işleyenlerin kâfir olduğunu ve cehennemde ebedî olarak kalacakları fikrini savunmuşlardır. Hâriciyye’nin bir kolu olan el-Muhakkimetu’l-’Ülâ – bunlar Hz. ‘Âlî’nin ordusundan ayrılıp ona karşı cephe alanlardır – o kadar ileriye gitmişlerdir ki kendi görüşlerini benimsemeyenleri kâfir ilan etmişlerdir.¹⁸ Büyük veya küçük günah işleyen biri, ebedî cehennemlik olup kâfirlerin azabı ile azablanacaktır.¹⁹ Ezārika’ya göre büyük günah işleyen biri müşriktir ve aynı onlar gibi çocukları da müşriktir; ve nasıl ki müşrik olan birinin öldürülmesi hakkını kendilerinde buluyorlarsa aynı şekilde büyük günah işleyenlerin çocuklarını da öldürmeyi caiz görmüşlerdir.²⁰ Eş‘arî ve Şehristânî Ezārika’nın mürtekib-i kebîreyi kâfir saydıklarını beyan ederken²¹ Bağdādî müşrik olarak gördüklerini aktarmaktadır,²² söz

¹² Buḥārî, “Veşâyâ”, hadîs no. 2767; ayr bkz. Muslim, “İmân”, hadîs no. 141-6; Ebû Dâvud (Sunen), “Veşâyâ”, hadîs no. 2874.

¹³ TG, IV: 584.

¹⁴ Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, (İstanbul: Ensar, 15. Baskı, 2010), s. 68.

¹⁵ en-Nisâ’ 4/48.

¹⁶ TG, IV: 583; krş. TG, I: 17.

¹⁷ TG, IV: 553.

¹⁸ Muammer Esen, *Kelam Tarihi*, s.17.

¹⁹ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s.188.

²⁰ Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş*, (Ankara: AÜ, 1955), s.18.

²¹ Eş‘arî, *Maḳālât*, s. 59; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, thk. Aḥmed Fehmî Muḥammed, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-’Ilmiyye, 2009), s. 115.

²² Bağdādî, *el-Farḳ*, s. 91.

konusu iki kavramın aynı fırkaya atfedilmesi, muhtemelen ikisinin eşanlamlı olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır; erken dönemde şirkle küfür aynı şeyi ifade etmekteydi.²³ Hâriciyye'nin saymış olduğumuz birkaç kolunun fikirleri, onların genel tutumu hakkında bilgi verilmesi için kâfidir. Kısacası onlara göre, büyük günah işleyen biri kâfir / müşriktir ve dolayısıyla ameller imânın bir parçasını oluşturmaktadır; bu kişi cennetin nimetlerinden yararlanamayıp ebedî olarak cehennemde kalacaktır. İnsanların fikirlerinin ortaya çıkışı, sosyo-kültürel çevrelerinden bağımsız ve soyutlanmış şekilde oluşmadığını önceki bölümlerde dile getirmiştik. Havâric, makâlât geleneğinde tepkisel-kabilevî din anlayışını temsil etmektedir.²⁴ Onların Arap bedevîlerden neşet etmesi, İslâm'la mevâlîden önce tanışmış olmalarını sağlamıştır. Buna bedeviliğin getirdiği sert ve katı tutumun eklenmesiyle bu karakterin fikriyatlarına da yansımaları garipsenecek bir durum değildir. Bu kültürel izlerin içlerinde yaşamaya devam ettiği ve kendilerinin kabileci zihniyetten (*el-‘aşabiyye*²⁵) kopamadıkları, kendi cemiyeti dışında bulunan müslümanları küfür veya şirkle itham etmelerinden anlaşılmaktadır.

Havâric'in tutumu o dönemde fikrî bir tekeli oluşturmamıştı. Nasıl önceden müslüman olan Araplar'dan müteşekkil olan Hâriciyye sert bir dinî tavrı benimsemişse İslâm'la yeni tanışan mevâlînin de daha ılımlı ve kapsayıcı bir anlayış içinde bulunmaları gayet tabiidir. İslâm düşüncesinde söz konusu bu kanadın temsilcileri, Mürcie olarak tanınmaktadır. Mürcie ekolü bilhassa imân tanımlarıyla ve buna bağlı olarak mürtebib-i kebîrenin cehennemdeki konumunu Allah'a havale etmeleri bakımından (aslında kararlaştırmamaları bakımından) ön planda durmaktadır. Erken dönemde genel tutum itibarıyla eylemleri imânın bir parçası olarak görmeyenler, Mürcie çatısı altında toplanmıştır. Bu nedenle olmalıdır ki, Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Şafvân (ö. 128/746) veya Kaderiyye'nin öncülerinden Gaylân ed-Dimeşkî'ye (ö. 120/738?) atfedilen Gaylâniyye, Mürcie içinde zikredilmişlerdir. Cehmiyye'ye göre biri, Allah'ı bilip kabul etmiş olarak diliyle inkâr etse dahi küfre düşmüş sayılmaz; o hala mü'min'dir²⁶ ve Allah dilerse ebediyen itaat edenleri cehenneme, günahkârları ise cennete yerleştirebilir, çünkü hüküm mutlak olarak O'nundur.²⁷ Gaylân, büyük günah sahibinin ebedî cehennemlik

²³ krş. İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavranlar*, s. 213 vd.

²⁴ krş. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 56 vd.

²⁵ bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, "Asabiyet", *DİA*, III: 453-5.

²⁶ Şehristânî, s. 74.

²⁷ Pezdevî, s. 188.

olup olmadığı hususunda karar vermemiştir: Allah isterse böyle birini affeder ya da bağışlamaz, ama O'nun verdiği karar genel geçer olmalıdır, yani Allah birini bir suç yüzünden cezalandıracaksa herkesi o aynı suç sebebiyle cezalandırması gerekmektedir.²⁸ Ğaylân'da Cehm'e zıt olarak bir adalet vurgusu bulunmaktadır; Allah dilediğine istediği muameleyi uygulayabilir, fakat herkes üzerinde aynı tasarrufta bulunması gerekmektedir. Bu bakış açısı Mu'tezile'nin *el- 'adl* ilkesinin, başta *el-va 'd* ve *'l-va 'td* için bir geçit olarak kullanıldığı hususuyla bir kesişme noktası oluşturabilir. Genel Mürciî anlayışa göre "Allah'tan başka ilâh yoktur" diyen herkes, mü'mindir ve cennetle mükâfatlandırılır. Büyük veya küçük günahların imâna bir zararı olmaz, çünkü imân parçalara bölünen bir şey değildir,²⁹ yani ameller imânın bir cüzü olmadığından onu ortadan kaldıramaz. Mürcie, imânın zıddına delalet eden bir unsur bulunmadığı takdirde o kişinin mü'min olduğu görüşünde ittifak içindedir. Nasıl ki imânsız birine ibâdetlerinin bir faydası dokunmayacağı gibi, mü'minin de günahları imânına bir zarar getiremez.³⁰ Huseyn b. Muhammed en-Neccâr'a (ö. 230/845 civarı) göre mürtekib-i kebîre, tövbe etmeden ölürse bundan dolayı cezalandırılacaktır, ama cehennemde ebedî kalmayıp çıkacaktır, zira onun kâfirle bir tutulması adil değildir.³¹ Muḳātil b. Suleymân (ö. 150/767) ise günahların imân sahiplerine hiçbir şekilde zarar vermeyeceğini ve bu durumun bir kişinin cehenneme girmesi için bir gerekçe teşkil etmeyeceğini savunmuştur; böyle biri sırat köprüsü üzerinde iken alevler yükselerek orada cezasını çekip cennete girecektir.³² Yûnus b. 'Avn en-Numeyrî'ye (ö. ?) göre, mü'min cennete amel ve ibadetleri sayesinde değil ihlâs ve muhabbeti sayesinde girer.³³ Görüldüğü üzere Hâriciyye'nin antitezini oluşturan Mürcie, hiçbir biçimde ameli imâna dâhil etmemiş, büyük günah işleyeni mü'min olarak görmüş ve ahiretteki konumunu (eğer Allah'a havale etmediyse) cennetlik olarak kabul etmiştir. Mürcie'nin büyük günahkâr ile ilgili bu tutumu, Ehl-i Sünnet kelâmı içinde varlığını sürdürmüştür.

Aşırı tutumlar, uzun vadeli gelecek vaat etmezler; radikal görüşler nesilden nesile cazibesini yitirirler. Hele daha yeni yeni büyüyen İslâm devletinde radikal

²⁸ Eş'arî, s. 90; Pezdevî, s. 189; *TG*, II: 171.

²⁹ *TG*, IV: 569.

³⁰ Cihad Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, XXIII/1 (1979): 340.

³¹ Şehristânî, s. 77.

³² *a.e.*, s. 141.

³³ *a.e.*, s. 138.

tutumlar, İslâm’la yeni tanışan insanları korkutur ve asıl hedefi dünyevî ve uhrevî saadet olan dini, yaşanmaz bir sürecin içine sürükler. Nitekim Hz. Peygamber insanda bir günah potansiyelinin bulunduğunu ve bu şekilde yaratıldığını ima etmiştir.³⁴ Havâric, katı bir tutum içinde bulunmanın tatminkâr bir çözüm olmadığını tecrübe etmişti; bu yüzden Ebû Sufyân Maḥbûb b. er-Raḥîl (ö. 129/746 sonrası), Yemen’e gönderdiği bir mektupta günah işleyenlere karşı daha müsamahalı bir tavrın takınılmasını önermişti.³⁵ Bu iç eleştiride bulunan Haricî ekol İbâdiyye’dir.

İbâdiyye kendileri için müslüman tabirini kullanmıştır – büyük günah işlemedikleri müddetçe mensuplarını, mü’min olarak da tanımlamıştır. Onlar, İslâm dinine mensup olanlara müslümandan ziyade *ehlu’ş-şalât* veya *ehlu’l-kıble* (*ehl Mekke*) demeyi tercih ediyorlardı; kible ehli, müslüman değil *muvaḥḥidûn* olarak kabul görüyordu.³⁶ Ama enteresan bir biçimde İslâm’la tanışmamış olanlar için müslüman sıfatını kullanıyorlardı; eğer bir hristiyana Hz. Muhammed hakkında bir bilgi, bir hüccet (vahiy) ulaşmamışsa o Allah’a inandığı için müslüman sayılır, ama mü’min değildir.³⁷ Anlaşılan bu kişi hüccete ulaştığında İslâm’ı kabul edip İbâdiyye’ye mensup olmazsa muvaḥhid olarak görülecek, fakat müslüman sayılmayacaktır. Bu savın teolojik tutarlılığını incelememiz, tezimizin sınırlarını aşacağı için irdelenmeyecektir. Bizim için ilk başta önemli olan İbâdiyye’nin *mu’min* – *muşrik* – *muvaḥhid* şeklinde yeni kategorilerden bahsetmesidir. Bu “ya siyah, ya beyaz” diyen Hâriciyye’den farklı olarak “gri de olabilir” sinyali vermektedir. Amellerin, imândan bir parça olduğu hala önemseniyordu, çünkü el-Bakara sûresinde³⁸ sayılanlar bir müslüman için vazgeçilmez fiiller olarak kabul ediliyordu. Ancak İbâdiyye bu farzlar yanında nâfile ibadetlerin varlığını veya büyük günahların yanında küçük günahların (*lemem*) da bulunduğunu anlamıştı.

İbâdiyye küfür / şirk – imân ikilemesinden bir ayrılmayı ifade etmektedir. Fakat yine de Hâricî terminolojinin çizdiği sınırlardan tamamen kopulamamıştır. Onlara göre

³⁴ Muslim, “Tevbe”, hadîs no. 2748.

³⁵ TG, II: 224.

³⁶ TG, II: 226; Şehristânî, s. 131.

³⁷ TG, I: 412.

³⁸ el-Bakara 2/177; Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere imân; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, isteyene ve kölelere vermek; namazı dosdoğru kılmak, zekâtı vermek, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirmek; zorda, hastalıkta ve savaşın kızıdığı zamanlarda sabretmek.

büyük günah işleyen veya küçük günahlarda ısrarlı olan kişi, kâfir olur ve tövbe etmedikçe de İslâm'a dönemez; eğer tövbesiz vefat ederse ebedî ateşle cezalandırılacaktır ve *muvaḥḥid* olması bile onu bu durumdan kurtarmaya yetmeyecektir.³⁹ İbâdiyye, Allah'ın azabının gerçekleşmesi için üç şart ileri sürer ve bu hususları yerine getiren kimse mutlaka işlediği günahın – ister küçük olsun ister büyük – cezasını çeker: işlenen gûnahtan tövbe etmemek, kötülükleri silecek iyiliklerden mahrum olmak, günahlardan geri dönmek ve Allah'a sığınmamak.⁴⁰ Fakat terminolojilerine ekledikleri bir sıfattan dolayı onların kullanımındaki küfürden tamamen bir inançsızlık, dinsizlik anlamının kastedilmediği anlaşılmaktadır. İbâdiyye'nin büyük günah bağlamında küfürden anladıkları, hayra, ihsana, lütfâ karşı nankörlük edilmesidir,⁴¹ yani “nimetin üstününün örtülmesidir” (*kufr ni'me*). Benzer bir görüşü Şîi Zeydiyye'de benimsemiştir.⁴² Bu kavramsallaştırmanın kaynağı, Kur'ân'a dayanmaktadır.⁴³ Bu söylenilenlerden Allah'ı inkâr eden *kâfir*, günah işlemiş müslüman *kâfir ni'me* ve gûnahtan sakınan müslüman ise *mu'min* olarak adlandırılmak suretiyle üçlü bir sistemin nüveleri belirlemektedir. Nitekim bu çağrışımın dolaylı olmalıdır ki Şemmâhî (ö. 792/1389) *Uşûlu'd-Diyânât*'ında İbâdiyye'nin *el-menẓiletu beyne'l-menẓiletayn* esasını benimsediklerini söylemektedir.⁴⁴ Fakat küfür sadece nankörlüğü çağrıştırmamakta ve yer yer inancı inkâr edenler için de kullanılmaktadır.⁴⁵ İbâdiyye bu çağrışımın farkında olmuş olmalı ki nankörlük dışında kalan küfürde bir özelliğin ihtiva edildiğini söylemiştir: bu özellik şirktir. Bu bağlamda onlar *kufr ni'me* ve *kufr şirk* ayırımına gitmişlerdir; nimet küfrü içinde bulunan biri muvaḥḥid olabilirken şirk küfründe bulunan kâfir ile eşanlamlı kullanılmıştır; “saf” kâfir için ayrıca *kufr ceḥd* kavramı da kullanılmıştır.⁴⁶ Yani İbâdiyye Hâricîliğin getirdiği bellekte bulunan terminolojiyi devralıp bir ayırma gitmiştir ve bir üçlü sisteme benzer bir formül geliştirmiştir. Bu tutum Basra'daki genel havayla uyum içindedir. Hatta onlar Basra'daki terminolojiye de ayak uydurup *kufr ni'me* terkiibini *kufr niḥāḳ* olarak da

³⁹ TG, II: 227; Ethem Ruhi Fırlı, “İbâdiyye'nin Siyâsî ve İtikâdî Görüşleri”, *AÜİFD*, XXI/1 (1973): 343 vd.

⁴⁰ a.mlf, *Günümüz İslam Mezhepleri*, (İzmir: İzmir İlâhiyât Vakfı, 2008), s. 186.

⁴¹ TG, II: 227.

⁴² Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣal efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-mute'ahḥirîn*, nşr. Tâḥâ Abdu'r-Ra'ûf Sa'd, (Kahire: Mektebetu'l-kulliyâti'l-Ezheriyye, t.y.), s. 239.

⁴³ “Eğer şükrederseniz size [nimetimi] artırırım; eğer [fakat] nankörlük (*kefertum*) ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir” (İbrâhîm 14/7).

⁴⁴ TG, II: 228, 265.

⁴⁵ msl. el-Bakara 2/161, 257, vs.

⁴⁶ krş. TG, II: 230.

değiştirmiştir.⁴⁷ Basra’da büyük günah kontekstinde nifâktan söz eden Hasan el-Başrî olmuştur.

Hasan el-Başrî büyük günah işleyen birini münâfık olarak nitelemektedir, zira böyle birinin iç dünyası dış dünya ile bağdaşmamaktadır; dünyada mü’min muamelesi görse de gerçekte münâfıktır.⁴⁸ Hasan’a göre münâfık, kendisinin dindarlık ve takvâ anlayışına aykırı hareket eden müslümandır⁴⁹ ve Kur’ân’da münâfıklıkla ilgili zikredilen bütün özellikleri⁵⁰ bünyesinde toplayan biri değildir. Durum böyle olunca önemli olan münâfık kavramının tanımı değil, Hasan’ın nifâktan ne anladığıdır. Onun zaviyesinden imân – nifâk problematiğini bir denkleme oturtmak için ikisi hakkında söylediklerine bakılması gerekmektedir. Hasan el-Başrî’ye göre imân, ne gösteriş ne de bir temennîdir (= sırf ikrâr değil); kökü kalbin derinliklerinde olup kişinin pratikte yaptıkları ile doğrulanan bir eylemdir. Burada gösterişten kastedilen, imânın kalpte bulunmadığı halde güzel davranışlarda bulunmaktır.⁵¹ Yani imân, bir şeyi haricen dile getirmek veya dışını süslemek (= *riyâ*) değil kalbin derinliklerine uzanan ve davranışlarla onaylanan bir şeydir.⁵² Görüldüğü üzere Hasan imân – amel bütünlüğünü savunan biridir ve kalpte olanla dışa yansımalarının eşit oranda olmasını zaruri görmektedir. Başka sözlerle ifade edilecek olursa, kalbinde Allah korkusu ve sevgisi olan kişi, büyük günah işlerse kalbindekiyle pratikte yaşadığı ile çelişkiye düşmektedir ve bundan dolayı imândan ihraç edilmelidir. Ona göre insanlar, kibirleri sebebiyle mallarını biriktirirler ve riyaya düşerler; böyle insanlar Hz. Peygamber’in zamanında dışarıya yönelik onun izindeymiş gibi gözüken münâfıklara benzemektedirler.⁵³ Onun münâfıklarla alakalı fikrini şu alıntılar da açığa çıkarmaya yardımcı olabilir:

« Mü’min, kâfir ve münâfık olmak üzere üç çeşit insan vardır. Mü’min, Allah’a itâatle davranır. Kâfiri gördüğünüz üzere Allah zelil etmiştir. Münâfıklar, bizimle oda, sokak ve çarşılarımızda beraberlerdir. Allah bizleri korusun. Yemin olsun

⁴⁷ TG, II: 228.

⁴⁸ Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü ’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 428; Ay, *Mu’tezile ve Siyaset*, s.175.

⁴⁹ Hellmut Ritter, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit”, s. 43.

⁵⁰ Bu özelliklerin kompakt bir tanıtımı için bkz. İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, çev. Salih Uçan, (İstanbul: Pınar, 6. Baskı, 2011), s. 23-34.

⁵¹ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar, 3. Baskı, 2012), s. 205 vd.

⁵² a.y.; Ritter, s. 44.

⁵³ TG, II: 45.

ki, onlar rablerini tanımıyorlar ve pis amelleriyle rablerini inkâr (belki: rablerine nankörlük) ettiklerini göz önüne almıyorlar.⁵⁴

Mü'min, Allah'ın dediğini dediği gibi bilendir. O, insanların en güzel amel edeni ve en şiddetli korkanıdır. O eğer dağ dolusu mal infak ederse, bizzat kendi gözüyle görmeden emin olmaz. Onun doğruluğu (*şalāh*), dindarlığı (*birr*) ve ibâdeti artmaz ancak korkusu artar ve “Ben kurtulamadım” der. Münâfıklar derler ki: “İnsan yığını çoktur [, yani bizim gibi aynı durumda olan birçok insan bulunmaktadır ve bundan dolayı] affedilirim ve zarar görmem”; ardından kötü bir amelde bulunurlar ve Allah'ı dilerler.»⁵⁵

Hasan için münâfık, İslâm'ı kabul ettiği halde bunun ciddiyeti gereği yaşamayan biridir. Kendisinin tutumunda bu kadar katı olması, onun din ve takvâ anlayışının bir sonucudur. Bütün uğraşlarını dünyevî şeylerden sıyrılıp Allah korkusu ve ahirete endeksleyen birinin zina, içki, kumar, hırsızlık gibi büyük günahlarla dünyanın zevklerine yenik düşen birini şiddetlice eleştirmesi şaşılacak bir durum değildir. Onun bütün Basra'nın münâfıklarla kaynadığını söylemesi⁵⁶ bu noktada ne kadar hassas olduğunu göstermektedir. Bu söylem çerçevesinde Basra'da mü'minlerin bulunmadığı değil büyük olasılıkla şehirde dünyevî şeylerle işgal olmayanın neredeyse kalmadığı vurgulanmak istenmiştir. Anlaşılan Hasan'ın imân ve nifâk terimleri, kavramsal ve teolojik spekülasyon bakımından çok katı kurallarla mercek altına alınmaması gerekir ve geri planda tutkulu bir zühd ehlinin tutumunun bulunduğu unutulmamalıdır.

İmân eden birine günah işlemesi sebebiyle münâfık olduğunu söylemek, çok ağır bir itham olarak algılanmaktadır. Ancak aslında sertlik bakımından nifâk veya küfürle suçlamak arasında çok büyük bir fark yoktur. Teknik olarak bir münâfık, müslüman postuna bürünmüş bir kâfirden başka bir şey değildir. Münâfıklık, zihinlerde ikiyüzlülüğü çağrıştıran bir ifadedir ve Hasan gibi bir düşünürün, kendisini mü'min olarak kabul eden birisini, günahı hasebiyle neden ikiyüzlü olmakla suçladığı soru işareti oluşturmaktadır. Fakat âyetler münferit olarak ele alındığında nifâkı, halis ve kararsızlar olarak ikiye ayırmak mümkündür.⁵⁷ Kur'ân'da münâfıkların imân ve küfür arasında bocalayıp

⁵⁴ Ebû Nu'aym el-İşfehânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-esfîyâ*, ibâreyi aktaran: Ritter, s. 44 (1. dipnot).

⁵⁵ *a.e.*, ibâreyi aktaran: Ritter, s. 43 (1. dipnot).

⁵⁶ Ritter, s. 43.

⁵⁷ krş. Hülya Alper, “Münafık”, *DİA*, XXXI: 565 vd.

durdukları söylenilmektedir.⁵⁸ Hatta *mu'min – munâfık – müşrik* üçlemesi, Kur'ân'ın kullandığı üçlü bir terminolojidir.⁵⁹ Bu yüzden büyük günah işleyen birini münâfık olarak tanımlamakta pekte garipsenecek bir şey olmamalıdır. Müfessirler bunun farkına varmışlardır ki Kurtûbî (ö. 671/1273), “nifâk kalpte olursa küfür, amelde olursa günahdır (*ma'siye*)” demiştir.⁶⁰ Nitekim Hasan el-Başrî'nin de *nifâk tekzîb li Muḥammed ve nifâk ḥaṭāyā ve zunûb* ayırımına gittiği rivayet edilmektedir. İlki Hz. Muḥammed'in getirdiği dini yalanlayarak imân etmiş gibi davranmayı, ikincisi ise hata ve yanlış davranış hasebiyle düşülen günahkârlığı ifade etmektedir ve bağışlanabilir bir nifâk çeşididir.⁶¹ İbn Teymiyye (ö. 728/1328), “dinden çıkararak ve çıkarmayan küfür” gibi büyük ve küçük nifâk ayırımına giderek, bazı insanların hem imânı hem de münâfıklığı içinde barındırabileceği savından hareketle Hasan'ın da bu minvalde düşündüğünü ima etmektedir.⁶² Bu tür teorileri erken dönem düşünürlere atfetmenin, anakronik bir okuma biçimini temsil etme olanağı yüksektir. Büyük ihtimalle Hasan, döneminde mü'min – münâfık ilişkisini dillendirirken İbn Teymiyye kadar sistematik düşünmemiştir. Zaten Hasan'ın sistematik kategorilerde düşündüğünü takip etmek güçtür ve muhtemelen sonradan kavramların netleşip sistemleştirilmesinden sonra ona nispet edilmiştir. Hasan'ın büyük günahkârı münâfık olarak isimlendirmesi, kendisinin bu isimden doğan şerî sonucun üzerinde de düşünceler ürettiği anlamına gelmemektedir; başka bir ifadeyle Hasan, bu isimlendirmenin o şahıs üzerinde uygulanmasını gerektiren dinî neticelerini (*el-esmâ' ve'l-aḥkām*) dikkate alarak kullanmamıştır.⁶³ Hellmut Ritter (ö. 1971), Hasan'ın vaazlarında münâfık kelimesini çokça kullandığını ve bundan dolayı makâlâtçılar tarafından da “*ṣāhibu'l-kebîre bir munâfıktır*” öğretisinin ana temsilcisi olarak anıldığını kaydetmektedir; ona göre “bu sadece canlı bir dinî yaşamın kuru şekilde şemalaştırılmasıdır”.⁶⁴ Anlaşılan münâfık kelimesi, erken dönemde nihaî biçimde ıstılahlaşmamış ve kendisine farklı mahiyetler yüklenmiştir.

⁵⁸ en-Nisâ' 4/143.

⁵⁹ el-Aḥzâb 33/73.

⁶⁰ Kurtûbî, *el-Câmi' li'l-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Etfeys (Kahire: Dâru'l-Kutub, 1964), VIII, s. 212.

⁶¹ TG, II: 229 (49. dipnot). Kurtûbî bunu *nifâku'l-tekzîb* ve *nifâku'l-'amel* olarak vermektedir; Kurtûbî, VIII, s. 214; Dırâr Hasan'ın nifâkı, açık (*ẓāhir*) ve gizli (*bāṭın*) nifâk şeklinde ikiye ayırdığını söylemektedir; Dırâr, *Kitâbu't-Tahrîş*, s. 137.

⁶² İbn Teymiyye, s.111 vd.

⁶³ krş. Ritter, s. 42.

⁶⁴ a.y.; fakat bu düşüncenin erkenden Hasan ile anılmış olması, sadece bir şemalaştırmadan fazlası olduğu anlamını taşıyabilir; bkz. Dırâr, s. 137.

Büyük günah işleyen birini münâfık olarak niteleyen sadece Hasan değildi. Bekriyye mezhebi de bu görüşü ondan devralmış, aynı öğretiyi benimsemiş ve geliştirmiştir; onlara göre insanın, bir hardal tanesi çalsa dahi tövbesiz ölmesi ebedî cehennemlik olmasına yeterlidir.⁶⁵ Yukarıda gördüğümüz üzere İbâdiyye de münâfık isimlendirmesinde karar kılmıştı. Hâriciyye'nin Basra'ya ait olmayan Necdiyye kolu da münâfık kavramını kullanmıştır.⁶⁶ Ama hepsi bu isimlendirmeden aynı sonucu çıkarmamıştır. İbâdiyye'de bu isim, muhteva bakımından inançsızlığı hatırlatmaktadır, çünkü onların terminolojisi *kufir nifâk* şeklinde oluşmuştur,⁶⁷ yani küfür çağrışımı hala bulunmaktaydı ve kebîre sahibi, ehl-i kible olmasına rağmen müslüman sayılmamaktaydı. Onlar “ne mü'mindir ne müşriktir”⁶⁸ ifadesinden bir münâfığın tam anlamda arada bir yerde bulunduğunu anlamamışlar, içlerinde ikisinden de bir parça barındırdığını düşünmüşlerdir. Bu yüzdendir ki, ileride İbâdiyye nifâk yerine parça-şirk (*şirk cuz'î*) kavramı kullanmıştır.⁶⁹ Buna karşılık Hasan'a göre bir münâfık hala mü'minlik konumundadır,⁷⁰ zira hükmün zahire göre verildiği ve içte olanın sadece Allah tarafından bilindiğinden bunlar toplumdan dışlanmamışlardır.⁷¹ Hasan'ın terminolojisindeki *mu'min – munâfık – kâfir* üçlü bir sistemin habercisi durumundadır.

İslâm coğrafya ve düşüncesinde zaten genel eğilim üçlü bir sisteme doğru ilerlemektedir. İbâdiyye'ye mensup Hafş b. Ebi'l-Mikdâm (Hafsiyye kolunun kurucusu, ö. ?), büyük günah çerçevesinde farklı bir kavramsallaştırmaya gitmiştir. O, imân ve küfür arasında Allah'ın birliğinin bilinmesi olduğunu söylemiştir. Bir kişi peygambere, cennete vs. inanmasa kâfirdir, ama müşrik değildir; müşrik Allah'ı bilmeyen biridir. Kitaplara ve peygamberle imân, Allah'ın tevhidinde inanmaya bağlıdır. O yüzden bunlara inanmayan şirk koşmuş olur.⁷² Burada küfürden kastedilen, nimet küfrü olmalıdır. Bu durumda *kufir ni'me* ile muvahhit eşanlamlı kullanılmıştır. Hafş, ilk başta peygambere imân etmeyen

⁶⁵ krş. İbn Kuteybe, *Te'vîl muhtelifi'l-hadîs*, (Kahire: 1326), çevirisini aktaran: TG, V: 113; TG, II: 111. Asıl ismi Bekr b. 'Abdrabbih olan Bekr b. Uht 'Abdulvâhid b. Zeyd etrafında kurulan tasavvufî bir ekol. Ne zaman yaşadığı tam bilinmemektedir. Bîşr b. Mu'temir ile tartıştığı söylenilmektedir. Bunun yanında Vâsıl b. 'Atâ' zamanında Cehm b. Şafvân ve Dîrâr b. 'Amr'la da tartıştığı bildirilmiştir; dolayısıyla h. II. yy. ikinci yarısında ortaya çıkmış olmalıdır; TG, II: 108 vd.; kısa olmakla beraber ayr. bkz. Mustafa Öz, “Bekriyye”, *DİA*, V: 370-1.

⁶⁶ TG, II: 28.

⁶⁷ TG, II: 111.

⁶⁸ en-Nisâ' 4/143.

⁶⁹ krş. TG, II: 229.

⁷⁰ TG, II: 111, 228.

⁷¹ TG, IV: 679.

⁷² krş. Eş'arî, s. 66; Bağdādî, s. 109.

muvaḥhid olacağını söylerken sonrasında tevḥîd için peygamber ve kitaba imânın gerekliliğini vurgulamıştır. Muhtemelen herhangi bir peygambere inanmamanın şirk sayılmaması, nübüvvetin tümünü kapsamamaktadır. Onun burada peygamberleri ve kitabı tevhide imân için şart görmesi, ehl-i kitâbı şirkten uzak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda Antik Yunanlar’da nüvelerine rastladığımız tek Tanrı inancı (msl. Parmenides), şirkten uzak olmak anlamına gelmemektedir, çünkü bu inanç vahiy ile gelmiş bir din olmamaktadır.⁷³ Bu fikirlerin sahibi olan Hâfş’ın nerden geldiği ve kim olduğu bilinmemektedir. Fakat onun değerlendirmelerine hristiyan ve yahudileri de dâhil etmiş olması, Batı-İran coğrafyasında yaşamış olduğuna delalet etmektedir.⁷⁴ Bu durum gayet ilginçtir, zira ikili sistemden üçlü bir sisteme geçişin sırf Basra’da değil farklı çevrelerde de konuşulmaya başlandığına işaret etmektedir.

Mü’min – kâfir gibi keskin çizgilerden sıyrılıp ara kategorilerin üretilmesi farklı ekollerce de gerçekleştirilmiştir. Havâric içinde İbâdiyye ve Zeydiyye yukarıda zikredilmişti. Hâriciyye’nin başka bir kolu olan Şufriyye de, zina işleyene ne kâfir ne mü’min olarak hüküm vermeyeceklerini söylemiştir.⁷⁵ Şî‘a içinde de benzer eğilimler bulunmaktadır. Kûfe Şî‘a’sından olan ‘Abdullah b. Ebî Ya‘fûr (ö. 131/749?) imamı tanımayan / kabul etmeyen tamamen hüsrana uğramadığını ve böyle bir kişinin ne mü’min ne de kâfir olduğunu savunmaktadır.⁷⁶ Aynı şekilde Mürcie içinde de benzer tezahürler görülmektedir. Mesela Ebû Mu‘âz et-Tümenî (ö. II./VIII. yy. sonları) fıkta bulunan bir kişinin ne Allah’ın dostu ne de düşmanı olduğunu söylemiştir.⁷⁷ Ebû Hânîfe’de (ö. 150/767) de üçlü bir tasnife benzer şeyler görmekteyiz; o *el-‘Âlim ve’l-mute‘allim*’de insanların *ehlu’l-cenne*, *muşrikûn* (= *ehlu’n-nâr*) ve *muvaḥhidûn* olmak üzere üç konumda (*menâzil*) bulunduklarını söylemektedir;⁷⁸ *el-Fıkhû’l-ebşâf*’ta büyük günah işleyen birinin ne kâfir ne münâfik olduğu söylenilmekte ve zâlim mü’min (*zâlim mu‘min*) olarak değerlendirilmektedir.⁷⁹ Ebû Hânîfe diğer eserlerinde fâsık mü’min

⁷³ TG, V: 126.

⁷⁴ TG, II: 231.

⁷⁵ Eş‘ari, s. 73.

⁷⁶ TG, I: 320.

⁷⁷ Eş‘arî, s. 85.

⁷⁸ Ebû Hânîfe, “el-‘Âlim ve’l-mute‘allim”, thk. Muḥammed Zâhid el-Kevşerî, *İmâm-ı A‘zam’ın Beş Eseri*, s. 31.

⁷⁹ Beyâdizâde, *el-Usûlu’l-munîfe li imâm Ebû Hânîfe*, thk. İlyas Çelebi, (İstanbul: İFAV, 2. Baskı, 2000), s. 111.

(*mu'min fāsık*), günahkâr mü'min (*mu'min muznib*)⁸⁰ veya yanlış yoldaki mü'min (*mü'min dāll*)⁸¹ ifadelerini de kullanmıştır. Bu da genel havanın farklı bir kategoriye doğru ilerlediğini göstermektedir. Tabii ki Mürcie geleneğine uygun şekilde günahların imândan etmeyeceği söylenilmiştir. Ebû Hânîfe çizgisinde ilerleyen Mürcie, mürtebib-i kebîreyi saf olarak değil, “kirlenmiş” bir mü'min olarak görmüştür. Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu görüşü sürdürmektedirler.

Bütün bu mülahazalardan Vâsıl b. 'Aṭâ'nın (ö. 131/748) genel gidişatın nabzına uygun bir şekilde hareket ettiği anlaşılmaktadır. Kendisinin geliştirdiği öğretiyi Hâriciyye ve Mürcie'nin fikirlerinden hareketle basit bir tez – antitez uzlaşmasının sonucu olarak varsaymak ondan önceki müslüman düşünürlere haksızlık etmek anlamına gelecektir. Gerçekte Vâsıl sadece ikili bir pozisyonu temsil eden Hâriciyye'nin kâfir, Mürcie'nin mü'min nitelendirmelerine karşı değil, Hasan'ın ve ondan sonra Basra'da yayılan Bekriyye tarafından benimsenen münâfık şeklindeki üçüncü değerlendirmeyi de eleştirmek istemişti.⁸² Onun sorunu muhtemelen ekollerin öğretileri değil istifade ettikleri terminolojileriydi. Teolojik muhteva bakımından Vâsıl, büyük bir yeniliğe imza atmamıştır ve ondan evvel birçok ekol tarafından hazırlanmış istikamet üzerinde devam etmiştir. Vâsıl yeni bir terminolojiye karar kılarken, farklı çağrışımlar uyandıran nifâk, şirk ve küfür kavramlarından sıyrılıp bir değişikliğe gitmiştir. Hz. Peygamber şirk kelimesini, Câhiliye Arapları'nın putları aracı kılması olarak tanıtmıştır. Hicri II. yüzyılda da kelimeye yüklenen bu anlam hala çağrışmaktaydı ve bu bağlamda şirk, tevhidin zıddı olarak algılanmaktaydı. Büyük günah işleyen biri ama kalben Allah'ın birliğine inanıyordu; şirk ve tevhîdin bir kişi de bulunması, “iki zıt şey bir arada bulunamaz” aksiyomu bakımından mümkün değildi. Dolayısıyla büyük günahkârı, müşrik olarak tanımlamak uygun görülmemiştir. Nifâk için de benzer bir durum mevzu bahisti. Her ne kadar Hasan nifâkla *nifāku'l-'ameli* kastetmiş olsa da bu isimlendirme de tam uyuşmuyordu, zira burada günah işleyen birinin kalben İslâm'ı kabul etmemesi gibi bir anlayışa kapı aralanıyordu; ve aynı anda nifâk, şirkin varlığını da kapsayan bir kavram (*şirk cuz'î*) durumundaydı.⁸³ İbâdiyye'nin kullandığı küfür de nankörlük maksadıyla

⁸⁰ a.e., s. 108.

⁸¹ bunu öncelikle 'Osman el-Bettî'nin beyanından öğrenmekteyiz; Ebû Hânîfe, “Risâle”, s. 80; ayr. bkz. TG, I: 194.

⁸² van Ess, “al-manzila bayn al-manzilatayn”, *EP*², VI: 457.

⁸³ krş. Eş'arî, s. 67.

kullanılmışsa da inançsızlık çağrışımı hep bulunmaktaydı; bunun yanı sıra kâfir de zaten müşrik ile eş anlamlı kullanılıyordu. Fâsık şeklindeki kavramsal değişiklik, küfür kelimesinin çift anlamlılığından kurtulmayı ifade ediyordu.⁸⁴ Vâsıl gerçekleştirdiği terminolojik değişiklikle, kendisinden önce kullanılan kelimelere yüklenmesi mümkün ve onların çağrıştırdığı manalardan kurtulabilmeyi hedefliyordu.⁸⁵ Aynı şekilde bu isimlendirmelerden, kâfirlerle savaşılmaması veya münâfıkların tövbeye davet edilmesi gibi hukukî sonuçlarda neşet etmesi gerekiyordu; fakat büyük günah işlemiş birine bu eylemler uygulanmamaktaydı. Dolayısıyla realiteye ile uyum içinde olan ve uygulanmaya müsait bir kavramın yerleştirilmesi gerekiyordu. Fâsık nitelendirmesi, bu durum için uygun bir sıfattı, zira bu isimlendirmenin sonucu olarak uygulanması gereken kesin ve belirgin hükümler bulunmamaktaydı.⁸⁶ İsimlendirmeler ikincil plana itildiğinde Hasan'ın münâfık ve Vâsıl'ın fâsık ile kastettiği şeyin, aynı düşünceyi temsil ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebū Hilāl el-‘Askerî'nin (ö. 400/1009 sonrası) aktardığı üzere Vâsıl'a göre bir fâsık, Hasan'ın münâfığıdır.⁸⁷ Mu‘tezile zaviyesinden kendilerini bu ayrıma tetikleyen sebepleri, Cāhız'ın (ö. 255/869) şu sözleri özetler niteliktedir:

« Mürcie günahkârın mü'min, Hâriciyye kâfir, bir kısım Hâriciyye müşrik olduğu öğretisini kabul ediyorlar. Bekriyye, onun müşrikten daha kötü bir durumda [yani münâfık] olduğunu ve bir münâfığın kâfirden daha ağır cezalandırılacağını benimsiyorlar. Mu‘tezile'ye göre [büyük günah sahibi] – Allah'ın da direkt isimlendirdiği gibi – fâsıktır. Biz onu kâfir olarak isimlendirmiyoruz, çünkü aksi takdirde bir kâfire uygulanması gereken hükümleri ona da uygulamamız gerekirdi; fakat bu onun için söz konusu değildir. Ona mü'min de diyemeyiz, çünkü o vakit onun sevildiği ve övüldüğünü ve de mükafatlandırılacağını kabul etmemiz gerekirdi. »⁸⁸

2. EL-VA‘D VE’L-VA‘İD

Büyük günahkârın dünyevî eylemleri sebebiyle elde ettiği sıfattan dolayı ölümünden sonra beklediği muamele de yukarıda zikredilen tartışmalarla birlikte yürütülmüştür. Tartışmaların bu boyutu ahiret inancıyla alakalıdır. En basit ifadeyle iyi amel işleyenler cennete, kötü amel işleyenler ise cehenneme gideceklerdir. Allah'ın bu

⁸⁴ TG, II: 229.

⁸⁵ *el-menziletu beyne'l-menziletayn* ilkesinin oluşumu hakkında C.II.1'i okumaya devam ediniz.

⁸⁶ krş. van Ess, s. 458.

⁸⁷ TG, II: 266; ayr. bkz. Ritter, s. 42 (1. dipnot).

⁸⁸ Cāhız, “Risāle fi'l-ḥakemeyn”, haz. Ch. Pellat, *Maşriq*, 52 (1958): 460, çevirisini aktaran: TG, V: 150.

durumu insanlara bildirmesi, iki kavram etrafında toplanmıştır: iyi amel sahiplerinin cennetle ödüllendirileceklerinin bildirilmesi (*va 'd*) ve kötü amel sahiplerinin cehennemle cezalandırılacaklarının haber verilmesi (*va 'īd*). Toshihiko İzutzu (ö. 1993) bunu “iki-insan-ilişkisi kelimesi” olarak tanımlamıştır, zira *va 'd* ve *va 'īd*de biri bilgilendiren / uyarıcı (Allah) ve diğeri bilgilendirilen / uyarılan (insan) olmak üzere iki unsura ihtiyaç duyulmaktadır.⁸⁹ İki kelime *ve 'ade* kökünden türeyip *va 'īd* “ceza için söz / tehdit”, *va 'd* ise “mükâfat için söz” anlamında kullanılmaktadır. Ancak İslâm öncesi Arap toplumunda bu iki kelime arasındaki ince ayrım her zaman dikkate alınmamış veya gerçeştirilmemiştir. Bu duruma Kur'ân'da da müşahit olmaktadır. Et-Tevbe sûresinin 68. âyetinde Allah'ın münâfıklara cehennemi ***va 'd*** ettiği bildirilmektedir; dolayısıyla burada *va 'd* kelimesi, tehdit manasında kullanılmıştır.⁹⁰ Anlaşılan kelâm tarihinin ilk dönemlerinde de net olarak bir ayırmadan söz etmemiz mümkün gözükmemektedir. O dönemlere ait en eski kitaplardan biri olan *Kitābu't-Tahrîş*'e bakıldığında Allah'ın cehennemi ***va 'd*** ettiğinin ve sözünden dönmeyeceğinin yazdığı görülecektir.⁹¹ Fakat bu ifadelerin geçtiği satırların biraz yukarısında *va 'd* ve *va 'īd* ayrımının yapıldığı da göze çarpmaktadır.⁹² Muhtemelen cennet ve cehennem bir arada kullanıldığında söz ve tehdit ayrımını vurgulamak için *va 'd* ve *va 'īd* şeklindeki farklı türevlerden istifade edilmiş olmalıdır; bunun dışında *va 'd* kelimesinden siyak ve sibakını dikkate alarak tehdit veya söz manası anlaşılacağı için farklı türevlere başvurulmaya ihtiyaç duyulmamıştır. Josef van Ess, bu iki kelime arasındaki farkın muhtemelen Ebu'l-Huzeyl'le (ö. 227/841) belirginleştiğini söylemektedir.⁹³ Van Ess burada büyük ihtimalle eser listelerinden hareketle bu sonuca varmış olmalıdır: Ebu'l-Huzeyl'den önce *Kitābu'l-Va 'īd* isimli birçok eser ismi bulunurken Ebu'l-Huzeyl kesin bir ayrıma giderek, *Kitābu'l-Va 'd ve 'l-va 'īd* adında bir kitap telif etmiştir.⁹⁴ Kâdî 'Abdulcebbar'a (ö. 415/1025) baktığımızda *va 'd* ve *va 'īd* ayrımının gözetildiğini görmekteyiz; o, söz / ödül manası için *ve 'ade* fiilini (= *va 'd*) ve tehdit anlamı için *teve 'ade* fiilini (= *va 'īd*) kullanarak *va 'd* kelimesinin farklı türevlerine başvurmuş ve aralarındaki nüansın altını çizmiştir.⁹⁵ Kelâm tarihinde *va 'd* ve

⁸⁹ İzutzu, *God and Man in the Qur'an*, (Malezya: Islamic Book Trust, 2002), s. 265 vd.

⁹⁰ Krş. *a.e.*, s. 268; buna karşılık el-A'raf sûresinin 86. âyetinde tehdit için *tū'idūn* (= *ev 'ade*, yani *va 'īd*) kullanılmaktadır.

⁹¹ Dirâr b. Amr, *Kitābu't-Tahrîş*, s. 2.

⁹² *a.y.*; ancak burada *ev 'ade* ve *tevā 'ade* fiileri kullanılmaktadır; ayr. *a.e.*, s. 47.

⁹³ *TG*, II: 374 (28. dipnot).

⁹⁴ bkz. *TG*, V: 268.

⁹⁵ bkz. Kâdî 'Abdulcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-ḥamse*, s. 84.

va'îd etrafındaki tartışmalar, genelde kimin cennetlik, kimin cehennemlik ve cezanın ebedîliği hususunda gerçekleşmiştir.

Hâriciyye'nin bakış açısından büyük günah işleyeninin durumunu anlamak gayet basittir, çünkü onlara göre böyle biri zaten günahları sebebiyle imânını kaybedip kâfir / müşrik olmuştur ve dolayısıyla cehennemliktir. Fakat Hâriciyye, kendi topluluklarına mensup büyük günah sahiplerini ebedî cezadan müstesna görebilmiştir.⁹⁶ Kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacakları birçok âyet tarafından destek bulabilmiştir.⁹⁷ Rivayetler, Nâfi' b. el-Ezrak'ın (ö. 65/685) ebedî cehennemlik fikrini benimsediğini ve İbn 'Abbâs (ö. 68/687) tarafından düzeltildiğini bildirmektedir.⁹⁸ Hasan el-Başrî için de durum çok farklı değildir; münâfıklar da uhrevî bakımdan kâfirler ile eşit statüdedirler. Diğer fırkalar içinde bir mü'minin cehenneme gidebileceğini söyleyenler, bunu dünyada işlediği günahların cezasını çekme müddetince sınırlı görmüşlerdir. Hatta 'Ubeyd b. Mihrân el-Muktib el-Kûfî'ye⁹⁹ (ö. ?) göre tevhide inanarak ölmüş bir kimse, kötülükte bulunmuşsa bile kurtuluştan şüphe etmemelidir.¹⁰⁰ Bu tutumdaki fırkalarca – bilhassa Mürcie tarafından – bir mü'mine hiçbir zaman *ehlu'n-nâr* yakıştırması yapılmamıştır, çünkü bir mü'min hep cennet ehlidir. Büyük günah işleyen biri en fazla sınırlı bir vakitte suçlarının bedelini ödeyene kadar cehenneme gireceği için *cehennemîyyûn* olarak adlandırılmıştır.¹⁰¹ Bu belirgin hatlardan ayrılarak bir farklılığı Mu'tezile oluşturmuştur. Van Ess'in beyanına göre bir müslümanın, ebedî cehennemlik olduğunu ilk Mu'tezile söylemiştir. Hâriciyye için büyük günahkârlar zaten mü'min değil kâfirdi. Her ne kadar *şâhibu'l-kebîre* fâsık sayılsa da dünyada hala müslüman olarak kabul edilmektedir; onun fâsık olması, müslüman olmasına bir engel teşkil etmemektedir. Van Ess'in bu söylemi tam isabetli gözükmemektedir, çünkü böyle bir müslümanın ebedî cehennemlik olduğunu söyleyen Mu'tezile'den önce Hasan el-Başrî olmuştur. Çünkü ona göre büyük günah işleyen bir kişi her ne kadar münâfık olarak isimlendirilse de dünyada hala müslüman olarak değerlendirilmektedir. Muhtemelen van Ess burada isimlendirmeden yola çıkmaktadır, zira Hasan açısından bir münâfık müslüman olsa da Kur'ânî ıstılâh

⁹⁶ msl. Necde b. 'Âmir (ö. 72/691?); TG, IV: 548

⁹⁷ msl. el-Bakara 2/257.

⁹⁸ TG, IV: 548.

⁹⁹ Ebû Hânîfe'nin gölgesi altında kalmış ve unutulmuş bir teolog; gençliğinde Mekke'de yaşamış olabilir ve muhtemelen Ebû Hânîfe'den de yaşlıdır; TG, I: 212.

¹⁰⁰ Şehristânî, s. 138.

¹⁰¹ krş. TG, IV: 564.

bakımından kâfîrle bir seviyededir ve ebedî cehennemlik cezası buradan hareketle desteklenebilmektedir. Mu‘tezile fâsık isimlendirmesiyle mürtekib-i kebîre üzerinde uygulanması gereken Kur’ânî hükümlerin belirginliğinden sıyrılmıştır, ama yine de ahiretle ilgili farklı bir tavır sergilememiştir. Mu‘tezile ile Hasan’ın tavrı birbirine paralel ilerlemektedir. Hasan el-Başrî’den etkilenen Bekriyye’ye göre, her günah için ayrı tövbe edilmesi gerekmektedir – van Ess’e göre bu beyan Hasan’a dayanabilir. Mu‘tezile ise iyi amellerin kötülere karşı kullanılabileceğini savunmaktadır. Aynı şekilde onlara göre adam öldürmenin tövbesi yokken Mu‘tezile’ye göre her cürmün tövbesi mümkündür; Hasan’la Mu‘tezile arasındaki farklar bunlardan ibarettir; bu iki husus haricinde ikisinde de büyük günahkâr sonsuza dek cehennemliktir.¹⁰²

Fâsık kavramıyla bir yumuşatmayı hedefleyen Mu‘tezile, ahiret hususunda Havâric’in sertliğinden farklı bir tavır sergileyememiştir. Dünyada bir ara konumu benimsemiş olmaları tutarlık açısından bunu ahirete de transfer etmelerini gerektirirdi. Ancak Vâsıl ahirette insanların ârafta bulunabileceklerini kabul etmiyordu ve sadece cennet ve cehennemde kalabileceklerine inanıyordu.¹⁰³ Durum böyle olunca ya cennet ya da cehennemde karar kılması gerekiyordu; Vâsıl cehennemde karar kılmıştır. Ancak o cehennem hayatını Mürcie gibi cezalarını çekene dek bir müddetle sınırlayabilirdi. Dinî yaşayışta Hasan’a benzer bir tavır içinde olan Vâsıl muhtemelen Mürcîî benimseyişi fazla gevşek buluyordu. Mü’minlere kurtuluş kapısını aralamak, “nasıl olsa er ya da geç uhrevî saadete erişeceğim” denilmesine sebebiyet verebilirdi. Belki Vâsıl büyük günah sahibini, bu gevşekliğe kapılmasından alıkoymak istemiştir. Ayrıca ahiret konumuyla alakalı bir değişikliğe gidilmemesi, İbâdiyye ve Hasan el-Başrî’nin büyük günah öğretisine değil kullanılan terimlere eleştiri getirildiğine de bir delil teşkil etmektedir. Ahirette sadece cennet ve cehennem ehlinin, dolayısıyla kâfîr ve mü’minlerin var olduğundan orada isimlendirmenin önemi ve buna bağlı olarak eleştirilecek bir unsur da kalmamıştır.

Bu başlık altına anlattıklarımızın zihinlere daha iyi yerleşmesi ve özetlenmesi için aşağıdaki tablonun yararlı olacağı kanaatindeyiz.

¹⁰² TG, II: 263.

¹⁰³ krş. Şehristânî, s. 43.

	şāhibu'l-kebīrenin durumu						Dünyadaki muamelesi	Ahiretteki muamelesi
	kāfir	muşrik		fāsık		mu'min		
Hāriciyye	X	X					kāfir	ehlu'n-nār
İbādiyye	kufr cehd	munāfık şirk cuz'ı kufr şirk	kufr ni'me	muvaḥḥidūn			ehlu'l-kıble	ehlu'n-nār
Ḥasan el-Başrī	nifāku'l -tekzīb			munāfık nifāku'l-'amel			mu'min ehlu'l-kıble	ehlu'n-nār
Mu'tezile				X			muslimān ehlu'l-kıble	ehlu'n-nār
Ebū Ḥanīfe					mu'min fāsık		mu'min	ehlu'l-cenne veya cehennemiyūn
Mürchie						X	mu'min	ehlu'l-cenne

12: Şāhibu'l-Kebīrenin Durumu

IV. EL-EMRU Bİ'L-MA'RŪF VE'N-NEHYU 'ANİ'L-MUNKER İLKESİNİN ARKA PLANI

İyilik ve güzelliklerin yayılması ve kötülüklerin defedilmesi, dünyanın yaşanabilir bir düzleme çekilmesi için vazgeçilmez bir esas konumundadır. Bir din, böyle bir düzenin sağlanabilmesi için gerekli ilkeleri ortaya koymaktadır. Nitekim adil bir dünya hayatı için sadece bu düzen sağlayıcı ilkelerin varlığı yeterli olmayıp, onların geniş bir kitleye de iletilmesi gerekmektedir. İslâm düşünce geleneğinde bu tür ilkelerin yayılmasını sağlayan eylem, *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* formülü ile kavramsallaştırılmıştır; Türkçe karşılığı “iyiliklerin emredilmesi ve kötülüklerin yasaklanması” şeklinde ifade edilmektedir. Bütün hayırseverlik, militan ve misyonerlik eylemleri bu ilke adı altında cem edilmiştir. Bu prensibin varlığı ve gerekliliği bütün İslâm düşünürlerince tartışmasız kabul görmüştür, zira hem Kur'ân bunu açıkça ifade etmekte¹ hem de bunun zıddı, münâfıklığın bir alameti olarak sayılmaktadır.² Herkes tarafından benimsenen bu ilkede tartışma konusu olan, bu vecibenin muhtevası ve uygulama yetkisinin kimde bulunduğu şeklinde olmuştur. Fakihler erkenden bu ilkenin farz-ı ayn olarak değil farz-ı kifâye olarak görmeye başlamışlardır. Dolayısıyla da iyiliğin

¹ msl. 'Âl-i 'İmrân 3/104, 114; et-Tevbe 9/71, 112; Lokmân 31/17.

² “Münâfıklar kötülüğü emredip iyiliği yasaklarlar ve ellerini sıkı tutarlar” (et-Tevbe 9/67).

emredilip kötülüğün yasaklanması için bir teşkilatlanmaya gidilmiştir. Fakat merkezî iktidarın zayıf olduğu bölgelerde kamu yararı için iyi olanın yayılıp desteklenmesinde bireysel sorumluluğun bulunduğu veya bazı teşkilatlanmalar vasıtasıyla yürütülmesi gerektiği fikri hâkimdi.³

Söz konusu ilke, bilhassa devletin yeni kurulduğunda – günümüz tabiriyle oturmuş bir hiyerarşik devlet idare sistemi bulunmadığı zamanlarda – daha büyük bir önem arz etmekteydi.⁴ Bunun örneğini İslâm öncesi Araplar’da görmekteyiz. İyiliklerin yayılmasını elde etmeyi umarak adaletli bir düzenin denetlenip sağlanması için bilhassa devlet müessesesini tanımayan ve kabile merkezli bir işleyiş içinde bulunan Câhiliye Arapları, iyiliğin emredilmesi prensibine başvurmuşlardır. İslâm öncesi Araplar bu ilke çerçevesinde kabileler arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırmayı hedef edinmişlerdi. Bu duruma nübüvvet öncesi kabileler arasında vuku bulan ve Hz. Peygamber’in de aralarında bulunduğu *Hilfu’l-fudûl* anlaşması bir misal teşkil etmektedir.⁵ Bu antlaşma, Kureyş kabileleri arasında gerçekleşen Ficâr savaşından sonra zulmün engellenmesi amacıyla yapılmıştır. Anlaşmanın muhtevasına bakmamız dahi *el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-munker* ilkesinin varlığına delalet etmesi bakımından yeterlidir:

“Allah’a yemin olsun ki Mekke’de birine zulüm ve haksızlık yapıldığı zaman hepimiz, o kimse ister iyi ister kötü, ister bizden ister yabancı olsun, kendisine hakkı verilinceye kadar tek bir el gibi hareket edeceğiz; deniz süngeri ıslattığı ve Hirâ ile Sebîr dağları yerlerinde kaldığı sürece bu yemine aykırı davranmayacağız ve birbirimize maddî yardımda bulunacağız.”⁶

Bu esasın kökleri İslâm öncesi Araplar’a kadar uzansa da adil ve güvenilir bir düzeni sağlamak için gerekli görülen ilkelerin, Câhiliye Arap toplumu ve müslümanlar arasında farklı anlaşıldığı aşîkârdır. Başka bir ifadeyle Câhiliye Arapları nezdinde *ma’rûf*, yani iyilikler, İslâm’ın gelmesinden önce farklı bir muhtevaya sahipti. Bu kavram Câhiliye Arapları tarafından da “iyilik, ihsan, güzel davranış, cömertlik” şeklinde anlaşılmış olsa da kökeni itibarıyla “bilinen şey” anlamına gelmektedir.⁷ Dolayısıyla

³ TG, II: 388.

⁴ a.y.

⁵ TG, II: 387.

⁶ Muhammed Hamîdullah, “Hilfu’l-fudûl”, *DİA*, XVIII: 32; ayr. bkz. a.mlf, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan, 2004), s. 59 vd.

⁷ krş. Mustafa Çağrı, “Emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-munker”, *DİA*, XI: 138.

Câhiliye nezdinde iyilik olarak kabul gören şeyler, onların kültürüne yerleşmiş örf ve adetlerinden, yani onlarca bilinenlerden, müteşekkil olmuştur. *Munker* ise bu adet, gelenek ve göreneklerin dışına taşan eylemlerdi. İslâm düşüncesinin erken döneminde iyilik anlamında kullanılan *ma'rûf*un mahiyeti ve muhtevası net olarak kararlaştırılmamıştı; mesela Mukâtil b. Suleymân (ö. 150/767) *ma'rûf*u, tevhîd veya Peygamber'in izinden gitmek, buna zıt olarak *munker*i ise şirk veya Peygamber'i inkâr etmek şeklinde yorumlamıştır. Şî'a nazarında *ma'rûf*, Hz. 'Alî, *munker* ise onun düşmanları olarak anlaşılmıştır.⁸ Öyle ya da böyle İslâm'dan sonra iyilik olarak kabul gören eylemler, dinî referanslı bir içerik kazanmışlardır.⁹

Hiz. Peygamber'in nübüvvetiyle birlikte, doğru dinî inanç ve yaşamdan uzaklaşan Arap toplumuna vahyi çerçevesinde doğru ilkeleri iletmesi, tamamıyla iyiliği emredip kötülükten alıkoyma eylemini ifade etmektedir. Nitekim Kur'ân bir peygamberin görevinin bu olduğunu bildirmiştir.¹⁰ Dolayısıyla Hiz. Peygamber'in din adına bildirdiği bütün haberleri ve fiillerine yansıttığı bütün eylemleri, iyiliğin ve doğruluğun yayılması için vuku bulan esaslar olarak değerlendirebiliriz. Bu bağlamda Hiz. Peygamber'in insanlara vahyi bildirmesi, onları İslâm'a davet etmesi, örnek bir yaşam sürdürmüş olması, hatta devlet başkanı olarak diğer hükümlerliklere mektuplar¹¹ göndermiş olması *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* prensibi içinde yorumlanabilir. Fakat bu eylemler, teknik olarak Peygamber'in *tebliğ* görevi altında değerlendirilmiştir. Bu nedenle nübüvvet çerçevesinde *el-emru bi'l-ma'rûf* esasına Peygamber'in, dinî ilkelerin bildirilmesi dışında kalan eylem ve denetlemelerini tâbi tutmamız isabetli olacaktır. Hiz. Peygamber'in hayatında bu denli denetlemelere müşahit olmaktayız. Sözelimi, Hiz. Muhammed iktisadî düzeni kontrol etmek için zaman zaman pazarları gezmiş ve yanlış uygulamada bulunan satıcıları uyarmıştır. Kendisinin görevinin artmasıyla o, vukûfiyetli kişileri bu iş için görevlendirmiş ve bunlar *şâhibu's-sûk* olarak adlandırılmıştır.¹²

⁸ TG, II: 389.

⁹ ayr. krş. Çağrı, s. 138; *ma'rûf* ve *munker* kelimesinin tahlili için ayr. bkz. İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 322-8.

¹⁰ “peygamber onlara *ma'rûf* olan şeyleri emreder, kötülükleri yasaklar” (el-A'râf 7/157); “Sen af yolunu tut, iyiliği emret, câhillere yüz çevir” (el-A'râf 7/199).

¹¹ Bu yazışmalar için bkz. Hamîdullah, *Hiz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan, 2007); ayr. bkz. a.mlf., *İslâm Peygamberi*, s. 137 vd., 260 ve 356 arasındaki ilgili yerler.

¹² Cengiz Kallek, “Hisbe”, *DİA*, XVIII: 135.

Böylelikle ticarî alanda kamu ahlâkını denetleyen bir teşkilatlanma oluşmuştur.

Bu teşkilatlanma Hz. Peygamber'in vefatından sonra da sürdürülmüştür. Pazar dışında kalan ahlâkî denetimi de *şāhibu's-şurṭa* üstlenmiştir.¹³ Abbâsî halîfesi Me'mûn'un (ö. 218/833) *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ilkesini yasaklamasıyla *şāhibu's-sûk* yerine *muḥtesibler* getirilmiştir.¹⁴ Böylelikle pazarları denetleme teşkilatının yerine *hisbe* kurumu oluşturulmuş ve görev alanı genel ahlâkı ve kamu düzenini korumak şeklinde genişletilmiştir. Daha sonraki zamanlarda (m. 10-12. yy.) ise kamu düzenini korumak ve gerekirse müdafaa etmek üzere genç insanlardan oluşan *aḥdās* teşkilatı kurulmuştur.¹⁵ Bu tür oluşumlara günümüz tabiriyle – her ne kadar negatif bir mahiyet kazanmışsa da – “ahlâk bekçiliği” dememiz mümkün gözükmemektedir. Görüldüğü üzere kamu yararı için gerekli görülen ilkelerin sağlanıp ayakta durması, bireysel olarak fertlerin eline bırakılmamış ve bir teşkilatlanma vasıtasıyla yürütülmesine özen gösterilmiştir. Tabii ki bu vakıa ilkenin uygulanmasının, tamamen devlet idaresi elinde bulunup bireysel veya mezhepler içi bir düzlemde uygulanmasına engel teşkil etmemiştir. *Emr bi'l-ma'rûf*un bireysel ve mezhepsel bir çabanın uygulama alanına da girmiş olduğuna dair birçok örneğe sahibiz. Mesela Basralı zâhid Ebû Yahyâ Mâlik b. Dînâr'ın (ö. 127/745) Beşşâr b. Burd'u (ö. 168/784), kadınlara yazdığı aşk şiirleri nedeniyle insanların ahlâkî değerlerini tehlikeye attığı gerekçesiyle uyarmak için ziyaret ettiği bildirilmiştir.¹⁶ Genel ahlâkî değerlerin zedelenmesine karşı Mu'tezile de eylemlerde bulunmuştur. Onlar, eşcinselliğe meyilli olduğu iddia edilmiş olan ve Mu'tezile nazarında saygın bir konumda bulunan şair ve imâm Muḥammed b. Munâzır'ı (ö. 198/814) başta uyarmış, ardından camilerine girmesini yasaklamışlardı.¹⁷ Bu tür ahlâkî denetlemeler farklı boyutlarda gerçekleştirilmişti. Sufyân eṣ-Ṣevrî (ö. 161/778) döneminde kendilerini *muḥtesib* olarak tanımlayan bazı kişilerin, evlerin duvarlarını aşarak edep ve erkânın uygulanıp uygulanmadığını kontrol etmelerinden şikâyetçi olmuştur. İleride bu çizgi üzerinde ilerleyen Hâneliyye mezhebine mensup bazı kişiler, evlere girerek şarapları döküp müzik aletlerini kırmışlardır.¹⁸

¹³ *a.e.*, s. 135 vd.

¹⁴ *TG*, IV: 715 (19. dipnot).

¹⁵ bkz. Coşkun Alptekin, “Ahdās”, *DİA*, I: 508 vd.

¹⁶ *TG*, II: 7.

¹⁷ *TG*, II:391.

¹⁸ *TG*, II: 389.

Yukarıda örneklerini verdiğimiz faaliyetler, tamamen din-ahlâk bütünlüğünün zedelenmesi kaygısıyla gerçekleştirilmiştir. Fakat ilk bakışta ahlâkî bir görev olarak algılanması mümkün olan *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker*, sırf bu gerekçeyle önemslenmemiş ve siyasî bir mahiyeti de bünyesinde barındırmıştır. Her ne kadar şimdiye kadar zikrettiğimiz misallerde ahlâkî ve dinî boyut ön planda bulunmuş olsa da İslâm tarihi içinde önemslenmesi gereken ve bu bağlamda asıl itibarıyla tartışmanın konusu olan unsur, bu prensibin siyasî bir boyuta çekilip bu minvaldeki kaygıların giderilmesi için uygulanmasında yatmaktadır.

Devlet idaresi cephesinden *el-emr bi'l-ma'rûfun* kişisel çıkarların aracı olarak kullanıldığına Emevî saltanatında rastlamaktayız. Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Sa'îd b. el-Museyyeb'in (ö. 94/713), hocaları Rabî'atu'r-ra'y (Rebî'a b. Ebû 'Abdurrahmân, ö. 136/753?) ve Muhammed b. el-Munkedir'in (ö. 131/748) *el-emru bi'l-ma'rûf* uyguladıkları gerekçesiyle – yani muhtemelen Medine'de siyasî olaylara karıştıkları için – sakalları kesilmek veya utandırıcı libaslara sokulmak suretiyle cezalandırıldıklarını bildirmektedir.¹⁹ Emevî idaresi altında bu ilke, sırf siyasî yapıya karşı gelenleri cezalandırmak için referans gösterilmemişti. Buna paralel olarak kendi emelleri için belli başlı ilkelerin yayılması da bu esas çerçevesinde değerlendirilebilir. Onlar genel kamu düzeni dışında kalan doğruları yayma işlemi için *kuşşâş* zümresinden yararlanmışlardı. Günümüz deyimıyla medya olarak nitelenmesi mümkün olan bu hikâye anlatan vaizler, başta Mu'âviye (ö. 60/680) tarafından görevlendirilmiş daha sonra 'Abdumelik (ö. 86/705) tarafından da camilere yerleştirilmişlerdi. Böylece onlar, hitabet vasıtasıyla Emevî düşüncesini halk tabanına yayma işlemi için görevde bulunarak algı yönetimi işlevi görmüşlerdir.²⁰ Tabii ki buradaki doğru ve iyilikler (*ma'rûf*) bütün müslümanları kapsayan unsurlardan ziyade Emevî zaviyesinden bakıldığında doğru olarak kabul edilen anlayışlardı. Aslında *el-emr bi'l-ma'rûfun* şahsî ve siyasî amaçların bir vasıtası olarak kullanılması, erken dönemdeki genel havayı yansıtmaktadır, zira adı geçen ilke her akımın kendilerince iyi olanı emrettikleri faaliyetlerin gerekçesi olarak sunulmuş ve eylemlerine bir dayanak oluşturmuştur.²¹ Dolayısıyla Emevîler'e karşı zuhur eden siyasî

¹⁹ TG, II: 664.

²⁰ TG, I: 12; *kāşş*lar siyasî emellerin aracı ve sırf insanlara öğütleyenler şeklinde ikiye ayrılmıştır; ilkinde *kāşşu'l-hāşş*, ikincisine *kāşşu'l-āmm*e denilmiştir; Hasan Cirit, "Kussâs", *DİA*, XXVI: 463.

²¹ van Ess, "Political Ideas in Early Islamic Religious Thoughts", *British Journal of Middle Eastern Studies*, XXVIII/2 (2001): 158.

mücadelelerin vuku bulması, iyiliğin emredilmesinin bir şartı ve sonucu olarak onay bulmuştu.

Emevî saltanatı çoğu insan tarafından zulüm, baskı ve zorbalıkla özdeşleşmiş durumdaydı. Dolayısıyla onlara karşı ayaklanmak *emru bi'l-ma'rûf*un bir gerekliliği olarak meşrulaştırılıyordu, zira Kur'ân'ın da bunu emrettiği²² kabul ediliyordu. “Allah’a karşı gelene itaat yoktur” (*lā tātē li maḥlūkin fī me’siyeti’l-ḥālīk*)²³ hadîsi de bu âyetle birlikte değerlendirildiğinde ahlâkî sorumluluk, devletin bekasını sağlamak için başvurulacak her türlü aracın üstünde kabul ediliyordu²⁴ ve devletin varlığı için insanlara eziyet edildiğinde karşı bir duruşun sergilenmesi vucûbiyet olarak anlaşılıyordu. Bu durumda kendisini *emru bi'l-ma'rûf* yapmaya zorunlu gören kişinin uygulama alanına dair sınırları başka bir hadîs tarafından çizilmişti: “Sizden kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetiremiyorsa, diliyle değiştirsin. Buna da gücü yetmiyorsa, kalbiyle karşı gelsin. Bu imânın en zayıf olanıdır.”²⁵ Burada “el” ile, Aḥmed b. Ḥanbel’in (ö. 241/855) yorumu gibi yumruk, yani şiddet değil iki kavga eden kişiyi elleri kullanarak ayırmak kastedilmiştir. Ayrıca bu hadîsten söz konusu müdahale unsurlarının bir teşkilatlanma suretiyle başka birine havale edilmesi değil bireysel düzlemde gerçekleştirilmesi gerektiği de anlaşılmaktadır.²⁶ Dolayısıyla siyasî iktidara direnen birçok akım ve şahıslar – mesela Ḥāriciyye, Nefsu’z-Zekiyye (ö. 145/762) ayaklanması için destekçi arayanlar veya Abbâsî halîfesi Manşûr yönetimi altında 160/777 senesinde isyan eden Yûsuf b. İbrâhîm el-Berm – bu ilkeyi referans göstermişlerdir.²⁷ Muhtemelen bir siyasî ayaklanma ve haksızlığa karşı direnmede silahlı mücadele anlayışı, yani müslümanlara karşı da cihat, burada önem kazanmıştır. Asıl itibarıyla silahlı mücadeleyi cihat mefhumundan ayırmamız isabetli olacaktır, çünkü Kur’ânî perspektiften bakıldığında cihat daha çok kâfirlere yönelik bir savaşı ifade

²² “Yeryüzünü fesada verip islâh etmeyenlere itaat etmeyin” (eş-Su‘arâ’ 26/150-1).

²³ Aḥmed b. Ḥanbel, *Musnedu’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu‘ayb Arnavûfî v.dğr.; (Şam: Mu‘essesetu’r-Risâle, 2001), II, s. 333 (no. 1095).

²⁴ Bu hadîsin referansıyla ‘Ubeydullâh b. el-Ḥurr 68/688 senesinde Mus‘ab b. ez-Zubeyr’e (ö. 72/691) karşı muhalefet etmiştir. Aynı şekilde Kaderiyye ve sonra İbâdiyye de bu ilke çerçevesinde Emevîler’e karşı gelmiştir; TG, I: 88.

²⁵ Muslim, “İmân”, 78 (no. 49).

²⁶ TG, II: 389; imân öncelikle bireysel bir şeydir; bu hadîste zikredilen el, dil ve kalble müdahale, imânın en zayıf konumunu teşkil ediyorsa o zaman buradan her kendisini mü’min olarak kabul eden kişinin bunları uygulaması gerektiği de anlaşılmaktadır.

²⁷ TG, II: 388.

etmektedir.²⁸

Her ne kadar az önce zikrettiğimiz hadîste silahlı müdahale (*bi's-seyf*) zikredilmeyip “elle alıkoyun” şeklinde bir yumuşama söz konusu olmuş olsa da²⁹ siyasî erke karşı direnenler buna fazla riayet etmemiştir. Hadîs yanında Kur’ân’da iki müslüman zümre arasındaki anlaşmazlıklarda uygulanması gereken hudut da belirlenmişti.³⁰ Söz konusu pasajda iki zümreden zorbalık yapana (*el-fietu’l-bāğiyye*) karşı, hatalarından dönenene kadar savaşılmaması söylenilmiştir; bunun devamında “Allah’ın adaletli olanı sevdiğinin” söylenilmesinden dolayı haksızlığa göğüs gerenler, kendilerini adalet ehli (*el-fietu’l-ādile*) olarak tanımlamışlardı. Burada odak noktası, savaş değil aralarında barışın sağlanması olmuştur ve buna bağlı olarak hatalarından döndüklerinde de mücadelenin sona erdirilmesi istenmiştir. Bu husus siyasî güce karşı ayaklananlar için bir kısıtlama anlamını taşıyordu ve bu yüzden genellikle zalim hükümdarlar zorba ehli (*el-fietu’l-bāğiyye*) olarak tanımlanmamıştır.³¹ Kimin zorba olduğu genelde iktidarda olanlar tarafından tayin edilmiştir; genel anlayışa göre zorbalar, devlete isyan edenler olarak anlaşılmıştır.³²

Âyet ve hadîslerin getirdiği kısıtlamalar, isyancılar için bir mani oluşturmamıştır. Belki de bunlar, rejimi mü’minlik dışında gördüklerinden dolayı bu şekilde hareket edebilmişlerdi; Hâriciyye’ye göre kendileri dışındakiler kâfir konumundaydı ve Şî’a’ya göre de gerçek mü’minler, Hz. ‘Alî’nin izinden gidenlerdi. Haliyle zalim bir iktidara karşı cihat yapmak için kendilerince izin bulabiliyorlardı. Bu tür eylemlerin tümü, İslâm toplumunun düzenini sağlamak ve iyi bir yönetimi amaçladıkları için *el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-munker* prensibiyle meşrulaştırılmıştı ve siyasî mücadelenin aracı olarak kullanılmıştı. Dolayısıyla bu ilke, bir nevî siyasî bir programın parçası halini almıştı. Bu bağlamda Mürcie farklı bir tutum sergilemiştir. Onlar bu ilkeyi devlete karşı kullanmaktan sakınmıştır; Ebû Hanîfe (ö.

²⁸ krs. et-Tevbe 7/29, 73; et-Tahrîm 66/9; el-Furkân 25/52.

²⁹ TG, I: 265; TG, II: 389.

³⁰ “Eğer mü’minlerden iki zümre birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Fakat biri diğerine karşı zorbalık yaparsa, Allah’ın emrine dönünceye kadar zorba olana karşı savaşın. Ve dönerlerse, aralarını adilce düzeltin ve adaletli davranın. Şüphesiz Allah, adaletli davrananları sever.” (el-Hucurât 49/9).

³¹ TG, IV: 704; van Ess, s. 158.

³² TG, IV: 705.

150/767) bir yöneticiye, zalim bile olsa, şiddetle karşı gelinmesini doğru bulmamıştır.³³

Emr bi'l-ma'rûf temele yerleştirip siyasî rejimle – bilhassa Emevî saltanatıyla – mücadele için meşrulaştırma aracı olarak kullanmak, tek bir akımın tekelinde bulunmamaktaydı. Birçok fırka bu ilkeyi referans göstererek ayaklanma ve isyanlarını gerekçelendirmiş ve adil bir düzen uğruna gerçekleştirdikleri eylemlerinin doğruluğunu göstermek istemişlerdir. Şî'a ve Hâriciyye erken dönemde hiç iktidar sahibi olamamış ve siyasî gündeme muhalefet etmek suretiyle dâhil olmuşlardı. Onlar, ayaklanmalarla devlet idaresini ellerine geçirmek için çabalamışlar ve “doğru İslâm'ı” yaşatmak istemişlerdi; burada dinî gerekçelerle atıfta bulunarak kendilerini haklı çıkarıyorlardı. Ayaklanmalar için destekçilerin toplanması da, *el-emr bi'l-ma'rûf* etrafında gerçekleşiyordu.³⁴ Erken dönem Şîi gruplar söz konusu ilkeye dayanarak Emevî iktidarına karşı mücadele başlatmışlar ve bu çerçevede birçok isyan düzenlemişlerdir. Mesela Hz. 'Alî'nin oğlu Hüseyn'in (ö. 61/680), iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak ilkesiyle hareket ederek Emevî halîfesi Yezîd b. Mu'âviye'ye (ö. 64/683) karşı isyan ettiği söylenilmektedir.³⁵ Dolayısıyla Şî'a taraftarları tarafından vuku bulan bütün ayaklanma ve isyanları *emr bi'l-ma'rûf* anlayışı çerçevesinde değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır. Kaderiyye'nin de ayaklanmalarına destek bulmuş olması, bu prensip çerçevesinde değerlendirilebilir; Ma'bed el-Cuhenî (ö. 80/699) ve Ğaylân ed-Dimeşkî (ö.120/738?) bu ilkeye özel bir ilgi ve önem göstermiş ve ona dayanarak Emevî iktidarına karşı isyan etmişlerdi.³⁶

Şî'a'dan daha fazla bu ilkeyi eylemlerinin meşrutiyeti için gerekçe gösteren en önemli fırka Hâriciyye olmuştur ve bunu da İslâm tarihinin ilk dönemlerinde referans olarak kullanmaya başlamıştır. Onlar bu ilkeyi ahlâkî uygulama alanından ziyade siyasî ve kabileci bir çizgide benimsemişlerdir; kabilecidir, zira kendi fırkaları dışında kalanlara iyiliğin emredilmesi gerekçesiyle cephe almışlardır³⁷ ve siyasîdir, çünkü rejimi elinde bulunduranlara her fırsatta saldırmışlardır. 'Abdullah b. Vehb er-Râsibî (ö. 38/658) Hakem Olayı'ndan sonra iyiliği emredip kötülükten men etmeyi Allah ile kendileri

³³ krş. Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-ebşat”, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 49 vd.; TG, I: 210.

³⁴ TG, IV: 703.

³⁵ krş. Murtaza Mutahhari, *İmam Hüseyin ve Kerbela*, çev. Hasan Kanaatlı, (İstanbul: Kevser, 2008), II, s. 15 vd.

³⁶ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu – II*, s. 70.

³⁷ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu, 8. Baskı, 2008), s. 241.

arasında bir ahd ve misâk konusu olarak değerlendirmiştir.³⁸ Dolayısıyla Hâvâric'in Hakem Olayı'ndan sonra 38/658 senesinde Hz. 'Alî ile gerçekleştirdikleri Nehrevân'daki ve daha sonraki savaşlarında *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ilkesine atıfta bulunmayı ihmal etmemişlerdir.³⁹ Fazlurrahmân'ın (ö. 1988) "Hz. Osmân'ın hilâfetinden itibaren İslâm düşünürlerinin büyük çoğunluğuna göre, bu ilkenin ahlâkî bir boyutta ele alındığı, buna karşılık Hâriciyye tarafından ise hukuksal alanda değerlendirilip bir iç savaş vesilesi olarak görüldüğü" şeklindeki iddiası⁴⁰ pek isabetli gözükmemektedir, zira yukarıda da görüldüğü üzere Emevîler'le siyasî bir çatışma içinde bulunan hemen hemen tüm akımlar, bu esası ahlâkın korunmasından ziyade yönetimin âdilleşmesi için ayaklanma gerekçesi olarak algılamışlardır.

*El-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker*in gerekçe kılınarak isyan vesilesi olarak ve dolayısıyla siyasî gündemi sarsacak bir araç olarak kullanıldığını, yöneticilerin bu ilkeye karşı takındıkları refleksler de ortaya sermektedir. Bu ilkeye ilk direnen Emevî halîfesi 'Abdumelik b. Mervân olmuştur; bunun sebebini, 75/695 yılında 'Amr b. Sa'îd el-Eşdek'in ayaklanması oluşturmuştur. Emevîler'e karşı direnip hilâfet sancağını devralan Abbâsîler de bu ilkeden yararlanmışlardır; bu bağlamda Emevî mücadelesi esnasında onlar, bazı şahısların gayretiyle destekçiler toplamış ve bazı kişiler de bu süreç içinde oluşan kargaşalar sebebiyle kendi başlarına ve kendi kararlarıyla hareket etme ihtiyacı hissetmişlerdir.⁴¹ Yönetimi ele geçirmelerinden sonra Abbâsî halîfesi Me'mûn (ö. 218/833), h. 204 yılında Bağdâd'a geldiğinde önceden ferdî olarak hareket eden insanların, hala bazı bölgelerde hukuku kendi ellerine alıp karar vermelerini eleştirmiş ve bunun üzerine *emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker*i yasaklamıştır; insanların bu ilkeyi esas alarak hareket etmelerini dinî bakımdan müdafaa eden Faḍl b. Dukeyn (ö. 219/834) ise tutuklanmıştır.⁴²

Anlaşılan bireysel düzlemde uygulanan *emru bi'l-ma'rûf* fazla göze batmamış ve dinî bir vecibe olarak algılanmıştır. Fakat bu ilke siyasî bir cepheye çekilip mevcut rejim düzenine karşı kullanıldığında dikkatleri üzerine çekmiştir. İyiliğin emredilmesi

³⁸ Neşet Çağatay ve İ. Agâh Çubukçu, *İslâm Mezhepler Tarihi*, s. 21.

³⁹ Nevin Abdülhâlik Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: b.y. 1990), s. 203.

⁴⁰ Fazlur Rahman, s. 241.

⁴¹ TG, III: 173.

⁴² TG, II: 388.

prensibine referansla teşkilatlanmaya gidilmesi daha büyük tedbiri gerektirmiştir, çünkü siyasî erke karşı bir kişinin isyan etmesi tehlikelidir, fakat birçok insanın organize olarak ayaklanması daha tehlikelidir. Böyle bir teşkilatlanmayı Hâriciyye'nin bir kolu olan İbâdiyye'de görmekteyiz.

İbâdiyye *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ilkesini devletin önemli bir görevi olarak anlamış ve adaletin sağlanması için bir araç olarak telakki etmiştir; gerekirse cihadın yapılmasını da caiz görmüştür.⁴³ Onlar bu çerçevede büyük çoğunlukla ticaretle uğraşan insanları, propaganda yapmaları için Irak, Suriye, Hicâz, Güney-Arabistan, Batı-Afrika, Mısır, Horasan, Hindistan gibi çeşitli İslâmî beldelere göndermişlerdir.⁴⁴ İbâdiyye bu oluşuma “ilmin taşıyıcıları” (*hameletu'l-‘ilm*) demiştir. Bu teşkilat hem dini yaymayı amaçlıyor, hem siyasî hedefler taşıyor hem de destekçi toplamak istiyordu;⁴⁵ Hişâm b. Destuvâ'î (ö. 153/770), Irak ve Suriye arasında bedevîleri İbâzî fikirlere kazanabilmek için elbiseler dağıtıyordu.⁴⁶ Farklı beldelere temsilcilerin gönderilmesi, hem devlet cephesi hem karşıtlarınca birçok kişi tarafından uygulanan bir yöntemdi; devlet kanadından Ömer b. 'Abdulazîz (ö. 101/720), dinin öğrenilmesi ve yayılması için bedevîlere din dersleri verdirmiş ve on tane âlimi Berberîler'e göndermiştir.⁴⁷ Siyâsî erke karşı olanlar da farklı bölgelere adamlarını göndermişlerdir; tabii ki bunların amacı, Ömer b. 'Abdulazîz gibi din eğitimi vermek değildi. Zeyd b. 'Alî (ö. 122/740) Rağka ve Musul'a dâîler göndermişti, aynı şekilde Nefsu'z-Zekiyye de ayaklanmasından kısa bir süre önce dört adamını büyük şehirlere (*emsâr*) yollamıştı.⁴⁸

Mu'tezile *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* bağlamında insanları, kendi bünyelerine toplamak için kullanmıştır.⁴⁹ Bu amaç uğruna Vâsıl b. 'Aṭâ' (ö. 131/748) dâîlik kurumunu oluşturmuştu.⁵⁰ Van Ess'e göre Vâsıl, bu teşkilatı inşa ederken İbâdiyye'nin *hameletu'l-‘ilm* modelini kopyalamıştır.⁵¹ Mu'tezile içindeki teşkilatlanma

⁴³ Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 184.

⁴⁴ TG, II: 194.

⁴⁵ TG, I: 44.

⁴⁶ Kendisinin İbâzî olduğu bilinmiyor, ancak Ahvâz'daki üreticiler İbâdiyye'ye mensuplardı ve ona dağıtması için ürünler veriyorlardı; TG, II: 61 vd., 194; başka bir yerde bunu Kaderiyye'ye kazanmak için yaptığı söylenilmiştir; bkz. TG, I: 43.

⁴⁷ TG, I: 42.

⁴⁸ TG, I: 45.

⁴⁹ bkz. van Ess, “Theology and Society”, s. 177.

⁵⁰ alt. bkz.C.II.2.

⁵¹ TG, II: 340.

yer yer Emevîler'in dikkatini çekmiş ve müdahale etmelerine sebebiyet vermiştir.⁵² Bu uygulamaları siyasî minvalde anlamak kolaydır. Mu'tezile bu ilkeyi bilhassa siyasî erke karşı oldukları dönemde ayakta tutmuştur;⁵³ dolayısıyla bu ilkenin siyasî rejime karşı bir haykırış olarak kullanıldığı aşîkârdır. Zaten Mu'tezile mensup bazı şahısların h. 145'de Nefsu'z-Zekiyye ayaklanmasına katılımları, *emru bi'l ma'rûf* esasıyla müdafaa edilmiş ve gerekçe olarak sunulmuştu.⁵⁴ Fakat Mu'tezile bu ilkeyi savaşı bir üslupla gerçekleştirmekten erkenden vazgeçip "elle, dille, kalple" gibi daha ılımlı metotları kullanmayı uygun görmüşlerdi.⁵⁵ Dolayısıyla Eş'arî'nin "Mu'tezile *el-emru bi'l-ma'rûf*un dille, elle ve silahla (*bi's-seyf*) uygulanmasını esas almışlardır"⁵⁶ şeklindeki beyanı, tarihsel gerçeği yansıtır gözükmemektedir. Bu ilkeye referans, hep siyasî çizgide ilerlememiş, içtimaî düzenin sağlanması ve İslâm'ın savunulması için de istifade edilmiştir. Mu'tezile'nin erkenden İslâm dinini diğer dinlerin mensuplarına karşı müdafaa etmesini, bu ilkenin bir tezahürü olarak değerlendirebiliriz. Bunun yanı sıra toplumsal bir düzenin gerçekleşmesi de *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker*le elde edilmeye çalışılıyordu; bilhassa Hindistan veya İran'ın bazı bölgeleri gibi⁵⁷ siyasî yönetimin ulaşamadığı ücra köşelerde Mu'tezile, bu ilkeyi uygulayarak kendi düzenlerini elde etmeyi hedefliyordu. Hâriciyye katı bir şekilde tekfir metoduyla kendi anlayışlarına uymayan insanları dışlayıp kendi içlerinde kalmayı seçmişti. Buna karşılık Mu'tezile iyiliği emrederek insanları toplumdan dışlamadan uyarıp kendi düşünceleri için kazanabilmeyi tercih etmişti.⁵⁸

Mu'tezile bu ilkeyi bazılarının söylediği gibi sadece siyasetle ilişkilendirmemiş⁵⁹ özellikle güçsüz olduğu dönemlerde kendi iç disiplinini koruma amaçlı da bu ilkeden yararlanmıştı,⁶⁰ yani ahlâkî ve ictimâî boyutunu da dikkate almıştır. Basra'daki Mu'tezile, Mu'ammer b. 'Abbâd'ı (ö. 215/830), eşyanın sonsuzluğunu benimsediğinden dolayı sultana şikâyet etmiş ve bunun üzerine Mu'ammer Bağdâd'a

⁵² msl. Yemen'de Mu'tezile oluşmaya başlarken Emevîler, onlardan 72 kişi idam ettirmiştir; TG, IV: 233.

⁵³ TG, IV: 704

⁵⁴ TG, I: 210.

⁵⁵ TG, IV: 675.

⁵⁶ Eş'arî, s. 163.

⁵⁷ TG, IV: 14.

⁵⁸ TG, IV: 674 vd.

⁵⁹ Neşşâr, s. 267; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 185.

⁶⁰ TG, II: 390.

kaçıp ölene kadar gizlenerek orada yaşamak zorunda kalmıştır.⁶¹ Buna benzer şekilde kelâmî görüşlerinden dolayı Aḥmed b. Ḥābiṭ⁶² (ö. 227/842-232/847) ve Faḍlu'l-Ḥadesī⁶³ de şikâyet edilmiştir. Faḍlu'l-Ḥadesī tenâsüh fikrini benimsediği için Mu'tezile'den dışlanmış, İbn Ḥābiṭ ise aynı görüş hasebiyle Abbâsî halîfesi Vâsık'a (ö. 232/847) şikâyet edilmiş, halîfe de bu hususu denetleyip Allah'ın hükmünü uygulaması için İbn Ebî Duvād'ı (ö. 240/854)⁶⁴ görevlendirmiştir.⁶⁵ Bu örnekler dinî denklemde gerçekleşen *emr bi'l-ma'rûf*lardır. Toplumun ahlâkî değerlerini ayakta tutmak adına da harekete geçilmiştir. Sözelimi onlar, Basra'da evlerin üst katlarında kadınların bulundukları odalarda mahremiyetin yeterince korunamadığından yakınmışlardı.⁶⁶ Yukarıda daha önce zikrettiğimiz Muḥammed b. Munâzır örneği de bu minvalde değerlendirilmelidir.

Görüldüğü üzere *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkar* erken dönemde birçok kişi tarafından farklı kavranmış ve herkes kendisi için bir uygulama sahası bulmuştur. Bazıları beldeleri dolaşıp maddî ürünler dağıtarak İslâm'a davet etmiş, bazıları yurtlarında kalarak din âlimi olarak halka bilgiler vermiş, bazıları fakirlere bolca yardımlar dağıtmış, bazıları da cihat için – mesela 'Aṭâ' el-Ḥorāsânî (ö. 135/757) ve Hişâm b. el-Ġāz (ö. 156/773) Bizans'a karşı yürütülen bir seferi desteklemişlerdir⁶⁷ – maddî destekte bulunmuştur.⁶⁸ Dolayısıyla bu ilkenin uygulama alanını kısıtlayıp sadece “siyasî sorumluluğun” bir yansıması olarak telakki etmek yetersiz kalacaktır. Bu tanımlama İslâm tarihine müdahil olan faaliyetler çerçevesinde incelendiğinde şüphesiz doğrudur, çünkü dinî ve ahlâkî düzenin elde edilmesi için gerçekleşen eylemler, İslâm tarihinin ilgi alanından çok dinî yaşayışı ilgilendirmektedir. Ayrıca söz konusu prensibe dayanarak ayaklanmaların gerçekleşmiş olması, İslâm tarihinin yönünü değiştirmiştir. Dolayısıyla araştırmacıların ilgisini cezbedip bu noktaya odaklanmaları, anlaşılır bir durumdur. Son olarak şunu zikretmemizde fayda görmekteyiz. Bu ilke siyasî olaylar için bir meşrulaştırma vesilesi kılınmıştır, ama bu meşrulaştırmayı sırf bir güç ve para arzusu

⁶¹ İbn Hāzım, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvā' ve'n-nihāl*, thk. 'Abdurrahmān Ḥalîfe, (Kahire: b.y., 1929), IV, s. 147.

⁶² TG, III: 431.

⁶³ TG, III: 436; ikisi de Nazzām'ın öğrencileridir.

⁶⁴ hakkında bilgi için bkz. TG, III: 481 vd.

⁶⁵ Ḥayyāt, *Kitābu'l-İntişār*, s. 149; bu tahkikte isimler Faḍlu'l-Ḥazzā' ve İbn Ḥā'it şeklinde olmak suretiyle van Ess'ten farklı kullanılmıştır.

⁶⁶ TG, II: 390 vd.

⁶⁷ TG, I: 99, 106.

⁶⁸ krş. TG, I: 43.

için bir “bahane” ile eşanlamlı görmememiz gerekir. Büyük boyutta dinî kategorilerde düşünülen bir evrede bu insanlar, büyük bir ihtimalle bunun gerekliliğinin hakikaten dinden kaynaklandığına inanmışlardı.

C. İKİNCİ BÖLÜM:

EBU'L-HUZEYL ÖNCESİ MU'TEZİLE VE *EL-UŞÛLU'L-ĦAMSE*

I. MU'TEZİLE İSMİ

“...; yani bunlar, Mu'tezile'nin sadece dinî bir topluluk değil, siyasî bir mücadele teşkilatı olmasını da şart koşmaktadır.”
Josef van Ess

Kelâmî bir ekol olarak Mu'tezile'nin bu ismi nasıl aldığı, kelâm tarihinin araştırma konularından biri olma özelliğini yitirmemiş gözükmektedir; çünkü *mu'tezile* isminin kökeni açıklandığında, ekol olarak oluşumu hakkında da daha sağlam bilgiler elde edilecektir. Hal böyle olunca, bu konu etrafında üretilen birçok teori, görüş ve fikirler ortaya atılmıştır. Biz bu teorilerin en meşhurunu ve yaygınlık kazananı, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) beyanlarından elde etmekteyiz. Buna göre bir adam, bir gün Hasan el-Başrî'nin (ö. 110/728) huzuruna gelerek büyük günah işleyenlerin durumu hakkında farklı tutumların olduğunu ve bu hususta doğru tutumun ne olduğunu sorar. Hasan bu suali düşünmekteyken Vâsıl b. Aṭâ' (ö. 131/748) önce davranır ve “Bana göre büyük günah işleyen biri, ne mü'min ne de kâfirdir; o kişi, iki menzil arasında bir yerededir” cevabını verir. Ardından Vâsıl, Hasan'ın halkasından ayrılır ve mescidin başka bir yerine yerleşir. Bu eylem üzerine Hasan el-Başrî, “Vâsıl bizden ayrıldı (*i'tezele 'annā*)” der ve artık Vâsıl ve takipçileri, “ayrılanlar” manasında Mu'tezile olarak anılmaya başlar.¹ Bağdādî'nin (ö. 429/1037) beyanına göre ise Vâsıl kendisi ayrılmamış, Hasan el-Başrî tarafından *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* görüşü sebebiyle kovulmuştur.² Bunların yanı sıra farklı rivayet varyasyonları da bulunmaktadır.³ Fakat her halükarda bu ismin menşeinin, genellikle Hasan el-Başrî – Vâsıl b. Aṭâ' ve mürtekib-i kebîre ekseninde etrafında açıklanması olağan olmuştur. Hatta içlerinde Şerîf el-Murtaḍâ (ö. 436/1044) gibi Mu'tezilî âlimlerin de bulunduğu sonraki nesillerin, bu görüşü aktarmaları yaygınlığını arttırmada yardımcı olmuştur.⁴ Ancak Ka'bî (ö. 319/931) ve Eş'arî (ö. 324/935) gibi önceki nesillerin bu modele dayanmamaları, bu teoriye şüpheli yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır.⁵

¹ Şehristânî, *el-Milel*, s.42.

² Bağdādî, *el-Farḡ*, s. 123.

³ bu rivayetler için bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu – II*, s. 158 vd.; daha kapsamlı bilgi için ayr. bkz. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 29-57.

⁴ TG, II: 335.

⁵ krş. TG, II: 336.

İsmin menşei sorusunun Mu'tezilî yorumu da büyük günah işleyeninin durumunu ifade eden *el-menziletu beyne'l-menziletayn* görüşü etrafında yoğunlaşmıştır. Ka'bî'ye göre Mu'tezile bu ismi, mürtekeb-i kebîre meselesinde Hâriciyye ve Mürcie gibi aşırı uçlardan ayrıldıklarından dolayı almıştır.⁶ Bu düşünce Mu'tezile arasında benimsenmiştir.⁷ Fakat ileriki zamanlarda bu yorum özellikle Kâdî 'Abdulcebbar (ö. 415/1025) tarafından fazla dikkate alınmamıştır. Kâdî, İbn Yezdâz'ın⁸ *Kitabu'l-Maşâbih*'inde bulunan şu yorumu benimsemiştir: Mu'tezile ifrat ve tefritten ayrılanlardır, onlar ortada olanlardır. İbn Yezdâz'a göre *i'tezele* fiili Kur'ân'da geçip "kötülükten uzak duranlar",⁹ "Allah'tan başkasına tapmaktan uzak duranlar"¹⁰ anlamlarında olduğu gibi hep müspet manada kullanılmıştır. Bunun üzerine hadislerde de *mu'tezilenin* olumlu anlamlarda zikredilmesi de bu yorumun Mu'tezile içinde benimsenmesini tetiklemiştir.¹¹ Sözelimi, fırka-i nâciye hadîsinin bir varyantında Mu'tezile'nin kurtuluşa eren fırka olduğu zikredilmektedir. Bunun gibi *mu'tezile* kelimesinden övgülü bir biçimde bahseden birçok hadîs kullanılmıştır.¹² Bu hadîsin Mu'tezile tarafından uydurulması çok olası değildir, çünkü onların hadîsleri ihtiyaçlarına göre düzenleme gibi bir geleneği ve alışkanlıkları yoktu. Onlar daha ziyade münazaralarda hadîsleri, karşı atak olarak kullanagelmışlerdi.¹³ Ancak bu rivayetler doğru olmasa dahi Ka'bî ve Şehristânî'nin açıklamalarından önceki bir döneme tekabül etmesi bakımından önemlidirler.

Van Ess bu bağlamda başka bir rivayete dikkat çekmektedir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) aktardığı bir rivayette, Vâşıl'ın ismi yerine 'Amr b. 'Ubeyd'in (ö. 144/761) ismi geçmekte, "ara konum" öğretisi yerine de kader mevzuu söz konusu olmaktadır; yani 'Amr b. 'Ubeyd, kader hususunda insana mutlak hürriyeti tanınması sebebiyle Hasan'dan ayrılmıştı.¹⁴ Mu'tezilî Ebû Bekr İbn el-İhşîd (ö. 326/938) de bu rivayete dikkat çekmiştir.

⁶ Hayyât'ın anlatımlarından da bu sonuca varma ihtimali bulunmaktadır, ancak Ka'bî'nin bu anlatımı o dönemde alışlagelmiş değildi. Mu'tezile'yi her fırsatta eleştiren İbnu'r-Râvendî, ismin bu kökenine saldırmamıştır; bu da bu açıklamanın yaygın olmadığı anlamını taşımaktadır; bkz. *TG*, II: 336.

⁷ Van Ess bunlar arasında İbn Nedîm, Muṭahhar b. Ṭahîr el-Makḍisî ve Mes'ûdî'yi saymaktadır; bkz. *TG*, II: a.y.

⁸ tam künyesi Ebû Bekr b. Muḥammed b. Yezdâz el-Varrâk olup muhtemelen h. 4. asrın ortalarında vefat etmiştir; bkz. *TG*, I: 62 (22. dipnot).

⁹ el-Kehf 18/16.

¹⁰ Meryem 19/48.

¹¹ *TG*, II: 337.

¹² Bu rivayetler Kâdî 'Abdulcebbar'da aktarılmaktadır, bkz. *Faḍlu'l-i'tizâl ve ṭabaḳātu'l-Mu'tezile*, thk. Fu'âd Seyyid, s. 165 vd.

¹³ *TG*, II: 338.

¹⁴ krş. İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe, (Kahire, Dâru'l-Me'ârif, 4. Baskı, t.y.), s. 482 vd.

Ona göre Mu'tezile ismi, Ḥasan el-Baṣrī zamanında ekolle irtibatlı olmayıp Ḥasan'ın vefatından sonra onun halefî olan Ḳatāde'den (ö. 117/735) ayrılanlar için kullanılmıştır. 'Amr'ın ayrılmasıyla Ḳatāde, "Bu tek takılanlar (*el-Mu'tezile*) ne yapıyor?" sorusunu yöneltmiştir.¹⁵ Van Ess'e göre Ḥasan etrafında gelişen rivayet geleneği, Mu'tezile'nin muhalifleri tarafından uydurulmuştur. Bunu yapmadaki maksat, Ḥasan'ın Kaderî olmadığını göstermekti. Bu rivayetlerin değişim süreci şu şekilde vuku bulmuş olabilir: Kaderî ifadesinden Mu'tezile, 'Amr b. 'Ubeyd 'den de Vāṣıl b. Aṭā' olmuş ve böylece – Ka'bī'nin de etkisiyle – *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* öğretisi rivayete dâhil edilmiştir. Vāṣıl ilkin, Ḥasan el-Baṣrī'den görüş ve fikir bağlamında ayrılırken sonraki rivayetlerde bu görüşe bağlı olarak fiilî bir ayrılma söz konusu olmuştur. Böyle bir fiilî ayrılmadan Mu'tezile de bahsetmektedir, ancak bunu Ḥasan'a dayanarak değil Ḳatāde'ye dayanarak yapmışlardır.¹⁶ Yani buradan çıkarmamız gereken netice, Mu'tezile isminin Vāṣıl ile birlikte ortaya çıkmadığıdır. Zira bir kişi tarafından kurulmuş bir mezhebin, kurucusunun adıyla anılması kelâm ve makâlât kültürü içinde gelenek haline gelmişti. Söz gelimi Cehmiyye, Emevîler döneminde ölmüş olan Cehm b. Şafvān'a (ö. 128/746) nispetle ismini almıştır.¹⁷

Peki, o zaman bu ismin kaynağını nerde aramalıyız? Ebū Hilāl el-'Askerî'den (ö. 400/1009 sonrası) Mu'tezile'nin bu tanımlamadan rahatsız olmadıklarını biliyoruz.¹⁸ Bu durum ise, bu tanımlamanın Mu'tezile tarafından müspet olarak algılandığına delalet etmektedir. Yukarıda sunulan bilgilerden anlaşıldığı üzere de Mu'tezile ismi / ifadesi, 'Amr ve Vāṣıl'dan çok önce de vardı ve kullanılıyordu. *Mu'tazilūn* ifadesi, Cemel ve Şıffīn savaşlarına kadar geri gitmektedir. Bu bağlamdaki Mu'tezile bu savaşlara katılmaktan uzak duranlara verilen isimdir;¹⁹ yani bu tanım birbirleri ile savaşan mü'minlere karşı nötr, yani tarafsız / çekimser kalanlar için kullanılmıştır. Bu kontekste kullanılan Mu'tezile tabirinin anlamı, hadîslerdekililerle paralellik arz etmektedir. Ancak burada bir ekol ismi kastedilmeyip *mu'tezil* kelimesinin çoğulu olarak *mu'tazilūn* bir sıfat niteliğinde kullanılmıştır.²⁰ Van Ess, Vāṣıl'ın ve takipçilerinin dayandıkları çıkış

¹⁵ TG, II: 338.

¹⁶ a.y.

¹⁷ van Ess, "Why Kalam?", s. 188.

¹⁸ TG, II: 338.

¹⁹ krş. Kummî ve Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, çev. Hasan Onat v.dğr., (Ankara: Ankara Okulu, 2004), s. 57.

²⁰ TG, II: 339.

noktasının bu olduğunu belirtmektedir.

Önemli olan Vâsıl ve takipçilerinin bu ismi nasıl tanımladıkları ve anladıklarıdır. Rahatlıkla diyebiliriz ki isimlendirme *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* öğretisi sebebiyle zuhûr etmemiştir. Zira ilk savaşların sürdürüldüğü dönemlerde nötr / çekimser olanlar, yani *mu'tezile* kelâmî teoriler üzerinde düşünen insanlar değillerdi. Vâsıl'ın "*mu'tezilesi*" Abbasî devrimi öncesindeki ayaklanmalara dayanmaktadır. Böylece sırf dinî bir tutum değil siyasî bir tutum da ifade edilmiş olmaktadır. *İ'tizāl* kelimesi burada h. 126'dan sonra da, ilk savaşlarda olduğu gibi *i'tizālu'l-fiten* anlamında, yani iktidar savaşında siyasî nötrlük / çekimserlik için kullanılmıştır.²¹

İktidara karşı korunmaya çalışılan bu mesafe onları, İbâdiyye'ye yaklaştıran unsur olmuştur. İbâdiyye *i'tezele* fiiline, "imama taraftarlığı feshetmek" anlamını yüklemekteydiler. Kelime, ilkin "uzak durmak, cemaati terk etmek" kapsamında "intikama katılmamak" ve "camiye gitmemek, Cuma namazlarına katılmamak" anlamlarını içermekteydi. Bu ve başka benzerliklerden (msl. *du'āt*)²² dolayı bazı makâlâtçılar Vâsıl'ı, Hâriciyye ile bir keseye koymayı denemişlerdir. Ancak Vâsıl'ın beldelere gönderdiği insanlar, isyana ve ayaklanmaya teşvik etmiyorlardı, çünkü bu onların prensibine aykırıydı; onlar nazarında iktidara karşı mesafeyi korumak her zaman sosyal ve siyasî adalet ile eş görülüyordu. 'Amr b. 'Ubeyd ile de bu tutum devam etmişti. Bu sebepten ötürü *mu'tezilenin* zühhd anlamında kullanıldığını söyleyen araştırmacılar da olmuştur.²³ Bu zümrenin kendi camilerinin olması da bu tavrın korunmasına yardımcı olmaktaydı. Durum Beşîr er-Raḥḥāl (ö. ?) ile değişmiştir ve Mu'tezile'nin kendisini irtibatlandığı zühhd, bir kısım Mu'tezile'nin Nefsu'z-Zekiyye ayaklanmasına (145/763) aktif olarak katılarak militan bir yön kazanmıştı.²⁴ Bu ayaklanmaya katılan Mu'tezilîler'in²⁵, *el-Mu'tezil(î)* künyesiyle anılmaları, ama buna rağmen bunların makâlât geleneğinde unutulmuş olmaları, bunların teolog kimliğiyle anılmadıklarını, yani kelâmî mevzularla ilgilenmediklerini, dolayısıyla da mütekellim olmadıklarını göstermektedir.²⁶

²¹ a.y.

²² alt.bkz. C.II.2.

²³ msl. Ignaz Goldziher'e göre Mu'tezile ismi, "dünyadan el etek çekme" manasında zahîd bir karakter taşımaktadır, yani tabiri caizse ehl-i takvâ manasına gelmektedir; krş. Ignaz Goldziher, "Arabische Synonymik der Askese", *Der Islam*, VIII/3-4 (1918): 206 vd.

²⁴ TG, II: 340.

²⁵ EK IX: H. 145'de Nefsu'z-Zekiyye Ayaklanmasına Katılan Mu'tezilîler

²⁶ krş. TG, II: 328.

Bu husus da Mu'tezile'nin siyasî teşkilat olduğuna işaret eden başka bir emâredir.

Eğer Mu'tezile ismi başlangıçta siyasî bir tutumu ifade etmişse, van Ess'e göre 'Amr ve Vâsıl'ın başta teolojik olarak beraber hareket ettiklerini varsaymak da gerekmemektedir. Vâsıl'ın, dönemin Irak vâlisi 'Abdullah b. Ömer b. 'Abdulazîz'in (ö. 132/749) huzuruna çıkmasıyla bunlar bir araya gelmiş olabilirler. Zira vâli, Kaderî halîfenin temsilcisi²⁷ olarak Basra'daki Kaderiyye'yi, siyasî bir güç olarak görmüştü. 'Amr ve Vâsıl'ın, hem siyasî tavır hem teolojik fikirler açısından – ki ikisi de Kaderî idi – bir araya gelmelerine engel teşkil edecek bir durum da yoktu.²⁸ İkisinin başta ayrı hareket ettikleri, ikisinin de farklı öğrenci zümrelerine sahip olmuş olduklarından da anlaşılmaktadır.²⁹ Zaten 'Amr, Vâsıl'ın kendi halkasında konuşmasını da istemiştir;³⁰ demek ki ikisinin ilmî bakımdan farklı ders meclisi bulunmaktaydı.³¹

Mu'tezile büyük ihtimalle Ebvâ'da³² Hâşimîler'in toplandığı zamandan³³ önce de vardı; aksi takdirde h. 126 yılında Vâsıl, muhtemelen 'Abdullah b. Ömer'in huzuruna çıkmazdı.³⁴ Van Ess, Mu'tezile'nin kendisinin ne zaman ortaya çıktığı sorusunun açık olduğunu belirtmekle beraber siyasî hareket olarak Emevî döneminin son yıllarında ortaya çıkmış olabileceğini söylemektedir.³⁵ Bu evre Kâtâde'nin yaşadığı zaman dilimine, yani 117/735 yıllarına tekabül ediyorsa o vakit bu isim Vâsıl'dan ziyade ilk olarak 'Amr b. 'Ubeyd'le alakalıdır. 'Amr'ın inşa ettiği gençlik teşkilatının o zamanlarda kurulmuş olma ihtimali bulunmaktadır. Muhtemelen Kâtâde'nin karşı olduğu da bu teşkilat olmuştur. Vâsıl'ın, 'Amr'ın bu yapılanmasını kullandığını söylemek zordur, çünkü Vâsıl'ın teşkilatı Basra dışına odaklanmıştı.³⁶ 'Amr'ın teşkilatı bundan farklıydı. Van Ess'e göre, eğer 'Amr'ın bu teşkilatı "Mu'tezile" olarak isimlendirilmişse, bu vaka siyasî olarak bir motifi gerekli kılmaktadır. Belki de 'Amr'ın çevresinin, Gaylân ed-

²⁷ III. Yezîd kastedilmektedir.

²⁸ TG, II: 341.

²⁹ TG, II: 310.

³⁰ 'Uḡaylî, *Kitābu 'd-Ḍu'afā'u'l-kebîr*, thk. 'Abdulmu'ṭî Emîn Ḳal'acî, (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, t.y), s. 282.

³¹ bkz. EK VI, EK VII ve EK VIII.

³² Mekke ve Medine arasında bulunan ve Hz. Muhammed'in annesi Âmine'nin kabrinin bulunduğu yer; bkz. Mustafa Fayda, "Ebvâ", *DİA*, X: 378-379; ayr. bkz. W. M. Watt, "al-Abwâ", *EL*, I: 169.

³³ h. 126 altı senesinde peygamber soyundan gelenler ve – Taberî'nin beyanına göre – Mu'tezile, II. Velîd'in öldürülmesinden sonra hilafet hakkında konuşmak için Ebvâ'da toplanmışlardı; krş. TG, I: 396; II: 252.

³⁴ TG, II: 341.

³⁵ van Ess, s. 189.

³⁶ TG, II: a.y.

Dimeşķi'nin idamının³⁷ etkisi altında, 117/735 yılından önce Kureyşliler'den “ayrıldığı” kabul edilebilir.³⁸

Bizim bütün bu mülahazalardan çıkarabildiğimiz varsayımı, gelecek olan satırlarda ifade etmeye çalışalım. Mu'tezile isminin, Şıffın ve Cemel savaşları sırasında kullanılmış olduğu güncel çalışmalarımızda bilinen ve dile getirilen bir durumdur. Ama görebildiğimiz kadarıyla bu iki “zümre” arasında bir irtibatın bulunmadığı ağırlık kazanan bir görüştür³⁹ ve siyasî Mu'tezile ve kelâmî Mu'tezile ayırımına götürmüştür.⁴⁰ Bu “kestirip atma” yönteminin kolaya kaçma olduğu kanaati taşımaktayız. Çünkü bu durum bir açıklamadan ziyade iki zümre arasında bir bağ kurulmasının zorluğu hasebiyle tarihin bir kısmının göz ardı edilmesine vesile olmaktadır. Kanaatimce, Mu'tezile'nin bu isme karşı niye müdafaacı bir tavır takınmadıkları, merkezi bir önem taşımaktadır. Kullandığımız makâlât beyanlarına göre Mu'tezile, bir kovulma sonucu “dışlandıklarından” dolayı böyle anılmışlardır. Bu rivayetlerin kötöleme amacı güttüğü sezilmektedir, zira ekolün kendisi bu ismi kucaklamıştır. Belki bu tanımlamanın ilk olarak onları kötölemek için ortaya çıktığı ve psikolojik bir reaksiyon ve refleks ile de kendilerinin bu ismi sonradan hadîs ve âyetlere dayandırarak haklı kılmaya çalıştıkları düşünülebilir. Ama bu durumda başka isimlendirmelerin de dillendirilmesi gerekirdi, zira bütün Mu'tezile mensuplarının tek vücut olarak bu ismi olumluya çevirme gibi bir eylemde bulunduklarını söylemek çok zordur. Anlaşılan o dur ki ahlâkî bir tutumu ifade eden *mu'tezile*, haksızlıklara bulaşmamak amacıyla iktidardan uzak duran insanlar için kullanılan bir sıfattı. Bu sıfat sahiplerinin çoğalmasıyla iktidara mesafeli olan ve siyasî bir tutuma doğru evrilen bir *Mu'tezile* zümresi veya *mu'tezilî* bir tavrı benimseyen zümre oluştu. Bu aşamaya kadar teolojik meselelerde bir ortaklığın bulunmadığı düşünülebilir. Zira farklı kelâmî temayülleri temsil eden şahıslar, *Mu'tezile* olarak anılmaktaydılar.⁴¹ Zümrelerden ise bir cemaat oluşmuştur. Her cemaatte olduğu gibi bir teşkilatlanmaya gidilmiştir; ve her teşkilatlanmada olabileceği gibi de siyasî tarafsızlıktan siyasî bir tavır, tavırdan da siyasî bir hareketlilik gelişmiştir. Hitabetiyle övülen Vâsıl ile bir “başkan”, günümüzde yaygınlık kazanmış şekliyle “karizmatik lider” bulunmuştur. Vâsıl'ın

³⁷ van Ess' göre bu idamı, 114/732 tarihine yerleştirmek en olanaklısıdır.

³⁸ TG, II: 342.

³⁹ msl. bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 18.

⁴⁰ msl. krş. Neşşâr, s.162.

⁴¹ msl. bkz. Neşşâr, s.165.

hareketin lideri olmuş olduğu, çağdaşlarının şiirlerinde övülmüş veya yerilmiş olmasından anlaşılmaktadır.⁴² Bu mümessillik onun ön planda durmasını gerektirmiş ve ona ileride Mu'tezile dışı fırkalarda ekolün kurucusu vasfını kazandırmıştır. Mu'tezile dâhilinde 'Amr'ın ön planda bulunmasını izlemekte gayet ilginçtir.⁴³ Vâsıl'ın ölümünden sonra *i'tizāl* hareketi, yeni bir lidere ihtiyaç duymuştur ve hükümranlılığın merkezinin Suriye'den Irak'a taşınması da, yeni önderin Basralı biri olmasını gerekli kılıyordu; tıpkı 'Amr b. 'Ubeyd gibi.⁴⁴ "İyi bir mütekellim" olmamasına rağmen⁴⁵ bu ekolün kurucu önderleri arasında zikredilmesi, onun Mu'tezile kelamcısı olarak ün salmadığı, Mu'tezile liderliğindeki görevinde büyük ses getirdiği anlamına gelmektedir; en basit ifade ve genellemeyle 'Amr, teolojik bir önder değil, siyasî bir lider, daha doğrusu Mu'tezile teşkilatının lideriydi.

Kelâmî görüşlerin hangi aşamada devreye girdiği ve böylece giderek kelâmî bir ekol olarak anılmaya başladığı açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır ki asıl zorluğu oluşturan unsur da budur. Ancak Vâsıl'ın ön planda durması ve makâlât kitaplarında mezhebin ortaya çıkışının ona dayandırılması, Mu'tezile'yi kurduğu anlamına gelmeyip, bu "teşkilat"a ilk kelâmî vasfını veren şahıs olmasından kaynaklanabilir. Kelâmî ekol olarak Mu'tezile'ye, bazen Cehmiyye, bazen de Kaderiyye denilmesi⁴⁶ – ki erken dönem İbâdiyye mensupları arasında Mu'tezile için Kaderiyye kullanılmıştır⁴⁷ – onlarda önceleri teolojik bir vasfın ağır basmadığına delalet ediyor şeklinde okunabilir. Ancak bu söylediklerimiz bir faraziyeden ibarettir. Bu bağlamda ele aldığımız başlığı, van Ess'in bu konuyu sonlandırdığı şu sözleriyle tamamlamamız isabetli olacaktır: "Bu hususta galiba hiçbir zaman hipotezleri aşamayacağız."⁴⁸

II. VÂŞIL B. 'AṬĀ'

Mu'tezile'nin kurucu önderi olarak anılan Vâsıl b. 'Aṭā' hakkında eski kaynaklar fazla bilgi içermemektedir. Söz gelimi onun ismi, Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Maḳālāt*'inde sadece bir yerde geçmektedir ki burası da, Mu'tezile için merkezî önem taşımayan

⁴² TG, II: 253.

⁴³ bkz. Aydın, s. 34.

⁴⁴ van Ess, s. 189.

⁴⁵ alt. bkz. C.III.

⁴⁶ Neşşâr, s. 158.

⁴⁷ TG, II: 340 (38. dipnot).

⁴⁸ TG, II: 342.

muhkem-müteşâbih âyetlerle alakalıdır.¹ Vâsıl hakkındaki en eski rivayetlerle biz, Cāhız'ın (ö. 255/869) *Kitābu'l-Beyān ve't-tebyīn*'inde karşılaşmaktayız. Bu kitapta Vâsıl'ın kelâmcılığından çok hatiplik karakteri ön planda tutulmaktadır. Makâlât geleneğinde ilk kez Ka'bî'de (ö. 319/931) geçmekte olup, burada da biyografik bilgileri aşabilecek beyanlar neredeyse yoktur. Metinleriyle beraber ilk kez Kâdî'nın (ö. 415/1025) *Tabakāt*'inde geçmektedir, ancak *Muğnî*'sinde ele alınmayışı Vâsıl hakkında o dönemlerde de fazla bir şey bilinmediğine delalet etmektedir.²

Tam künyesi Ebū Huzeyfe Ebū Cā'd Vâsıl b. 'Aṭā' el-Ġazzāl el-Başrî olan Vâsıl, 80/699 yılında doğmuş ve 131/748 senesinde vefat etmiştir. Onun ölüm tarihi hususunda ittifak mevcuttur ki bu da ölümünün hatıralarda kalmasını gerektiren bir olaya bağlı olduğu anlamını taşımaktadır. Van Ess'e göre bu olay, o dönemlerde Basra'da da kol gezen veba hastalığı olabilir.³ Onun Medine'den geldiğini ifade eden beyanlar⁴ muhtemelen doğru olmayıp Muhammed b. el-Ḥanefiyye'nin (ö. 81/700) oğlu Ebu Hâşim (ö. 98/716) ile irtibatlandırma girişimi için uydurulmuş olabilirler.⁵ Basra'da ikamet eden Benî Dabbe'nin mevâlîsi olarak anılmakta olup⁶ Basra'ya sonradan gelmiş olduğu anlaşılmaktadır. Meslek olarak dokumacılıkla / kumaş tüccarlığıyla (*el-ġazzāl*) uğraşmıştır. Ancak buna rağmen zühd hayatıyla ön planda tutulmuş ve zahidâne hayat tarzı çoğu kez vurgulanmıştır. Hatta zühdü hakkında abartı mahiyeti içeren rivayetler de sıklıkla aktarılmıştır. Bu rivayetin birine göre kadınlarla bir münasebeti olmamış, evli olduğu 'Amr b. 'Ubeyd'in (ö. 144/761) kardeşi Umm Yūsuf ile de bu sebepten ötürü çocukları dünyaya gelmemiştir. Fakat Vâsıl'ın çift künye ile anılmış olması çocukları olduğuna delalet etmektedir. Bu çocuklar hakkında bir bilgi bulunmayışı, onların erken yaşta öldükleri anlamına gelebilir.⁷ Zahidâne hayatını anlatan başka bir rivayette ise onun dört sene boyunca Ḥasan el-Başrî'nin (ö. 110/728) halkasında bulunmasına rağmen hiç konuşmadığı ve bu yüzden onun sağır olduğunun düşünüldüğü bildirilmektedir. Zira Vâsıl konuşma yerine susmayı öğütleyerek, "Haşr gününde Allah'ın bana 'şunu niye

¹ bkz. Eş'arî, *Maḳālāt*, s. 132; bu Rudolf Strothmann'ın da dikkatini çekmiştir, bkz. "Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aš'arî", *Islam*, 19 (1931): 231.

² *TG*, II: 234 vd.

³ van Ess, "Wâsıl b. 'Aṭā'", *EL*, XI: 164.

⁴ msl. krş. Muhammed Aruçî, "Vâsıl b. Atâ", *DİA*, 539-541, s. 539.

⁵ Bu hususla ilgili bir değerlendirme için bkz. Mehmet Ümit, s. 81 vd.

⁶ Bazı rivayetlerde Benî Maḥzûm'un mevalisi olduğu da söylenilmektedir, ancak bu da Medine'den ziyade Mekke'ye delalet etmektedir; Benî Hâşim'in mevâlîsi olduğu da zikredilmiştir; *TG*, II: 237.

⁷ *TG*, II: 254.

söyledin' demesi yerine, 'şunu niye söylemedin' demesini yeğlerim" dediği bildirilmektedir.⁸

Vāşıl'ın zâhid bir yaşam tarzını benimsediği bir gerçektir. Ancak gerek sürdürdüğü faaliyetler gerekse toplum içindeki konumu dikkate alındığında bu yaşam stilinin dünyadan tamamen el etek çekme, kendini toplumdan tümüyle soyutlayıp izole olma biçiminde gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Vāşıl'ın çok iyi bir hatip olduğu unutulmamalıdır. O *luşğa* olduğu, yani *ra* harfini telaffuz etme kusuru taşıdığı için konuşmalarında *ra* harfi içeren kelimelerden sakınarak ustaca hitap etmesini bilmiştir.⁹ Dönemin sosyo-kültürel yapısı dikkate alındığında bir hatip sadece bir konuşmacı olmayıp aynı zamanda kabilesinin hâkimi ve kabilenin dışarıya yönelik temsilcisiydi. Vāşıl'ın bu fonksiyonları yerine getirdiği bilinmektedir. Onun evliliklerde yaptığı konuşmalardan biri Kāḍī 'Abdulcebbār tarafından aktarılmıştır.¹⁰ Irak vâlisi 'Abdullah b. Ömer b. 'Abdulazîz'in (ö. 132/749) huzuruna çıkıp konuşma yapmış olması da onun dünyevî olaylardan tüm varlığıyla uzaklaşmadığını gösterir niteliktedir.¹¹

1. EL-MENZİLETU BEYNE'L-MENZİLETEYN

Vāşıl'ın *el-uşûlu'l-ḥamseden* biri olan *el-menziletu beyne'l-menziletayn* ilkesini benimsediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Birçok rivayetten bu anlaşılmaktadır. Gördüğümüz üzere neredeyse bütün makâlât literatüründe Mu'tezile'nin ortaya çıkışı, bu ilkeye dayandırılmaktadır. Zaten Vāşıl tarafından kaleme alınan *Kitābu'l-Menzile beyne'l-menziletayn* eseri, kendisinin bu ilkeye verdiği önemi gösterir mahiyettedir.

Şehristānī'nin (ö. 548/1153), Vāşıl'ın Ḥasan el-Başrī önderliğindeki ders halkasından bu görüş sebebiyle ayrıldığını ifade eden beyanına yukarıda değinmiştik. Bunun yanı sıra Vāşıl'ın bu ilkeyi benimsediğini gösteren farklı rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerden birinde Vāşıl, 'Amr b. 'Ubeyd'in bulunduğu halkaya gelmiş ve aralarında büyük günah işleyen birinin durumu hakkında konuşma vuku bulmuştur. Konuşmada Vāşıl, 'Amr'ın Ḥasan el-Başrī'den devraldığı münâfık görüşünün

⁸ a.y.

⁹ daha ayrıntılı bilgi için bkz. TG, II: 245-248.

¹⁰ Kāḍī, *Faḍlu'l-i'tizāl*, s. 238.

¹¹ TG, II: 241.

yanlışlığını ortaya sermiş ve 'Amr'ı kendi görüşünün doğruluğuna ikna etmiştir.¹² Kâdî 'Abdulcebbâr'ın aktardığı buna benzer bir rivayette de Vâsıl, 'Amr'ı büyük günah işleyen münâfık olarak addedilmesinin yanlışlığı hususunda ikna etmiştir.¹³

Büyük günah meselesi imân tanımlarıyla yakından ilgilidir, çünkü büyük günah işleyen birinin mü'min kalıp kalmadığı tartışılırken aslında mürtekeb-i kebîrenin imânı da mercek altına alınmış olmaktadır. Bu yüzden rahatlıkla bir ekolün imân tanımından hareketle o ekolün, büyük günah işleyen durumu hakkındaki görüşü hususunda bir sonuca ulaşılabilir. Bu bağlamda Vâsıl'ın imân tanımından yola çıkarak onun, *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* ilkesini benimsediğini anlayabiliriz. Vâsıl'a göre imân, tâatta bulunup, büyük gûnahtan kaçınmaktır.¹⁴ Bu tanımdan hareketle en azından Vâsıl perspektifinden mürtekeb-i kebîrenin mü'min sayılmadığı anlaşılmaktadır, zira bu kişi günah işleyerek tâati ihmal etmiştir. Bu beyanlar vasıtasıyla *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* prensibinin Vâsıl'ın kelâmî görüşlerinden biri olduğunu savunabiliriz. Kanaatimizce cevaplanması gereken önemli bir soru, bu görüşün neden bu kadar fazla tepki çektiğidir.

Bu ilke çerçevesinde geçen iki kavramın irdelenmesi gerekecektir: *menzil* ve *fâsık*. Beş esas çerçevesinde söz konusu olan *menzil* kavramı, bir durumdan ziyade ilkin bir konumu, yani mekânsal bir ifadeyi çağrıştırmaktadır. Bu manada kullanılan *menzil* kelimesine hadîslerde rastlamaktayız. Hadîsler bağlamında kullanılan *menzil*, inançlı ve inançsızın durumunu ifade etmekten ziyade bu insanların "nâzil"¹⁵ olacakları, yani gidecekleri yer (cennet ve cehennem) için kullanılmaktadır.¹⁶ İbn Hânel'in (ö. 241/855) *Musned*'inde geçen "Allah kimi iki mekândan biri için (*li'l-vâhîdetin mine'l-menzileteyn*) yaratmışsa, onu o yeri [gerektiren] eylemlerine meyilli yapar"¹⁷ hadîsi bunu göstermektedir. Nâfi' b. el-Ezrak'ın (ö. 65/685), "Kâfîrleri ahirette nereye konumlandırıyorsun / yerleştiriyorsun (*eyne tunzilu*)?" sorusu da kelimenin mekânsal

¹² Şerîf el-Murtaḍa, *Emālî el-Murtaḍā*, thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, (Kahire: Dâru'l-Ḥayā'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1953), I, s. 165.

¹³ Kâdî, s. 245.

¹⁴ TG, II: 268 (5. dipnot).

¹⁵ Bu kelime burada ikamet, yerleşme anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda kullanılan ve birebir çevrildiğinde "kendini aşağı/yere indirmek" olan Almanca bir ifade, "sich niederlassen" sözcüğüdür. Mantıksal bakımdan bu Almanca kelime (ve bu kelimenin türevleri), *nzl* kökünden gelen ve ism-i mekân kalıbına girmiş olan *menzil* kelimesiyle aynı şeyi ifade etmektedir: inilen yer, yani yerleşilen mekân.

¹⁶ TG, II: 264.

¹⁷ Aḥmed b. Hânel, *Musned*, XXXIII, s. 161 (no. 19936).

yönünü göstermektedir.¹⁸ Anlaşılan bu kelime başta, günah ve sevap işleyenlerin ahirette gidecekleri yere atıfta bulunurken, Vâsıl ile birlikte farklı bir düzlemde ele alınmıştır: *menzil* kelimesi, ahiret boyutundan dünyevî boyuta çekilmiştir, yani bir mekânı ifade ederken bir durum için kullanılmaya başlamıştır. Bu bağlamda Vâsıl aslında bir *bid'ate*, yani yeniliğe başvurmamış, hadîs geleneği içinde yer almış olan bir kavramdan istifade etmiştir. Yaptığı değişiklik sadece kavramın kullanıldığı evrenle (ahiret ve dünya) alakalı olmuştur. Ancak kelimenin kazandığı bu yeni düzlemde asıl itibarıyla birbirinden tamamen farklı bir şeyi ifade etmemektedir, çünkü günah ve sevap her daim zihinlerde cennet ve cehennemi çağrıştırmaktadır.

Fâsık kelimesinde de benzer bir olguyla karşı karşıya kalmaktayız. Bu kelime de yeni ortaya atılmış bir kavram olmayıp, Kur'ânî temellere dayanmaktadır. Kur'ân perspektifinden bakıldığında bu kelime *munâfık*, *muşrik* vs. kelimelerinden daha geniş bir anlam alanına sahiptir¹⁹ ve o dönemin müslümanlarına yabancı da bir sözcük de değildir. Buna istinaden bu kavram büyük günah çerçevesinde farklı mezhepler tarafından da kullanılagelmiştir.

Bu mülahazalardan İbnu'r-Râvendî'nin (ö. 298/910?) Vâsıl'a saldırma gerekçeleri çokta yerli yerinde gözükmemektedir. Önceki bölümlerde zikrettiğimiz üzere o dönemde en genel anlamda, büyük günah işleyenin durumu hakkında Ĥavâric (*kâfir*), Mürcie (*mu'min*) ve Ĥasan el-Başrî (*munâfık*) olmak üzere üç görüş benimseniyordu. İbnu'r-Râvendî'ye göre Vâsıl, bu üç görüşün dışında yeni bir fikir (*fâsık*) ortaya atarak ümmetin icmâsına karşı gelmiştir.²⁰ Ancak o dönemde *fâsık* isimlendirmesi, ilk kez Vâsıl tarafından ortaya atılmamıştı. Diğer üç teoriyi benimseyenler de bu kelimeyi kullanıyorlardı. Buna göre büyük günah işleyen birini Ĥâriciyye *muşrik* ve *fâsık*, Mürcie *mü'min* ve *fâsık*, Ĥasan ise *munâfık* ve *fâsık* olarak isimlendiriyordu.²¹ Ĥayyât'ın (ö. 300/912) bu anlatımından fırkaların, büyük günah işleyenin *fâsık* olduğu konusunda müttelik oldukları anlaşılmaktadır. Vâsıl'ın yapmak istediği *fisık* sahibi yanında kullanılan eklemeleri çıkarak mezhepleri birbirinden ayıran unsuru ortadan kaldırıp, zaten herkesin kabul ettiği bir isimlendirmede birliği sağlamaktı. Anlaşılan onun niyeti dördüncü bir

¹⁸ TG II: 265.

¹⁹ İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, s.247-255.

²⁰ krş. Ĥayyât, *Kitābu'l-İntişār*, 164.

²¹ krş. a.y.

teori ve grubu kurmak değil herkes için ortak bir zemin hazırlamaktı. Bu yüzden ki kendisi bu görüşünü savunup anlatırken Kur'ân'dan delil getirmemektedir – tabii ki Vâsıl, Kur'ân'ı referans olarak dâhil etmektedir, ama daha çok sosyal realiteleri göz önüne sermeye çalışır.²² Kebîre işleyen birine müşrik, mü'min veya münâfık denilmesi (*el-esmâ'*), bazı sonuç ve hükümleri (*el-aḥkām*) de beraberinde getirmektedir. Anlaşılan Vâsıl bu isimlendirmelerin doğuracağı sebepler yüzünden daha az sonuç getirecek olan *fāsık* kelimesini yeğlemiştir.²³

Bu yazdıklarımız çerçevesinde Vâsıl'ın büyük günah meselesi hasebiyle *i'tizāl* ettiği, yani ayrıldığı iddiasının tekrar gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira rivayet manzumelerinden anlayabildiğimize göre o, sadece kullanılan terimler vasıtasıyla bazı öğretileri modifiye etmiş veya tamamlamıştır. Hatırlanacak olursa üçlü bir sisteme ilk adımı Hasan el-Baṣrî'nin attığını yazmıştık. Vâsıl ve Hasan'ın teorileri karşılaştırılacak olursa, ikisi arasındaki tek farkın dünyevî isimlendirme açısından ortaya çıktığı görülmektedir; mürtekb-i kebîrenin ahirete ilişkin konumlarında ikisi de mutabıklardır. Yani aslında Vâsıl, o dönemde müfessirlerin ilgi alanına girmiş, çokça yorumlanmış ve böylece anlamı epeyce genişlemiş bir kelimeyi, daha az ilgi cezbetmiş bir kelimeyle takas etmiştir.²⁴ Zaten rivayetlerden anlaşılan, Vâsıl'ın bu öğretisinin başta çok tepki görmemiş olduğudur. Mezhepler içinde bu üçlü şemaya doğru bir eğilim zaten mevcuttu. Bu düşünceden bir ekol oluşunc ona cephe alınma ihtiyacı hâsıl olmuştur.²⁵

Son olarak şunu belirtmemiz gerekmektedir. Hatırlanacak olursa yukarıda *el-uşûlu'l-ḥamseyi* açıklarken Mu'tezile içinde *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* ilkesinin *el-esmâ' ve'l-aḥkām* başlığı altında da ele alındığını gerekçeleriyle anlatmıştık.²⁶ Vâsıl *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* ilkesini ilk ortaya koyan Mu'tezilî âlim olmasına rağmen bu meseleyi ele alırken *el-esmâ' ve'l-aḥkām* derecesine kadar ilerletmemiştir; en azından arda kalan metinlerde bu boyutun varlığı gözükmemektedir.²⁷

²² Vâsıl, Hâriciyye'ye kâfirlere karşı uygulanması gereken hususları (savaşmak, Müslüman gibi defnetmemek, miras) sıralamaktadır. Bunları sıralamasındaki kasıt, anlayabildiğimiz kadarıyla bu hükümlerin sosyal realitede mürtekb-i kebîreye uygulanmadığını göstermektir.

²³ TG, II: 261.

²⁴ TG, II: 266.

²⁵ a.y.

²⁶ yuk. bkz. s. 41 vd.

²⁷ TG, II: 264; van Ess, "Wâsıl b. 'Atâ'", s. 165.

2. EL-EMRU Bİ'L-MA'RÛF VE'N-NEHYU 'ANİ'L-MUNKER

Vâsıl'ın benimsediği ilkelerden diğeri ise *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* prensibi olmuştur. Bu vaka, bu ismiyle eserlerinde kaydedilmese de onun yaşam biçimi ve sürdürmüş olduğu faaliyetlerden dolayı anlaşılmaktadır.

Vâsıl'ın, 'Abdullah b. Ömer b. 'Abdulazîz (ö. 132/749) huzurunda bir konuşmada bulunduğunu zikretmiştik. Bu konuşma karşısında etkilenen 'Abdullah b. Ömer, Vâsıl'a hediye vermeği arzulamış, ancak Vâsıl bunu reddederek bunun yerine şehirdeki nehrin (kanalın) tamamlaması için acele edilmesini istemiştir.²⁸ Bu hareketiyle Vâsıl kendi menfaatini gözetmeyerek vatandaşların ihtiyaçlarının karşılanmasını bireysel çıkarından daha fazla önemsemiştir, yani insanların menfaati için iyiliği emretmiştir. Bu rivayette aktarılan kararın, zahidâne yaşamın bir sonucu olarak verildiğini söylemek mümkündür. Fakat Vâsıl'ın sürdürmüş olduğu faaliyetler çerçevesinde bu kararın *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ilkesine hamledilmesi daha olağandır; burada onun bu ilkeyi bireysel düzlemde "kurumsal" bir boyuta taşıdığı görülmektedir. Vâsıl'ın kurmuş olduğu dâîlik "kurumu" (*du'ât*) bir zühd mektebi değil, bu ilkenin "ete kemiğe" bürünmüş haliydi. Bu yapılanmayla Mu'tezile misyonerlik faaliyetleri şeklinde farklı beldelerde taraftarlar aramıştır.²⁹ Vâsıl, oluşturmuş olduğu bu teşkilatla "öğrencilerini"³⁰ farklı belde ve ülkelere göndererek onların oralarda doğruları anlatmalarını istemiştir. Vâsıl'ın bu kurumu, İbâdiyye'nin *ḥameletu'l-ilm* modelinden kopyalamış olduğu söylenilmektedir; onun bazı çağdaşları ve sonraki makâlâtçılar tarafından Ḥâriciyye ile aynı kefeye koyma denemeleri de bu zaviyeden açıklanabilecek bir husus gibi görünmektedir.

Sınırlı verilerden elde edilebildiği kadarıyla Vâsıl'ın *du'ât*ı, önce kervanlara katılır, bazıları da ticaretleriyle iştigal olmaya devam ederlerdi. Tayin edildikleri yere vardıklarında ise ilkin, niyetlerini açığa vurmazlardı. Vardıkları beldelerde yaptıkları ilk şey, halkın güvenini kazanmak olmuştur. Güven kazanmak için kullandıkları en yaygın yöntem fetvâ vermektir. Bunun yanı sıra hatip olarak toplum huzuruna çıkarlardı.³¹

²⁸ Kādî, s. 237 vd.

²⁹ krş. van Ess, "Theology and Society", s. 177.

³⁰ bkz. EK VI: Vâsıl b. 'Aṭâ'nın *dâî*leri.

³¹ TG, II: 310 vd.

Anlaşılan Vāşıl, onlara yazılı talimatlar ve hazır tartışma modelleri de veriyordu.³² Vāşıl'ın *du'āt*, sûfiler gibi insanların hissiyatlarına değil akıllarına yöneliyorlardı. Hilāl el-'Askerī (ö. 400/1009 sonrası), yazılı olarak gayri müslimlere karşı münakaşaları ilk Vāşıl'ın yaptığını söyleyerek onun akla verdiği önemi vurgulamak istemiştir.³³ Vāşıl'ın *uşûlu'l-fikh*ın ilkelerini ortaya koyan ilk düşünürlerden olduğu gerekçesi de onun akla verdiği değeri gösterir niteliktedir. Bu yazılar, dâilik teşkilatı tarafından da kullanılmıştır.³⁴ Vāşıl'a atfedilen *Kitābu fi'd-da'va* ve *Kitābu's-Seb'il ilā ma'rifeti'l-haqq* isimli eserlerin muhtevası da bu talimatlardan oluşmuş olabilirler.³⁵

Du'āt teşkilatının maksadı hususunda araştırmacılar arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir kısım araştırmacı bu teşkilatın amacının siyasî bir vizyon taşıdığını söylerken, bir kısmı da dinî güdülü hareket ettiğini savunmaktadır. Van Ess'e göre bu yapılanmayı siyasî bir hareket olarak gösterecek ne sağlam bir veri bulunmaktadır, ne de Vāşıl'ın erken ölümü hasebiyle olgunlaşamaması teşkilatın faaliyetlerindeki niyeti aşikâr kılmaktadır.³⁶

Aslında Murtaḍā'nın (ö. 436/1044) Vāşıl hakkında aktardığı şu rivayet, onun dâilik modelindeki amacını ve *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* çerçevesinde gerçekleştirdiği faaliyetlerinin nedenini açıklar niteliktedir:

« Vāşıl'ın [şunu] demiş olduğu anlatılır: Allah, kullarından O'nu tanımalarını, sonra çalışmalarını (*ye'melū*) ve sonra da öğretmelerini istemiştir. Allah der ki: "Ey Mūsā, ben senin Rabbinim."³⁷ ve böylece kendisini ona tanıtmıştır. Sonra der ki: "Ayakkabılarını çıkar" ve böylece kendisini ona tanıttıktan sonra eylemde bulunmasını emretmiştir. [Vāşıl] dedi ki: "Söylediklerimiz hakkında delilimiz Allah'ın [şu sözleridir:]: 'Asra andolsun. İnsan gerçekten hüsrân içindedir. Ancak, imân edenler,' –

³² msl. Vāşıl, Ḥafs b. Sâlim'i Cehm b. Şafvân'ın yanına gönderirken "Ona şunu sor, böyle cevap verirse şunu de, buna şu şekilde karşılık verirse şunu söyle" gibi soru cevap modelinde talimatlar vermiştir; Kāḍī, s. 241.

³³ TG, II: 276.

³⁴ Vāşıl'ın vefatından sonra onun iki Iraklı öğrencisi, *Kitābu'l-Meşrikiyyîn min ashâb Ebî Huzeife ilā ihvānihil bi'l-mağrib* adı altında anılan yazılarını Mağrib'teki teşkilat mensuplarına göndermişlerdir; TG, II: 276 (5. dipnot).

³⁵ TG, V: 137.

³⁶ krş. van Ess, "Wāşıl b. 'Atā", s. 165.

³⁷ Âyet, "innī enā rabbuke" iken metinde "innī enā Allāh" şeklinde geçmektedir; muhtemelen Vāşıl *ra* harfini telaffuz edemediğinden bu iki ifade eş anlamlı olarak takas edilmiştir; fakat metnin devamında *aşr* ve *şabr* kelimelerinin değiştirilmemiş olması da ilginçtir.

yani doğrulayanlar (*şaddekū*) – ‘sâlih amel işleyenler ve birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler müstesna.’ Onlar öğrendiler / tanındılar³⁸, amel ettiler / eylem yaptılar ve öğretiler.” »³⁹

3. ET-TEVĦĪD

Vāşıl’ın *el-uşûlu’l-ĥamsenin* içerildiği diğer görüşleri hakkında eski kaynaklara dayanarak sağlam bir referansa ulaşmak zor gözükmektedir. Gerçi Şehristānī beş esas dâhilindeki görüşleri Vāşıl’a atfetmiştir,⁴⁰ ancak bu bilgilerin Mu‘tezile’nin bu esasları zaten benimsediği bir döneme denk gelmesi beyanların doğruluğu hakkında şüphe uyandırmaktadır. Erken kaynaklar burada sükûnet içinde olup⁴¹ Vāşıl’ın sistematik biçimde fikir ve görüşlerini takdim etmemektedirler. En fazla yapabileceğimiz bu esasların nüvelerini bir ucundan yakalamaya çalışmaktır.

Vāşıl’ın kaleme aldığı eserler göz önünde bulundurulacak olursa onun tevhîd konusuyla ilgilendiğini anlayabiliriz. Ona atfedilen kitaplar arasında *Kitābu’t-Tevhîd* ve *Kitābu’l-Ĥuṭab fi’t-tevhîd ve’l-‘adl* isimli iki eser bulunmaktadır. Bu iki kitabın birbirlerinin aynısı olma ihtimali bulunmakta olup Vāşıl’ın vaazlarından meydana gelmiş olabilirler.⁴² O vakit bunların kelâmî ve felsefî ağırlıklı bir içerik taşımadığı ve onun teolojik ve felsefî görüşlerini ancak kısmen yansıtacağı söz konusu olmaktadır. Bu eserlerin yanı sıra onun, *Kitābu’l-Elf mes’ele* adlı bir eserin sahibi olduğu da nakledilmektedir. Soru – cevap şeklinde düzenlenmiş bu eser, düalistlere karşı yazılmış bir yazıdır, daha doğrusu en az 80 tane soru maniheistlere yöneltilmiştir.⁴³

Vāşıl’a atfedilen bir hutbeden elde edildiği kadarıyla ona göre Allah, sınırsız, ebedî, zaman ve mekân tarafından kapsanmayan, yaratılmışlara ve insanlara benzemeyen, mükemmelce yoktan yaratmış olan, her şeyi duyan ve bilendir. Bu özellikleri saydığı vaazını el-İhlâş sûresiyle bitirmesi tevhîdî vurguladığını göstermektedir.⁴⁴ Bununla

³⁸ Önceki kısımlarda ‘*arafe* kelimesi kullanılırken, şimdi ‘*aleme* kelimesi kullanılmıştır; bu husus onların bu bağlamda eş anlamlı olarak kullanıldığına delalet etmektedir.

³⁹ Murtaḍā, *Emālī*, I, s. 168.

⁴⁰ Şehristānī, *el-Milel*, s. 40 vd.

⁴¹ *TG*, II: 273.

⁴² *TG*, V: 137.

⁴³ *TG*, V: 138.

⁴⁴ krş. Kalā’ī, *Aḥkām şinā’a’i’l-keḷām*, haz. Muḥammed Rıḍvān ed-Dāye, (Beyrut: 1966) s. 172, çevirisini aktaran: *TG*, V: 138 vd.

birlikte ona atfedilen başka bir hutbede de Allah'ın birliğinin ve tekliğinin vurgulandığı ve O'nun bir eş ve evlat edinmediği vurgulanmıştır.⁴⁵

Yukarıdaki beyanlardan Vāşıl'ın sıfat-ı mâneviyyeyi kabul ettiği de anlaşılmaktadır. Tevhîd konusu sıfatlarla yakından alakalı bir meseledir. İlk dönem kelâm tartışmalarında sıfatlar etrafında Kur'ân'ın mahlûk olup-olmadığı meselesi de hararetle tartışılan bir husustur. Vāşıl'ın *luşğa* olması hasebiyle Kur'ân'dan aktarmalar yaparken *ra* harfini içeren kelimeleri değiştirdiği söylenilmektedir. Hatta o, bu yüzden ileride Kur'ân'ı tahrif ettiğini imâ eden suçlamalarla karşı karşıya kalmıştır. Buradan Vāşıl'ın âyetlerin lafızlarının Tanrı kelâmı olmadığını benimsediği sonucuna ulaşılabilir ki bu da onun sıfatlara bakışını bir nebze de olsa açıklar mahiyette olabilir. Bu durumda ona göre Kur'ân'ın lafzı, Allah'ın zatı ile kaim olmamaktadır. Fakat bu sadece geniş tutulmuş ve dayanaksız bir spekülasyondan ibaret olacaktır.

Bu mülahazalardan Vāşıl'ın tevhîd konusu bağlamında fazla kayda değer bir yönü olmadığı anlaşılmaktadır. Zira tevhîd ilkesi, sırf Mu'tezile'ye has bir tutum olmayıp bütün müslümanların savundukları bir esastır. Aralarındaki farklar bu konunun içini nasıl doldurduklarıyla alakalıdır. Kelâm tarihi geleneğinde fırkaların bir kısmı antropomorfizme başvururken bir kısmı sıfatları ret, bir kısmı ise kabul etmiştir. Bu tutumlar arasında Mu'tezile'yi özel kılan aşırı tenzîh fikri ve buna bağlı sıfatların reddi olmuştur. Mu'tezile ve tevhîd ilkesi denildiğinde de akla gelen bu olmaktadır. Ancak Vāşıl'da bu düzeye ulaşmış bir Tanrı tasavvurundan söz etmek çok güçtür. Onun – günümüze ulaşan şahsî beyanlarından hareketle – sıfatlar konusuna hiç değinmediği gözükmektedir. Anlaşılan Allah'ın âlem ve yaratılmışlarla ilişkisi, ilgi alanının odak noktasında yer almamaktaydı.⁴⁶

4. EL-'ADL

Adalet esasında da benzer bir sıkıntıyla karşı karşıya kalmaktayız; ondan bize aktarılan pasajlarda Vāşıl'ın, Allah'ın adaleti karşısındaki tutumunu açığa çıkaracak mahiyette veriler fazla bulunmamaktadır. Bu verilerden birinde – Vāşıl'ın 'Abdulazîz huzurunda verdiği hutbede – 'adl kelimesini iki kere kullanmıştır: 1. hamdele faslında,

⁴⁵ Hans Daiber, *Wāşil Ibn 'Aṭā' als Prediger und Theologe*, s. 24.

⁴⁶ krş. TG, II: 274.

Allah'ın özellikleri arasında O'nun âdil olduğunu söylerken ve 2. O'nu âdil hâkim olarak vasıflandırırken. Hamdele faslında geçen '*adl* sözcüğünden önce "hükümünde sağlam" (*el-kavî fî hukmihi*) olduğu söylenilmektedir. İkinci yer de (*el-ĥakemu'l-'adl*) dikkate alındığında Allah'ın adaletinin hüküm çerçevesinde vurgulandığı anlaşılmaktadır, yani adaletinin tecelli edeceği yer ahiret olarak gösterilmektedir.⁴⁷ Bu durumda Allah'ın adaletinin, *el-va'd ve'l-va'id* bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla Vâsıl'ın (sonradan Mu'tezile'nin *el-'adl* merkezinde ele aldığı) kader meselesi hususundaki tutumunu anlayabilmek için başka rivayetlere başvurulması gerekmektedir; anlaşılan o tarihte kader mevzuu henüz Allah'ın adaleti çerçevesinde ele alınmıyordu.

Bir rivayette Vâsıl, hac görevini yerine getirmek üzere Hicâz'a gittiğinde Nefsu'z-Zekıyye (ö. 145/762) ve onun kardeşleriyle buluşmuş ve onları Allah'ın adaleti hususunda (*kavl bi'l-'adl*) ikna etmiştir.⁴⁸ Cebre karşı takındığı tavrı, Ca'fer eş-Şâdık (ö. 148/765) ile yaptığı ve orada Allah'ın adaletini vurgulayıp her tür cebri reddettiği bir konuşmasında da görmekteyiz.⁴⁹ Zaten kendisi Cebriyye'ye karşı Allah'ın adaletini savunup müdafaa edişiyile 'Amr'ı da etkilemiştir.⁵⁰ Bu beyanlardan Vâsıl'ın insan hürriyetini savunduğu ve Kaderî olduğu ortaya çıkmaktadır. Vâsıl'ın 'Abdulazîz'in huzurundaki hutbesi de bunu gösterir niteliğe sahiptir. Öyle bir mecliste konuşma "şerefi" kültürel yapı çerçevesinde mevaliye değil Araplar'a tahsis edilen bir imtiyazdı. Buradan 'Abdulazîz'in, III. Yezîd'in (ö. 126/744) temsilcileri konumundaki Kaderiyye'yi onurlandırmak istediği anlaşılmaktadır. Mecliste başka Kaderiyye mensuplarının da bulunmaları ve konuşmaları, bu ihtimali bir nebze kuvvetlendirmektedir.⁵¹ Yani sözün özü Vâsıl, toplum nazarında bir Kaderî olarak görülmekteydi; zaten Mu'tezile'nin Kaderiyye ile eş anlamlı kullanılması veya birbirinin devamı olarak zikredilmesi bu ilişkinin düzeyini de göstermektedir.⁵² Vâsıl'ın kelâmî olarak '*adl*' nasıl doldurduğu bilinmemektedir, ama o dönemde gelişmiş olan Kaderiyye ile aynı şekilde anladığı kabul edilebilir. Zaten cebre karşı tavır alınması ona yabancı da değildi ve yakinen Hasan el-

⁴⁷ Krş. Hans Daiber, s. 22, 28.

⁴⁸ Murtaða, *Emâli*, I, s. 169; *TG*, II: 250.

⁴⁹ *TG*, II: 250.

⁵⁰ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. İbrâhîm el-Vercânî, *ed-Delîl li'l-ehli'l-'uḡûl*, (Kahire: 1889), I, s. 16, çevirisini aktaran: *TG*, V: 145 vd.; krş. *TG*, II: 256.

⁵¹ *TG*, II: 244.

⁵² Bağdâdî, iki mezhebi de tek başlık altında ele almaktadır, bkz. *el-Fark*, s. 119; ayr. bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (Ankara: TDV, 5. Baskı, 2007), s. 128.

Başrî'nin meclisinde de buna tanıklık etmişti.

5. EL-VA'D VE 'L-VA'İD

El-menziletu beyne'l-menzileteyn ilkesiyle bir ara statü oluşturan Vâsıl'ın, “ortada bir yerde olma” durumunu ahirete de transfer ettiği düşünülebilir. Ama vakıa öyle değildir. Sevâba nail olanların cennetle mükâfatlandırılacaklarını ve günahkârların da cehennemle cezalandırılacaklarını ifade eden *el-va'd ve 'l-va'id* ilkesiyle Mu'tezile, bir yeniliğe imza atmamıştır. Bu düşünce onlardan önce de bulunmaktaydı. Vâsıl bu prensipte bazı önceki düşünür ve fırkaların izinden gitmiştir.⁵³ Hasan el-Başrî gibi Vâsıl da büyük günah işleyenin ebedî cehennemi hak ettiğini söylemektedir. Aralarındaki yegâne fark dünyevî boyut hususunda, yani dünyadaki isimlendirmeden meydana gelmektedir. Bağdādî Vâsıl'ı ve 'Amr b. 'Ubeyd'i, “pısrık Hâriciyye” (*maḥāniṣu 'l-Havāric*)⁵⁴ olarak tanımlamaktadır; çünkü onlar aynı Hâriciyye gibi mürtekb-i kebîrenin ebedî cehennemlik olduğunu söylemişler, fakat Hâriciyye gibi büyük günahkârları kâfir ilan edip onlara karşı savaşmamışlardır (savaşmamışlardır?).⁵⁵

El-va'd ve 'l-va'id meselesi tövbe anlayışı ile de ilişki içindedir. Hasan'a göre müslümanın katli sebebiyle işlenilen büyük günahın tövbesi yokken Vâsıl'a göre ise her türlü büyük günahın tövbesi her zaman mümkündür.⁵⁶ Vâsıl'ın tövbe hususunda radikal tutumu çerçevesinde de bu ilkeyi benimsediğini söyleyebiliriz; buna göre, büyük günah yapmaya karar vermek bile büyük günahdır ve böyle bir kişi tövbe etmeden sadece tek bu büyük günahla vefat etse dahi cezası ebedî cehennemde mahsur kalmaktır.⁵⁷

Sonuç olarak Vâsıl, *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* fikriyle mürtekb-i kebîre hakkında yeni bir öğreti oluşturmuştur; ancak bunu *el-esmā' ve 'l-aḥkām* boyutunda mı ele aldığı netlik kazanamamaktadır. Onun *el-emru bi'l-ma'rūf ve 'n-nehyu 'ani'l-munker* ilkesini de fiilî olarak yaşadığı görülmektedir. Tevhîd konusunda her mütekellim, daha doğrusu her müslüman gibi Allah'ın birliğini ve tekliğini savunmuş, fakat aşırı tenzîhe delalet edebilecek bir veri bulunamamıştır. Aynı şekilde Vâsıl'ın *el-'adl* ilkesini,

⁵³ krş. B.III.2.

⁵⁴ *maḥāniṣ* kelimesi *ḥaneṣe* kelimesinin münthe'l-cumû kalıbına girmiş halidir ve kelime manası “kadını, kadın gibi davranmak”tır.

⁵⁵ Bağdādî, *el-Fark*, s. 123.

⁵⁶ TG, II: 263.

⁵⁷ bkz. Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s. 125.

Ḳaderiyye minvalinde benimsemiş olduğu, yani insana seçim özgürlüğü tanıdığı anlaşılmaktadır; ama bunun adalet kavramı etrafında kelâmî gerekçelerle temellendirilmiş olduğuna rastlanılmamıştır. Vāşıl son ilke olan *el-va'd ve'l-va'id* prensibinde kendisinden önce bu fikri savunan bazı teologları takip etmiştir, yani bu esası benimsemiştir.

III. 'AMR B. 'UBEYD

Klasik kaynaklarda Vāşıl (ö. 131/748) için söz konusu olan sorun ve sıkıntılar, 'Amr b. 'Ubeyd için de geçerlidir. Mu'tezile içinde şahıslar hakkındaki bilgileri ilk toplayan Ka'bî'de (ö. 319/931) verilen enformasyonlar, biyografik verileri aşar nitelikte değildirler. Dolayısıyla 'Amr'ın kelâmî tutumu hususundaki bilgiler çok kısıtlıdır. Mu'tezilî kaynaklarda ön planda tutulan 'Amr'ın zâhid karakteridir; buna Cāhız'da (ö. 255/869) rastlanılmaktadır, Ḳāḍî 'Abdulcebbār'da (ö. 415/1025) da çok farklı bir durum söz konusu değildir. Hatta Malaṭî (ö. 377/987) ve Pezdevî (ö. 493/1100) gibi bazı Mu'tezile dışı kaynaklar 'Amr'ı, Mu'tezilî olarak zikretmezler bile.¹ Eş'arî'de (ö. 324/935) de sadece Vāşıl ile birlikte bir yerde geçmektedir.² 'Amr'ı kelâmî çerçevede Mu'tezile'nin 'Amraviyye koluna ayırarak detaylı olarak ilk inceleyen Bağdādî (ö. 429/1037) olmuştur³, fakat onun gibi Eş'arî makâlât geleneğinden gelen Şehristânî (ö. 548/1153) 'Amr'ı, Vāşiliyye'nin içine derç etmiştir.⁴ Anlaşılan o dur ki 'Amr'ın İslâmî ilimler içerisinde ana ağırlığını mütekellimliği değil, râvîliği oluşturmuştur.

'Amr'ın hayatı hakkındaki bilgiler, bizlere iki kanal üzerinden ulaşmaktadır: 1. makâlât geleneğine ait eserlerden ve 2. *el-cerḥ ve't-tā'dil* kitaplarından.⁵ Bu iki kanattan aktarılan bilgiler ilginç bir biçimde onun kökeni üzerine odaklanmışlardır.⁶ İlkine göre 'Amr'ın babası 'Ubeyd b. Bāb, asıl mesleği dokumacılık (*nessāc*) olmakla birlikte Ḥaccāc (ö. 95/714) döneminde Basra'da saray muhafızlığı görevinde bulunmuştur. 'Amr'ın dedesi ise, savaş esiri olarak 'Abdurrahmān b. Semura⁷ (ö. 50/670) tarafından Basra'ya

¹ TG, II: 280 vd.

² yuk bkz. s. 120.

³ bkz. Bağdādî, *el-Farḳ*, s. 125 vd; bu ayrım, Bağdādî'nin 73 rakamını tutturmaya çalıştığı için gerçekleşmiş olabilir.

⁴ msl. Şehristânî, *el-Milel*, s. 43.

⁵ bkz. TG, II: 281

⁶ 'Amr'ın kökeni meselesi üzerinde durulması, bidatlerin İslâm / Arap kültürü dışından geldiğini vurgulama amaçlı olmuş olabilir; a.y.

⁷ bkz. Ahmet Önkal, "Abdurrahman b. Semüre", *DİA*, I: 171-172; H. A. R. Gibb, "Abd al-Rahmān b.

getirilmiştir. İkinci hattan ulaşan beyanlara göre ise 'Amr'ın babası, Ebū Hureyre'nin (ö. 58/678) bir tebâsı olup ondan hadîs de rivayet etmiştir ki bu hadîslerin bir kısmını 'Abdullah b. 'Avn'a⁸ (ö. 151/768) vermiştir. Bu husus bazı muhaddisler tarafından kabul edilirken, bazıları tarafından da reddedilmektedir.⁹ 'Ubeyd isminden anlaşıldığı kadarıyla 'Amr'ın babasının bir köle olma ihtimali bulunmaktadır.¹⁰

Tam ismi 'Amr b. 'Ubeyd¹¹ b. Keysân b. Bâb'tır. Ona atfedilen Ebū Osmân ve Ebū Mervân künyelerinden iki oğlu olduğu anlaşılmaktadır. 'Amr, babasının izinden giderek, aynı meslekle uğraşmıştır ki Vâşıl'la bu vesileyle erkenden tanışmış olabilir.¹² Bunun yanı sıra aile mensuplarından Ya'lâ b. 'Ubeyd isimli bir kardeşinin, kendisine karşı muhalefet eden Feđâla isimli de bir yeğenin olduğu bilinmektedir. Vâşıl'ın onun kayınbiraderi olduğunu önceden zikretmiştik. Bunun yanında 'Abdusselâm b. Muhâcir el-Enşârî adında bir bacanağının olduğu da bildirilmektedir.¹³

Kaynaklar, 'Amr'ın Vâşıl ile aynı sene, yani 80/699 yılında dünyaya geldiğini bildirmektedirler. Ölüm tarihi hakkındaki rivayetler, h. 143 veya h. 144 senelerinde yoğunlaşmışlardır.¹⁴ Bu küçük ihtilafın sebebi, onun hac dönüşünde vefat etmesiyle alakalıdır. Rivayetler bir arada değerlendirildiklerinde 'Amr'ın h. 144 senesinin başlarında vefat etmiş olduğu düşünülebilir. Defni, Mekke'ye dört gün uzaklıktaki Merrân şehrinde gerçekleşmiştir.¹⁵ 'Amr'ın namazları uzatması, öğrencilere kendi elbiselerini dağıtması, sabrı, sürekli ölümü hatırlaması gibi unsurlar çerçevesinde zahidâne yaşam biçimi Vâşıl'a nazaran daha çok vurgulanmıştır.¹⁶

'Amr, İslâmi ilimler dairesinde tefsîr ve hadîs alanında – özellikle râvîliğiyle – katkı sağlamıştır. Tefsîr ile ilgili en büyük katkısı muhtemelen, çoğu müfessireler

Samura", *EP*, I: 86 ; M. G. Morony, "Abd-al-Raĥmân b. Samora", *EIr*, I/2: 144-145.

⁸ 'Amr'ın çağdaşı ve Ĥasan el-Başrî'nin öğrencisi; bkz. Ahmet Yücel, "İbn Avn, Abdullah", *DİA*, XIX: 340-341.

⁹ Kabul edenler: Buĥârî (ö. 256/870), İbn Ebî Ĥatim er-Râzî (ö. 327/938), Zehebî (ö. 748/1348); reddedenler: Fesevî (ö. 277/890), İbn Mâkûlâ (ö. 475/1095); bkz. *TG*, II: 283.

¹⁰ 'Ubeyd, 'Ubeydullah değil; a.y.

¹¹ Bazı cerh ve ta'dîl kaynaklarında 'Ubeyd künyesi zikredilmemektedir; bunlara göre ismi, 'Amr b. Keysân b. Bâb olarak verilmektedir; a.y.

¹² van Ess, "Amr b. 'Obayd", *EIr*, I/9: s. 991.

¹³ *TG*, II: 284.

¹⁴ Doğru olmayan diğer ölüm tarihleri: 145/762, 148/765, 142/759; bkz. *TG*, II: 285.

¹⁵ *TG*, II: 284 vd.

¹⁶ krş. *TG*, II: 296 vd.

tarafından kullanılmış olan Ḥasan el-Baṣrī'nin (ö. 110/728) tefsîrini aktarması olmuştur;¹⁷ İbn Nedîm (ö. 385/995?) ona *Kitābu't-Tefsîr 'ani'l-Ḥasan* isimli bir eser atfetmektedir.¹⁸ Kur'ân-ı Kerîm hakkında kendi uğraşısının ürünü olarak günümüze ulaşan tek parça, *eczâ' selâsmie ve sittûn* adlı bir eseridir.¹⁹ 'Amr'ın bir mütekellim için çokta alışlagelmiş olmayan bir özelliği de hadîsleri rivayet etmesi olmuştur. O, Ḥasan el-Baṣrī'den çok hadîs nakletmiştir. Fakat bu rivayetlere mesafeli yaklaşılmıştır ve aktardığı hadîsler bir nevi boykota maruz kalmıştır. Bu hadîslerin bazıları muhafaza edilebilmiş, hatta bir kısmında 'Amr'ın ismi *isnād* senedinden çıkarılmıştır.²⁰

Kelâmcı olarak çok özgün bir konuma sahip olmayan 'Amr'ın, niçin Mu'tezile ekolünün kurucuları arasında zikredildiği, daha doğrusu neden böyle bir öneme haiz olduğu merak uyandıran bir noktadır. Bu meselenin müstakil bir araştırma konusu olacak kadar kapsamlı şekilde ele alınması gerekmektedir ve tezimizin boyutunu aşacağı için de tarafımızca irdelenmeyecektir.²¹ Kaynaklardan elde edilen verilere göre 'Amr, sonradan Mu'tezilî olmuştur; zira o, *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* fikrini, Vâsıl'ın tesiriyle kabul etmiştir.²² 'Amr' da aynı Vâsıl gibi Ḥasan el-Baṣrī'nin ders halkasında bulunmuştur; Ḥasan'ın ölümünden sonra o, İbn Kâtâde (ö. 117/735) ile ders halkasının önderliği hususunda bir rekabete girmiştir. 'Amr b. 'Ubeyd bu rekabette mağlup olmuştur; belki bu yenilgi onun Mu'tezilî fikirleri benimsemesine sebebiyet vermiş olabilir. Anlaşılan 'Amr, Mu'tezile içinde de Vâsıl'ın ölümünden sonra daha büyük bir rol üstlenmiştir.²³

1. EL-EMRU Bİ'L-MA'RÛF VE'N-NEHYU 'ANİ'L-MUNKER

'Amr, Vâsıl gibi *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ilkesini teoriğe

¹⁷ krş. *TG*, II: 298 vd.; aktardığı âyet tefsirlerinin bir listesini van Ess vermektedir; bkz. *TG*, V: 165 vd.

¹⁸ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, (Ankara: Kitâbiyât, 2004), s. 188.

¹⁹ Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, (Leiden: Brill, 1967), I, s. 597; bu eser Kur'ân'ı 360 parçaya bölerek ezberlenmesini kolaylaştırma amaçlı bir hizb uygulaması olabilir; böylece Kur'ân'ı bir sene içinde ezberleme imkânı bulunmaktadır. 'Amr bunu, Kur'ân'ı ezberlemek isteyen halîfe Mansûr'un isteği üzerine yaptığı bildirilmektedir. Van Ess bu durumda aralarındaki ilişkinin tekrar gözden geçirilmesi gerektiğini söylemektedir; bkz. *TG*, IV: 749.

²⁰ *TG*, 303, vd.; ayr. bkz. Hansu, s. 192 vd.

²¹ Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki eğer 'Amr iyi bir mütekellim olmamasına rağmen Mu'tezile'nin kurucusu olarak lanse edilecek kadar önemli bir şahıs ise o zaman bu durum belki, ekolün sırf teolojik bir yapılanma olmadığını gösteren bir illet çerçevesinde değerlendirilir.

²² Eğer Mu'tezile'nin öncülerinden ise bunu belki de Vâsıl'ın "Mu'tezilesi"ne sonradan dâhil olmuştur şeklinde de anlayabiliriz.

²³ van Ess, s. 991-2.

değil pratiğe dökmüş biridir. Rivayetlerden elde edilen bilgiler bu yöndedir. Ancak bu ilkeyi yorumlama ve tatbikatta aralarında farklar olduğu görülmektedir. Bir üst bölümde ele aldığımız üzere Vāşıl'ın bu ilkeyi uygulamasında, dinî bir yönü daha ağır basmaktaydı. Vāşıl, mümkün oldukça aktif olarak gündelik siyasete dâhil olmamaya çalışmış ve siyasî idareye karşı mesafeli durmayı yeğlemiştir. 'Amr'ın zühdünün övülen bir unsuru, siyasete uzak durması olmasına rağmen onun bu düsturunu iki kere bozarak aktif olarak siyasete veya siyasî gündeme müdahil olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, o dönemde Kaderî çevrelerce alışlagelmiş olduğu gibi III. Yezîd'den²⁴ (ö. 126/744) yana taraf sergilemiş olmasıdır; 'Amr, çoğu kez III. Yezîd'in adaletini ve dürüstlüğüne vurgulamaktan çekinmemiştir.²⁵ Hatta ona beslediği bu pozitif tutumunu çokça dile getirmesi hasebiyle Şehristānî 'Amr'ı, III. Yezîd'in propagandacısı (*du'āt*) olarak nitelemiştir.²⁶

III. Yezîd'den sonra farklı gelişmeler olmuş ve en sonunda Abbâsîler, Emevî hükümlerini yıkarak halîfelik görevini kendi bünyelerine taşımışlardı.²⁷ Başlarda 'Amr, Abbâsîler'in galibiyetine sessiz kalmış ve ancak hayatının sonuna doğru Manşûr (ö. 158/775) ile irtibata geçmiştir. İşte bu süreç onun ikinci kez siyasetle iç içe olduğu döneme tekabül etmektedir. Zaten tanışıklıkları eski zamanlara dayanmaktaydı. Bu irtibattan doğan ilişkinin, aralarındaki büyük bir sevgi, saygı ve muhabbetle derinleştiği söylenilmiştir. Hatta öyle ki Nyberg (ö. 1974) 'Amr'ı, Manşûr'un akıl hocası gibi görmüştür.²⁸ Ancak bu ilişki ve muhabbetin sebebini van Ess, siyasî kaygılara bağlamaktadır.²⁹ Manşûr'un korkusu, iktidar karşıtı hareketlerin oluşabilmesiydi. Zira rivayetlerin bildirdiği kadarıyla 'Amr, otuz bin takipçiye sahipti. Bu sayının nüfuz sayımı gibi tespit edildiği tabii ki düşünülemez; düşünülmesi de gerekmez zaten. Önemli olan buradan çıkarılan sonuçtur: 'Amr büyük bir teşkilata sahipti. Bu büyüklükte bir teşkilatın sırf ilmî ders halkasından oluştuğu ve hepsinin toplu halde Basra'da bulunduğu tasavvur edilemez. Muhtemelen 'Amr'ın çeşitli beldelerde mensupları yaşamaktaydı. Her ne kadar

²⁴ bkz. Mevlüt Koyuncu, "Yezîd III", *DİA*, XLIII: 516-7.

²⁵ *TG*, II: 285 vd.

²⁶ Şehristānî, *el-Milel*, s. 22.

²⁷ bkz. Nahide Bozkurt, "Mansûr", *DİA*, XXVIII: 5.

²⁸ Henrik Samuel Nyberg, "Mutezile", *Mutezile Gelen-Ek-i*, (İstanbul: İz, 2014), I, s. 61.

²⁹ Bu durumda Manşûr'un, 'Amr'ın ölümünden sonra ona mersiyeler dizmiş olması nasıl açıklanmalıdır? (bkz. Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, III: 93); zira eğer sadece siyâsî kaygılar söz konusu olmuş olsaydı, Manşûr 'Amr'ın ölümü ardından şiir kaleme alması gerekmezdi; bu durum kişisel bir ilişkiye işaret etmektedir. Tabii ki bu, söz konusu rivayet sonradan uydurulmamışsa geçerlidir.

'Amr, Nefsu'z-Zekiyye (ö. 145/762) ayaklanmasında tarafsız kalmak istemişse de³⁰ ölümünden sonra bu ayaklanmaya katılan bir tür militan Mu'tezilî güçler bulunmuştur. Bu da 'Amr'ın teşkilatının sırf ilmî hassasiyetli mensuplardan oluşmadığına delalet etmektedir. Manşûr'un “‘Amr, ‘Alî taraftarlarıyla hareket ederse sadece Basra değil Mekke, Medine, Bahreyn, Yemen ve Horasan da elimizden gider” açıklaması da bu kaygının siyasî kökenli olduğunu gösterir niteliktedir.³¹ Bu bağlamda Manşûr'un, 'Amr'ı yanında bulundurmasının sebebi bu güçlerin – belki günümüz tabiriyle uyuyan hücrelerin – uyanmasını engellemektir. 'Amr'ın vefatından sonra bu hücrelerin uykudan kalkmaları, Manşûr'un kaygısının haklı sebepleri olduğunu da göstermektedir.³²

Her ne kadar 'Amr, aynı Vâsıl gibi ayaklanmaları desteklememiş olsa da *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* esasını ondan farklı anladığı aşikârdır. Vâsıl, iyiliği emretmeyi ve kötülüğü yasaklamayı tebliğ ile, yani sözle hedeflemişti. Vâsıl'ın kurmuş olduğu teşkilatta siyasî bir kaygıyı gösteren verilerin bulunmadığını söylemiştik. 'Amr'da bu durum biraz farklı gözükmemektedir. 'Amr, İbn Şubrume'yi³³ (ö. 144/761) aralarında gerçekleşen bir yazışmada, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ve cihâd yapmaya çağırıştır. İbn Şubrume de ona bir şiirle cevap vererek, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker*in nâfile bir ibâdet olduğunu, gücü yetmeyenlerin kınanmamaları gerektiğini ve bunu kılıç çekerek de gerçekleştirmenin yanlış olduğunu bildirmiştir.³⁴ Bu rivayette 'Amr'ın ne yazmış olduğunu bilmiyoruz ve başka bir yerde de rastlayamadık. Ancak önceden cihâd sözü geçmemekte olup şiirde sadece *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munkere* atıf bulunulması, bu prensibin ve cihâdın aynı muhteva çerçevesinde kullanıldığına delalet etmektedir, yani cihâdın *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* olarak anlaşıldığı izlenimi uyanmaktadır.³⁵ Buradan elde edebildiğimiz netice, 'Amr'ın bu ilkenin silahlı olarak uygulanmasını meşru gördüğüdür. 'Amr'ın bu tutumunu, başka bir rivayet de göstermektedir. Buna göre 'Amr, yöneticilerin

³⁰ van Ess, s. 992.

³¹ Kâdî, *Faql*, s. 246 1-3.

³² krş. *TG*, II: 287; fakat yuk bkz. 19. dipnot.

³³ bkz. Şükrü Özen, “İbn Şübrüme”, *DİA*, XX, 379-381; J. C. Vadet, “İbn Şubrume”, *EF*, III, s. 938.

³⁴ Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî, *Ehbâru'l-Kudât*, haz. Se'îd Muhammed el-Ĥammâm, (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2001), s. 546.

³⁵ Şükrü Özen'in kılıcsız cihâdın Ĥariciyye'ye karşı söylenmiş olduğu sonucuna nasıl ulaştığı bizlerce meçhuldür; bkz. Şükrü Özen, “İbn Şübrüme”, s. 381.

adaletsizliğinden şikâyet eden bölge sakinlerine ayaklanmayı tavsiye etmiştir.³⁶

Bu husus çerçevesinde dile getirmemiz gereken bir husus söz konusudur. 'Amr ve Manşûr arasında geçen bir diyalogda Manşûr 'Amr'a, Abdullah b. Ḥasan (ö. 145/762) (veya Muḥammed b. Abdullah b. Ḥasan b. Ḥasan (ö. 145/762)) tarafından aldığı mektubu sorar ve 'Amr "benim kılıçla ilgili fikrimi biliyorsun, bunu doğru bulmuyorum (*innī lā erāh*)" cevabını verir.³⁷ Buradan anlaşılan, 'Amr'ın kılıçla doğruluğu emretmeyle ilgili tutumunun önceden de bulunduğu, fakat bu tutum yukarıda sergilediğinden farklıdır. Eğer bu iki rivayet doğru ise aklımızda bazı soru ve şüpheler türemektedir; zira ikisi bir birbiriyle çelişmektedir. Bu şüpheleri iki kilit noktada birleştirmek mümkündür: 1. 'Amr ya bir nevi takiyye yapıp kendisini Manşûr'a farklı, kapalı kapılar ardında farklı göstermiştir ya da 2. kılıçla ilgili fikri zaman içerisinde değişmiştir. Nitekim ikinci noktaya delalet eden olaylar bulunmaktadır. Van Ess'in de dediği gibi 'Amr'ın cihâdı savunduğu dönem, III. Yezîd dönemine tekabül edebilir.³⁸ O vakit bu ayaklanmanın başarısızlığını gören 'Amr, bu fikrinden dönmüş olmalıdır. Onun Nefsu'z-Zekiyye ayaklanmasında tarafsız kalması da, bu fikrinden vazgeçtiğine delalet etmektedir.

2. DİĞER ESASLAR

'Amr'ın râvî karakterinin ön planda durması ve kaynaklarda kelâmî görüşlerine azca rastlanılması onun kelâm alanında "yeni bir devir" başlatacak kadar önemli görüşler ve fikirler üretmediğini göstermektedir. Nitekim makâlâtçılar da onun görüşlerini aktarırken aslında genelde onları Vâsıl'a veya Ḥasan el-Başrî'ye dayandırmaktadırlar ki bu da 'Amr'ın görüşlerini onlardan aldığı izlenimini vermektedir.³⁹ Bağdādî bunu, "Amr, Cemel savaşı dışında Vâsıl ile aynı görüşleri paylaşıyordu" şeklinde ifade etmektedir.⁴⁰ 'Amr, Vâsıl'a kabir azabı, havz, mizan veya şefaât gibi mevzuların yanında siyasî meselelerde de ters düşmüştür, fakat bu durumlarda da özgün olmamış ve Ḥasan'ın yolunu takip etmiştir. Kısacası 'Amr, ya Vâsıl ya da Ḥasan'ın takipçisi olarak yeni bir teolojik profil çizememiştir.⁴¹ Belki bunun sebeplerinden biri onun fazla akılcı

³⁶ 'Uḳaylî, *Kitābu'd-Du'afā*, III, s. 283, çevirisini aktaran: TG, II: 287.

³⁷ krş. Ḥatîb el-Bağdādî, *Tārîhu Bağdād*, thk Mustafâ 'Abdulkâdir 'Aṭâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417), XII, s. 167; Kâdî, *Faql*, s. 247, 18 vd.

³⁸ krş TG, II: 286.

³⁹ krş. van Ess, s. 992.

⁴⁰ krş. 'Abdulkâhir Bağdādî, *el-Farq*, s. 125.

⁴¹ TG, II: 305 vd.

olmamasından kaynaklanmaktadır. Onun akla her zaman öncül bir konum tanımadığını fıkıh alanına dair aktarılan bir rivayetten anlamaktayız. Buna göre 'Amr, içki yasağının tek illetinin sarhoş edicilik olmadığını, bunun gibi bilinen nedenlerin yanında bilinmeyen sebeplerin de mevcut olduğunu söylemiştir.⁴² Erken dönem kelâmcıların has özelliklerinden biri olan "iyi münazaracı olma" vasfından uzak olması da bunun üzerine eklenince 'Amr, iyi bir mütekellim olma özelliğini yitirmektedir; nitekim o girdiği teolojik münakaşalarda nerdeyse her defasında mağlubiyet ile ayrılmak zorunda kalmıştır.⁴³ Bunun yanı sıra ilm-i kelâma dair telif ettiği eserlerin sayısı da oldukça azdır.

Bu disipline dair sadece iki eser ona atfedilmektedir: *Kitābu'l-'Adl ve't-tevhîd* ve *Kitābu'r-Redd 'ale'l-Ħaderiyye*.⁴⁴ Bu eserlerin içerikleri hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat 'adl ve tevhîd ikilemesinin bu tertiple ilk kez karşımıza çıkması gayet ilginçtir; bu tertibi bu şekliyle gösteren daha eski bir veri bulunmaktadır. Reddiye yazmış olduğu Ħaderiyye ise, insan özgürlüğünü savunan fırkaya değil kelime manası esas alınarak kadercilere – ıstılâhî olarak Cebriyye'ye – karşı kaleme alınmış olmalıdır.⁴⁵ O vakit bu eserleri adalet prensibi etrafında toplamamız gerekecektir. Zaten 'Amr'ın en büyük derdi de insanın özgürlüğünü savunmak ve cebri reddetmek olmuştur.⁴⁶ Mesela o, "Rabbine andolsun ki onların hepsine mutlaka yaptıklarını soracağız"⁴⁷ âyetine dayanarak kaza ve kader hususunda Allah'ın mü'minlerin kalbinden şüpheyi kaldırdığını söylemektedir; çünkü Allah âyetle "yapmaya zorladıklarımızı" veya "yaptırdıklarımızı" dememektedir. Ona göre buradan çıkarılması gereken sonuç, Allah'ın adaletli olduğu ve zulüm etmediğidir.⁴⁸ 'Amr, insan özgürlüğü meselesinde Vâşıl'dan daha aktif olmuştur. Fakat 'Amr'ın bu hassasiyeti, Mu'tezilî oluşuyla değil Kaderî oluşuyla alakalı gözükmemektedir. Nitekim 'Amr ve bazı öğrencileri, *aşhābu'l-ḥadîsin* Kaderî listesinde yer alırken bunlar arasında Vâşıl ve diğer Mu'tezile mensupları zikredilmemektedirler.⁴⁹ Nitekim 'Amr'ın hadîs alanında boykota uğramış olmasının ana sebebi de, Ħaderiyye'ye

⁴² krş. Ebû Ḥayyân et-Tevhîdî, *Beşā'ir va'z-zehā'ir*, haz. İbrâhîm el-Keylânî, (Şam: 1964-69), II, 741, çevirisini aktaran: TG, V: 171.

⁴³ krş. TG, II: 306.

⁴⁴ TG, V: 165.

⁴⁵ TG, II: 306.

⁴⁶ TG, II: 308.

⁴⁷ el-Ḥicr 15/92-93.

⁴⁸ Murtaḍā, *Emāli*, I, s. 177.

⁴⁹ TG, II: 308.

mensubiyeti olmuştur.⁵⁰ Bunu bariz bir şekilde Dāraḳuṭnī'de (ö. 385/995) görmekteyiz. O, 'Amr'ı bidatçı olarak suçlayan bir rivayet zikretmektedir;⁵¹ eserin sonlarında bulunan rivayetler dikkate alındığında buradaki bidatin kadere karşı takınılan tutumdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira eserde aslında söz konusu 'Amr b. 'Ubeyd iken son iki rivayette Ġaylān ed-Dimeşkī'den (ö. 114/732?) söz edilmekte ve onun kaderi inkâr gibi bir yenilik getirdiğine dair bir haber aktarılmaktadır.⁵²

Dāraḳuṭnī'nin 'Amr hakkındaki bilgileri başka bir açıdan da önem arz etmektedir. Mu'tezile'nin görüşleri ehl-i hadîs tarafından her fırsatta eleştirildiği göz önünde tutulacak olursa bu görüşlerin hiç biri 'Amr'a karşı *argumentum ad hominem*⁵³ olarak kullanılmamıştır. Buradan, 'Amr'ın bu görüşleri tabiri yerindeyse canla başla savunmadığı sonucuna varılabilir. Bu eserde 'Amr'a karşı yapılan insan hürriyeti merkezli söylemlerden başka *el-uşûlu'l-ḥamse* etrafında vuku bulan yegâne eleştiri noktası ebedî cehennemlik fikridir. Burada aktarılan bir rivayete göre 'Amr, Allah'ın günahkâr bir kulu bağışladığını bildiren bir hadîsin doğruluğuna inanmamıştır.⁵⁴ Bu konuyla alakalı şöyle bir rivayette bulunmaktadır:

« 'Amr b. 'Ubeyd'in şöyle dediğini duydum: Kıyâmet gününde getirildiğimde ve Allah'ın huzurunda (*beyne yedâ Allāh*) durduğumda ve O bana, "Niçin katilin cehennemlik olduğunu söyledin" dediğinde, bende: "Bunu sen söyledin! Sonra [şu] âyeti okuyacağım: Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Ve Allah ona gazap etmiş, lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."⁵⁵ »⁵⁶

Bu rivayetlerden çıkarılacak husus gayet açıktır: 'Amr, *el-va'd ve'l-va'id* prensibini benimsemiştir. Arda kalan Mu'tezilî esaslar için de aynısını söylemek ne kadar mümkündür bilinmez; en azından tevhîd ile alakalı bir veriye rastlayamadık. *El-menziletu beyne'l-menziletayn* ilkesi için de imân tanımından yola çıkabiliriz. 'Amr'a göre imân,

⁵⁰ TG, II: 281.

⁵¹ 'Alī b. 'Umar ed-Dāraḳuṭnī, "Eḥbāru 'Amr b. 'Ubeyd", thk. Josef van Ess, *Traditionistische Polemeik gegen 'Amr b. 'Uбайд*, (Beyrut: Orient-Institut, 1967), s. 13 (no. 12).

⁵² a.e, s. 15 vd. (no. 20, 21).

⁵³ Bu kavramı bir yerde "şahsa yönelik hamle delili" olarak çevirdik; bkz. Otto Pretzl, "Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi", çev. Bilal Kır, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIII/1 (2015): 571.

⁵⁴ Dāraḳuṭnī, s. 11 vd. (no. 7).

⁵⁵ en-Nisā' 4/93.

⁵⁶ Dāraḳuṭnī, s. 9 vd. (no. 1); bu ilkeyi benimsediğine dair ayr bkz. a.e, s. 14 (no. 16).

Allah'ın insanlara emrettiğini yapmak ve yasakladığını da yapmamaktır.⁵⁷ Tabii ki buradan Allah'ın emirlerine uymamak, mü'minlikten çıkmak anlamına gelmektedir; sırf bu tanıma dayanarak büyük günah işleyen biri ya münâfık, ya kâfir ya da Vâsıl'ın kastettiği şekilde fâsık olarak adlandırılabilir. Bu mevzuun başka rivayetlerle aydınlatılması gerekmektedir. Bu bağlamda Ḥasan el-Başrî ile 'Amr arasında geçen bir diyaloga göz atmamız yararlı olacaktır:

« ['Amr b. 'Ubeyd,] Ḥasan'a dedi ki: "Her nifâk küfürdür diyor musun?" [Ḥasan] dedi ki: "Evet." ['Amr devam ederek şunu] dedi: "Her türlü fık nifâktır diyor musun?" [Ḥasan] dedi ki: "Evet." [Bunun üzerine 'Amr şöyle] dedi: "O zaman her fıkın küfür olması gerekir [ki] bunu hiç kimse söylememiştir." »⁵⁸

Hatırlanacak olursa Vâsıl'ı ele alırken onun ve 'Amr'ın arasında vuku bulan bir münazarada 'Amr'ı, *el-menziletu beyne'l-menziyeteyn* görüşünün doğru olduğuna ikna ettiğini bildirmiştik.⁵⁹ Bu iki rivayet beraber değerlendirildiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: 'Amr mürtebib-i kebîreye münâfık diyen Ḥasan'ın görüşünden şüphe duymuş; ardından Vâsıl da "yaraya merhem" misali 'Amr'ı ikna ederek şüphesinin gerekçeli olduğunu göstermiş ve onu "doğru yola" iletmiştir. Büyük ihtimalle hâdis e Ḥasan'ın huzurunda değil onun ölümünden sonra cereyan etmiştir; çünkü eğer Ḥasan o mecliste bulunsaydı konuşmanın otorite sahibi olarak Vâsıl-Ḥasan ikilisi arasında gerçekleşmesi gerekirdi. Münazaranın 'Amr ile yapılmasının anlamı, Ḥasan'ın ölümünden sonra 'Amr'ın ders halkasının önderi pozisyonunda bulunmuş olmasıdır.⁶⁰ Dolayısıyla Ḥasan ve 'Amr arasında vuku bulan tartışma doğru olmayabilir; ayrıca Vâsıl ile 'Amr arasındaki diyalogun, Kâdî 'Abdulcebbar'ın rivayetinden önce anlatıldığı da göz önünde tutulmalıdır.⁶¹ Fakat bizim için burada önemli olan rivayetlerin gerçekliğini incelemek değil bunlardan bir sonuca varmaktır. O da şudur ki 'Amr, *el-menziletu beyne'l-menziyeteyn* ilkesini ortaya atıldığı anda kabullenmemiş, Vâsıl onu delillerle inandırdıktan sonra benimsemiştir. Ancak 'Amr'ın bu mesele hakkında bir risale kaleme almamış olması, bu problemin onun nazarında çokta önemli olmadığına delalet

⁵⁷ Kâdî, *Fâdl*, 250, 1 vd.

⁵⁸ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-ḥamse*, s. 482.

⁵⁹ yuk bkz. s. 122.

⁶⁰ krş. *TG*, V: 142.

⁶¹ Bu rivayet benzer şekilde İbn Nedîm'de geçmektedir; bkz. a.y.

etmektedir.⁶²

Sonuç olarak şunları diyebiliriz: 'Amr kesinlikle *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ilkesini benimsemiş ve teşkilat boyutunda uygulamıştır; *el-va'd ve'l-va'id* ilkesini de – muhtemelen Hasan el-Başrî'nin etkisi altında – kabul etmiştir; *el-'adl* esasını da Vâşıl b. 'Aṭā' gibi Kaderî olması dolayısıyla temsil etmiştir. Bununla birlikte Mu'tezile'ye özgü olan *el-menziletu beyne'l-menziletayn* ilkesini de Vâşıl'ın tesiriyle benimsediği gözükmemektedir; *et-tevhîd* ilkesinde ise tenzîhçi bir doktrine işaret edebilecek bir veri bulunamamıştır.

IV. EŞAMM VE EL-UŞÛLU'L-ĤAMSE

Asıl adı Ebû Bekr 'Abdurrahmân b. Keysân olan el-Eşamm, 200/816 veya 201/817 senesinde vefat etmiştir. Hakkında fazla malumata sahip değiliz. Malaṭî (ö. 377/987), Eş'ârî (ö. 324/935), İbn Nedîm (ö. 385/995?) ve Kâḍî 'Abdulcebbar (ö. 415/1025) onu Mu'tezile'den sayarken Ka'bî (ö. 319/931) *Kitābu'l-Makālât*'ında ondan bahsetmemiştir.¹ Eşamm'ın kelâmcılığı İslâm düşünce tarihinin ilerleyen zamanında fazla önemsenmemiştir, nitekim Kâḍî 'Abdulcebbar da onun sadece kendi döneminde ses getirdiğini söylemektedir.² Buna karşılık onun önemi daha ziyade fıkıh ve tefsîr alanında süregelmiştir. Fıkıh bağlamında Ṭaberî (ö. 310/923) onu, Ebû Ḥanîfe yanında *ehlu'n-naẓardan* saymıştır.³

Makālât kaynaklarının Eşamm'ı fazla dikkate almamalarına rağmen onun *el-uşûlu'l-ĥamse* bağlamında bazı görüşleriyle ilgili veriler sunmaktadırlar. Kendisinin telif ettiği eserleri dikkate alacak olursak onun beş esası ihtiva eden hususlarla ilgili yazmış olduğunu görmekte ve dolayısıyla bu mevzularla ilgili fikir yürütmüş olduğunu anlamaktayız. Bunlardan ilki, Mu'tezile nazarında sonradan kendileri için en önemli saydıkları tevḥîd meselesi hakkındadır. Bu alanla alakalı Eşamm'ın *Kitābu't-Tevḥîd*, *Kitābu'r-Redd 'alâ Hişâm fî't-teşbîh* ve *Kitābu'l-Beyân 'an esmâ'i'llâh* isimli eserlere imza attığını görmekteyiz.⁴

⁶² TG, II: 260.

¹ TG, II: 369 vd.

² Kâḍî, *Faḍl*, s. 267.

³ TG, II: 418.

⁴ TG, V: 193.

Hatırlanacak olursa Hişâm b. el-Ħakem'in (ö. 179/795), varlık ile ilgili görüşlerini ilâhî düzene aktarıp *tecsîm* fikrini de bu gerekçeyle meydana getirmiş olduğunu yukarıda zikretmiştik.⁵ Eşamm, Hişâm gibi varlık hakkındaki fikrini ilâhî düzene transfer etmemiştir. Çünkü o, bunu antropomorfizm olarak algılamış ve bu hususta da zaten Hişâm'a bir reddiye yazmıştır. Dolayısıyla onun Mu'tezilî çizgide ilerleyip tenzîhçi bir doktrini benimsediğini söyleyebiliriz. Eşamm varlıkları, sonraki kelâm ilminde alışılmış olduğu gibi cevher ve arazlardan müteşekkil olmak suretiyle ikiye ayırmamış ve sadece uzama sahip olup algılanabilir olan cisimleri esas almıştır.⁶ Bu anlayış onun ilâh telakkisine etki etmemiştir. Eşamm Allah'ın ne olduğunu söylemekten ziyade negatif teolojiye başvurarak O'nun ne olmadığını söylemeyi uygun bulmuştur: Allah ne cisimdir ne de arazdır.⁷ Bu bağlamda onun sıfatlarla ilgili görüşüne de değinmemiz yerinde olacaktır. Şehristânî (ö. 548/1153) onun ilâhî sıfatları inkâr ettiğini söylemektedir.⁸ Fakat aynı şekilde kendisinin Allah'ın isimleriyle ilgili bir kitap yazdığını da bilmekteyiz. Bu iki vakıa birlikte değerlendirildiğinde muhtemelen iki olasılık söz konusu olabilmektedir. Eşamm ileride vuku bulan sıfat-ı me'ânî ve sıfat-ı mâneviyye ayrımı çerçevesinde sıfatları, mastar olarak kullanmaktan çekinmiş ve sıfat-ı me'ânîyi inkâr etmiş olabilir;⁹ ama daha büyük olasılıkla o, bu nokta da Cehm b. Şafvân'ın (ö. 128/745) izinden gitmiş olmalıdır. Biz, önceki bölümlerde Cehm'in *ta'fîl* fikrinin temsilcisi olduğunu beyan etmiş ve onun Kur'ân'da geçen Allah'ın isimlerini sıfat olarak görmediğini zikretmiştik.¹⁰ Eşamm'ın Kur'ân'da geçen isimleri bu şekilde yorumlamış olabileceğini, ikisinin ilâhî bilgiyle alakalı ortak bir fikre sahip olmalarından anlamaktayız. Eşamm aynı Cehm gibi Allah'ın olayları, vuku bulmadan önce bilemeyeceğini söylemiştir, çünkü Allah sadece bir "şeyi" bilebilir ve ma'dûm bir şey değildir.¹¹

Cehm'le Eşamm Allah'ın geleceği bilmesi hususunda aynı fikri benimsemiş olsalar da kader meselesinde farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Eşamm Kaderî çizgide ilerlememiştir. O, Cebriyye'ye karşı *Kitābu'r-Redd 'ale'l-mucbire fi'l-maḥlûḳ* ve

⁵ yuk. bkz. s. 58.

⁶ Eş'arî, *Maḳālāt*, s. 193, 197.

⁷ Eş'arî, s. 329 vd.; *TG*, II: 400.

⁸ Şehristânî, *el-Milel*, s. 66.

⁹ yuk bkz. s. 35.

¹⁰ yuk. bkz s. 60 vd.

¹¹ Şehristânî, s. 25; *TG*, II: 400.

Kitābu'l-Āy ellezī tus'elu 'anhe'l-mucbire adı altında iki reddiye ve *Resā'ilu'l-e'imme fi'l-'adl* isimli bir eser kaleme almıştır.¹² Kendisi Kaderî geleneğe uygun biçimde, “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir”¹³ âyetindeki mührü, Allah'ın etki alanından çıkarmaktadır. Ona göre kalplerin ve kulakların mühürlenmesi, insanların inançsızlıklarından kaynaklanmaktadır. Bu ifade ona göre bir mecazdır: inançsızlık insanların kalbinde yer aldığından ötürü mühürlenmiş gibi olurlar.¹⁴ Her ne kadar kendisinin ontolojik tutumu ilâhî tabiat hakkındaki fikirlerine tesir etmemişse de varlık telakkisinin kader anlayışına yansıdığını görmekteyiz. Ona göre insan, cisimdir. Onun bedenden ayrılan bir ruhu yoktur. İnsan bir bütündür ve cevher ve arazlara ayrılmaz. Dolayısıyla insandan ayrı olan bir eylem kudreti veya *el-istiṭā'a me'al-fi'l* olgusundan da bahsedemeyiz, zira Allah'ın böyle bir şeyi yaratması muhaldir; insanla kudret aynı şeylerdir.¹⁵

Şimdiye kadarki mülâhazalarda Eşamm'ın *et-tevhîd* ve *el-'adl* ilkelerine riayet ettiğini gördük. Fakat onun diğer esaslarda Mu'tezilî çizgiden uzaklaşmış olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, *el-esmā' ve'l-aḥkām* bahsidir. Eşamm, *el-menziletu beyne'l-menziletayn* ilkesini benimsememiştir; aynı şekilde İbâdiyye'nin kullandığı *kufri ni'me* ve Hasan el-Başrî'nin *munāfik* isimlendirmelerini de kabul etmemiştir. Ona göre büyük günah sahibi, imândan çıkmış sayılmaz. Mürtekb-i kebîre fâsıktır, ama hala mü'mindir de.¹⁶ Onun bu değerlendirmesi, Mu'tezile'den ziyade Mürciî bir tavrı yansıtır gibidir. Nitekim İbn Hâzım (ö. 456/1064), Eşamm'ın müslümanların cennete gireceklerini, eğer büyük günah işlemişlerse de “Allah'ın düşmanları” olarak cehenneme gireceklerini, ama ebedî olarak orada kalmayacaklarını benimsediğini aktarmaktadır.¹⁷ Bu tutum da Mürcie'ye benzemektedir.¹⁸ Bu durumda Eşamm, *el-esmā' ve'l-aḥkām*da *el-uşûlu'l-ḥamse* çerçevesinde düşünmemiştir, çünkü ilkinde, yani imân bahsinde büyük günah işleyen ayrı bir kategoride bulunmadığını savunmuş, ikincisinde, yani ahiret

¹² TG, V: 193; burada *e'immenin* kim olduğu bilinmemektedir, ama van Ess bundan belki Eşamm'ın kaderci bir inanca sahip olduklarından dolayı hoş görmediği bazı İbâdiyye temsilcilerini kastetmiş olabileceğini ima etmektedir; TG, II: 401 (23. Dipnot).

¹³ el-Bakara 2/7.

¹⁴ TG, II: 403; Ahmed b. 'Alî Tebrisi, *Mecmu'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, (Tahran: 1962), I, 45, çevirisini aktaran: TG, V: 199.

¹⁵ TG, II: 401.

¹⁶ krş. Eş'arî, s. 158 vd.

¹⁷ İbn Hâzım, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, IV, s. 38.

¹⁸ krş. B.III.2.

fikrinde ise *el-va'd ve'l-va'ide* karşı gelmiştir. Fakat van Ess, İbn Hâzım'ın fazlaca bir genellemeye gittiğinden dolayı ahiretle ilgili aktardığı bu beyanın tam güvenilir olmadığını söylemektedir.¹⁹ Nitekim başka bir rivayette onun büyük günah sahiplerini, ebedî ateşle tehdit ettiği rivayet edilmektedir. Buna benzer bir şekilde Eş'arî'de Eşamm'ın, *va'idi* kabul ettiğini ima etmiş ve ona göre bunun delilinin, Kur'ân ve te'vîl değil müslümanların, büyük günah sahibinin kınanması hususundaki ittifakı olduğunu söylemiştir.²⁰ Fakat bu yine de onun, bir müslümanın ebediyen cehennemle cezalandırılacağını kabul ettiği anlamına gelmemektedir, çünkü *va'id* cehennem azabı manasına gelmekte, ama zorunlu olarak zamansal bir kısıtlamayı ihtiva etmemektedir.²¹ Dolayısıyla Eşamm'ın büyük günahkârın – ebedî veya belli bir süre için – cehenneme gideceğine inandığı kesindir. Zira Allah'ın bildirdiği bütün hükümler, ahiretin kazanılması için konulmuştur.²² Hükümlerin hedefi ve amacı ahirete yönelik olduğundan bunların ihmal edilmesi neticesinde de bir cezanın uygulanması gerekmektedir.

Eşamm'ın *el-uşûlu'l-ĥamse* dairesinden çıktığı diğer hususta *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ilkesidir. Eş'arî, onun dışında bütün Mu'tezile'nin bu esasın dil, el ve silahla uygulanması gerektiğine inandıklarını söylemektedir.²³ Fakat bu durum onun *el-emru bi'l-ma'rûfu* kabul etmediği anlamına gelmemektedir. O sadece genel kabul gören Mu'tezilî yöndeki *el-emru bi'l-ma'rûf* fikrine muhalefet etmiştir. Nitekim Eşamm, *Kitābu'l-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* isimli bir eserin müellifidir²⁴ ve bu olgu onun söz konusu ilke hakkında fikir sahibi olduğuna delalet etmektedir. Eşamm bu ilkeye kılıcın, yani silahlı mücadelenin dâhil edilmesini uygun bulmamış – hatta bunun için *Kitābu'r-Redd 'alā men kâle bi's-seyf* isimli bir reddiye kaleme almıştır²⁵ – ve bunun sadece kalp ve dil ile uygulanabilirliğini savunarak bir kısıtlama getirmiştir;²⁶ silahlı müdahale sadece siyasî iktidar tarafından uygulanabilir. Fakat Eşamm'ın silahlı mücadele ile ilgili bir istisnayı kabul ettiği görülmektedir: kılıca

¹⁹ TG, II: 408.

²⁰ Eş'arî, s. 163; Eş'arî'nin aktardığı bu satırların bu şekilde yorumlanması: TG, II: 407.

²¹ Nitekim Araplar, *va'dden* dönmenin bir ayıp olduğunu, fakat *va'idden* dönmenin ise bir fazilet ve cömertlik olduğunu kabul etmektedirler; bkz. Dāraḳuṭnî, "Eḥbāru 'Amr b. 'Ubeyd", s. 14 (no. 16). Dolayısıyla cezayla tehdit etmek ebediyeti ifade etmez ve (önce veya daha sonra) bundan vazgeçilebilir.

²² TG, II: 408.

²³ Eş'arî, s. 163.

²⁴ TG, V: 192.

²⁵ bkz. TG, V: 192.

²⁶ İbn Hâzım, IV, s. 132; TG, II: 409.

sadece adil bir hükümdar hususunda bir birliğe varıldığında zorbaları (*ehlu'l-bağy*) yok etmek için başvurulabilir.²⁷

Sonuç olarak Eşamm, *el-uşûlu'l-ĥamse* bağlamında tevḥîd ve kader meselesinde Mu'tezilî çizgiye uygun bir şekilde hareket etmiş, *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ilkesinin sınırlarını değiştirmek suretiyle benimsemiştir. Kendisi kesin olarak *el-menziletu beyne'l-menziyeteyn* ilkesini kabul etmemiştir; bu prensibe bağlı olan *el-va'd ve'l-va'îd* ilkesine riayeti hakkında da ihtilaf bulunmaktadır.

1. DİĞER GÖRÜŞLERİ

Eşamm'ın İslâmi ilimler içerisinde kelâmdan ziyade tefsîr ve fıkıh alanında daha büyük bir etkiye sahip olmuş olduğunu önceden zikretmiştik. Bu durumda onun bu alanlarla ilgili görüşlerine de kısaca yer vermemiz, fikir dünyasını anlayabilmemiz açısından yararlı olacaktır.

1. **Tefsir:**²⁸ Eşamm tefsirinde teolojik yorumların yanı sıra tarihsel açıklamalar da yapmış, iyi bir dil bilgisine sahip olduğundan dolayı filolojik problemlere de değinmiş ve âyetleri yorumladığında delillerini sıralayarak ulaştığı sonuçları kanıtlamak istemiştir. Ebû 'Alî el-Cubbâ'î (ö. 303/916), "Eşamm, tefsirini teolojik problemlere değinmeden sadece lügavî ve fikhî meselelerle sınırlasaydı daha isabetli bir karar vermiş olurdu" anlamına gelen bir düşünceye sahipti. Eşamm'ın tefsirinin arda kalan parçaları, günümüzde matbu hale getirilmiştir.²⁹

2. **Nübüvvet:** Hz. Muhammed, akıl ile varılması mümkün olmayan şeyler söylemiştir; msl. Âdem'in bütün insanların atası olması ve bütün insanlığın bu tek atadan meydana gelmesi, akılla ulaşılamayacak bir bilgidir. Ümmî ve kimsenin yanında eğitim görmemiş olan Peygamber'in ilâhî yardım ile "gizlilikleri" (*gayb*) aktarması, bir mucizedir ve dolayısıyla nübüvvetin kanıtı niteliğindedir.³⁰

3. **Nâsiḥ – mensūḥ:** Eşamm, el-Bakara sûresinin 106. âyetine dayanarak

²⁷ Eş'arî, s. 255.

²⁸ TG, II: 403 vd.

²⁹ bkz. *Tefsîru Ebî Bekr el-Eşamm*, thk. Hüdur Muhammed Nebhâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007).

³⁰ TG, II: 405.

hükümlerin kaldırılmasını ikiye ayırmıştır: o, *neseḥ* kelimesini lafzın kalmasıyla birlikte hükmün ortadan kalkması (*neshu'l-ḥukm dūne'l-tilāve*) ve *nunsihā* kelimesini de hem lafzın hem de hükmün iptal edilmesi olarak anlamıştır (*neshu'l-ḥukm ve't-tilāve*).³¹

4. **Muḥkem – Muteşābih:** Eşamm'a göre *muḥkem* âyetler, düşmanların kaçamadıkları delillerdir; Allah'ın ehl-i kitâba kitaplarındaki yanlışları bildirmesi veya müşriklere tabiat olaylarını referans göstererek öleceklerini haber vermesi bu kabildendir. *Muteşābih* âyetler ise kıyamet günü gibi gelecekle ilgili olan haberlerdir; bunlar, üzerinde düşünülüp iyi niyet beslenildiğinde anlaşılmaktadırlar.³²

5. **Melek:** Eşamm'a göre melekler, insanlar gibi günah işleyebilirler. Onlar ancak günaha bulaşmadıkları müddetçe peygamberlerden üstündürler.³³

6. **Fıkıh:** Eşamm, bir müctehidin her içtihadında isabetli olduğunu kabul etmemiştir. Ona göre her doğru için şüpheye mahal vermeyen bir delil vardır. Müctehit, bu delili bulamadıysa içtihadında hatadan arınmış olmaz. Fakat her yanlış içtihat aynı sonucu doğurmaz: mesela Allah telakkisi veya nübüvvetin kabulü gibi merkezi önem taşıyan akîde konularında içtihat hatası küfre sebebiyet verirken, *ru'yetullāh* veya *ḥalku'l-Ḳur'ān* gibi meselelerde ise büyük günaha vesile olmaktadır; fikhî mevzulardaki yanlış içtihatlar sadece bir hata konumundadır (*işm*).³⁴

Eşamm'ın kıyas ile ilgili de şöyle bir görüşü vardır: kıyasa sadece kıyas edilen unsurlar arasında birebir bir analogi bulunduğunda başvurulabilir (*kıyāsu's-şūra*); kısmî bir analogiyle (*kıyāsu'l-ille*) bir hükme varılamaz.³⁵

V. DİRÂR B. 'AMR VE EL-UŞÛLU'L-ĦAMSE

Kelâm âlimi olarak ün salmış olan Dırâr b. 'Amr'ın tam ismi, Ebû 'Amr Dırâr b. 'Amr el-Ğaṭafânî el-Kūfî olup 110/728 ve 180/769 (200/815)¹ seneleri arasında yaşamıştır.² Bir dönem Kûfe'de kadılık görevinde bulunmuştur. Kâḍî 'Abdulcebbâr (ö.

³¹ TG, II: 406.

³² a.y.

³³ TG, II: 405.

³⁴ TG, II: 415.

³⁵ TG, II: 416-417.

¹ van Ess, "Dirâr b. 'Amr", *EF*, XII: 225; a.mlf., "Dirâr b. 'Amr und die 'Cahmiya'. Biographie einer vergessenen Schule", *Der Islam*, 44 (1968): s. 7 vd.

² TG, III: 33.

415/1025), onun Vâsıl b. 'Aṭā'yla (ö. 131/748) görüşüğünü belirtmektedir.³ Dırār, Antik Yunan düşüncesi ve İslâmî ilimlerle iştigal etmiş en eski İslâm düşünürlerindendir; nitekim kelâm ilmi yanında Kur'ân'la ilgili çalışmalar yapmış (*Kitābu't-Tefsīru'l-Kur'ān*; *Kitābu't-Te'vīli'l-Kur'ān*) ve Aristoteles'in cevher ve arâz görüşüne bir reddiye yazmıştır (*Kitābu'r-Redd 'alā Aristālis fī'l-cevāhir ve'l-a'rāḍ*).⁴ Van Ess, Dırār'ın arâz hakkındaki görüşlerine dayanarak onun Aristoteles'i doğru ve isabetli anlayamadığını söylemektedir.⁵ Dırār günümüz ifadesiyle entelektüel bir insandı. 170/786 senesinden sonra Bermekîler⁶ onu, ilmî tartışmaların yapılması için aralarında Hişām b. el-Hakem (ö. 187/803) gibi İslâm düşünürlerinin yanı sıra diğer dinlere mensup din adamlarının da bulunduğu ve Abbâsî sarayında düzenlenen bir meclise davet etmişlerdi.⁷ Van Ess, Dırār'ın dönemini Mu'tezile'nin yükseliş süreci olarak adlandırmaktadır.

Dırār'ın entelektüel bir şahıs olduğunu, yazı hayatında gayet faal olduğundan dolayı da anlamaktayız. Döneminde hiçbir düşünür onun kadar eser telif etmemiştir; 57 tane kitap onun imzasını taşımaktadır.⁸ Bunlar arasında İbn Nedîm'in (ö. 385/995?) *Kitābu't-Taḥrīṣ ve'l-iḡrā'* olarak zikrettiği eser,⁹ yakın tarihte Ḥasan Farhang Enşārî tarafından Yemen'de keşfedilerek gün ışığına çıkarılmıştır.¹⁰ Yazma, bulunmasından birkaç yıl sonra Hüseyin Hansu ve Mehmet Keskin tarafından gerçekleşen tahkikle *Kitābu't-Taḥrīṣ* adı altında yayımlanmıştır;¹¹ aynı yıl içerisinde iki muhakkik, tahkiklerini gözden geçirerek kitabı Türkçe çevirisiyle birlikte tekrar yayımlamışlardır.¹² Böylelikle Dırār'ın *Kitābu't-Taḥrīṣ*'i, kelâm tarihinin elimizde bulunan en eski eserleri arasına girmektedir. Eser, ümmet arasındaki ilk ihtilafları ele alıp çatışmaların, fırkaların rivayetleri birbirlerine karşı kullanmak veya hevâlarına göre yorumlamak suretiyle sürdürüldüğünü konu edinmektedir.¹³ Van Ess, eğer bu eserin ona aidiyeti kesinlik

³ Kādî 'Abdulcebbār, *Faḍl*, s. 163.

⁴ *TG*, V: 229.

⁵ *TG*, III:37.

⁶ Abbâsîler döneminde üst düzey görevlerde bulunan bir aile; daha detaylı bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", *DİA*, V: 517-520.

⁷ van Ess, "Dirār b. 'Amr", s. 225.

⁸ Eser listesinin tamamı için bkz. *TG*, V: 229-31.

⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Riḍā Teceddud, (y.y: b.y. t.y), s. 215.

¹⁰ van Ess, *Der Eine und das Andere*, (Berlin: De Gruyter, 2011), I, s. 132.

¹¹ Dırār b. 'Amr, *Kitābu't-Taḥrīṣ*, thk. Hüseyin Hansu ve Mehmet Keskin, (İstanbul/Beyrut: İrşad/Dār İbn Ḥazm, 2014); eserin kâşifi de bir tahkik yapmak istiyormuş; van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, 132 (18. dipnot).

¹² Dırār b. Amr, *Kitābu't-Taḥrīṣ*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, (İstablul: Litera, 2014).

¹³ Hüseyin Hansu, "Eser ve Müellifi Hakkında", *Kitābu't-Taḥrīs*, s. XVI.

kazanırsa İslâm düşüncesinin erken tarihlerinin revize edilmesi ve makâlât türü eserlerin doğruluk derecelerinin de yeniden bir değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini söylemektedir.¹⁴ Fakat bu mesele farklı çalışmaların bir konusudur.

Đırār nispesinden de anlaşılacağı üzere Kûfe'den gelmektedir. O dönemde bir Mu'tezilî'nin Basra dışından gelmesi, hatta farklı akımların – bilhassa Mürcie'nin – yaygın olduğu bir beldeden gelmesi farklı bir durumu ifade etmektedir. Muhtemelen Kûfe'deki fikirsel atmosfer sebebiyle Đırār, Mu'tezile kadar Cehmî fikirleri de temsil etmiş gözükmemektedir. Bu durum onun hangi fikrî akıma müntesip olduğu tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Özellikle Mu'tezile onu kendi ekollerinden uzak tutmak istemiştir. Eş'arî¹⁵ (ö. 324/935) onu müstakil bir ekolün reisi olarak takdim etmektedir. Aynı makâlât geleneğinden gelen Bağdādî¹⁶ (ö. 429/1037), Đırâriyye'yi Cehmiyye ve Bekriyye ile aynı fasılda zikretmekle birlikte Eş'arî gibi hareket ederken Şehristânî¹⁷ (ö. 548/1153) onu Cebriyye altında değerlendirmektedir. Anlaşılan Mu'tezile'nin önde gelen isimleri de, Đırār'ı kendi fırkalarına dâhil etmek istememişlerdir. Fakat Mu'tezile içinde Đırār'ın mezhepsel mensubiyeti hususunda bir kafa karışıklığı bulunmaktadır. Bişr b. Mu'temir'e (ö. 210/825) göre Đırār, Cehm b. Şafvân'ın (ö. 128/746) izinden gitmiştir.¹⁸ Ebu'l-Huzeyl (ö.227/841), Hayyât¹⁹ (ö. 300/912), Ka'bî²⁰ (ö. 319/931) ve Kâđî 'Abdulcebbar²¹ da, onu Mu'tezile olarak görmezken Ca'fer b. Harb²² (ö. 236/850) ve İbn Nedîm²³ onu Mu'tezile'den saymaktadır.²⁴ Mu'tezile dışında kalan düşünürler daha rahat hareket edebilmişlerdir. Nevbahtî (ö. 310/922?) / Kummî²⁵ (ö. 300/913), Malaî²⁶ (ö. 377/987), Mufîd (ö. 413/1022), Pezdevî²⁷ (ö. 493/1100), Zehebî (ö. 748/1348) ve İbnu'r-

¹⁴ van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, 139; van Ess bu eser hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır; fakat el yazmasının sadece fotokopisine kısaca göz atabilmiş ve değerlendirmelerini nüshanın kâşifi olan Enşârî'nin makalesi üzerine inşa etmiştir; *a.e.*, s. 132-40.

¹⁵ Eş'arî, *Mağâlât*, s. 165.

¹⁶ Bağdādî, *el-Fark*, s.211.

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, s. 72.

¹⁸ Hayyât, *Kitābu'l-İntişār*, s. 134.

¹⁹ *a.e.*, s. 133.

²⁰ Ebû Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, "Mağâlātu'l-İslâmiyyîn", s. 75.

²¹ Kâđî, s. 391.

²² *bid'iyetu'l-Mu'tezile*; Nâşî' el-Ekber, "Uşulu'n-nihâl", thk. Josef van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nâşî' al-Akbar*, s. 55.

²³ *bid'iyetu'l-Mu'tezile*; İbn Nedîm, s. 214.

²⁴ TG, III: 35; van Ess, "Đırār b. 'Amr", s. 225.

²⁵ Kummî ve Nevbahtî, *Şi' Fırkalar*, s. 75 vd.

²⁶ Malaî, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, s. 39.

²⁷ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 17.

Rāvendī (ö. 298/910?) onu Mu'tezile'den kabul etmişlerdir.²⁸ Dırār'ın öğrenci profiline bakıldığında da net bir kanaate ulaşmak zordur; öğrencilerinden Ebū Zufer eđ-Dırārī (ö. ?) Mu'tezile'den sayılırken²⁹ Sufyān b. Sehtān³⁰ (ö. ?) ve en meşhur öğrencileri Ħafş el-Ferd (ö. 204/820 civarı)³¹ ve Bişr el-Merīsī (218/822)³² Mürcie'den sayılmaktadırlar.³³

Kanaatimizce kendisinin Mu'tezile'den olma ihtimali bulunmaktadır. Nitekim kendisi birçok akıma – hatta Cehmiyye ve Mürcie'ye – karşı reddiyeler yazarken Mu'tezile'yi es geçmiştir;³⁴ hatta Vāşıl b. 'Atā hakkında da övgüyle bahsetmiştir.³⁵ Kendisinin Cehmiyye'den olmasına imkân yoktur, zira Dırār Cehmiyye'yi Horasan Mürcie'si olarak görmüş ve bunların irca fikrinden dolayı ateşe gideceklerini söylemiştir.³⁶ Mu'tezile içindeki reaksiyon da dikkat çekicidir. Neden kendilerine ait olmayan biri hakkında ısrarla “bizden değildir” vurgusuna ihtiyaç duysunlar ki? Netice itibariyle kendileri gibi akılcı olan Cehm b. Şafvān'ı veya Ebū Ħanīfe'yi veya başka ekol önderlerini dışlama ihtiyacı hissetmemişlerdir. Muhtemelen Dırār Mu'tezile'ye mensuptu, ama diğer Mu'tezilîler onun görüşlerini kendilerine yakışır bulmadıklarından dolayı tepkisel davranmışlar ve onu bir nevi iç dinamiğinin korunması maksadıyla da dışlamışlardır. Başka bir ifadeyle Dırār, kendisini Mu'tezilî olarak görmüş, ama diğer mezhep arkadaşları onunla aynı sınıf sıralarında oturmayı kabul etmemişlerdir. Fakat Dırār'ın *Kitābu't-Tahrîş*'ine baktığımızda onun Mu'tezile'den bahsettiği, ama onları zikrederken nötr kalarak yandaş olduğunu anımsatacak bir durum sergilemediği görülmektedir;³⁷ hatta bir yerde Mu'tezile'nin Rāfiđiyye ve Ħaşviyye ile aynı görüşü benimsediklerini anlatmaktadır.³⁸ Muhtemelen Dırār bu eseri yazdığında henüz

²⁸ TG, III: 35; van Ess, “Dirār b. 'Amr”, s. 225; a.mlf., “Dirār b. 'Amr und die 'Cahmiya”, s. 10 vd.

²⁹ TG, III: 61. van Ess, “Dirār b. 'Amr und die 'Cahmiya”, s. 11; van Ess, Dırār'ın bu öğrencisinin Mu'tezile'den sayılmasını, onun da Mu'tezile'ye dâhil olduğunu gösteren önemli bir delil olarak kabul etmektedir.

³⁰ TG, III: 60.

³¹ TG, II: 734.

³² van Ess, “Dirār b. 'Amr und die 'Cahmiya”, s. 30.

³³ ayr. krş. van Ess, “Dirār b. 'Amr und die 'Cahmiya”, s. 21 vd.

³⁴ TG, III: 36; van Ess, Dırār'ın bir eserine dayanarak (*Kitābu'r-Redd 'alā Mu'ammer fī kavlihī innī Muḥammeden rabb*) onun Mu'ammer'in “Hz. Peygamber'e rabb denilebilir” görüşüne karşılık bir reddiye yazdığını söylemiştir; van Ess, “Dirār b. 'Amr und die 'Cahmiya”, s. 9; fakat daha sonra kendisini, kitabın ismini *Kitābu'r-Redd 'alā Ma'mer fī kavlihī innī Muḥammeden rabb* olduğunu söyleyerek aşırı Şi' Ma'mer b. el-Eḥmār'a bir reddiye olduğu şeklinde düzeltmiştir; bkz. TG, V: 230 (24).

³⁵ TG, III: 35.

³⁶ Dırār b. Amr, *Kitābu't-Tahrîş*, s. 54.

³⁷ krş. a.e., s. 62, 70, 104.

³⁸ bkz. a.e., s. 143.

Mu'tezile'ye dâhil olmamıştı. Keşfedilen el yazmanın ön kapağı üzerinde Cubbā'î'nin (ö. 303/915) *Kitābu'l-Maḳālāt*'ından bir alıntı bulunmaktadır. Bu alıntıdaki beyana göre Dırār'ın, başta sadece Şî'a'nın bir düşmanı olduğu (*nāşibî*) ve sonraları 'Alī el-Usvārī³⁹ tarafından Mu'tezile'ye kazandırıldığı belirtilmektedir.⁴⁰ Şüphesiz Mu'tezile cumhurunun onu kendilerine layık görmemelerinin sebebi altında, insan aklına fazla güvenmemesi ve genel Mu'tezilî çizgi dışına taşan görüşleri yatmaktadır. Bu durumda Dırār'ın görüşlerine bakmamız kaçınılmaz olacaktır.

Öncelikle Dırār'ın Mu'tezile ile uyumlu olan görüşlerine yer verelim. Bunların başında Mu'tezile'nin çokça önemseydiği tevḥîd bahsi gelmektedir. Dırār, *Kitābu't-Teşbîh* ve *Kitābu'r-Redd 'ale'l-Muşebbihe* adı altında teşbîh fikrini benimseyenlere karşı iki reddiye kaleme almış⁴¹ ve bu konu üzerinde onlarla tartışmalar sürdürmüştür.⁴² Tevḥîd ile ilgili fikirlerini muhtemelen *Kitābu't-Tevḥîd* isimli eserinde derlemiş olmalıdır. Bu eserler çerçevesinde kendisinin tenzîh doktrinini esas aldığını söyleyebiliriz. Zaten tenzîhçi bir ilâh algısını temsil ettiğini açıkça görmekteyiz; o, *Kitābu't-Taḥrîş*'de Allah'a sûret atfedenlerin, yani antropomorfist Tanrı anlayışını benimseyenlerin Allah'a iftira edip küfre düştüklerini söylemektedir.⁴³

Dırār, kendi Tanrı algısına uygun şekilde ilâhî sıfatlar meselesinde de tenzîhçi bir çizgi üzerinde ilerlemiştir. Ona göre Allah'ın sıfatlarının, selbî olarak anlaşılması gerekmektedir: Allah'ın âlim, kâdir veya diri olması O'nun câhil, âciz veya ölü olmadığı anlamına gelmektedir.⁴⁴ Allah'ın Kur'ân'da kendisi için saydığı isimlerin, dünyevî şeylerle analogi içerisinde değerlendirilmemesi gerekir; bu mesele hakkında *Kitābu fî enne'l-esmâ' lā tuḳāsu* adlı bir eser telif etmiştir.⁴⁵ Sıfatların olumlu manada kullanılması, bir şeyin mâhiyetini kavradığımızda söz konusu olabilmektedir. Bu yüzden ilâhî sıfatların olumlu anlaşılması gerekir, çünkü bizler Allah'ın mâhiyetini değil sadece onun inniyyesini bilebiliriz; başka bir ifadeyle bizler sadece Allah'ın mâhiyetini kavrayamadan

³⁹ tam künyesi (Ebū 'Abdullāh) 'Alī b. Hâlid el-'Usvārī el-Kilābî'dir; Nazzām'la aynı yaşlarda olmasıyla birlikte onun (bir nevi öğrencisi olarak) izinden gitmiştir; TG, III: 419 vd.

⁴⁰ van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, s. 133.

⁴¹ TG, V: 229.

⁴² TG, III: 37.

⁴³ Dırār, s. 134.

⁴⁴ Eş'ārī, s. 100.

⁴⁵ TG, III: 38.

O'nun vâir olduğunu bilebiliriz.⁴⁶ Dünyevî şeylerde, mesela cisimlerde durum farklıdır; insanlar bunların mâhiyetini kavrayabilirler. Eğer Allah'ın mâhiyeti kavranabilir olsaydı, O'nun cisim olması gerekirdi.⁴⁷ Ama Dırâr'ın bu tutumu onun ru'yetullâhı kabul etmemesine sebebiyet vermemiştir. Ona göre ru'yetullâh gerçekleşecektir. Allah insanlara ahirette altıncı bir his verecek ve insanlar bununla O'nun mâhiyetini algılayabileceklerdir. Bu fikrin temelleri Ebû Hanîfe (ö. 150/767) tarafından atılmış ve bazı Hanefîler tarafından iki nesil kadar da benimsenmiştir.⁴⁸ Dırâr'ın altıncı histen kastettiği, müstakil bir duyu organı değil insanın gözüne farklı bir kuvvet yüklenip bununla gözün algılama boyutunun gelişmesidir.⁴⁹ Burada Dırâr'ı antropomorfizmle suçlamak basit bir yargı olacaktır ve onun genel tavrıyla çelişecektir. Bu görüş asıl itibarıyla *ru'ye bi'l-ebşâr* fikrini yansıtmamaktadır, çünkü insanların ahiretteki gözüyle dünyadaki gözlerinin işlevi bir değildir. Ama yine de bu hususun Mu'tezilî çevrelerce hoş karşılanmayacağı aşîkârdır.

Dirâr'ın Mu'tezilî tutum içinde bulunan diğer görüşleri de *el-esmâ'* ve *'l-aḥkām* mevzularıdır. Dirâr, büyük günah sahibinin, mü'min ve kâfir olmayıp ikisi arasında bulunan bir fâsık olduğuna (*el-menziletu beyne'l-menzileteyn*) inanmıştır ve bu görüşüyle alakalı *Kitābu'l-Menziletu beyne'l-menzileteyn* isimli bir eser kaleme almıştır.⁵⁰ Ayrıca Mürcie'nin mürtekeb-i kebîreye mü'min isimlendirmesi layık görmelerini eleştirmiş ve Mürciî yaklaşımı eleştirmek adına *Kitābu'r-Redd 'ale'l-Murci'e fi'l-esmâ'* isimli bir reddiye yazmıştır.⁵¹ Dirâr'ın *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* esasını benimsediğini Ka'bî'nin tutumu da göstermektedir: Dirâr'ın *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* fikrini benimsemesi onu Mu'tezile'den saymak için yeterli değildir,⁵² yani Ka'bî, Dirâr'ın söz konusu görüşü temsil ettiğini beyan etmektedir. Fakat her ne kadar büyük günah işleyen biri fâsık olsa da hakikatte insanların nasıl olduklarını tek Allah bilebilir. Belki bizim mü'min olarak tanıdığımız bir şahıs, kalbinin derinliklerinde kâfirdir. Dolayısıyla kimin kâfir kimin mü'min olduğunu sadece Allah kararlaştırabilir ve buna bağlı olarak kimin

⁴⁶ van Ess, "Dirâr b. 'Amr", s. 226.

⁴⁷ TG, III: 49.

⁴⁸ van Ess, "Dirâr b. 'Amr", s. 226.

⁴⁹ TG, III: 49.

⁵⁰ Dirâr, *Kitābu't-Taḥrîş*'te büyük günah meselesini işlerken Mu'tezile'nin bu fikri benimsediğini söylemekte, ama kendisinin tutumu hakkında bir ip ucu vermemektedir; bkz. Dirâr, s. 62.

⁵¹ TG, V: 229; van Ess, "Dirâr b. 'Amr und die 'Cahmiya'", s. 18; Dirâr'ın irca fikrine tepkili olduğu *Kitābu't-Taḥrîş*'te de görülmektedir; msl. bkz. Dirâr, s. 54.

⁵² Ka'bî, s. 75.

cenneti kimin de cehennemi hak ettiğini de sadece O bilebilir;⁵³ eğer Allah dileseydi bütün kâfirlerin hür seçimleriyle imân etmelerini sağlardı, çünkü O sonsuz lütuf sahibidir.⁵⁴ Bu tutum Mu'tezile'den çok Mürciî bir anlayışın yansıması gibidir. Dırâr, Kûfe'de Mürcie'nin tesiri altında kalmış olmalıdır. Bununla birlikte Dırâr imânın eşitliği hakkında Mürcie'den farklı düşünmektedir; Mürcie'ye göre herkesin imânı eşittir. Dırâr ise Arap olmayanların imânının daha faziletli olduğunu söylemektedir, çünkü Hz. Peygamber onlar arasından zuhur etmemiştir ve bu sebepten ötürü onlar kendi gayretleriyle imân etmeyi tercih etmişlerdir.⁵⁵ Bu fikir Dırâr'ın herkesin imânının aynı olduğunu kabul etmediği anlamına gelmektedir. Aynı şekilde cennetlikler ve cehennemliklerle ilgili olarak da Mürciî yaklaşımdan bir uzaklaşma gözlemlenmektedir.

Dırâr *va'd* ve *va'ide* inandığını açıkça beyan etmiştir.⁵⁶ Bu konuyla alakalı *Kitābu'l-Va'id* adında bir eser de kaleme almıştır.⁵⁷ Fakat ahiretle ilgili Cehmî bir etkinin mevcudiyetinden söz edebiliriz. Cehm b. Şafvân'a göre cennet henüz yaratılmamıştır, yani ezelî olamaz ve yaratıldığında da ebedî, yani sonsuza dek vâir olmayacaktır. Kur'ân'da geçen ebedî kavramı mecazî bir kullanımdır ve uzun bir süre anlamına gelmektedir; yani hakikatte cennet son bulacaktır.⁵⁸ Dırâr bu görüşü kısmen devralmış ve modifiye etmiştir. Dırâr'a göre cennet ezelî değildir, çünkü henüz daha yaratılmamıştır.⁵⁹ Kaynakların Dırâr'ın ebedî kavramını nasıl yorumladığını zikretmemeleri ve kendisinin de *va'd* ve *va'idi* kabul ettiğini söylemesi, cennet ve cehennemin ebediyeti hakkında farklı bir tavır takınmadığına delalet etmektedir; dolayısıyla ceza ve mükâfatın da ebedî olduğunu kabul ettiğine kanaat getirebiliriz. Allah Kur'ân'da kendi vechinden başka her şeyin helâk olacağını bildirmektedir;⁶⁰ eğer cennet ve cehennem yaratılmış olsaydı kıyamet gününde onların da yok olması gerekirdi, zira o gün sadece Allah kalacaktır. Cennet ve cehennemin henüz yaratılmamış olduğu görüşü için etimolojik bir delil de sunulmuştur: dünya “yakın olmak” anlamına gelen *dnv* kökünden türemiştir ve yaratılan bütün varlıkları ihtiva etmektedir; ahiret ise “sonra” anlamına gelen *āhir* kelimesinden

⁵³ krş. TG, III: 54.

⁵⁴ İbn Hâzım, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, III, s. 93.

⁵⁵ krş: TG, III: 56 vd.

⁵⁶ Dırâr, s. 47.

⁵⁷ TG, V: 229.

⁵⁸ TG, II: 501.

⁵⁹ TG, III: 53.

⁶⁰ el-Ğaşâş 28/88.

türemiştir, çünkü içindeki bütün mahlukâtla birlikte sonra yaratılacaktır. Eğer cennet ve cehennem şu an vâir olsalar “sonraki” hayata değil, “şimdi içinde bulunduğumuz” hayata dâhil olmaları gerekirdi.⁶¹

Mu'tezile'nin diğer bir esası olan *el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ilkesi hakkında Dırâr'ın görüş ve tutumuyla alakalı açık bir beyanla karşılaşamadık. Bu durumda yapabileceğimiz yegâne şey, onun görüşlerine bakarak bir neticeye varabilmeyi ummaktır. *Emr bi'l-ma'rûf* bağlamında siyasî görüşlerin dikkate alınması, iyi bir başlangıç olacaktır. Dırâr, siyasî kargaşaların yoğun olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu onun siyasetle ilgili birçok eser telif etmesine vesile olmuş⁶² ve de siyaset teorisine etki etmiş olmalıdır. Ona göre Arap ve Arap olmayan iki kişi, halîfelik görevine talip olurlarsa Arap olmayanın seçilmesi daha efdal olacaktır, çünkü Arap olmayanın tebaası sayıca azdır ve bu sebepten ötürü de gerektiğinde fazla kargaşalara mahal vermeden tahttan indirilebilecektir. Kendisi bu fikri İslâm'ı dikkate alarak oluşturduğunu belirtmektedir. Van Ess, bu fikrin bir devrim niteliği taşıdığını söylemektedir, çünkü kendisi aslen bir Arap'tı ve bunun vermesi gerektiği üstünlük duygusundan sıyrılarak halîfelik sancağının kendileri dışında birine verilmesini daha faziletli bulmaktaydı. Bu durum Emevî hanedanlığının Arapçı tavrına bir tepki gibi gözükmektedir. Kendisinin Bermekîler'le ve buna bağlı olarak Abbâsîler'le iyi ilişkiler beslediği zihinde tutulacak olursa Emevî-Abbâsî geçiş sürecinde Emevîler'e cephe alan bu görüşü ortaya atması manidardır.⁶³ Siyaset teorilerinin *el-emru bi'l-ma'rûf*la yakından alakalı olduğunu kabul edip kendisinin bu teoriyi İslâm'ı gözeterek ortaya attığını hatırlayacak olursak Dırâr'ın İslâm toplumunun iyiliğini, yani *ma'rûf*unu düşündüğünü söyleyebiliriz. Nitekim *Kitābu't-Tahrîş*'te müslümanlar arasındaki ihtilafları konu edinirken *el-emru bi'l-marufun* önemi dillendirilmiştir.⁶⁴ Dırâr'ın kaleme aldığı bazı eserleri de bu prensip dairesinde değerlendirebiliriz. Kendisi muhtemelen güzel eylemlerde bulunmayı ve Allah'a bu yüzden veya insana güzellik yaptırdığı için şükranda bulunmayı konu edinen *Kitābu'l-Ma'rûf ve's-şukr* isimli bir eser yazmıştır;⁶⁵ bu eserinde güzel eylemlerin ne olduğunu zikretmesi mümkün gözükmektedir, başka bir ifadeyle iyiliğin önemini vurgulamış

⁶¹ İbn Hişâm, *Kitābu't-Ticân fî mulûk Ĥimyer*, (Haydarabad: 1928), s. 11, çevirisini aktaran TG V: 244.

⁶² krş. TG, V: 230 (42-44).

⁶³ van Ess, “Dırâr b. 'Amr und die 'Cahmiya”, s. 3 vd.

⁶⁴ msl. bkz. Dırâr, s. 10.

⁶⁵ van Ess, “Dırâr b. 'Amr und die 'Cahmiya”, s. 17.

dolayısıyla iyiliğe teşvik etmiş olabilir. Bunun yanı sıra onun *Kitābu'd-Da'va* isimli bir eseri de vardır;⁶⁶ eserin muhtevası İslâm'a davetin mâhiyeti hakkında bilgiler içermiş olmalıdır, çünkü *Kitābu't-Taḥrīş*'te dava başlığı altında İslâm'a davet hakkında konuşmaktadır.⁶⁷ Bu bağlamdaki dava kavramı, zihinlerde *el-emru bi'l-ma'rûfu* çağrıştırmaktadır. Zaten kendisinin diğer din ve İslâmî akımlara karşı yazdığı reddiyeler⁶⁸ söz konusu prensip bağlamında hareket ettiğini kanıtlar niteliktedir.

Mu'tezile'nin beş esasının sonuncusu adalet ilkesidir, yani kader bahsidir. Dırâr b. 'Amr ve Mu'tezile arasındaki ilişki bağlamında bu mevzu, dışlanma sebebinin en güçlü gerekçesi gibi gözükmektedir. Eş'arî, onun Mu'tezile'den bu konuda ayrıldığını söylemektedir.⁶⁹ Makâlât kaynaklarında Dırâr'ın kader telakkisi, Mu'tezile'den dışlanmasının en önemli faktörlerinden biri olarak lanse edilmektedir. Dırâr'ın kaderle ilgili kafa yorduğuna eserleri delalet etmektedir: *Kitābu'l-Kader* ve *inne'l-ef'âl maḥlûka* manasında⁷⁰ *Kitābu'l-Maḥlûk*. Bu eserler günümüze ulaşmadığından onun kader anlayışı, şimdilik sadece makâlâtçıların beyanlarını esas alarak inşa edilebilmektedir. Bu eserlere bakıldığında varlık anlayışı ile kader meselesinin birbirlerine bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Dırâr'a göre insan, tıpkı cisimler gibi sadece arzılardan müteşekkildir ve bir rûhu yoktur. Fakat bir insan cisimlerden farklı olarak eylemde bulunabilme yetisine sahiptir. Bir eylemin gerçekleşebilmesi için gerekli olan şey, hayat arazıdır. Bir fiilin yapılabilmesi için gerekli olan hayat arazı, Dırâr'ın sisteminde gelişerek müstakil bir eylem arazı halini almıştır. Van Ess bu durumda eylem arazının, birincil veya ikincil bir arâz mı olduğu sorusunun meydana geldiğini söylemektedir. Dırâr, Mu'tezile gibi fiilden önce, fiil esnasında ve fiilden sonra insanda bir fiili gerçekleştirebilmek için bir gücün varlığını kabul etmiştir.⁷¹ Bu durumda van Ess, fiil gücünün birincil bir arâz olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Fakat başka rivayetlerde kudretin ağırlığı, ilim ve cehâlet gibi temelden vâir olan bir ilinekle olmadığını da söylemektedirler.⁷² Van Ess buradan – hipotez olduğunu ve daha büyük ihtimalle kaynakların olayları karıştırdıklarını

⁶⁶ TG, V: 230 (45); van Ess, İbn Nedîm'in el yazmasında ilgili yerin *el-m. 'v.h* şeklinde geçtiğini belirterek Fück'ün bu kitabı, *Kitābu'l-Mad'ât* olarak okuduğunu bildirmektedir.

⁶⁷ bkz. Dırâr, s. 74.

⁶⁸ krş. TG, V: 229 vd.

⁶⁹ Eş'arî, s. 165.

⁷⁰ TG, III: 48.

⁷¹ Eş'arî, s. 165 (fiilden önce ve esnasında bulunur); Bağdādî, s. 211 (fiilden önce, esnasında ve sonra bulunur).

⁷² Eş'arî, s. 179.

vurgulamak kaydıyla – belki şöyle bir sonuca varılabileceğini söylemektedir: Dırār fiil gücünü, çift boyutta ele almış olabilir. Birincisi insanın eyleme geçebilmesi için elverişli, sağlam olması (*şıhha*) ile muadil olan genel bir eylem yetisi ki bu kaynaklarda *kuvve* veya *istiṭā'a* olarak anılmaktadır; ikincisi ise fiil esnasında harekete geçmek için gerekli olan bir güç ki buda *ḳudre* olarak isimlendirilmiştir.⁷³ Bu bağlamda *kuvve* / *istiṭā'a* birincil, *ḳudre* ise ikincil bir arâz sayılmaktadır. Bu noktaya kadar Dırār, Mu'tezile ile paralel ilerler gibi gözükmemektedir; ikisi de fiilden önce mevcut olan bir eylem potansiyelini kabul etmektedirler. Yollarının ayrıldıkları yer, eylemlerin fâilleri hususunda olmuştur.

Mu'tezile'ye göre insanlar eylemde bulunduklarında bir tek fâil vardır ki o da insanın kendisidir, başka bir ifadeyle insan kendi fiilinin hâlikidir.⁷⁴ İnsanlar çirkin fiillerde bulunabilmektedirler ve mutlak iyi olan Allah, çirkin fiillerde bulunmaktan münezzehtir. Ayrıca eylemin yaratıcısının insanın kendisi olması, bunlardan sorumlu tutulması için de kaçınılmazdır. Dırār burada farklı düşünmüştür. O, Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğunu düşünerek O'nu *ef'ālu'l-'ibādde* devre dışı bırakmamıştır. Dırār, ileri tarihlerde Eş'ariyye ile özdeşleşen *kesb* / *iktisāb* kavramlarıyla çalışmaktadır.⁷⁵ Ona göre bir fiilin meydana gelmesinde, hem Allah'ın hem de insanın hakikî bir rolü vardır: fiilleri Allah yaratıyor, insan ise kendi sorumluluğunu yitirmeden kesp ediyor, yani uyguluyor; *kesb* de, sonraları Eş'ariyye'nin anladığı gibi Allah tarafından gerçekleştirilmemektedir. Dırār, iki müstakil âmilden söz etmektedir, van Ess'in deyişiyle o bir “sinerjist”tir.⁷⁶ Van Ess, Dırār'ın bu ikili öğretisine Raḳḳāṣī'nin (ö. 140/757 öncesi) ilâhî irâde öğretisinin temel oluşturmuş olabileceğini söylemektedir.⁷⁷ Sanki Dırār'ın kader görüşüyle Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kader telakkisi arasında paralellikler bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre de fiillerde bir ortaklık söz konusudur: fiili yaratan Allah, uygulayan ise insandır; insan cüzî irâdesiyle bir fiili gerçekleştirmede karar kılar ve bu karardan sonra Allah o fiili yaratır.⁷⁸ İkisi arasında bir etkileşim gerçekleşmiş

⁷³ TG, III: 45.

⁷⁴ Mu'tezile yaratma kelimesini, Ehl-i Sünnet gibi “yoktan, örneksiz vâ etme” (*ibdā'*) olarak değil “bir şeyi üretmek, oluşturmak, icat etmek” şeklinde anlamıştır; Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, s. 112 vd.

⁷⁵ *Kesb* kavramı İslâm öncesi Araplar'da da eylemlerle ilintili olarak kullanılmıştır; TG, III: 45.

⁷⁶ TG, III: 45.

⁷⁷ TG II: 170.

⁷⁸ Bekir Topaloğlu, Mâtürîdî'nin fiillerin vuku bulmasında Allah-insan ortaklığını kabul etmediğini söylemektedir; Bekir Topaloğlu, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto, 2012), s. 210.

olabilir. Neticede Dırār, Mürcie'nin yoğun olduğu Kûfe'de yaşamıştır ve Mâturîdî de Mürcîî çevrelerle birlikte anılan bir mütekellimdir.

Eğer bir fiil iki etken tarafından meydana geliyorsa bu durumda iki eylem sahibinin yetki alanlarının kararlaştırılması gerekmektedir. Van Ess'e göre makâlât yazarları, bu soruya ilgi duymamışlardır. Sadece Bişr b. Mu'temir'in tevellüd teorisini ortaya atmasıyla geriye yönelik olarak Dırār'ın pasif / ikincil fiillerle (*mutevellidât*) alakalı yaklaşımı ilginin odağına girmeyi başarmıştır.⁷⁹ Dırār, tevlîd bağlamında çift etken fikrinden vazgeçmemiştir. Bir olayın gerçekleşmesi için ikili bir nedene ihtiyaç duyulur: birincisi harekete geçiren bir etken (*es-sebebu'l-mûcib*) ve ikincisi o şeyin kendi tabiatı; yani bir taşın havada uçması ilkin onu fırlatan birinin bulunmasından (=es-sebebu'l-mûcib) ve ikincisi taşın kendi ağırlığından (=tabiatı) kaynaklanmaktadır.⁸⁰ Bu durum sırf ikincil eylemlere değil tüm fiillere transfer edildiğinde şu sonuca varılmaktadır: insan bir fiili tetikliyor ve Allah da sonra tabiattan geleni o fiile ekliyor.⁸¹ Başka bir ifadeyle Allah eylemlerin durum ve neticelerini yaratıyor; “insan eylemde bulunuyor; ama bundan sonra vuku bulanlar Allah'ın işi olmaktadır”.⁸²

Dırār'ın yukarıda zikrettiğimiz tutumu günahlara uygulandığında farklı bir zorlukla karşı karşıya kalınmaktadır. Dırār, burada muhtemelen *hızlân* kavramıyla çalışmıştır: insan günah işlediğinde Allah onu terk etmektedir.⁸³ Fakat *hızlân*da bile Allah, insanın yardımına koşabilmektedir – Dırār'ın bu fikri benimsediğini kendi kitabının başlığından çıkarmaktayız: *Kitābu'l-Ma'ûne fi'l-hızlân*. Şüphesiz Allah'ın irâde ettiği her şey olur, fakat Allah'ın iki tür irâdesi vardır: birincisi istenilen ile aynı olan irade ve ikincisi O'nun fiilleri emretmesi,⁸⁴ yani eğer Allah bir şeyi irâde ederse ya onu yaratır ya da emirleriyle ister / “arzu” eder.⁸⁵ Ancak sonuç olarak onun sistemi çerçevesinde günahın hâliki yine Allah olmaktadır. Mu'tezile zaviyesinden bu kabul edilemez bir şeydir, çünkü Allah kötülükleri yaratmaz.

Dırār, fiillerin yaratılmasında Allah'a da pay verdiği için “ılımlı Cebriyye” (*el-*

⁷⁹ TG, III: 46.

⁸⁰ Kādî, *el-Muğnî*, IX, s. 30.

⁸¹ TG, III: 46.

⁸² TG, III: 47.

⁸³ TG, III: 48.

⁸⁴ Eş'ârî, s. 292.

⁸⁵ TG, III: 48.

Cebriyyetu'l-mutevassıta), başka bir ifadeyle “insana özgür irâde tanıyan görünümlü kaderci” olarak vasıflandırılmıştır, çünkü fiillerin oluşmasına Allah’ı dâhil etmek asıl fâilin O olduğunu çağrıştırmaktadır.⁸⁶ Kâdî ‘Abdulcebbar, Dırâr’ın kesb hususunda Cehm b. Şafvân’la aynı fikri benimsediğini, fakat Dırâr’ın bu teoriye *ihâleyi* de eklediği için – muhtemelen ikinci bir etkenin eklenmesi kastediliyor – daha “saçma” hareket ettiğini söylemiştir.⁸⁷ Cebriyye Allah’ın iyi ve kötü her türlü fiilleri yaratıp insanların kendileri yapıyormuş gibi hissettiklerini savunan bir ekoldür. Bu bağlamda Dırâr’ın, Allah’ın adaletini inkâr ediyormuş izlenimi oluşabilir, ancak bu durum basit bir genellemeye kaçarak ona haksızlık etmekten başka bir şey değildir. Dırâr fiillerde insanın sorumluluğunu göz ardı etmemiştir, zira bir eylem insan ondan kaçabilme imkânına sahipse bir fiil olmaktadır.⁸⁸ Başka bir ifadeyle eğer insan bir eylemi yapabilmekten kaçma ve sakınma imkânına sahip değilse fiilin vuku bulması onun sırtına yüklenemez. İnsanın bir kukla gibi aktörün komutlarına göre davranması, onun bu hareketlerden kaçınmak gibi gücü olmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Dırâr, Cebri tutumu ve buna bağlı olarak Allah’ın fiilleri yaratıp onları insanın hanesine yazmasını kabul etmemiştir.

Malaî, Dırâr’ın tevhiid, adalet ve vaîd konularında Mu‘tezile’yle uyuşmayıp onların fikrî çizgisinden çıkana kadar Basra’da Mu‘tezilî bir meclisi yönettiğini söylemektedir.⁸⁹ Bu beyan aynı anda *el-uşûlu'l-ĥamsenin* ihmal edildiği noktaları dile getirmektedir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla bu söylem, realiteyi isabetli olarak yansıtır gözükmemektedir. Nitekim Dırâr, vaîdi benimsemiş, tevhiid konusunda Mu‘tezile’nin tenzîh doktrinini ru’yetullâh dışında takip etmiştir; Allah’ın adaletini de asıl itibariyle yok saymamış, sadece Mu‘tezile’den farklı bir biçimde algılamıştır. Dolayısıyla anlaşılan Mu‘tezile’ye göre esas olan, sadece Allah’ın adaletli olduğunu kabul etmek değil aynı anda da bu adaletin nasıl tanımlandığıdır; Allah’ın adaleti, sırf insanı seçiminde hür bırakarak bir eylemden dolayı sorumlu tutması değil O’nu fiillerin meydana gelme sürecinden tamamen uzaklaştırarak olası bir kötülükten de münezzeh kılmak anlamına

⁸⁶ krş. Şehristânî, s. 72.

⁸⁷ Kâdî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, s. 244.

⁸⁸ Eş‘arî, s. 231; bu beyan asıl itibariyle pasif fiillerle (*mutevellidât*) alakalıdır. Ancak Dırâr’ın birincil ve ikincil fiiller ayrımını sistematik bir şekilde yapmadığı düşünülürse (bkz. *TG*, III: 46) bu beyanı bütün eylemler için de kullanılabilir.

⁸⁹ Malaî, s. 39.

gelmektedir.

1. DİĞER GÖRÜŞLERİ

Đırār'ın birçok eser telif etmiş olması, onun birçok konu hakkında düşüncelere sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla onun sadece *el-uşûlu'l-ĥamse* bağlamındaki görüşlerini ele almamız ilmî faaliyetlerinin eksik olarak yansıtılması anlamını taşıyacaktır. Bu sebepten ötürü Đırār'ın beş esas dışında kalan görüşlerine kısaca değinmemiz, onun fikrî boyutunu anlamamız bakımından faydalı olacaktır.

1. **Ontoloji:**⁹⁰ Đırār, kelâm ilminde alışılmış olduğu gibi arâz ve cevher ayırımına gitmemiştir. Bizim algıladığımız “cisimler” vardır, ama aslında biz cisimleri değil onların özelliklerini algılarız ki bu özellikler arazlardır. Cisim, arazlar kümesidir veya “parçalardan” (*eb'ad*) oluşmaktadır. Đırār'ın sisteminde “parçalar” kavramı, atomculuk fikrini benimseyenlerin kullandığı şekliyle ele alınmamış ve atomculuğa zemin hazırlayacak mâhiyette de kullanılmamıştır. Arazlar münferit olarak vâr olamayıp bir araya geldiklerinde varlık kazanırlar; kendi başlarına var olsalardı renk veya tat gibi özellikler bir şeye bağlanmadan da vâr olmaları gerekirdi. Đırār'ın sisteminde birincil ve ikincil arazlar vardır: birincil ilinekler “parçalar” (*eb'ad*), ikincil ilinekler ise arazlardır; dolayısıyla *eb'ad* ve *'arād* muadil kavramlar olarak anlaşılmamalıdır. Bir cismin oluşması için en az on tane birincil arazların bir araya gelmeleri kaçınılmazdır. Birincil arazlardan müteşekkil olan cisim, ikincil arazlara taşıyıcı olmaktadır. Birincil arazlar zıtlarıyla birlikte bulunurlar: sıcaklık ve soğukluk, ağırlık ve hafiflik gibi. Bu zıtlıklar bir cismin oluşması için zorunlu olan temel unsurlar değildir ve sadece cisimlerdeki değişimin nasıl gerçekleştiğini göstermeyi amaçlarlar; asıl itibariyle sıcaklık ve soğukluk, ısı başlığı altında ağırlık ve hafiflik de ağırlık başlığı altında toplanabilirler. On tane birincil arazdan en az yarısı değiştiğinde cisimde değişir; buna karşılık bir tanesi yok olduğunda cisim de yok olur.

2. **Epistemoloji:**⁹¹ Đırār'a göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra delil olarak icmâ, Kur'ân'dan sonra en önemli konumdadır.⁹² Đırār, dinî otoritelerin sözlerini

⁹⁰ TG, III: 38-40.

⁹¹ TG, III: 51-2.

⁹² Şehristânî, s. 79; *Kitābu't-Taḥrīṣ*'te de icmâya bolca vurgu yapılmıştır; krş. Đırār, s. 141-6.

delil getirmeyi zayıf ve yetersiz bulmaktadır. Kendi döneminde hadîsleri birbirlerine karşı delil olarak gösterip birbirleriyle çatışmaları eleştirmiştir (*Kitābu't-Tenākuḍu'l-ḥadīṣ* ve *Kitābu't-Taḥrīṣ*). Dolayısıyla dinî mevzularda ahad hadîsleri delil olarak kabul etmemektedir;⁹³ muhtemelen kabir azabına ve şefaate de bu yüzden inanmamıştır. Bununla beraber Kur'ân'dan iki sûreyi çıkaran İbn Mes'ūd (ö. 32/652) ve en az iki sûre ekleyen Ubeyy b. Ka'b'ın (ö. 33/654?) kıraatlerini kullanmayı da doğru bulmamıştır. Dırār'ın rivayetlere karşı sergilediği kritik tavır, onun rasyonalist olduğu anlamına gelmemektedir. Ona göre Allah'ın varlığına akılla ulaşılması zorunlu değildir; akıl insanı Allah'a yaklaştıracaktır, ama insanlar vahye ulaştıklarında – ve bununla birlikte âkil ve bâliğ olduklarında – Allah'ı tanımakla mükellef olurlar.⁹⁴

3. **Âdem ve Havva'nın cenneti**⁹⁵: Yukarıda Dırār'ın cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığına inandığını belirtmiştik. Bu ise Âdem ve Havva'nın kovulduğu cennetin ne olduğu problematiğini doğurmaktadır. Dırār bu kontekstteki cennetin, dünyevî bir bahçe olduğunu savunmaktadır. Cennet, bahçe demektir. Kur'ân'da cennet için *cennetu'l-ḥuld* tabiri kullanılmaktadır, yani sürekliliği olan bir bahçedir. Fakat Âdem ve Havva oradan kovulmuştur, dolayısıyla bir süreklilik söz konusu olmamaktadır. Ayrıca cennet, insanların Allah'ın emirlerine uyarak elde edecekleri ve ödüllenecekleri bir yerdir. Emir ve yasaklar ise, şu an içinde yaşanılan dünya için geçerlidir; ahirette emir ve görevler olamayacaktır. Oysa Allah, Âdem ve Havva'ya yasak meyveden yememelerini emretmişti. Buna ilaveten ahiretteki cennette “bitip tükenmeyen ve yasaklanmayan bol meyveler”⁹⁶ vardır; Âdem ve Havva'ya meyvelerin yasaklanması, onların içinde bulundukları cennetle ahiretteki cennetin farklı yerler olduğunu göstermektedir.

VI. BİŞR B. MU'TEMİR VE EL-UŞÛLU'L-ĦAMSE

Dirār b. 'Amr'ın (ö. 180/769-200/815) ilmî bakımdan faal olduğu zamanlar Bermekîler aracılığıyla sarayın, yani devlet gücünü elinde tutanların ilmî faaliyetleri teşvik ettiği bir döneme tekabül etmekteydi. Bu durum sarayda entelektüel atmosferin oluşmasına ve büyük ihtimalle de kelâmın gelişmesine yardımcı bir etken olmuştu, zira

⁹³ Şehristānī, s. 79.

⁹⁴ a.y.; TG, III: 51.

⁹⁵ TG, III: 53 vd.; deliller için ayr. bkz. İbn Hişām, *Kitābu't-Ticān*, s. 11, çevirisini aktaran TG, V: 245.

⁹⁶ el-Vākı'a 56/32-3.

bilimsel gelişmeler – günümüzde de olduğu gibi – maddî kaygıların bulunmadığı ortamlarda sağlıklı bir ilerleme kat edebilmektedir. Fakat bu elverişli durum, Bermekîler'in 187/803 yılında çökmesiyle yön değiştirmiştir. Abbâsî halîfesi Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) aklî spekülasyonlara, yani kelâma mesafeli bir tutum içinde olmuş ve Bermekîler'i zındıklıkla suçlamıştır. Hârûn daha çok muhaddislerden yana olmuş ve muhtemelen bu süreçten itibaren de *ehlu'l-ḥadîs* giderek güç kazanmaya başlamıştı.¹ Saray cephesindeki bu değişim “entelektüel” atmosferin yavaş yavaş değer kaybetmesine ve dolayısıyla kelâmcıların sarayda önemini yitirmelerine sebebiyet vermişti. Mu'tezile'nin Hârûn'un son dönemlerinde saraydan dışlanması, saraydaki entelektüel hayatın değişime girmesi ve müslüman gruplar arasında vuku bulan iç çatışmalar, Bağdat'taki Mu'tezile'nin “halk tabanına” yakın olan ve onlara hitap eden bir teolojiye gitmelerini beraberinde getirmişti, çünkü Mu'tezile artık yeni bir destekçi kitleye ihtiyaç duymuştu. Bu gelişmeler van Ess'in tabiriyle Mu'tezile'nin “sûfî bir kimliğe” bürünmelerine vesile olmuştur.²

Halk tabanına yaklaşan ilk Mu'tezilî temsilcilerinden biri, Bağdat Mu'tezilesi'nin kurucusu sayılan Fars asıllı Bîşr b. Mu'temir'dir. Kendisi kısa süreliğine Hârûn er-Reşîd döneminde hapse girmiş,³ ama bu durum onun ileride sarayla tekrardan iyi ilişkilerde bulunmasına engel teşkil etmemişti; Me'mûn'un (ö. 218/833) 201/817 senesinde 'Alî er-Rıdâ b. Mûsâ el-Kâzım'ı (ö. 203/819) veliahtı ilan ettiğinde Bîşr, resmî şahit olarak orada bulunmaktaydı.⁴ Tam ismi Ebû Sehl Bîşr b. el-Mu'temir b. Bîşr el-Hilâlî olup 210/825 senesinde ilerlemiş bir yaşta – belki geçirdiği cüzzam hastalığı⁵ sebebiyle – vefat etmiştir. Bîşr, geçimini köle pazarlayarak sağlamaktaydı.⁶ Tahsilini Basra'da Vâşıl b. 'Aṭâ'nın (ö. 131/748) öğrencileri Bîşr b. Se'îd (ö. ?) ve Ebû Osmân ez-Za'ferânî (ö. ?) yanında görmüştü. Hakkında olumlu düşüncelere sahip olmadığı Ebu'l-Huzeyl'le (ö. 227/841) de Basra'da bulunduğu esnada tanışmıştır.

Bîşr, halkın cehaletinden yakınan birisiydi, ancak Bağdat'ta destekçi bulabilmesi için de halk tabanındaki kitle kaçınılmazdı. Bu kitle bilgelikle kendi cepheleri için

¹ TG, III: 99-100.

² TG, III: 106 vd.

³ TG, III: 93.

⁴ TG, III: 108.

⁵ bkz. TG, III: 108.

⁶ TG, III: 107.

kazanılamıyordu; muhtemelen Bişr, bu yüzden başka bir yöntemden istifade etmiştir. O, *kuşşâs*ların yöntemine benzer bir şekilde hitabete yönelerek düşüncelerini şiirlerle halk tabanına anlatmıştır; şiirlerinin büyük çoğunluğu *müzdevic* veya *muşemmet* nazım şekillerinde yazılmıştır. Bu nazım formları, avam tarafından bilinen ve eğitici şiirlerde başvurulan şekillerdi.⁷ Ayrıca Bişr, konuşmalarını “cahillerin” de anlayabilmesi için basit bir dille gerçekleştiriyordu.⁸ Fakat Bişr şairliğini sadece halka yönelik hitaplarında kullanmamış Mu'tezile içinde bulunan ve dışında kalan düşünürlere karşı reddiyelerini de şiirsel bir üslupla kaleme almıştır.⁹

Malaṭī (ö. 377/987), Bişr'in *el-uşûlu'l-ḥamseyi* Basra'da bulunduğu devralıp ardından bu ilkeleri Bağdat'a taşıdığını söylemektedir.¹⁰ Eğer bu beyanda bir doğruluk payı varsa, o zaman Bişr'in, Mu'tezile'nin beş esasına aykırı olan fikirleri temsil etmemiş olması gerekir. Dolayısıyla bu söylem tezimizle yakinen alakalı olduğu için Bişr'in beş esasla ilintili olan görüşlerini ele alıp bu bilginin gerçeklerle uyumunu denetlememiz kaçınılmaz olacaktır. Mu'tezile'nin tevhîd bahsi yanında en çok önemsedığı *el-'adl* ilkesiyle başlamamız yerinde olacaktır.

Bişr, kader meselesine ve insanın özgürlüğüne önem vermiş bir mütekellimdir. Buna kaleme aldığı eserler şahitlik etmektedir. Kendisi *Kitābu'l-'Adl* isimli bir eser yazmış ki bu eserde Allah'ın adaletini konu edinmiş olması muhtemeldir. Fakat kader meselesinde insana büyük rol biçtiği, yazdığı reddiyeler vasıtasıyla anlaşılmaktadır: *Kitābu 'alā aşḥābi'l-kader*, *Kitābu 'alā Dırār fî'l-maḥlūk*, *Kitābu 'ale'l-Eşamm fî'l-maḥlūk*, *Kitābu'l-İstiṭā'a 'alā Hişām b. el-Ḥakem*. Bişr'e göre insan, rûh ve bedenden oluşmaktadır; rûh yaşamı sağlayan unsur olmakla¹¹ birlikte insanın eylemde bulunabilmesi ve idrak edebilmesi için de gereklidir.¹² Bu ön şartın yanı sıra insanda, uzuvlarının ve sağlığının el verdiği müddetçe (*şıḥḥa*) sürekli mevcut olan bir eylem kudreti vardır¹³ ki insan bununla kendi seçimiyle fiiller yapabilmeye muktedirdir. Makâlât eserlerinin ağırlıklı olarak ilgisini çeken, Bişr'in insan özgürlüğüne yaptığı

⁷ TG, III: 109-11.

⁸ TG, III: 131.

⁹ bkz. TG, V: 284.

¹⁰ Malaṭī, *et-Tenbîh ve'r-redd*, s. 38.

¹¹ Kāḍī, *el-Muḡnī*, XI, s. 312.

¹² Ebū Ya'lā, *Kitābu'l-Mu'temed*, s. 96.

¹³ krş. Eş'arī, *Maḳālāt*, s. 136.

vurgudan ziyade fiillerle ilgili geliştirdiği *tevlīd* / *tevellūd* nazariyesi olmuştur. *Tevellūd* kavramı Bısr'den önce de kullanılmasına rağmen onunla birlikte farklı bir boyut kazanmış ve özgün bir sistemin ismi olmuştur.¹⁴ Bu teoriden ne kastedildiğini, Eş'arī'nin (ö. 324/935) sunduğu örnekler net olarak göstermektedir: mesela bir ok veya bir taş atıldığında o objelerin hareketi meydana gelmektedir veya birine vurulduğunda vurulan kişi de ağrı zuhur etmektedir,¹⁵ yani bir fiil vasıtasıyla başka bir fiilin / etkinin oluşması, *tevellūd* fikrinin özeti olarak takdim edilebilir; bu sebepten ötürü *tevellūde* ikincil veya pasif fiiller tanımlamasını yapabiliriz. Eş'arī'den sunduğumuz örneklerde iki şey göze batmaktadır: 1. etkileyen, yani ikincil fiillerin meydana gelmesine vesile olan hep insandır ve 2. bu etki sonunda meydana gelenler de arazlardır. Bütün ikincil fiillerin / etkilerin meydana gelmesinde insanın etkisinin bulunması, bu kuramın özünü temsil etmektedir; van Ess buna “antropolojik karakter” demektedir. *Tevellūd* sadece insanın etkisi söz konusu olduğunda oluşmaktadır. Doğada insanın tesiri dışında da etkiler görünmektedir, fakat bunlar *tevellūd* kategorisine girmemektedir ve böyle durumlarda tek fâil Allah olmaktadır.¹⁶ Bısr'ın hareket noktası fiziksel olaylar değil insanın hareket alanı olmuştur,¹⁷ insanda kendisini aşan bir eylem gücü vardır ve dolayısıyla insanın eylemi, kendi dışında eşya veya şahıslara etki edebilmektedir.¹⁸

Tevellūd kuramı, duyularla algılanan etkilere uygulandığında farklı bir problemle karşı karşıya kalınmaktadır. Söz gelimi, bir kişiye vurulduğunda ağrıya sebebiyet veren kişi döven şahıstır, fakat bu ağrıyı ilmiyle algılayan ise dövülen kişidir. Bısr'e göre acıya sebebiyet veren, döven kişi olduğundan fiil de ona aittir (*fi'luhū*). Fakat *fi'l* kelimesi “etki” anlamını ifade etmekle birlikte “eylemde bulunma” manasına da gelmektedir; bu durumda ağrıyı algılayan kişi, acıyı duyularıyla hissettiği için algılama eyleminde bulunmaktadır ve buna bağlı olarak fâil konumundadır. Cāhız (ö. 255/869) bu problematiği Bısr'ın bilgi teorisiyle ilintileyerek ele almaktadır. Hatırlanacak olursa *tevellūd* sadece insanın etkisi bulunduğu söz konusu olmaktadır. Dövülen kişinin, maruz kaldığı şiddetten ötürü oluşan acıyı hissetmemesi kaçınılmazdır ve bu kişi zorunlu olarak acıyı algılamaktadır. Bu durumda fâil döven kişidir, çünkü dövülen bu acıyı kendi

¹⁴ TG, III: 116.

¹⁵ Eş'arī, s. 228.

¹⁶ krş, Ḥayyāt, *Kitābu'l-İntişār*, s. 63.

¹⁷ alt. bkz. s. 169.

¹⁸ TG, III: 117.

hür iradesi dışında algılamıştır.¹⁹ Burada ilim yoktur, zira duyu organlarıyla elde edilen bilgi eğer hür bir seçimle elde edilmişse kesbî bilgi olmaktadır; mesela bir haber vasıtasıyla ulaşan bir bilgi (enformasyon), öncelikle kulak ve gözle elde edilir, fakat haberin sıhhati üzerinde düşünülüp doğruluğu veya yanlışlığı hakkında karar verildikten sonra bir bilgi değeri kazanmaktadır.²⁰ Birine vurulduğunda, vurulan kişinin acıyı algılaması, ilim kategorisine intikal etmemektedir, çünkü o bu acıyı hissedip hissetmeme konusunda bir seçim hürriyetine sahip değildir ve bundan ötürü de fâil durumunda bulunmamaktadır.

Mu'tezile'nin beş esas bağlamında en çok önem verdiği diğer esas tevhîddir. Bişr, tevhîd meselesinde tenzîhçi bir doktrin üzerinde ilerlemiş olması gerekir, zira o tecsîm fikriyle özdeşleşen Hişâm b. el-Ħakem'e (ö. 187/803) karşı reddiye yazmış (*Kitābu'r-Redd 'alā Hişām b. el-Ħakem*)²¹ ve onu tevhîdle oynamakla suçlamıştır;²² sıfatlarla ilgili hakkında bilgi bulunmayan Ħāriş el-Varrāk isimli birine de bir reddiye yazmıştır (*Kitābu'r-Redd 'alā Ħāriş el-Varrāk fi ş-şıfāt*).²³ Makâlât kaynakları da, Bişr'in Tanrı telakkisi bağlamında genelde detaylar üzerinde durmuşlar ve onun ilâhî irade ve ilâhî lütuf öğretilerini dikkate almışlardır.²⁴ Söz konusu kaynakların Bişr'in tenzîh fikrini önemsememeleri de aslında, onun genel Mu'tezilî çizgide hareket ettiğine delalet etmektedir. Bişr'in tevhîdle ilgili görüşlerini kaynakların bize sunduğu şekliyle ele alıp odaklandıkları irade ve lütuf nazariyelerini açıklamamız yerinde olacaktır. Bu bağlamda aktarılan veriler, öncelikle Bişr'in ilâhî irade fikrini ele almışlardır. Van Ess, Bişr'in bu görüşünün makâlât kaynaklarında birbirlerine yakın olsalar da detaylarda farklı bilgiler içerdiklerinden dolayı tekrar inşa edilmesi gerektiğini söylemektedir. Van Ess'in yorumunu yanlış veya eksik aktarma tehlikesi bulunduğundan ötürü değerlendirmelerini olduğu gibi iletmenin daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz.

« ... Bişr, ilâhî iradede Mu'ammer [b. 'Abbād (ö. 215/830)] gibi Allah'ın zatının özünü görmemiştir; irade Tanrı ile aynı değildir. Fakat Bişr, sonraları

¹⁹ krş. *TG*, III: 118; söylediklerimiz eğer van Ess'in fikir dizgilerini doğru anlayıp yorumlayabildiysek geçerlidir.

²⁰ krş. Cāhız, *Resā'ilu'l-Cāhız*, ed. 'Abdusselām Muḥammed Ḥārūn, (Kahire: 1965-79), IV, 47 vd., çevirisini aktaran: *TG*, V: 307.

²¹ *TG*, V: 284.

²² Kādī, *Faql*, s. 265.

²³ *TG*, V: 285.

²⁴ *TG*, III: 122.

Mu'tezile'de alışılmış olduğu gibi iradeyi fiilî bir sıfat olarak da görmemiştir; o daha çok ezeli ve zamansal irade arasında bir ayrım yapmıştır. Gerçi Ka'bî buradan hareketle zafî ve fiilî sıfatlar ayrımına gitmiştir, ama bu tam olarak doğru değildir. Çünkü gördüğümüz üzere ebedî irade de ilahî zatın bir unsuru değildir. [Bişr'in bu görüşü] daha ziyade başka yerde karşılaştığımız *meşî'e* ve *irāde* ayrımını çağrıştırmaktadır. Ama bu ayrım genelde kadercilerde bulunmaktaydı ve Bişr bir kaderci değildi. Bu yüzden Bişr, duruma göre Tanrı'nın irade eyleminin hür olmayan mahlûkata mı veya hür irade sahibi olan insana mı uzandığı şeklinde iradenin etki ettiği objeleri [ele almak suretiyle] tekrardan bir ayrıma gitmiştir. Bu durumda şöyle bir [tablo elde edilmektedir]: Allah ezelden beri yaratılış olarak planladığı ve insanın iyi ve kötü olarak yapacağı her şeyi irade etmiştir; çünkü O bunların hepsini önceden biliyor ve iyi ve kötü olduğu içinde irade ediyor. Ama zaman içinde gerçekleşen irade, yaratılışla ilintili olduğunda yaratmayla ve insanın eylemleriyle ilintili olduğunda ilâhî emirle eş anlamlıdır. Böylelikle günah [meselesi] dışlanmış oluyordu: günah ne ezelden beri ne de zaman içinde irade edilmiştir. Tanrı'nın sadece neyin iyi neyin kötü olduğunu belirlemek suretiyle günahı payı vardır.

Bu durum Bişr'in ezeli ve zamansal iradede kesin olarak iki farklı şey anladığı anlamına gelmemektedir. Belki de zamansal iradeyi kabul etmek zorunda kaldığı için iradenin Tanrı ile aynı olmadığını beyan etmiştir. [Zamansal iradeyi] kabul etmeye mecbur kalması, öncelikle yaratmayı zaman dışında başka bir yere yerleştiremediğinden kaynaklanmış olmalıdır. Eğer kötülüğün sorumluluğu zaten O'na atfedilmemişse ve iyi olan ezelden beri kararlaştırılmışsa insanın eylemleri için Tanrı'nın ayrı bir zamansal irade eylemine ihtiyaç duyulmaması gerekirdi. Bişr yaratmayı hipostaz olarak anlıyordu; yaratmanın yeri belirlenemez [*lā fi mahall*], yani yaratılmışın bir arazi da değildir. İrade eylemi yaratılan objeden önce geldiği için olamaz da zaten. Yani Bişr derecelendirmeye devam etmişti: ilâhî iradenin sırf Tanrı ile aynı olmayan iki tezahürü yoktur; zamansal iradenin kendisi de daha ziyade zaman bakımından yaratılandan öncedir. Esasen bu durum bütün illetler için geçerlidir. Fakat yaratılış, Allah'ın "Ol" [şeklindeki] yaratılış kelimesini telaffuz etmesiyle kendisini açığa vurmamaktadır; Bişr bu bağlamda ilahî kelâmı da ilgilenmeyi gereksiz bulmaktaydı. »²⁵

Bağdādî (ö. 429/1037), Basra Mu'tezilesi'nin Bişr'i beş noktada tekfir ettiğini beyan etmektedir; bunlar arasında (yukarıda aktardığımız) Allah'ın ezelden beri mürîd

²⁵ TG, III: 122 vd.

oluşu fikri bulunmaktadır. Ayrıca Bişr, Allah'ın bir eylemin gerçekleşeceğini bilmesine rağmen bunu engellememesi o fiili irade ettiği anlamına geldiği için de tekfir edilmiştir²⁶ – ki bu bilhassa kötü fiiller söz konusu olduğunda problemlidir. Anlaşılabileceği üzere Bişr'in ilâhî iradeyle ilgili görüşü günahlar meselesine taşındığında sorunlar zuhur etmektedir. Eğer Allah ezelden beri doğru olanı istiyorsa, kâfirlerin de imân etmesini sağlayabilirdi; fakat insanların hayatları boyunca elde ettikleri tecrübe O'nun bunu istemediğini göstermiştir, çünkü dünyada kâfirler de hayatlarını sürdürmektedirler. Bu noktada – Bağdâdî'nin bildirdiğine göre Bişr'in tekfir edildiği diğer bir görüşü olan – ilâhî lütuf öğretisi devreye girmektedir: Allah sonsuz lütuf sahibidir ve eğer dileyseydi bütün kâfirleri inançlı yapabilirdi. Bu kavramı ilk kullanan Bişr olmamıştır; İbn Hazm (ö. 456/1064) bu öğretinin kökünü, Dırâr b. 'Amr'da görmektedir.²⁷ İbnu'r-Râvendî (ö. 298/910?) de tıpkı Bağdâdî gibi, Bişr'in bu öğretisi sebebiyle Mu'tezile tarafından tekfir edildiğini söylemiştir; bunun üzerine Hayyât (ö. 300/913?) ise Bişr'in bu görüşten döndüğünü bildirmiştir.²⁸ Van Ess, Bişr'in bu görüş sebebiyle Mu'tezile'den dışlanmadığını söylemektedir, çünkü eğer vakıa böyle olsaydı kaynakların bunu kaydetmeleri gerekirdi; daha ziyade h. III. yüzyıllarda bu öğretiden “utanç” duyulmuş ve Bişr'in bundan vazgeçtiği yayılmak istenmiştir.²⁹

İlk bakışta Bişr'in bu nazariyesinin sadece teorik bir zemini bulunmaktadır, çünkü her ne kadar Allah kâfiri mü'min yapmaya kâdir olsa da realitede bunu gerçekleştirmemiştir.³⁰ Buna zaten gerek de kalmamıştır, çünkü Allah insanın cennete gidebilmesi için gerekli şartları sunmuştur: Allah insanlara peygamberler göndererek kâfirlerin mazeretlerinin önüne geçmiş ve bunun yanı sıra da insana doğru ve yanlış seçebilmesi için özgür irade vermiştir. Şüphesiz Allah isteseydi, bütün insanları cennete yerleştirebilirdi veya küfre düşen birini küfre düşmeden önce de öldürebilirdi;³¹ ama O bunları yapmak zorunda değildir,³² çünkü aynı şekilde bu durumun zıddı olarak bir kâfiri imân etmeden önce de öldürebilmektedir.³³ Bişr'in genç muasırı olan Hristiyan teolog

²⁶ Bağdâdî, *el-Farq*, s. 157.

²⁷ *TG*, III: 123.

²⁸ Hayyât, s. 64 vd.

²⁹ *TG*, III: 121.

³⁰ krş. Kâdî, *Şerhu'l-uşûli'l-ĥamse*, s. 352.

³¹ *TG*, III: 124.

³² Kâdî, *Şerhu'l-uşûli'l-ĥamse*, s. 352.

³³ Eş'arî, s. 148.

‘Ammār el-Başrī (ö. ?), bir inançsızın “Allah reşit, yani yaptıklarından sorumlu olan birinin günah işleyeceğini bilmesine rağmen neden çocukluğunda öldürmemiştir” şeklindeki sorusunu iletmektedir. Eş‘arī’nin Mu‘tezile’den ayrılmasına sebebiyet verdiği söylenen “üç kardeş meselesi” aynı noktadan hareket etmektedir.³⁴ Bu sorunun altında yatan şudur: eğer Allah sonsuz lütuf sahibiye bu lütfunu neden her insanın istifadesine sunmamıştır? Bu soruya Bişr’in cevabını yukarıda vermiştik. Fakat bu mesele, tartışmaların teorik düzlemde taşması bakımından önemlidir, çünkü Allah’ın sonsuz lütuf sahibi olmasına rağmen her insanın mü’min olmasını sağlamaması, O’nun hürriyeti ile alakalı bir tartışmayı tetiklemektedir. Lütuf öğretisinin aynı anda *şalāh-aşlah* meselesiyle birlikte anılması, bu yüzden olmalıdır. Ebu’l-Huzeyl’e göre Allah, en faydalı olanı (*aşlah*) yaratmak zorundadır. Bişr buna karşılık Allah’ın lütfunun sınırsız olduğunu söylemiş ve en hayırlı diye bir şeyin olmadığını aksine bütün faydaların eşit olduğunu (*şalāh*) savunmuştur. Yani başka bir ifadeyle Bişr, Allah’ın sınırsız özgürlüğünü esas almıştır.³⁵

Allah’ın sonsuz lütuf sahibi olması, insanlara sürekli olarak emirlerini yerine getirmelerinde yardımcı olacağı anlamına gelmemektedir. Bişr bu bağlamda farklı kavramlar kullanmıştır: Allah’ın dostluğu (*velāye*), yani eğer insan imân ederse Allah ona dostluk ederek yardımcı olur; buna zıt olarak küfre ve günaha karşı ise düşmanlık ile karşılık verir. Allah’ın dostluğu veya düşmanlığı, insanın iyilik veya kötülükte bulunmaya karar vermesi ile aynı anda ortaya çıkmaz; onlar daha ziyade bir ödül veya ceza olarak anlaşılmalıdır. Küfür içinde bulunanlara hemen isabet eden, Allah’ın lanetidir. Bu durumda iki şey söz konusu olmaktadır: 1. Allah’ın düşmanlığı lanetinden daha büyük bir şeydir, başka bir ifadeyle Allah’ın aktif olarak müdahalesidir ve 2. Allah’ın dostluğu ve düşmanlığı zaman içerisinde oluşmakta olup O’nun ezeli iradesi ve dolayısıyla lütfuyla alakalı değildir.³⁶ Van Ess’e göre Bişr’in günah meselesinde farklı kavramlarla çalışmasına rağmen, imân ve lütuf birbirinden tamamen ayıramamaktadırlar, çünkü eğer bir kâfirin ilâhî lütuf olarak imân etmesi sağlanabiliyorsa o zaman müslümanların da imânlarını Allah tarafından elde etmiş olmaları ihtimali bulunmaktadır. Bişr’e göre Allah, insana bireysel çabasından önce imân

³⁴ TG, III: 124.

³⁵ TG, III: 126.

³⁶ TG, III: 126 vd.

etmesinde yardımcı olmaktadır, çünkü imân etmek sade bir fiilden daha büyük bir şeydir. Dırâr b. 'Amr da imânın Allah tarafından yaratıldığına inanmaktaydı. Van Ess'e göre Bişr, bu görüşten tam olarak kopamamıştır.³⁷

İmânla yakinen ilişkili olan günah meselesini, Bişr bir süreç olarak anlamıştır. İnsan doğru ve yanlış seçme sürecinde bir ara basamakta bulunmaktadır ve bu süreçte henüz eylemlerinden sorumlu değildir.³⁸ Karar vermek, iki seçenek (*ḥāṭırāni*) arasında gerçekleşir. Bu süreçte şeytan olaylara müdahil olabilmekte ve insanda şüphe uyandırarak günaha teşvik etmek istemektedir. Ama şeytanın müdahil olması zorunlu değildir, zira şeytan ilk insanın, yani Âdem'in vâir olduğundan sonra dünyaya gönderilmiştir. Bu Âdem'in şeytan olmaksızın düşünebildiğine işaret etmektedir. Aynı şekilde şeytan da günah işlerken başka bir şeytana ihtiyaç duymamış ve kendi hür iradesiyle günah işlemeye karar vermiştir.³⁹

Bişr, bu görüşüne rağmen günahlarda insanın sorumlu olduğuna dair şüphe duymamıştır. Nitekim kendisi Mu'tezile'ye uygun olarak büyük günah işleyenin fâsık olduğuna inanmış – ki bu görüşü benimsediğini *Kitāb fi'l-menzileti beyne'l-menzileteyn* isimli bir eser yazmış olmasından anlamaktayız – ve Cebriyye ile Mürcie'ye karşı da birçok reddiyeler kaleme almıştır.⁴⁰ Bişr'in büyük günahattan insanın kendisinin sorumlu olduğunu ve kendi gayretiyle cennet ve cehennemi elde edeceğini, tövbe ile alakalı katı diyebileceğimiz anlayışı da göstermektedir: Allah tövbeleri kabul eder, ancak tövbe sahibi tekrar bir büyük günah işlerse tövbe ettiği günahı da tekrar hanesine yazılır.⁴¹ Zikrettiğimiz üzere bu tövbe anlayışı onun cennet ve cehennemi kazanmanın insanın elinde bulunduğu inandığını göstermektedir. Nitekim Ḥayyât, Bişr'in *va'd* ve *va'ide* inandığını açıkça beyan etmiştir;⁴² ayrıca Bişr *Kitābu'l-Va'id 'ale'l-Mucbire* isimli bir eser de yazmıştır. Van Ess, Bişr'in bu esasta – tövbe anlayışına dayanarak – genel Mu'tezilî çizgiden daha katı bir tutum içinde olduğunu söylemektedir.⁴³ Anlaşılan Bişr cennet ve cehennem hususunda sadece ikisinin ahiretten önce yaratıldığına, yani şu an

³⁷ TG, III: 127.

³⁸ alt. bkz.s. 169.

³⁹ TG, III 127 vd.; ayr. bkz. Şehristānī, *el-Milel*, s. 57.

⁴⁰ krş. TG, V: 283 vd.

⁴¹ Ḥayyât, s. 64.

⁴² krş. a.y.

⁴³ TG, III: 128.

mevcut olduklarına inanması bakımından Mu'tezile'nin cumhurunun görüşünden ayrılmıştır.⁴⁴

Son olarak *el-emru bi'l-ma'rûf* esası kalmıştır. Bu konuyla ilgili van Ess bağlamında yeterli veriye rastlayamadıysak da birkaç rivayet Bişr'in bu esas çerçevesinde hareket ettiğine delalet etmektedir. Mu'tezilî kaynaklara göre o, günde iki insanı Allah'ın dinine çağırmayı hedeflemiştir. Bişr'in dine çağırmaktan kastettiği, muhtemelen cihâd için reklam yapmaktı, çünkü o savaşçılara büyük saygı beslemekteydi. Hatta van Ess'e göre Bişr, bu savaşçıları kendi mal varlığıyla desteklemiş de olabilir.⁴⁵ Bunun yanı sıra diğer dinlere ve akımlara karşı yazdığı reddiyeler de bu esas çerçevesinde değerlendirilebilir.⁴⁶ Ayrıca Bişr'in *el-emru bi'l-ma'rûf*la yakından alakalı olan siyasî teorilerle alakalı eserler telif etmiş olması da, bu ilkeye riayetin bir tezahürü olarak görülmesine imkân sunmaktadır.

Sonuç olarak Malaî'nin, "Bişr, *el-uşûlu'l-ĥamseyi* devralmıştır" şeklindeki beyanı gerçeği kısmen yansıtır gibi gözükmektedir, çünkü "devralmış" ifadesi kabul edilirse *el-uşûlu'l-ĥamsenin* de Vâsıl'ın medresesinde oluşmuş olduğunun bununla birlikte kabul edilmesi gerekmektedir; dolayısıyla bu beyanın doğruluk payı, sadece Bişr'in beş esası benimsediği hususunda geçerlidir. Bişr'in görüşlerini incelerken Mu'tezile'nin beş esasına aykırı olan bir durumla karşılaşmadık. Gerçi o, tevhîd bağlamında ilâhî lütuf ve irade görüşleri sebebiyle tenkide uğramışsa da bu onun Mu'tezile'den dışlanması için bir sebep oluşturmamıştır; belki bu bağlamda onun antropomorfik Tanrı anlayışına karşı olması, tevhîd ilkesini temsil etmesi için yeterli görünmüştü. Bu "ince" ayrıntı dışında Bişr'in *el-uşûlu'l-ĥamseye* aykırı dikkate değer bir görüşü bulunmadığı gözükmektedir.

1. DİĞER GÖRÜŞLERİ

Bişr'in düşüncelerini sırf *el-uşûlu'l-ĥamse* çerçevesinde ele almamız yeterli olmayacaktır. Bağdat Mu'tezilesi'nin kurucusu olarak onun diğer görüşlerinin zikredilmesi, Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki farkların kökenini anlayabilme

⁴⁴ Maḳdisī, *el-Bed' ve't-ta'rīḥ*, thk. Cl. Huart, (Paris: 1899-1919), I, s. 188, çevirisini aktaran: TG, V: 324.

⁴⁵ TG, III: 107.

⁴⁶ bkz. TG, V: 283 vd.

niteliği taşıyacaktır. Bu yüzden bunlara kısaca değinmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1. **Ontoloji:** Bîşr, ağrı, hareket gibi geçici ve renk, tat gibi kalıcı arazlar arasında bir ayırım yapmamıştır. Bu durum onun *tevellüd* kuramına verdiği önemden kaynaklanmaktadır. Onun için önemli olan fiziksel olaylar değil daha çok fiiller arasındaki nedensellik ilişkisidir.⁴⁷ Bunun yanı sıra Bîşr, kendi başına etki edebilen bir tabiatı da kabul etmemiştir; ona göre Allah ve insan olmak suretiyle sadece iki etki eden aktör bulunmaktadır.⁴⁸

2. **Epistemoloji:** Bîşr'e göre iki tür bilgi vardır: *ibtidā'ī* / *darūrī* ve *iktisābī* / *ihtiyārī* bilgi. *İktisābī* bilgi, bilinçli olarak istenip ve gerekli şartlar sağlandığında – mesela insanın duyu organlarını aktif olarak kullanması gibi – meydana gelmektedir. İnsanda *ibtidā'ī* olarak Allah mefhumu bulunmaktadır, ama *tevhîd* inancı iradî seçim sonucunda elde edilir ve dolayısıyla *kesbî*dir.⁴⁹ Bunun yanı sıra insanda kendisinin sonlu olduğu bilinci de vardır. Bu iki mevcut veri, insanı düşünmeye sevk etmektedir. Bu verilerden hareketle insan düşünüp bir sonuca varmak zorundadır ve bir karara ulaşması için ona süre tanınır. İnsan bir sonuca ulaşana kadar bir ara basamaktadır ve cezaya müstahak olmaz. Bu yüzden Hristiyanî bir tanrı anlayışına sahip olan bir çocuk, *tevhîde* aykırı davranmış olur ama küfre düşmüş sayılmaz.⁵⁰

3. **Hadd Cezası:** Bîşr'e göre on dirhem değerinde bir malın çalınması büyük günahdır ve eğer tövbe edilmezse cehenneme gitmek anlamına gelmektedir. On dirhem değeri altındaki hırsızlıklar, cehennem azabını gerektirmemekte ve dolayısıyla *kebîre* kategorisine girmemektedir.⁵¹

4. **Siyaset:** Van Ess, Bîşr'in Zeydî olduğunu söylemektedir;⁵² bu mensubiyetin muhtemelen kelâmî olmaktan ziyade siyasî tavır olarak anlaşılması gerekmektedir. Çünkü o, Hz. 'Alî'nin öncülüğünü göstermek için, Zeydiyye'nin ilim ve amel kriterlerinden hareketle onu sahâbeyle kıyaslamıştır.⁵³ Fakat Bîşr genel Zeydî

⁴⁷ TG, III: 116.

⁴⁸ TG, III: 121.

⁴⁹ TG, III: 188; ayr. yuk. bkz. s. 162 vd.

⁵⁰ TG, III: 127.

⁵¹ İbn Hâzım, *el-Faṣl*, IV, s.154.

⁵² TG, III: 108; Bîşr'in Yahyâ b. 'Abdullâh'ın dâîleri arasında olduğu, Zeydî kaynaklarda ifade edilmektedir; bkz. Mehmet Ümit, s. 142 vd.

⁵³ TG, III: 129.

anlayışa aykırı olarak, Hz. Ebū Bekir'in halife olarak seçilmesinin daha doğru bir karar olduğunu da söylemiştir, çünkü Hz. 'Alī bazı Kureyşliler'le husumet içindeydi ve seçilmiş olmasının çatışmaları beraberinde getirme tehlikesi bulunmaktaydı. Hz. Ebū Bekir ve Hz. Ömer'e duyulan vefa, Hz. Osmān'ın son altı senesi için geçerli değildir. Hz. 'Alī'nin, Ṭalha b. 'Ubeydullāh (ö. 36/656) ve Zubeyr b. 'Avvām'a (ö. 36/656) karşı savaşıması da isabetli olmuştur, çünkü onlar el-Ḥucurāt sūresinin 9. ayetinde geçen âsiler (*fietu'l-bāgiyye*) kategorisine girmişlerdi. Hakem Olayı'nda da Hz. 'Alī'nin bir hatası bulunmayıp Mu'aviye b. Ebū Sufyān (ö. 60/680), 'Amr b. el-'Āş (ö. 43/664) ve diğer hakemler suç sahibidir. Van Ess, bu yorumların yeni olmadığını söylemekte ve burada bir Mu'tezilî'nin iş başında olduğunun tek belirgin noktası, değerlendirmelerde hadislerden istifade edilmeyip, sadece Kur'ân'dan deliller sunulmasının olduğunu söylemektedir.⁵⁴

5. **Çocukların cezalandırılması:** Bişr, Allah'ın çocukları cezalandırabileceğini söylemiştir; ona göre bir çocuk Allah tarafından cezalandırıldığında gerçekte reşittir ve bu sebepten ötürü de suçu kendi sorumluluğuyla yapmıştır; bu yüzden de cezayı hak etmiştir. Tanrı çocuğu reşit yaparak, onun cezalandırılması için gerekli şartı sağlamakta ve dolayısıyla adaletine aykırı da davranmamaktadır.⁵⁵

VII. ŞÜFİYYETU'L-MU'TEZİLE

Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Mu'tezile içinde Ebu'l-Huzeyl (ö. 227/841) veya Nazzām (ö. 232/847 öncesi) kadar etki sahibi olamadıysa da sonraki nesiller tarafından unutulmamış ve *tevellüd*, Hz. 'Alī'nin öncülüğü, duyularla algılama veya eylem kudreti hakkındaki görüşleri onun vefatından sonra da temsilciler bulup varlığını sürdürebilmiştir.¹ Bişr'in etkisi altında kalan bir kısım düşünür, Ca'fer b. Ḥarb² (ö. 236/850) tarafından müstakil bir grup olarak *Şūfiyyetu'l-Mu'tezile* ismi altında toplanmıştır; fakat van Ess, Ca'fer'in bu kitle altında saydığı isimlerin her birinin, Bişr'in ekolü ile uyuşmadığını vurgulamaktadır.³ *Şūfiyyetu'l-Mu'tezile* adı altında zikredilen

⁵⁴ TG, III: 130.

⁵⁵ TG, III: 125.

¹ TG, III: 130 vd.

² Van Ess burada "Pseudo-Nāşī" ifadesini kullanmaktadır. Bu tabir, referans olarak kullanılan eserin ilk ortaya çıktığında Nāşī' el-Ekber'e atfedildiğini, fakat sonraları ona ait olmadığını anlaşıldığını ifade etmektedir; eser sahibi van Ess'e göre Ca'fer b. Ḥarb olabilir.

³ TG, III: 132.

şahıslar hakkında, isimleri dışında yeterli bilgiler bulunmamaktadır. Bu şahıslar şunlardır: Ebû 'Imrân Mūsā er-Raḳāṣī ki Ca'fer, *Şūfiyyetu'l-Mu'tezile*'yi ona atfetmektedir, Hāşim b. Nāşih, Bişr el-Ḳalānisī, Ebû 'Ubeydullāh el-Efvah, Ravḥ el-'Abdī ve Ebû Şālih. Bu isimler yanında Ca'fer, Naẓẓām'ın öğrencisi Faḍlu'l-Ḥadeş⁴ ve kim olduğu bilinmeyen Huseyn el-Ḳūfī'yi de zikretmektedir.⁵ Van Ess'in bu grup altında zikrettiği ve kaynaklarda diğerlerine nazaran çokça anılmış olan en meşhur kişi, Ebû Mūsā 'İsā b. Şabih (veya Şubeyh) el-Murdār'dır (ö. 226/841).⁶

Şūfiyyetu'l-Mu'tezile'nin iki görüş etrafında toplandığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, imâmet meselesiyle alakalıdır. İnsanlar emirlere riayet ettiği müddetçe bir imama gerek duyulmamaktadır. Eğer hırsızlıkta ve düşmana karşı cihatta olduğu gibi bir öndere ihtiyaç duyuluyorsa o zaman gerekli hükümlerin yerine getirilmesi için yetkili bir kişi seçilir ve bu seçilen kişi, işini tamamladıktan sonra da görevden alınır. Bu tıpkı namazda imamlık yapan biri gibidir; onun görevi de namazdan sonra bitmektedir.⁷

Bunların dikkat çeken ikinci görüşü ise *taḥrîmu'l-makāsib* tir. Bu ifade, her türlü kazanç ve çalışmaya karşı olmak anlamında kullanılmaktadır. Satın alma ve satma imamın gelmesiyle birlikte caiz olacaktır, çünkü imamsız bir düzen adil değildir.⁸ Van Ess bu ifadeden hareketle bunların belki de imamlarını kaybetmiş Zeydiyye'ye mensup bir kısım kişilerin olabileceğini ima etmektedir.⁹ Bu kişiler açlıktan telef olmaya yakın olduklarında dilenerek yemek istemişler ve aldıklarını da acil durumlarda yenmesi caiz olan leşe benzetmişlerdir.¹⁰ Eş'arī (ö. 324/935), bunların ticaretle uğraşmaya üşendiklerini söylemekte ve geçim kaynağının tevekkül ederek (Allah tarafından) geleceğini savunanların da bu çizgide ilerlediklerini beyan etmektedir.¹¹ Bu durumda *Şūfiyyetu'l-Mu'tezile* de geçimin Allah tarafından sağlanacağına inanmış olmalıdır. Bu güven duygusunu tersten okuduğumuzda, "Vermeyince Ma'bûd neylesin Mahmut" hikâyesini çağırışmaktadır. Dolayısıyla *Şūfiyyetu'l-Mu'tezile*'nin çaba sarf etmeksizin bir geçim elde edilebileceğine ve emek harcansa dahi bir kazanç sağlanamayacağına inanmış

⁴ hakkında bilgi için bkz. *TG*, III: 436 vd.

⁵ *TG*, III: 131 vd.

⁶ hakkında bilgi için bkz. *TG*, III: 134-42.

⁷ Nāşī' el-Ekber, *Uşûlu'l-nihâl*, s. 49.

⁸ Eş'arī, *Makālât*, s. 266.

⁹ *TG*, III: 133.

¹⁰ Eş'arī, s. 266.

¹¹ a.y.

olabilir. Bu tutum, kadere bel bağlamak anlamına gelmektedir. Eğer değerlendirmelerimizde bir doğruluk payı varsa o zaman *Şūfiyyetu'l-Mu'tezile*, *el-'adl* ilkesi dışında hareket etmiştir.

Tevhîd bağlamında da Mu'tezilî çizgiden çıkıldığına dair veriler bulunmaktadır. Bu hususta Cāhız'ın (ö. 255/869) eski Mu'tezilî olarak tanımladığı¹² ve Ebu'l-Huzeyl'le görüştüğü söylenen¹³ Ebū Şu'ayb eş-Şūfî / en-Nāsik (el-Kallāl?) ismi dikkat çekmektedir. O, mü'minler (*evliyā'*) emirleri (*tā'a*) yerine getirdiklerinde Allah'ın sevinip ferahladığını ve onlar günah işlediklerinde ise kederlenip üzüntüye kapıldığını söylemiştir.¹⁴ Hatta o bundan fazlasını da savunmuştur: Tanrı, mü'minler (*evliyā'*) emirlerini yerine getirdiklerinde veya tövbe ettiklerinde sevinmenin yanı sıra bundan bir fayda elde etmektedir ve buna karşılık bir günah işlediklerinde de güçsüzlüğe yakalanmaktadır;¹⁵ Tanrı gam, yorgunluk ve dinlenme ihtiyacı da hissedebilir.¹⁶ Hristiyanlığı ve farklı Hristiyan akımlarını iyi tanıyan Ebū Şu'ayb, sūfliğinde ve Tanrı telakkisinde Hristiyanlık'tan etkilenmiş olmalıdır.¹⁷ İbn Hāzım (ö. 456/1064), Ebū Şu'ayb'ın Tanrı'yı etten kemikten oluşan insan suretinde benimsediğini söylemektedir;¹⁸ fakat van Ess bu beyanın bir abartı olduğunu ifade etmektedir.¹⁹ Van Ess, Ebū Şu'ayb'ın bu Tanrı tasavvuruna “antropomorfik eğilim” tanımlamasını yapmakta²⁰ ve bu tür eğilimlerin, Nazzām'ın bazı sūfî öğrencilerini referans göstererek Mu'tezile içinde imkânsız olmadığını söylemektedir.²¹

Anlaşılan *Şūfiyyetu'l-Mu'tezile*, Mu'tezile'nin en çok önemseddiği *et-tevhîd* ve *el-'adl* ilkelerine aykırı görüşler ortaya sermiştir ve belki de bu sebepten ötürü tarihsel hafızaya kaydedilmemiş ve unutulmaya maruz bırakılmıştır. Onların, halk arasına fazla karışmayıp insanlardan uzak durmayı yeğlemeleri, *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munker* ilkesine de riayet etmediklerine delalet edebilmektedir. Nitekim adil bir düzenin

¹² İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh nechi'l-belāğa*, haz. Ebu'l-Faḍl İbrāhîm, (Kahire: 1959-64), III, s. 234, çevirisini aktaran: TG, V: 340.

¹³ TG, III: 144.

¹⁴ Eş'arî, s. 169.

¹⁵ a.e, s. 127.

¹⁶ Bağdādî, *el-Farḳ*, s. 338.

¹⁷ TG, III: 144.

¹⁸ İbn Hāzım, *el-Faṣl*, IV, s. 170.

¹⁹ TG, III: 142.

²⁰ a.y.

²¹ TG, III: 143.

imamın zuhuruyla oluşacağına inandıkları için – ki ticaretle ilgili tutumları bu bağlamda ele alınmıştı – *el-emru bi'l-ma'rûf*un yapılmasını da bu sürece bağlamış olabilirler, zira bu tür eğilimlere Şî'a içinde de rastlamaktayız.²²

VIII. SUMÂME B. EŞRAS VE EL-UŞÛLU'L-ĤAMSE

Me'mûn, 'Alî er-Rıdâ'yı veliahtı olarak ilan ettiğinde Bişr b. Mu'temir¹le birlikte başka bir Mu'tezilî de şahitlik etmişti: Arap asıllı² Sumâme b. Eşras; tam ismi, Ebû Ma'n Ebû Bişr Sumâme b. Eşras en-Numeyrî olup 213/828 senesinde vefat etmiştir.³ Onun, dinî yaşamı ve emirleri fazla dikkate almadığına dair rivayetler bulunmaktadır.⁴ Sumâme, Türk askerleri hakkında olumlu düşünceler beslemiştir.⁵ Kendisi diğer Mu'tezilîler'e nazaran fazla eser kaleme almamıştır; sadece sekiz tane eser ismi, ona atfedilmektedir.⁶ Halk kitlesiyle arasına mesafe koyması ve onlarla yeterince hasbihal etmemesi, öğretilerinin fazla yayılmamasına sebebiyet vermiştir.⁷

Sumâme'nin teolojik olarak kime yakın durduğu bilinmemektedir. Bazı kaynaklar onun Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) öğrencisi olduğunu söylerken başka kaynaklar ise otuz sene Ebu'l-Huzeyl (ö. 227/841) yanında eğitim gördüğünü beyan etmektedirler. Van Ess, bu iki Mu'tezilî düşünürle Sumâme'nin görüşlerinin uyum halinde bulunmadığını söylemektedir. Sumâme'nin fikirleri ilk bakışta daha ziyade aynı sistematik tutarlılığa sahip değilse de Mu'ammer b. 'Abbâd'ı (ö. 215/830) hatırlatmaktadır; bunun yanı sıra Allah'ın mâhiyeti ve siyasî öğretisinde Dırâr b. 'Amr'ın (ö. 180/769-200/815) tesirini görmek de mümkündür.⁸

Sumâme, Mu'tezile'nin en çok önemseydiği *et-tevhîd* ve *el-'adl* ilkelerine riayet etmiştir. Onun tenzîhçi bir çizgide ilerlemiş olduğunu, Muşebbihe'ye karşı yazdığı reddiyeden anlamaktayız (*Kitābu'r-Redd 'ale'l-Muşebbihe*);⁹ aynı şekilde adalet ilkesini

²² Râfiđiyye hakkında; bkz. Ġazzālî, *İhyâ' 'ulūmi'd-dîn*, (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, t.y.), II, s. 315.

¹ yuk. bkz. s. 160.

² TG, III: 160

³ TG, III: 159.

⁴ bkz. TG, III: 164.

⁵ TG, III: 160

⁶ bkz. TG, V: 345.

⁷ Kādî, *Fadl*, s. 275.

⁸ TG, III: 164-66.

⁹ TG, V: 344.

de önemsemiştir. O, tıpkı Bişr b. Mu'temir gibi insanın, uzuvlarının ve sağlığının el verdiği müddetçe sürekli bulunan bir eylem kudretine sahip olduğunu benimsemiştir.¹⁰ Sumāme hakkında kaydedilen çoğu tartışmalar da insanın irade özgürlüğünü konu edinmişlerdir. Onun cebrî fikirleri temsil edenlere iyi gözle bakmadığı anlaşılmaktadır ki bu hususta onlara karşı bir reddiye de kaleme almıştır (*Kitābu'r-Redd 'ale'l-Mucbire*).¹¹ Anlatıldığına göre o bir keresinde, 'Abādān'da¹² yaşayan bir sūfiye bir ev için maddî destekte bulunmuş, ancak o evde Cebrîler'in de yaşadığını öğrenince desteğini kesmiştir.¹³

Sumāme, Mu'tezile'nin diğer bir prensibi olan *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* fikrini de kabul etmiştir.¹⁴ Nitekim bu onun kimlerin mü'min, fâsık veya kâfir isimlendirmelerine müstahak olduğuna dair farklı bir anlayış içinde bulunmasına engel teşkil etmemiştir. O, Dırār b. 'Amr'da da karşılaştığımız gibi insanların, dış görünüşlerine göre inançlı ve inançsız olarak damgalanmasının mümkün olamayacağını düşünmüştür. Bu kanı, o dönemlerde bilhassa Mürcie tarafından temsil edilmiş ve dolayısıyla bir yenilik veya farklılık oluşturmamıştır; Sumāme'nin sisteminde yeni olan, bu görüşü diğer din mensuplarına taşımış olmasında yatmaktadır. Ona göre bizlerin, kendisini Hristiyan veya Yahudi olarak takdim eden birini gerçekten bu dinlere mensup görmememiz gerekir. Kendisini bu dinin bir üyesi olarak gören kişi, ancak tefekkür ettikten sonra bu dinlerden birisini kabul ederse inançsız kategorisine dâhil olur; böyle bir şahsın, içten duygularla bu dinlere karar verdiği bilinmediği sürece inançsız olarak görülmemesi gerekir. Bu tür insanlar çocuklar gibi reşit, yani eylemlerinden sorumlu değildir ve bu yüzden cehennemli hak etmiş kişiler olarak da görülmemelidirler.¹⁵ Aynı şekilde eylemlerinin ahirete yönelik bir fayda ve geçerliliği de yoktur, çünkü onlar her ne kadar sorumlu değillerse de Allah'a da inanmamışlar ve bu yüzden ödül olan cenneti de hak etmemişlerdir. "Bilinçli" kararla bir dine yönelmeyen kişi, kıyamet gününde ne cennetle mükâfatlandırılacak ne de cehennemle cezalandırılacaktır; bu kişi toprak olup

¹⁰ krş. Eş'arî, *Maḳālāt*, s. 136.

¹¹ *TG*, V: 345

¹² İran'ın güneybatısında bir şehir; bkz. Cevat Rüştü Gürsoy, "Abadan", *DİA*, I: 6.

¹³ *TG*, III: 162 vd.

¹⁴ Ḥayyāt, *Kitābu'l-İntişār*, s. 127.

¹⁵ *TG*, III: 166 vd.

kaybolacaktır.¹⁶

“Bilinçsiz” kâfirlerin ahiret gününde toprak olacakları, *Sumāme*’nin *va’ide* inanmadığı anlamına gelmemektedir. O, bu konuyla alakalı *Kitābu’l-Ĥuṣūṣ ve’l-‘umūm fi’l-va’id*¹⁷ isimli bir eser yazmış ve cezanın kimlere uygulanabileceğini mesele edinmiştir. Büyük günah sahibi ve aynı şekilde kâfirler, onun için ebedî olarak cehennemde kalacaklardır. Burada asıl meseleyi teşkil eden şey, bu isimlendirmelerin kimlere verilebileceği noktasındadır. Kendisini Hristiyan veya Yahudi olarak gören birisi, gerçekte eğer seçimini kararlı bir şekilde vermediyse kâfir isimlendirmesini almaya uygun değildir;¹⁸ eğer kâfir ismini hak ederse, cehennem azabıyla ebedî olarak cezalandırılacaktır.¹⁹

Bizler bu tutumu, kelâmî literatüre taşıyacak olursak tefekkürle dinlerini seçmeyen hristiyan veya yahudilerin taklîdî imân üzerine olduklarını söyleyebiliriz. Bu durumun, sistemin tutarlılığı açısından mukallit müslümanlara da uygulanması gerekmektedir ki bu görüş ona atfedilmiştir. Fakat *Sumāme* günahkâr müslümanların taklit üzerine de olsalar cehenneme gideceklerine inanmıştır. Bu durumda onun, bir dini “bilerek” benimseme hususunda bilmenin boyutunu nasıl ele aldığı önem arz etmektedir. Ona göre *ehlu’z-zimme*, yani müslüman devletlerinde yaşayan gayr-i müslimler cezadan kurtulamayacaktır; aynısı mukallit müslümanlar için de geçerlidir. Bu insanlar, müslümanlarla birlikte yaşadıklarından dolayı İslâm hakkında bihaber olamazlar ve ister istemez çevrelerinden İslâm’ın gereklilikleri hakkında bilgi edineceklerdir. Bu yüzden van Ess burada aslında taklîdî ve tahkîkî imân ayrımından söz edilemeyeceğini ve *Sumāme*’nin isimlendirmeye alakalı tutumunun daha çok İslâm beldeleri dışında kalan ve İslâm gelmeden önceki dönemlerde yaşayan kişileri kapsayacağını söylemektedir,²⁰ zira *Sumāme*’ye göre akılla Allah’ın varlığının bilgisine ulaşmak zorunlu değildir.²¹

Mu‘tezile’nin iyiliği emretme kriterinin, yani *el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-munkar* ilkesinin *Sumāme* nazarından önemini yeterli olarak değerlendirebilecek

¹⁶ krş. Bağdādî, *el-Farq*, s. 171.

¹⁷ TG, V: 345.

¹⁸ *Ḥayyât*, s. 86.

¹⁹ *a.e.*, s. 87.

²⁰ TG, III:168.

²¹ alt. bkz. s. 176.

kadar verilerle karşılaşmadık. İlk bakışta kendisinin halk arasına fazla karışmaması veya diğer dinlere karşı reddiyeler yazmamış olması – ki van Ess Sumāme'nin diğer dinlere karşı olan yaklaşımını, Bermekîler'den almış olabileceğini söylemektedir²² – bu esasa fazla dikkat etmediği şeklinde yorumlanabilir. Diğer dinleri eleştirinin konusu yapmamış olması, söz konusu Mu'tezilî esastan ziyade hoşgörünün bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Fakat Sumāme'nin siyasî hayatına baktığımızda onun siyasî kararlara “pasif” olarak müdahil olduğunu görmekteyiz; kendisi aktif olarak siyasî bir pozisyonda görevde bulunmadıysa da siyasî mevkiler için şahıslar tavsiye ederek siyasete dâhil olmuştur.²³ Bu durumda onun, *el-emru bi'l-ma'rûf* çerçevesinde yetkili kişileri önererek siyasetin sağlıklı işlemlerini hedeflediğini ve buna bağlı olarak devlet idaresi altında yaşayan insanların adaletli yönetilerek iyiliklerini gözettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Sumāme Mu'tezile'nin en çok önemseydiği tevhid ve adalet ilkelerine riayet etmiş, *el-menziletu beyne'l-menziletayn* ve *el-va'd ve'l-va'id* esaslarını da isimlendirme kısmında “daha esnek” davranarak kabul etmiştir. Değerlendirebildiğimiz kadarıyla *el-emru bi'l-ma'rûf* ve *n-nehyu 'ani'l-munker* prensibini de siyasî bir düzlemde yaşamıştır.

1. DİĞER GÖRÜŞLERİ

Sumāme'nin öğretilerinin fazla yayılmaması, kendisinin ve görüşlerinin unutulmasını veya göz ardı edilmesini beraberinde getirmiştir. Yukarıda zikrettiklerimizin yanı sıra onun göze çarpan diğer fikirlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. **Epistemoloji:** İnsan, dinî esaslara zorunlu olarak ulaştığında fiillerinden sorumlu olmaktadır. Bu esasları zorunlu olarak elde etmeyen biri, tıpkı bir çocuk gibi emirleri yerine getirmekle mükellef değildir;²⁴ insanın yaratılıştan hareketle Allah'ın varlığının bilgisine ulaşması gerekmemektedir.²⁵ Van Ess bu beyandan hareketle (İslâm devletleri dışında yaşayan veya İslâm'dan haberdar olmayan) inançsızların Allah'ı tanımlarının, bir nevi şans olduğunu söylemektedir; ancak bu durum bir müslüman için geçerli değildir, çünkü o, müslüman bir aile içinde doğmuş olup “zorunlu” olarak İslâm'ı

²² TG, III: 163

²³ bkz. TG, III: 159.

²⁴ Eş'arî, s. 276.

²⁵ a.e., s. 148.

tanımaktadır.²⁶

Sumāme'nin tefekkürle Allah'ın varlığının bilgisine ulaşılmasını zorunlu görmemesi, onun akla önem vermediği anlamına gelmemektedir. O, icmânın delil olarak kullanılmasını yeterli bulmamıştır, çünkü on insandan dokuzunun her ne kadar çoğunluğu oluştursalar da yanılma ihtimali bulunmaktadır; hakikatin bilgisi, hiç bir grubun ki bunlar sahâbe de olabilir tekelinde değildir. Ona göre en sağlam kriter, herkes tarafından denetlenmesi mümkün olan aklî delillere başvurmadır.²⁷

2. **Eşcinsellik:** Sumāme'nin eşcinsel ilişkiyle alakalı dikkatleri cezbetmiş farklı bir görüşü vardır. Ona göre oğlanlarla *tefhîz*, yani bir erkeğin cinsel organını karşısındaki erkeğin bacaklarına sürtünerek zevk alması caizdir, zira oğlancılık ve *tefhîz* benzer şeyler değildir ve bu sebepten ötürü de birbirleriyle kıyaslanamazlar; yasak olan oğlancılıktan *tefhîz*in de yasak olduğu sonucuna ulaşmak aklî bir delil teşkil edemez.²⁸

²⁶ TG, III: 168.

²⁷ TG, III: 169.

²⁸ TG, 170 vd.

EL-UŞÛLU'L-HAMSEYE DAİR BAZI DEĞERLENDİRMELER

VE

SONUÇ

EL-UŞÛLU'L-ĤAMSEYE DAİR BAZI DEĞERLENDİRMELER

Hız. Muhammed'in vefatından sonra İslâm âlemi Hız. Osmân'ın hilâfetine ilk altı senesine kadar birbirleriyle çatışma içinde bulunmamışlardır. Hız. Osmân'ın şehit edilmesinden sonra siyasî gerginlikler hayatın gündemine yerleşmiş ve ayrışmalar oluşmuştur. Bunun neticesinde fırkalar zuhur etmeye başlamıştır; bu olayların ortasında zuhur eden ilk akımlar, Hâriciyye ve Şî'a'dır. Dolayısıyla bunların gün ışığını çıkmasının arkasında siyasî saikler yatmaktadır. Siyasî kargaşaların içinde bu gergin ortamdan rahatsız olan zümreler de varlık sürdürmüştür. Bu gergin ortama müdahil olmak istemeyen zümrelerden biri de *mu'tezilûn* olmuştur. Dolayısıyla Mu'tezile'nin ilk aşamada bir tavır olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bunlar, Cemel Savaşı'ndan itibaren siyasî değerlendirmelerde çekimser kalan bir zümredir. Bizim Mu'tezile olarak tanıdığımız ekol, bu çekimser tavrın bir devamı olarak varlık sürdürmüştür. Onlar, tarihin ilerleyen safhalarında giderek kelâmî bir kimlik kazanmaya başlamışlardır. Aynı durum *el-uşûlu'l-ĥamse* için de geçerlidir. Mu'tezile ile özdeşleşen *el-uşûlu'l-ĥamse*, her fikir ve düşüncede olduğu gibi birden ve aniden ortaya çıkmamış zaman içerisinde gelişmiştir.

Mu'tezile kendisini özellikle tevĥîd ve adalet ilkeleriyle ön planda tutmuştur; bu yüzden onlar kendilerini *ehlu'l-'adl ve't-tevhîd* olarak kabul etmişlerdir. Bu iki esasın Mu'tezile nazarında bu kadar önemli olmasına rağmen bunlar beş esas içinde en son gelişenler arasında yer almaktadırlar.¹ Tevhîd esasının oluşumunun arka planında felsefî kaygılar ve sebepler bulunmamaktadır. Gerçi Şehristânî (ö. 548/1153) Vâşıl b. 'Aţâ'nın (ö. 131/748) Allah'ın sıfatlarını, *ta'addudu'l-kudemāya*, yani birden fazla kadîm varlıkların kabulüne sebebiyet vereceği gerekçesiyle reddettiğini söylemektedir.² Ancak erken dönemde sıfatlar meselesinin bu tür felsefî kaygılarla gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Zaten Mu'tezile erken dönemde asıl itibariyle ilâhî sıfatları reddetmemiştir; en azından sonradan kavramsallaşan sıfat-ı mâneviyyeyi kabul etmiştir. Erken dönemde sıfatların nefyi, Cehm b. Şafvân (ö. 128/745) tarafından temsil edilmiştir. Her ne kadar Vâşıl'ın *ta'ĥîl* fikrini Cehm'den aldığı söylene de bu sonradan gelişen aşırı tenzîhçi doktrinden hareketle geriye yönelik bir değerlendirme gibi gözükmektedir.

¹ msl. Mu'tezile'nin sıfatlar öğretisi, III. yüzyılın sonlarına doğru gelişmiştir. Onlar, isim-müsemma ayırımına giderek "isimler sıfat değil vasıftır" demiştir. Bu durum *et-tevhîd* ilkesinin ileriki safhalarda olgunlaşmaya başladığını göstermektedir; bkz. *TG*, IV: 430; ayr. bkz. Aydın, s. 87 vd.

² bkz. Şehristânî, s. 40.

Mu‘tezile içinde *ta‘fīl* fikriyle irtibatlandırılabilir ilk kişi Eşamm’dır (ö.201/817); görebildiğimiz kadarıyla mensup olduğu akım içinde ilk o Allah’ın isimleriyle ilgi eser ortaya koymuştur. Onu Dırār b. ‘Amr (ö. 180/769-200/815) takip etmiştir. Fakat Mu‘tezile’nin tevhîd ilkesini sıfatların inkârına bağlayarak felsefî bir altyapı aramak, ilk ortaya çıktığı dönemler dikkate alındığında isabetli olmayacaktır. Tevhîd ilkesinin arka planında daha basit bir temel yatmaktadır: antropomorfizmin reddi. Bunu net olarak Dırār b. ‘Amr’ın *Kitābu’t-Taḥrīṣ*’inde takip edebilmekteyiz. O, Allah’ın sıfatları başlığı altında sadece Allah’ı teşbîh edenleri ele almaktadır.³ Aynı şekilde Vāşıl b. ‘Aṭā’ ve ‘Amr b. ‘Ubeyd’in (ö. 144/761) antropomorfizmin temsilcilerinden sayılan Muḳātil b. Süleymān (ö. 150/767) ile tartışmış oldukları da bilinmektedir; hatta Nyberg (ö. 1974) Mu‘tezilî tevhîd anlayışının oluşmasında antropomorfistlere karşı bir tepkinin tesiri bulunduğunu söylemektedir.⁴ Bunlardan önce Ca’d b. Dirhem’in (ö. 105-120/724-738) de Vehb b. Munebbih (ö. 114/732) ile ilâhî sıfatlar hususunda tartıştıkları bildirilmektedir.⁵ Bazı araştırmacıların *et-tevhîd* ilkesini, Ebu’l-Huzejl’den (ö. 227/841) önce tam teşekkül etmeyen esas olarak tanımlaması doğru gözükmemektedir. Mu‘tezile içinde Ebu’l-Huzejl’den önce bu ilkeye felsefî bir karakter veren bir isme rastlanılmamıştır.

Tevhîd ilkesinin tam olarak teşekkül etmeyişi, *el-‘adl* ilkesi içinde geçerli gözükmemektedir. Erken dönem Mu‘tezilesi açısından bu ilke, ilâhî takdiri, yani alın yazısını benimsememe şeklinde anlaşılmıştır. Osman Aydın, kader mevzuunu veciz şekilde “adaletten önceki merhale” olarak ifade etmektedir.⁶ Kader meselesinin kökenleri, İslâm öncesi Arap toplumuna kadar geriye uzanmaktadır. Bu sebepten ötürü ilâhî yazgı düşüncesinin, Arap kültürü içinden gelen Emevîler’le sürdürülmeye devam ettiği söylenilmektedir; ama bu tür düşüncelerin sırf Emevîler tarafından temsil edilmediği de görülmektedir. Zaten kader telakkisinin Câhiliye döneminde gözlemlenmiş olması, teolojik bakımdan bir sorun olarak algılanmamıştır. Kader olgusunun problematik bir mesele halini alması, siyasî olayların yorumu için kullanılmasıyla birlikte başlamıştır. Emevîler’in kaderi, eylemleri için bir tür meşrulaştırma aracı olarak kullanmaları, bir karşı tepkiyi doğurmuştur. Dinî bir meseleyi bünyesinde barındıran kader olgusu, siyasî

³ Dırār, s. 134 vd.; orada Muşebbihe değil Muşavvirün kullanılmaktadır.

⁴ Hatice K. Arpağuş, “Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği”, *MÜİF Dergisi*, XLIII/2 (2009): 77.

⁵ a.e., s. 81.

⁶ Aydın, s. 91.

düzlemin sınırlarını aşarak doğal olarak dinî düşüncenin bir tartışma konusu halini almıştır. Meşrulaştırma amaçlı kullanılan kader erkenden dinî düşüncenin içeriğine aktarılmış ve mezhepsel tezahürlerin görüşlerine kadar uzanmıştır. Kelâmî bir mesele olarak ele alınışı bilhassa iki akımın karakteristik özelliği olmayı başarmıştır: insana seçimlerinde özgürlük tanıyan Kaderiyye ve determinist bir düşünceden taraf olan Cebriyye. Mu‘tezile burada bayrağı Kaderiyye’den devralmış ve onların düşüncelerini devam ettirmiştir. Bu durum Mu‘tezile’nin Kaderiyye ile aynı ekol olarak anılmasına vesile olmuştur; birçok Mu‘tezilî düşünürün aynı anda Kaderî olması, bu özdeşleşme sürecini hızlandırmış olmalıdır. Fakat erken dönemde Kaderiyye ve Mu‘tezile bir birinden ayrı bir akım olarak varlık sürdürmüşlerdir. Bu dönemde özgürlük etrafında oluşan düşünceler, insanın iyi ve kötü fiil arasında seçim hakkına sahip olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Erken dönemde bu düşüncelerin adalet mefhumu merkezinde tartışılmadığı görülmektedir; gerçi Hasan el-Başrî (ö. 110/728) Allah’ın adaletinden bahsetmektedir, fakat aynı şekilde Allah’ın insafı olduğunu da problematiğe dâhil etmektedir. Anlaşılan kader meselesinin Allah’ın adaleti etrafında merkezîleşmesi, en erken Ebu’l-Huzeyl’den itibaren gerçekleşmiştir.

Büyük günah tartışmaları etrafında gelişen düşüncede durum farklıdır. Burada Mu‘tezile, fikrî oluşumundan itibaren kendisine özgü bir öğreti geliştirmiştir. Onlara göre büyük günah işleyen biri ne kâfir / müşrik ne de mü’min olup bu iki isimlendirmenin arasında bulunan bir fâsıktır; bu düşünce *el-menziletu beyne’l-menzileteyn* kavramıyla ifade edilmektedir. Mu‘tezile erken dönemden itibaren bu fikirle anılmıştır.⁷ Fakat bu görüşün mucidi olarak kabul gören Vâsıl, bunu bir ön hazırlıktan yararlanmaksızın geliştirmemiştir. O dönemin bazı düşünürleri, sadece ikili bir isimlendirmenin yeterli olamayacağını anlamışlardı. Genel atmosfer üçüncü bir kategoriye doğru evrilmekteydi. Buna örnek olarak Hasan el-Başrî’nin “büyük günahkâr münâfıktır” ve İbâdiyye’nin *kufr ni‘me* görüşleri takdim edilebilir. Dırâr’ın aktardığı rivayetler de önceden üçlü bir sistem ve ara konum hakkında konuşulduğunu göstermektedir.⁸ Her fikir gibi *el-menziletu beyne’l-menzileteyn* düşüncesi de ortaya çıkışından itibaren kemâle ermiş değildi. Bu düşünce giderek gelişmiş ve ileride daha çok *el-esmâ’ ve’l-aḥkām* başlığı altında ele

⁷ msl bkz. Dırâr, s. 62.

⁸ bkz. a.e, s. 64.

alınmaya başlamıştır.

El-esmā' ve'l-aḥkām başlığı altında ele alınması mümkün olan diğer bir Mu'tezilî esas, *el-va'd ve'l-va'īd* ilkesidir. Büyük günah işleyen birinin tövbe etmeden vefat etmesi halinde ebedî olarak cehennemde kalacağı ve buna karşılık iyi amellerde bulunan birisinin ise cenneti hak edeceği düşüncesi, Kur'ânî temellere dayanmaktadır. Spesifik olarak bu durum kasten bir mü'minin öldürülmesiyle alakalıdır.⁹ Fakat erkenden bu kısıtlamadan çıkılmış ve ebedî cehennemlik olgusu, mürtebib-i kebîreye uygulanmıştır. Bu fikrin ilk mümessilleri Mu'tezile değildir. Onlardan önce bazı akım ve düşünürler bu görüşü benimsemişlerdir; örnek olarak Hâriciyye ve Hasan el-Başrî takdim edilebilir. Bazı çağdaş araştırmacılar, söz konusu Mu'tezilî ilkenin Ebu'l-Huzeyl'den önce tam olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Bu beyan kısmen doğru gözükmektedir. Nitekim erken dönemde *va'd* ve *va'īd* arasındaki çizgi, her zaman net olarak çizilmiş değildi; bazen *va'd*, *va'īd* anlamında kullanılmaktaydı. Bu iki kavram arasındaki ayrıma Ebu'l-Huzeyl tarafından netlik kazandırılmış gibi gözükmektedir.

Mu'tezile'nin son esası olan *el-emru bi'l-ma'rūf ve'n-nehyu 'ani'l-munker*, erken dönemde birçok siyasî ve fikrî akımların kullanım alanına girmiştir. Bu uygulamanın kökleri, İslâm öncesi Arap toplumuna kadar uzanmaktadır. İslâm'ın gelmesiyle bu uygulama devralınmış ve dinî bir karakter kazanmıştır. İlk bakışta ahlâkî bir hassasiyeti temsil eden bu prensip, siyasî kargaşaların gündemin bir parçası olmaya başlamasıyla siyasî bir program edasında ayaklanmalar için bir gerekçe özelliği kazanmıştır. Mu'tezile bu prensibi erkenden siyasî müdahalenin bir aracı olarak anlamaktan vazgeçmiş ve kendi iç dinamiklerini muhafaza etmek için kullanmıştır. Van Ess, Ebu'l-Huzeyl'in bu ilkeyi beş esasa dâhil etmesiyle sadece Mu'tezile hareketinin geçmişiyile bir bağ kurduğunu söylemektedir; ona göre Ebu'l-Huzeyl, bu ilkenin uygulama alanını muhtemelen siyasî erkin dikkatini çekmeyecek şekilde kısıtlamıştır.¹⁰

*El-uşûlu'l-ḥamse*ye dâhil olan her ilkenin bir arka plana sahip olması, onların Mu'tezile'nin başlangıcından itibaren bir manzume şeklinde de vâir olduğu anlamına gelmemektedir. Bu durum öncelikle sadece her bir ilkenin müstakil olarak oluştuğuna

⁹ “Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası içinde ebedi kalacağı cehennemdir.” (en-Nisâ' 4/93).

¹⁰ TG, II: 390.

delâlet etmektedir. Ele aldığımız dönemde bu ilkeler bir çatı kavram etrafında toplanılmamıştır. Genel kabule göre bu isimlendirme, ilk Ebu'l-Huzeyl tarafından ortaya atılmıştır; onun *Kitābu'l-Uşûli'l-ĥamse* adında bir eser yazdığı söylenilmektedir.¹¹ İbn Nedīm (ö. 385/995?) Ebu'l-Huzeyl'e ait böyle bir kitaptan bahsetmemektedir;¹² buna karşılık o, Fuvaṭī'nin (ö. 227/841'den sonra)¹³ *Kitābu'l-Uşûli'l-ĥams* isimli bir kitaba sahip olduğunu beyan etmektedir.¹⁴ Bu şahıslardan önce böyle bir isimlendirmeye karşılaşılmamaktadır. Hal böyle olunca “her Mu‘tezilî *el-uşûlu'l-ĥamseyi* kabul eder” söyleminin de incelenmesi gerekmektedir, zira bu beyan beş esasın Mu‘tezile'nin zuhur etmesiyle birlikte ortaya çıktığını şart koşmaktadır. Gerçi buna “*el-uşûlu'l-ĥamse* ismi yoktu, ama öğretisi vardı” şeklinde karşılık verilebilir. Bu yüzden Ebu'l-Huzeyl öncesi Mu‘tezilî düşünürlerin beş esas bağlamındaki durumlarına göz atmamız kaçınılmaz olacaktır. Bu meseleyi önceden daha geniş ele aldığımız için burada sadece bir tabloyla yetinilecektir:

	<i>et-tevhîd</i>	<i>el-‘adl</i> ¹⁵	<i>el-va‘d ve‘l-va‘îd</i>	<i>el-menziletu beyne‘l-menziletayn</i>	<i>el-emru bi‘l-ma‘rûf ve‘n-nehyu ‘ani‘l-munker</i>
Vâsıl b. ‘Aṭā’	✓ ¹⁶	✓	✓	✓ ¹⁷	✓
‘Amr b. ‘Ubeyd	✓ ¹⁸	✓	✓	✓ ¹⁹	✓
Eşamm	✓	✓	?	×	✓ ²⁰
Ḍirār b. ‘Amr	✓ ²¹	×	✓	✓	✓
Bişr b. Mu‘temir	✓	✓	✓	✓	✓
Şūfiyyetu'l-Mu‘tezile	×	×	-	-	×
Şumāme b. Eşras	✓	✓	✓ ²⁴	✓	✓

[✓ = benimsemiş; × = benimsememiş; ? = ihtilaf bulunmaktadır; - = değerlendirilemedi]

13: Erken Dönem Mu‘tezile'de *el-Uşûlu'l-Ĥamse*

¹¹ Nesefî, *Baḥru'l-keḷām*, s. 141.

¹² krş. İbn Nedīm, *el-Fihrist*, s. 204.

¹³ van Ess' göre ölüm tarihi olarak genel kabul gören 218/833 öncesi, doğru değildir. Ona göre Fuvaṭī, Ebu'l-Huzeyl'den sonra vefat etmiştir; bkz. *TG*, IV: 2 vd.

¹⁴ İbn Nedīm, s. 214; *ĥams* kelimesinde *tā‘ merbūṭa* bulunmamaktadır.

¹⁵ İnsana özgürlük tanıma anlamında.

¹⁶ Aşırı tenzihçi bir anlayışı benimseme hususunda bir veriye rastlanılmamıştır.

¹⁷ Ancak muhtemelen *el-esmā ve‘l-aḥkām* boyutunda ele almamıştır.

¹⁸ Aşırı tenzihçi bir anlayışı benimseme hususunda bir veriye rastlanılmamıştır.

¹⁹ Vâsıl'ın etkisiyle kabul etmiştir.

²⁰ Genel Mu‘tezilî kabulün sınırlarını daraltarak benimsediği anlaşılmaktadır.

²¹ ru‘yetullâh dışında.

²² Asıl itibarıyla Allah'ın adaletini ret etmemiş sadece fiillerin oluşmasında Allah'ı dâhil ederek genel Mu‘tezilî çizgiden farklı anlamıştır.

²³ Burada Allah'ın teklîğinin inkâr edildiği değil, tenzihçi doktrinin benimsenmediği kastedilmektedir.

²⁴ İsimlendirmede genel Mu‘tezilî çizgiden daha esnek davranmıştır.

Bu tablodan yola çıkarak Ebu'l-Huzeyl öncesi Mu'tezile'nin çoğunluğunun, *el-uşûlu'l-ĥamseyi* benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır, fakat hepsinin benimsememesi bu ilkelerin erken dönemde Mu'tezilî olmanın şartı olarak algılanmadığına delalet etmektedir. O dönemlere ait en eski eser olan *Kitābu't-Tahrîş*'e bakıldığında bu vakıa onaylanmaktadır. Dırâr, bu eserinde *el-menziletu beyne'l-menzileteyni*,²⁵ iyi olanın imâm olarak seçilmesini,²⁶ kabir azabının kabul edilmemesini²⁷ ve içtihadın Hakk'a delil olmasını²⁸ Mu'tezile'nin özelliği olarak saymaktadır. Bu sayılanlar arasında sadece *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* ilkesi *el-uşûlu'l-ĥamsedendir*; iyi olanın imâm olarak seçilmesi, belki *el-emru bi'l-ma'rûfa* hamledilebilir. Anlaşılan arda kalan esaslar, erken dönemde Mu'tezile'nin bir özelliği olarak algılanmıyordu. Her ne kadar *el-uşûlu'l-ĥamseye* dâhil her ilkeyi benimsemeyen Şüfiyyetu'l-Mu'tezile erkenden tarihin sahnesinden silinmiş veya Dırâr b. 'Amr, "Mu'tezile'nin yenilikçilerinden" (*bid'iyetu'l-Mu'tezile*) sayılıp erkenden dışlanmaya çalışılmış olsa da yine de kendi dönemlerinde Mu'tezile olarak kabul görmüşlerdir. Dolayısıyla Ĥayyât'ın (ö. 300/912) "bu ilkeleri benimsemeyen Mu'tezile ismini hak etmemiştir"²⁹ şeklindeki beyanı erken dönem için geçerli gözükmemektedir; gerçi Mu'tezile ismine layık olmayı, zorunlu olarak Mu'tezile'ye giriş olarak da anlamak gerekmemektedir, ancak anlayış ileride bu şekilde oluşmuştur. Buna binaen *el-uşûlu'l-ĥamseyi* bir tür Mu'tezile'ye giriş vizesi olarak görmek, erken dönemdeki tutumu yansıtmayacaktır. Eş'arî'nin (ö. 324/935) beyanı realiteye daha uygun gözükmektedir. Ona göre *el-uşûlu'l-ĥamse*, Mu'tezile'nin görüşlerini (*emruhum*) üzerine inşa ettiği şeydir.³⁰ Bunu tersten okuduğumuzda şöyle bir neticeye varılabilir: Mu'tezilî düşünürlerin fikirlerini tümdengelim yoluyla parçalara ayıkladığımızda ortaya bu beş esas çıkmaktadır. *El-uşûlu'l-ĥamse* olgusuna bu şekilde yaklaşıldığında, Mu'tezile'nin cumhurunun erken dönemden beri belli bir fikrî çizgi üzerinde ilerlediği, ancak bu çizginin zorunlu olarak takip edilmesi gerekmediği anlaşılmaktadır. Ebu'l-Huzeyl de *el-uşûlu'l-ĥamseyi* geliştirirken bu anlayıştan yola çıkmış olmalıdır. O, bu esasları belirlerken muhtemelen mensup olduğu ekolün büyük çoğunluğunu temel almıştır. Onun oluşturma sürecinde Eşamm ve Dırâr'ı devre dışı

²⁵ Dırâr, s. 62.

²⁶ a.e., s. 70

²⁷ a.e., s. 104.

²⁸ a.e., s. 143.

²⁹ Ĥayyât, s. 126.

³⁰ Eş'arî, s. 163.

bırakmış olmasının ardında şahsî bir tutumun izlerini görmek mümkündür; nitekim o, Eşamm'a "eşek" (*ḥarbān* > Farsça eşek anlamına gelen *ḥar* kelimesine binaen) lakabını takmış³¹ ve Dırār'a karşı reddiyeler kaleme almıştır.³² Dolayısıyla Ebu'l-Huzeyl'in *el-uşûlu'l-ḥamseyi* tasarlarırken bu iki düşünürü göz ardı etmiş olması da anlaşılmaktadır.

Peki, Ebu'l-Huzeyl'i bir ilkeler manzumesi geliştirmeye iten etken neydi? Sonraki zamanlar nazarı itibara alındığında bunun cevabı basittir: Mu'tezile'ye mensup olabilmenin şartlarını belirlemek için. Beş ilkenin Ebu'l-Huzeyl'den sonra Mu'tezile içinde etkisini koruduğu doğrudur. Nitekim Nāşî' el-Ekber (ö. 293/906) *Kitābu'l-Evsaf*'ta görüşleri ele alırken *el-emru bi'l-ma'rūf* ilkesi dışında onları beş esas şemasına uygun şekilde düzenlemiştir.³³ Ḥayyāt'ta Mu'tezile açısından bu ilkelerin önemini vurgulamıştır;³⁴ onun öğrencisi Ka'bî'de (ö. 319/931) Mu'tezile'nin – *el-uşûlu'l-ḥamse* kavramını kullanmaksızın – beş esasta ittifak ettiğini söylemiştir.³⁵ Fakat *el-uşûlu'l-ḥamseye* karşı Mu'tezile içindeki bu tutum, erken olarak değerlendirilebilse de Ebu'l-Huzeyl'den en erken bir nesil sonrası için geçerlidir. Bir kuşaktan diğer kuşağa çok şey değişebilir. Bu yüzden Ebu'l-Huzeyl'in bu ilkeler manzumesinin oluşmasına niçin ihtiyaç duyduğunu anlayabilmek için yaşadığı dönemin atmosferine bakılması gerekmektedir.

Hız. Muhammed'in vefatından sonra İslâm coğrafyası hızla genişlemiştir. Geniş bir coğrafyaya yayılmış insanlar arasında bir birliği sağlamak, bazı birleştirici uygulamaları gerekli kılmaktadır. Hız. Muhammed'in vefatından sonra böyle bir uygulamanın ilk mümessillerini Emevî saltanatı esansında görmekteyiz. Emevî halifesi 'Abdumelik b. Mervān (ö. 86/705) İslâm toprakları altında yaşayan insanları, dinî ilkelerden ziyade semboller etrafında toplamayı hedeflemiştir.³⁶ 'Abdumelik'in sembolik birliğinin ilk unsurunu dil oluşturmuştur. O, ilk önce idarî işlerde Arapça'nın resmî dil olmasını sağlamış ardından seramiklerin, mil taşlarının ve madenî paraların üzerlerine Arapça simgeler ve buna bağlı olarak İslâmî semboller yerleştirmiştir.³⁷ Her ne kadar bu objelerde İslâmî simgeler kullanılmış olsa da bu itikâdî bir birliğin sağlanması için yeterli

³¹ Malaṭī, s. 40.

³² İbn Nedīm, s. 204.

³³ van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāşî' al-Akbar*, s. 97.

³⁴ Ḥayyāt, s. 126.

³⁵ bkz. Ka'bî, "Maḳālātu'l-islāmiyyīn", s. 63 vd.

³⁶ TG, I: 9

³⁷ TG, I: 10.

bir uygulama olmamıştır. O simgeler içinde yer alan kelime-i tevhîd zaten her müslümanın benimsediği bir esas olmak zorundadır. ‘Abdülmelik ekseninde gerçekleşen bu tarihsel vakıa, sadece tevhiidin İslâm tarihinin erken dönemlerinden beri önemsedliğini gösterir niteliktedir. Bunun dışında bu husus, İslâm coğrafyasındaki tüm müslümanların itikadî birliğini sağlayacak kapasitede olmamıştır.

Erken dönem İslâm tarihinde her müslümanı kapsayan bir cemaat olgusundan bahsetmek zor gözükmemektedir; bundan ziyade daha çok İslâm coğrafyasında yaşayan müslüman cemiyetlerden bahsetmek daha isabetli olacaktır.³⁸ Bu, siyasî ve fikrî fırkalar ve ekoller olgusundan anlaşılmaktadır. Her akım kendi içinde kalmayı yeğleyerek hukukî uygulamaları, mezhepsel daireden çıkmayarak kendi içlerinde ele almaktaydılar. Başka bir ifadeyle her ne kadar bir hilâfet veya saltanat şeklinde bir devlet idaresi bulunmuş olsa da akımların bir kısmı, kendi kararlarını devlet otoritesini devre dışı bırakarak kendileri veriyorlardı. İbnu'l-Muḳaffa' (ö. 140/757) bu gelişmelerin doğurduğu fikhî sorunlara dikkatleri çekmişti. O, bir hükmün bir şehirde helal iken başka bir şehirde haram olduğunu söyleyerek Ebū Ca'fer el-Manşūr'a (ö. 158/775) uygulamada bir birliğin sağlanması gerektiğini iletmış ve bunun için bir formül de hazırlamıştı.³⁹ İbnu'l-Muḳaffa'nın elde etmek istediği ilk adımda sosyal ve gündelik hayat ile alakalı bir birlikti, yani o fıkıh alanında bir düzenleme sağlamak istemişti. Bu tür bir birliğin ilk aşamada yaşam biçiminde sağlanmak istenmesi anlaşılır bir durumdur, zira hukuksal düzenlemeler insan hayatını ilk etkileyen unsur durumundadır. Ayrıca erken dönemde müslümanlar arasındaki birliği sağlayan unsurun ibâdetler olduğunun da göz önünde tutulması gerekmektedir. Böylece ortak bir yasa oluşturma çabasının öncelikle fıkıh alanında elde edilmek istenmesi netlik kazanır. Müslümanlar arasında birlik, ilk başta itikadî esaslarla değil ibâdetle, daha doğrusu namazla sağlanıyordu.⁴⁰ Bunu kelâmî görüşleri dikkate alınmadan müslümanlar için kullanılan *ehlu's-şalât* ve *ehlu'l-kıble* tanımlamaları açıkça göstermektedir.⁴¹ Böylece fıkıhta veya hükümde birlik, müslümanlar arasında bir bütünlük anlamı taşıyacaktı. Ancak van Ess'e göre İslâm'ın Hristiyanlık gibi bir kilise kurumuna sahip olmaması ve geniş bir coğrafyaya yayılmış olması, öğretilerde ve

³⁸ TG, IV: 684.

³⁹ Osman Taştan, “Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şafi’î Faktörü”, *İslâmiyât*, I/1 (1998): 25 vd.

⁴⁰ Christian Meier, “Josef van Ess’le bir Söyleşi”, *Alsharq* (03.11.2010).

⁴¹ TG, IV: 680.

uygulamalarda bir birliğin sağlanmasını engellemiştir.⁴²

İtikadî alanda bir birliğin hedeflenmesine ilk olarak Abbâsî halîfesi Me'mûn döneminde rastlamaktayız. O, ölümünden kısa bir süre önce 218/833 senesinde resmî görevde bulunanların ve devlet bütçesinden maaş alanların *halku'l-Ĥur'ân* meselesinde denetlenmesini istemiştir.⁴³ Me'mûn'un başlattığı bu süreç tarihin sayfalarına *mihne* olarak geçmiştir. Mihne hâdisesinde insanlar, *halku'l-Ĥur'ânı*, yani Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul etmeye zorlanmışlardır; bu zorlama bazı radikal uygulamaları beraberinde getirmiştir.⁴⁴ *Halku'l-Ĥur'ân*la ilgili talimatlar, İslâm coğrafyasının muhtelif beldelerine de gönderilmiştir. Me'mûn'un ölümünden sonra Mu'tasım (ö. 227/842) bu süreci devam ettirmiştir. O, 200/835 senesinde mihne olayları çerçevesinde efsaneleşen Aḥmed b. Ḥanbel'i (ö. 241/855) davet edip yargılanmasına vesile olmuştur.⁴⁵ Bu zorlamalar, Mutevekkil'in (ö. 247/861) 234/849 yılında *halku'l-Ĥur'ân* tartışmalarını yasaklamasıyla duraklamış ve nihâi olarak 237/851 senesinde sonlandırılmıştır.⁴⁶

Mihne hâdisesi ortak bir itikadî paradigmanın oluşturulma çabasını yansıtmaktadır. Bu olayların vuku bulduğu dönem, *el-uşûlu'l-ḥamse* bağlamında dikkat çekicidir. Devlet idaresiyle iyi ilişki içinde bulunan Ebu'l-Huzeyl bu dönemlerde yaşamıştır. Bu sebepten ötürü onun *el-uşûlu'l-ḥamse* diye bir olguyu bu devirlerde ortaya atmış olması, gayet manidardır. O dönemin atmosferi nazarı itibara alındığında Ebu'l-Huzeyl'in *el-uşûlu'l-ḥamse*yle sadece Mu'tezile'yi hedeflemediği anlaşılmaktadır. Bu ilkelerin Mu'tezile'ye mensup olabilmenin kriterleri olarak algılanması, Dırâr b. 'Amr veya Eşamm örneğinden anlaşılacağı üzere sonradan yerleştirilmiştir. Ebu'l-Huzeyl bu ilkeleri belirlerken Mu'tezile'den daha geniş bir kitleyi hedeflemiş ve bütün müslümanları kapsayan ortak bir itikadî zemin hazırlamak istemiş olmalıdır. Onun genç çağdaşı Kâsım er-Ressî'nin (ö. 246/860) de farklı muhtevaya sahip bir beşli esastan (*ḥamsetu'l-uşûl / ḥamse bi'l-uşûl*) bahsetmesi, o dönemde bu tür ortak paradigma

⁴² krş. TG, IV: 683; van Ess, "Theology and Society", s. 177; İslâm dünyasının kilise benzeri bir kuruma sahip olmaması, kanaatimizce müslümanların hür düşünebilmesine ve buna bağlı olarak bilimde ilerleme kat edebilmesine vesile olmuştur.

⁴³ TG, III: 446 vd., 458.

⁴⁴ krş. TG, IV: 676.

⁴⁵ TG, III: 460 vd.

⁴⁶ Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX: 27.

arayışının bulunduğu delalet eder niteliktedir.⁴⁷ *Kitābu'l-İmān* isimli eserlerin de h. III. asırda telif edilmeye başlaması,⁴⁸ imān eksenli meselelerin o dönemlerde yoğun olarak işlendiğine işaret etmektedir. Dönemin ruhu bağlamında başka bir ifadeyle *el-uşûlu'l-ĥamse* bir akîde kodeksi olarak tasarlanmıştır. Kāḍī 'Abdulcebbār'ın (ö. 415/1025) bu ilkelere inanmayı, bir tür müslüman görevi olarak anlaması bu düşüncemizi destekler niteliktedir; onun geç dönem olarak değerlendirebileceğimiz bir devirde yaşamış olması, bu ilkelerin ruhunu yansıtmaya engel teşkil etmemelidir. Ondan önce yaşayan Ḥayyāt veya Ka'bī gibi Mu'tezilîler'in beş esası Mu'tezile olmanın şartı olarak görmeleri, tezimizi çürütecek nitelikte algılanmamalıdır. Mihne olayları etrafında gerçekleşen *ḥalku'l-Ḳur'ān* zorlamasının fazla tepki çekmiş olması, ortak bir paradigmanın insanlar tabanında yayılmasının kolayca mümkün olmadığını göstermiştir. Bunu tecrübe eden Mu'tezile bu ilkelerin, bir akîde manzumesi olarak kullanılamayacağını anlamış ve bunları tamamen devre dışı bırakmak yerine kendi iç dinamiklerini muhafaza etmek için kullanmışlardır. Düşüncemizin netlik kazanabilmesi için Mu'tezilî ekollerin tutumlarına da bakmamız yararlı olacaktır.

Ḥayyāt ve Ka'bī Bağdat Mu'tezilesi'nin önderlerindendir; Ebu'l-Huzeyl ise Basra Mu'tezilesi'nin temsilcisidir. Anlaşılan Bağdat ve Basra'da *el-uşûlu'l-ĥamse* ilk evrelerde farklı anlaşılmıştır. Bunu Ebū 'Alī el-Cubbā'ī (ö. 303/916) vasıtasıyla anlamaktayız. Cubbā'ī, *el-uşûlu'l-ĥamse*ye "İslâm'ın dayanakları" (*de'ā'imū'l-islām*) ismini vermektedir.⁴⁹ Kāḍī 'Abdulcebbār'da bu ilkeleri, *uşûlu'd-dīn* olarak kabul etmektedir.⁵⁰ Bu durumda *el-uşûlu'l-ĥamsenin*, Bağdat'ta Mu'tezile kapsamında ele alınırken Basra'da ise İslâm'a hamledilmekte olduğu anlaşılmaktadır. Basralı Mu'tezilîler'in Başriyyūn'a mensup olan Ebu'l-Huzeyl'i daha iyi temsil ettikleri düşünülecek olursa *el-uşûlu'l-ĥamsenin* rûhunun Basralılar'da aranması gerekir kanaatindeyiz.

⁴⁷ bkz. EK V: Neyin *el-Uşûlu'l-Ĥamseden* Sayıldığına Dair Bazı Görüşler. Ancak burada Kāsim'ın Mu'tezile'den etkilenip etkilenmediği meselesi, bir inceleme gerektirmektedir. Nitekim onun Mu'tezile'den etkilenmediğini savunanlar olmuştur (bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye – Mu'tezile Etkileşimi*, s. 195). Bu durum, Kāsim'ın bu ilkeleri Mu'tezile'den devralmadığı anlamına gelecektir. Fakat bir etkileşim söz konusu olmuşsa o zaman Kāsim'ın beşli esastan söz etmesi, o dönemin genel ruhuna değil Mu'tezile'nin tesirine hamledilebilir.

⁴⁸ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Kitâbiyât, 2. Baskı, 2002), s. 22 vd.

⁴⁹ van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, s. 160.

⁵⁰ Kāḍī, *el-Uşûlu'l-ĥamse: el-mensûb ilâ Kāḍī 'Abdulcebbār b. Aḥmed el-Esed Ebādī*, s. 67.

Günümüzde akîde esasları olarak kabul ettiğimiz ilkeler, altıyla sınırlandırılmıştır. Kur'ân bizim imân esasları olarak saydıklarımızı, kadere imân dışında paket halinde sunmaktadır.⁵¹ Fakat bunun dışında cihâdın imân olduğunu beyan eden ayetler de bulunmaktadır.⁵² Hadîslerde insanlara eziyet veren bir şeyi yerden kaldırmanın⁵³ veya hayânın⁵⁴ da imânın bir şubesi olduğu bildirilmektedir. Bizlerin bu esasları altıyla sınırlamış olmamız, *el-uşûlu'l-ĥamsenin* bir *credo* olarak tasarlanmış olmasına engel teşkil etmemektedir. İslâm Hz. Muhammed ile yeryüzüne intikal etmiştir, ancak İslâm düşüncesi bir süreçten geçerek olgunlaşmıştır. Kelâm ilminin gelişmeye başladığı süreçlerde inanç esaslarının net olarak ortaya koyulmadığı gözükmemektedir. Sayısal sınırlamanın ilk mümessili Ebû Hânîfe (ö. 150/767) olmuştur. O, imânı, “Allah’ı bilmek ve ikrar etmek, resûlü bilmek ve onun Allah tarafından getirdiklerine açıklamaya girmeksizin topluca inanmak” şeklinde tarif etmiştir;⁵⁵ o başka bir yerde Allah’ı, melekleri, kitapları, resulleri, ölümden sonra dirilmeyi, kaderi, hayır ve şerrin Allah’tan geldiğini, hesabı, mizanı, cenneti ve cehennemi eklemektedir.⁵⁶ Buna benzer şekilde Ebû Hânîfe çizgisini takip eden Tahâvî’de (ö. 321/933) imân esasları dairesinde Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, ahiret gününü ve kaderi inanılması gereken esaslar olarak takdim etmektedir. Ancak bunlardan önce Allah’ın Kur’ân’da indirdiği her şeyin ve Peygamber’in şariat ve beyanlarından sahîh olarak gelen tümünün de hak olduğu imân altında zikredilmektedir.⁵⁷ Aşhâbu'l-ĥadîs ise bu ilkeleri, Allah, melekler, kitaplar, peygamberler, Allah katından gelen Kur’ân ve güvenilir râvîlerin peygamberlerden nakletmiş oldukları şeklinde saymaktadır;⁵⁸ Eş‘arî’de bunları kabul etmektedir.⁵⁹ Ebu'l-Hasan el-‘Âmirî (ö. 381/992) esasları (*erkānu'l-i'tikādiyye*) Allah, peygamberler, kitaplar, melekler ve ahiret şeklinde beşle kısıtlamıştır;⁶⁰ bu hususta Ebu'l-Mu‘în en-

⁵¹ msl. el-Bakara 2/177; en-Nisâ’ 4/136.

⁵² bkz. el-Ĥucurât 49/15.

⁵³ Muslim, “İmân”, 58.

⁵⁴ Buĥārî, “İmân”, 3. Bu tür rivâyetlerin *terġib* ve *terĥib* maksatlı olduklarını söyleyenler olmuştur. Ancak imânın şubelerinin, imânın dereceleri, kısımları, rûkûnleri, bâbları vs. olarak ifade bulması (Kutlu, s. 96.), bu rivâyetlerin imân-amel bütünlüğünü savunanlar tarafından farklı anlaşıldığını göstermektedir. Ayrıca şubelere bakıldığında burada imân esasları olarak saydığımız unsurların da dâhil edildiği görülmektedir (krş. *a.e.*, s. 201 vd.). Bu durum şubelerin bir tür akîde esasları şeklinde ele alındığında işaret eder niteliktedir.

⁵⁵ Eş‘arî, s. 84.

⁵⁶ Ebû Hânîfe, “el-Fıkhu'l-ekber”, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, s. 70.

⁵⁷ Tahâvî, *Metnu'l-'aķîdeti't-Tahâviyye*, (Beyrut: Dâr İbn Hâzm, 1995), s. 21 vd.

⁵⁸ Eş‘arî, s. 170.

⁵⁹ *a.e.*, s. 174.

⁶⁰ ‘Âmirî, *Kitābu'l-İ'lām bi-menāķibi'l-İslām*, (Ürdün: Mabda, t.y.), s. 59.

Nesefti (ö. 508/1115) de aynı yolu izlemiştir.⁶¹ Bütün bu gelişmeler, o dönemlerde bu konu üzerinde icmâ edilmiş bir inanç manzumesi oluşmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bugün Cibrîl hadîsine dayanarak inanç esaslarını altıyla belirlememiz, erken dönemde herkes tarafından onay bulmuş değildi; imâna ameli dâhil edenlerin sırf bu esaslarla yetinmemiş olması aşikârdır. Takip edilebildiği kadarıyla İslâm düşünürlerinin büyük çoğunluğu tevhîd, nübüvvet ve ahiret inancında mutabık olmuşlardır, fakat imânın asgarî şartlarını belirleme gibi bir arayış içinde bulunmamışlardır. Bu bariz şekilde imânın mahiyeti hakkında sürdürülen tartışmalar vasıtasıyla gözlemlenebilmektedir; burada asgarî şartların belirlenmesinden ziyade – imân tasdik midir, ikrar mıdır, amel midir gibi – imân tanımına yoğunlaşmıştır. İmân esaslarını teker teker zikreden Cibrîl hadîsi Ebû Hânîfe örneğinde görüldüğü üzere biliniyordu;⁶² ancak bu hadîsin yanı sıra imân olarak sunulan başka rivayetler de bulunmaktaydı. Ayrıca Cibrîl hadîsi de tek bir versiyondan ibaret değildir.⁶³ Hadîsleri fazla dikkate almayan akımların inanç ilkelerini tespit ederken hadîs dışı referanslara başvurmaları, ilmî geleneklerinin ve tutumlarının bir yansıması olacaktır. Söz gelimi Mu‘tezile burada akla başvuracaktır, Şî‘a ise imâmîların beyanlarını esas alacaktır. Bu yüzden olmalıdır ki Şî‘a, miracı, kabir sualini, cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olduğunu ve Hz. ‘Alî’nin şefaatinin inanç esasları (*ḥudûdu’l-İslâm*) altında zikretmişlerdir.⁶⁴

Bizlerin günümüzde Cibrîl hadîsine dayanarak “ama *el-uşûlu’l-ḥamsede* bu ilkelerden farklı şeyler sayılmaktadır ve bundan ötürü de bunlar *credo* olamaz” dememiz anakronik bir okuma olacaktır, zira görebildiğimiz kadarıyla erken dönemlerde bir akîde manzumesi henüz oluşmuş değildi. Bunun yanı sıra *el-uşûlu’l-ḥamse* içinde zikredilen unsurlar, mü’min olarak gerekli görülen Allah, nübüvvet ve ahiret (*el-uşûlu’s-selâse*) inancını temsil etmektedir. Buna göre *et-tevhîd* ilkesi Allah’a imânı, *el-‘adl* ilkesi nübüvveti imânı ve *el-va’d ve l-va’id* esasları ise ahirete imânı ifade etmektedir.⁶⁵ Belki de Mu‘tezile başarısını ve etkisini koruyabilmiş olsaydı bugün âmentü olarak *el-uşûlu’l-ḥamseyi* zikredecektik. Bu mülâhazalar ilk başta sadece hipotezlerden ibarettir. Bu mesele daha derin ve kapsamlı bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Sadece böyle,

⁶¹ Nesefti, *Tebşîratu’l-edille*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, (Ankara: DİB, 2003), II, s. 92.

⁶² Ebû Hânîfe, “el-Fıkhü’l-ebsa’”, s. 70.

⁶³ krş. EK XI: Cibrîl Hadîsi Varyantları ve İmâna Dair Bazı Rivâyetler.

⁶⁴ TG, IV: 357.

⁶⁵ yuk. bkz. s. 31 vd.

dediklerimizin doğruluğu veya yanlışlığı netlik kazanacaktır. Ancak tespitlerimize binaen şunu tekrar vurgulamayı gerekli görmekteyiz: erken dönemden beri müslüman düşünürlerin önemli çoğunluğu, Allah'ın birliğinde, nübüvvetin gerekliliğinde ve ahiret inancında uzlaşmış gözükmektedirler.

SONUÇ

Geniş bir fikrî yelpazeye sahip olan Mu‘tezile’nin görüş ve öğretileri, *el-uşûlu’l-ḥamse* kavramı etrafında cem edilmektedir. Eldeki veri ve araştırmalar bu terimin, Ebu’l-Huzeyl’den (ö. 227/841) önce kullanılmadığı bilgisini vermektedir. Dolayısıyla bu durum onun, Mu‘tezile fikirlerini sistemleştiren ilk düşünür olarak kabul görmesinin neticesinde *el-uşûlu’l-ḥamseyi* oluşturan kişi olarak anılmasını etkilemiş olmalıdır. Bizim tespitimize göre en erken, Ebu’l-Mu‘în en-Neseî (ö. 508/1115) onun bu isimde bir kitap yazdığını haber vermektedir. Malaî (ö. 377/987) de onun *Kitābu’l-Hucce* isimli eserinde *uşûl*ü ortaya koyduğunu söylese de bu beyandaki *uşûl*den neyin kastedildiği net olarak anlaşılmamaktadır; ancak bu ifadenin geçtiği metnin siyak ve sibakı dikkate alındığında söz konusu olan *uşûl*, beş esasa delalet edebilir gibi gözükmektedir. Buna karşılık Malaî’nin muasırı İbn Nedîm (ö. 385/995?), *el-uşûlu’l-ḥamse* ifadesini içeren bir eseri Mu‘tezile içinde ilk Ebu’l-Huzeyl’in öğrencisi Fuvâtî’ye (ö. 227/841’den sonra) atfetmektedir. Mu‘tezile’nin erken periyotlarında Fuvâtî’nin bu isimde eser yazmış olan ilk Mu‘tezilî olarak takdim edilmesi, bazı soruları akla getirmektedir: Fuvâtî, ya hocasının tesiri altında böyle bir eseri telif ederek Ebu’l-Huzeyl’in izini takip etmiş ya da Mu‘tezile içinde bu ilkeleri ilk kavramsallaştıran düşünür olmuştur. Bu durumun netlik kazanması, bu meseleye hasredilmiş bir çalışmayla sağlanacak gibi görünmektedir.

Güncel çalışmaların çoğunluğu, *el-uşûlu’l-ḥamse* kavramının Ebu’l-Huzeyl’den önce kullanılmadığına dair ittifak içindedirler. Ancak bu vakıa, beş esas içinde zikredilen prensiplerin ondan önce de Mu‘tezile tarafından benimsenmediği anlamına gelmemektedir. Tezimizde ele alınan dönem ve kaynaklar bağlamında Ebu’l-Huzeyl öncesi Mu‘tezilî düşünürlerin fikrî bir ana hat üzerinde ilerledikleri söylenebilir. *El-uşûlu’l-ḥamseye* dâhil olan ilkelerin nüveleri, ekol içi ve dışında erken dönemlerde takip edilebilmektedir. Dolayısıyla Mu‘tezile kendilerinden önceki fikriyattan beslenmiş ve yararlanmıştır. Mesela *el-va’îd* ve *el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-munker* ilkelerinin, Mu‘tezile ekolünden önce de temsil edildiği görülmektedir; buna karşılık *el-menziletu beyne’l-menzileteyn* Vâsıl b. ‘Aṭâ’ tarafından oluşturulmuş bir öğreti konumundadır.

İyiliği emretme prensibi, Mu‘tezile’den önce Şıffîn savaşıyla birlikte mezheplerin kullanım alanına girmiş gözükmektedir; bu olayların neticesinde *el-emru*

bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker, siyasî ayaklanmalar için referans ve gerekçe olarak kullanılmıştır. Mu'tezile'nin erken dönemlerinde de bu ilkeyi siyasî bir program niteliğinde kullanan mensupları bulunmuş olsa da onlar, bu prensibi siyasî düzlemde ele almaktan erkenden vazgeçmiş gözükmemektedirler. Nitekim Vâsıl b. 'Aṭā' (ö. 131/748) hiç bir ayaklanmaya katılmamıştır, aynı şekilde 'Amr b. 'Ubeyd (ö. 144/761) de döneminde vuku bulan Nefsu'z-Zekiyye isyanına dâhil olmamıştır.

Mürtekeb-i kebîrenin ebedî olarak cehennemle cezalandırılmasını ifade eden *el-va'îd* ilkesi de, müslümanlar arasındaki ilk savaşlar sonucunda ortaya çıkan büyük günah meselesiyle birlikte gündeme gelmiş olmalıdır. Ebedî cehennemlik görüşü muhtemelen, büyük günah sahibini kâfir veya müşrik olarak tanımlayan Hâriciyye'nin öğretilerinin bir parçası olmuştur. Mu'tezile için önemli bir konuma sahip olan Hasan el-Başrî (ö. 110/728) de, büyük günah işleyen birinin tövbe etmeden öldüğünde ebedî olmak suretiyle cehennem ateşiyle cezalandırılacağına inanmaktaydı. Dolayısıyla Mu'tezile burada yeni bir görüşe imza atmamış ve onlardan önceki düşüncelerden istifade etmiştir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla bu esas, Mu'tezile tarafından geliştirilmiştir. Nitekim erken dönemlerde *va'd* ve *va'îd* kavramları arasındaki nüans net olarak belirlenmiş gözükmemektedir. Bu ayrıma açıklık getiren ilk kişinin, Ebu'l-Huzeyl olma ihtimali bulunmaktadır, zira ondan önce bu konuyu ele alan eserler *Kitābu'l-Va'îd* ismini taşıırken ilk kez o, *Kitābu'l-Va'd ve'l-va'îd* adında bir kitap yazarak ikisi arasındaki farka işaret etmiştir.

Büyük günah tartışmaları çerçevesinde teşekkül eden görüşlerde Mu'tezile diğer akımlardan ayrılarak bir yenilik getirmiştir; yenilikten kastımız üçlü bir sistemi geliştirmiş olmaları değildir. Vâsıl'dan önce de İbâdiyye'nin *kufî ni'me* veya Hasan'ın *münâfık* öğretileri, üçlü bir eğilimin habercisi konumundadırlar. Vâsıl'ın bu meseledeki yeniliği, kavramlarda bir farklılığa başvurmasından kaynaklanmaktadır: ona göre büyük günahkâr ne mü'min, ne müşrik ne de münâfık olup bir fâsıktır. Mu'tezile kelâm tarihinin erken dönemlerinde özellikle bu esasla hatırlanmıştır. Bu durum Dırâr b. 'Amr'ın (ö. 180/769-200/815) *Kitābu't-Tahrîş*'inden hareketle anlaşılmaktadır. *El-menziletu beyne'l-menziletayn* kavramı, anlam sahasını genişleterek büyük günahkârın isimlendirilmesi için yeterli bir ifade olarak görülmemiş olmalıdır ki bu mevzular ileride *el-esmâ' ve'l-aḥkām* başlığı altında incelenmiştir.

Bu prensipler içinde en son teşekkül eden, aynı anda Mu‘tezile’nin en çok önemseydiği *et-tevhîd* ve *el-‘adl*dir. Tevhîd esas, *teşbîh* ve *tecsîm* fikirlerine karşı bir tepki niteliği taşımaktadır. İslâm’ın putperest bir toplum içinde nâzil olması ve fetihlerle beraber de İslâm âleminin farklı putperest inanışları kendi topraklarına dâhil etmesi, antropomorfik ilâh anlayışının İslâm düşüncesi içine sızmasına ve tevhîd algısını giderek etkisi altına almasına vesile olmuştur. Bu sosyal yapı, haşvî temayüllerin yaygınlık kazanmasını tetiklemiş ve antropomorfik tutumu destekleyen rivayetlerin senetsiz olarak aktarılmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum refleks olarak tenzîhçi bir tavrın oluşmasını gerekli kılmıştır; tenzîhçi çizginin en meşhur temsilcileri, Ca’d b. Dirhem (ö. 105-120/724-738) ve Cehm b. Şafvân’dır (ö. 128/746). Mu‘tezile’nin tevhîd bağlamında beslendiği kanal da bu tenzîhçi tavır olmuştur. Ancak bu tutum, sırf Ca’d ve Cehm’e has değildir. O dönemlerde birçok akım içinde antropomorfizme karşı bir tavrın bulunduğunu söyleyebiliriz; Basra’da İbâdiyye buna bir örnektir. Dolayısıyla Vâsıl’ın ve buna bağlı olarak Mu‘tezile’nin Cehm’den etkilendiğinin söylenilmesi, sonraki makâlât müelliflerinin beyanlarından kaynaklanmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla erken dönemlerde teşbîh ve tecsîme karşı bir tavrın takınılması, genel atmosfere işlemiştir.

Adalet esasına ön ayak olan mevzu ise, kader etrafında oluşan ve şekillenen olaylardır. Dolayısıyla adalet ilkesi asıl itibarıyla cebrî tutumun bir eleştirisidir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla adalet ilkesi, ilk evrelerde kaderle ilintili değil ahiret hayatı – spesifik olarak *el-va ‘îd* – bağlamında ele alınmaktaydı. Bunu en bariz Vâsıl b. ‘Atâ’nın ‘Abdullah b. Ömer b. ‘Abdulazîz (ö. 132/749) huzurunda verdiği hutbenin ifadelerinde görmekteyiz. Vâsıl, Allah’ın adaletinden söz ettiği yerlerde ardından O’nun kararlarındaki kesinliğini vurgulamaktadır; bunu Mu‘tezilî sistemin kavramlarına transfer edecek olursak: Allah adildir ve bu yüzden O’nun insana verdiği sözden geri dönmesi de düşünülemez; dolayısıyla O, söylediklerinin arkasında durup kararlarından da vazgeçmez, yani başka bir ifadeyle Allah *va ‘îd*ine sadıktır. “Allah adildir ve şerri yaratmaz” şeklinde anlaşılan *el-‘adl* esas, sonraki dönemlerin tarifleri gibi gözükmemektedir. Adalet ilkesinin bu düzlemde ele alınması, muhtemelen tevhîd esasının kesinleşmesi ve netleşmesiyle birlikte gerçekleşmiş olmalıdır.

Yukarıda her ne kadar Mu‘tezile’nin bir fikrî çizgi üzerinde ilerlediğini söylemiş olsak da ilk evrelerde söz konusu ilkeleri benimsemeyen Eşamm (ö.201/817) ve Dırâr b.

‘Amr’ın Mu‘tezile’den sayılması, ekol içi fikrî bir birliğin henüz oluşmadığı şeklinde okunabilir. Gerçi bu iki düşünür erken dönemde de Mu‘tezile dâhilinde bazı şahıslarca eleştirilere maruz kalmışlardır, fakat bu karşı çıkmalar bireysel düzlemde bir polemik olarak algılanmalıdır. Bısr b. Mu‘temir, Dırār’ın fikirlerini eleştirmiştir, ancak onun Dırāriyye olarak müstakil bir mezhebin reisi olarak takdim edilmesi, sonraki kaynakların tasnifinden kaynaklanmaktadır. Dırār’ın Mu‘tezile dışında müstakil bir ekolün reisi olarak anılmasının ilk belirtileri, Eş‘arî makâlât geleneğinde izlenebilmektedir.

Eşamm ve Dırār’dan hareketle Mu‘tezile’nin *el-uşûlu’l-ḥamseye* dair tutumunda bazı şeyler göze batmaktadır. Eşamm, *el-menziletu beyne’l-menzileteyni* kabul etmemiştir, ancak buna rağmen Mu‘tezile ve makâlât geleneği içinde o, müstakil bir ekolün kurucusu olarak takdim edilmemiştir. Buradan Mu‘tezile’nin sonradan bu ilkeyi fazla önemsemediği anlaşılmaktadır. Nitekim “ara konum” öğretisini ele alan risalelerin yazılmamaya başlanması da, buna işaret eder niteliktedir. Bu ilke, erken dönemlerde Mu‘tezile’nin bir emâresi kabul edilmesine rağmen ileriki safhalarda fazla önemsenmemiş gözükmektedir. Mu‘tezile’nin daha çok önemseydiği tevḥîd ve adalet esasları olmuştur. Dırār’ın durumu bunu açıkça ifade etmektedir. Onun kesb teorisini benimsemiş olması, adalet prensibi açısından kabul edilemez görüldüğünden Eşamm’dan farklı değerlendirilmiştir. Diğer bir ifadeyle Eşamm Mu‘tezile’den ayrı bir ekol olarak kabul edilmediği halde Dırār, Dırāriyye’nin ilk mümessili olarak anılmıştır. Bu yaklaşım adalet ilkesinin Mu‘tezile açısından önemini göstermektedir. Zaten onların kendilerini ısrarla *ehlu’l-‘adl ve’t-tevḥîd* olarak isimlendirmeleri de, bunun önemini gösteren unsurlardan biridir.

Bizim *el-uşûlu’l-ḥamseye* ele alırken büyük ölçüde Mu‘tezile’nin bakış açısını merkeze yerleştirdiğimiz unutulmamalıdır. Dolayısıyla belki beş esasın içerdiği ilkeler, farklı akımların görüşleri bağlamında ele alındığında bu esaslara delalet eden fikirlerin izleri onların nezdinde de bulunabilir. Bu durumda sadece Mu‘tezile’nin aynı fikrî çizgi üzerinde yürüyüp yürümediği de anlaşılmış olacaktır. Bu sebepten ötürü diğer akımların da beş esas bağlamında incelenmesi gerekmektedir; böylece bu beş esas eksenindeki fikrî çizginin sadece Mu‘tezile’ye has bir tavır olup olmadığı netlik kazanacaktır.

Mu‘tezile’nin *el-uşûlu’l-ḥamse* ile kendi fikrî dairesini çizmek istediği kabul edilmektedir. Bu ilkelerin bu anlayış ve algı çerçevesinde ele alındığını, ilk Bağdat

Mu‘tezilesi içinde tespit edebildik. Biz bu ilkelerin ortaya serildiği dönemin genel atmosferini dikkate alarak Ebu’l-Huzeyl’in bununla Mu‘tezile’nin iç dinamiğini koruma ve sistemleştirme maksadı hedeflemediği ve bu ilkeler manzumesini bir amentü denemesi olarak tasarlamış olabileceği kanaatine ulaştık. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Basra Mu‘tezilesi içinde buna işaret eden veriler bulunmaktadır. Değerlendirmelere aldığımız kaynaklara binaen o dönemlerde henüz İslâm âleminde genel kabul görmüş bir akîde manzumesinin oluşmadığı ve ekollerin bir arayış içinde bulundukları sonucuna ulaştık. Bu mülâhazalarımızın doğruluğunun veya yanlışlığının tespit edilebilmesi, o devirdeki diğer akımların fikrî arayışlarının bu bağlamda incelenmesini gerektirmektedir. Şu anda bu kanaate ulaşmakla birlikte bizler, kaynak durumundan mütevellit ancak o dönemin ruhundan hareketle kaynaklardaki boşlukları, hipotez ve spekülasyonlarla doldurma imkânına sahip olduğumuzu belirtmeliyiz.

Bu bağlamda en önemli verilerden biri Cibrîl hadîsi olarak meşhur olmuş rivâyettir. Bu rivâyet bilhassa kadere imân meselesi çerçevesinde önem arz etmektedir. Zira bu naklin bazı versiyonlarında kadere imân ibâresini içermeyen haberler de bulunmaktadır. Bu yüzden bu rivâyetin, erken dönemin fikrî ve ictimâî ortamı dikkate alınarak kelâm ilmi açısından bir değerlendirmeye tabî tutulmasının yararlı olacağı kanısındayız. Bununla beraber imânla ilgili başka hadîslerin varlığı da mâlumdur. Dolayısıyla yapılması gereken çalışmaların cevap arayacağı konulardan biri de, imânla ilgili farklı rivâyetler olmakla birlikte niçin Cibrîl hadîsinin tercih edildiğiyle alakalı olmalıdır.

EKLER

EK I: JOSEF VAN ESS



J. van Ess



EK II: JOSEF VAN ESS BİBLİYOGRAFYASI

Biz eserlerin tespitinde, ilk olarak çeşitli üniversitelerin kütüphane veri tabanlarına, internet veri tabanlarına, yazılmış ilmî eserlerin kaynakçalarına başvurarak bulgularımızı kayıt altına aldık. Ardından bunlardan yola çıkarak eserleri kütüphanelerde ve e-kitap şeklinde fiilî olarak gözlemlemeye çabaladık. Eğer bu mümkün olmadıysa tespit ettiğimiz eserin farklı ilmî eserlerin kaynakçalarında da zikredilmiş olmasını esas aldık ve böyle bir durumda bu eseri vâî, yani yazılmış ve yayımlanmış kabul ettik. Sadece bir yerde karşılaştığımız eserleri de belirttik. Josef van Ess'in ulaşabildiğimiz ve kronolojik olarak tasnif etmeye çalıştığımız eserleri şunlardır:

1. KİTAPLAR

a. Almanca

Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*, (Bonn: Bonner Orientalistische Studien, 1961), 243 sayfa. [tanıtımlar: A. Schimmel, "J. van Ess: Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī", *Islam*, 39 (1964): 279-281; S. Shaked, "Book Review: Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXV/1-3 (1962): 606-608; G. Vajda, "Book Review: Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Muḥāsibī", *Arabica*, IX/2 (1962): 209].

_____, *Die Erkenntnislehre des 'Aḡudaddin al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*, (Frankfurt: 1964, Wiesbaden: Steiner, 1966), 510 sayfa. [tanıtımlar: H. Daiber, "van Ess: Die Erkenntnislehre des 'Aḡudaddin al-Īcī", *Islam*, 45 (1969): 137-139; G. Vajda, "Book Review: Die Erkenntnislehre des 'Aḡudaddin al-Īcī", *Arabica*, XIV/3 (1967): 328-330].

_____, *Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubaid: zu einem Text des 'Alī b. 'Umar ad-Dāraqūṭnī*, (Beyrut: Steiner/Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1967, Würzburg: Ergon, 2004), 74 sayfa Almanca, 16 sayfa Arapça. [tanıtımlar: S. Diwald, "van Ess: Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubaid", *Islam*, 46 (1970): 122-124; G. Vajda, "Book Review: Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubaid", *Arabica*, XVI/3 (1969): 330-331].

_____, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣi' al-Akbar*, (Beirut/Wiesbaden: Steiner/Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen

Gesellschaft, 1971, Würzburg: Ergon, 2003), 185 sayfa Almanca, 134 sayfa Arapça. [tanıtımlar: E. Kohlberg, “Book Review: Frühe Mu‘tazilitische Häresiographie”, *Journal of the American Oriental Society*, XCV/3 (1975): 496-497; G. Vajda, “Book Review: Frühe Mu‘tazilitische Häresiographie”, *Arabica*, XX/1 (1973): 92-93; George F. Hourani, “Book Review: Frühe Mu‘tazilitische Häresiographie”, *International Journal of Middle East Studies*, IX/3 (1978): 406-407].

_____ ve Volkacher Bund, *Anders an Gott glauben?: Islam, Judentum, Hinduismus*, (Stuttgart?: 1971).

_____, *Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyām des Ġāhiz: eine Sammlg d. Fragmente mit Übersetzung und Kommentar*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 151 sayfa. [tanıtımlar: Ch. Pellat, “Book Review: Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ġāhiz”, *Arabica*, XX/2 (1973): 205-206; Michael Schwarz, “Book Review: Das Kitāb an-Nakṭ des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ġāhiz”, *Journal of the American Oriental Society*, XCV/3 (1975): 509-512].

_____, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung*, (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975), 218 sayfa. [tanıtımlar: R. Paret, “van Ess: Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum entstehen prädestinationischer Überlieferung”, *Islam*, 52 (1975): 332-333; Ewald Wagner, “Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinischer Überlieferung”, *Historische Zeitschrift*, LXXXIX/2 (1976): 405-406; Friedrich W. Zimmermann, “Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung”, *Die Welt des Orients*, X (1979): 150-154; J. Wansbrough, “Book Review: Zwischen Ḥadīṭ und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXIX/2 (1976): 442-443; G. H. A. Juynboll, “Book Review: Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferung”, *Journal of the American Oriental Society*, XCVII/2 (1977): 197-199].

_____, *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*, (Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1977), 280 sayfa Almanca, 57 sayfa Arapça. [tanıtım: F. W. Zimmermann, “Book Review: Anfänge Muslimischer Theologie”, *International*

Journal of Middle East Studies, XVI/3 (1984): 437-441].

_____, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit*, (Heidelberg: Winter, 1977), 85 sayfa. [tanıtım: J. Wansbrough, “Book Review: Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit. Der Kalif al-Ḥākim”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLIII/2 (1980): 363].

_____, *Der Tailasān des Ibn Ḥarb, “Mantelgedichte” in arabischer Sprache*, (Heidelberg: Winter, 1979), 58 sayfa.

_____, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, (Heidelberg: Winter, 1980), 87 sayfa.

Rudi Paret, *Schriften zum Islam: Volksroman, Frauenfrage, Bilderverbot*, ed. Josef van Ess, (Stuttgart v.dğr: Kohlhammer, 1981).

Josef van Ess, *Der Wesir und seine Gelehrten*, (Wiesbaden: Steiner, 1981). [tanıtımlar: K. Jahn, “van Ess: Der Wesir und seine Gelehrten”, *Islam*, 59 (1982): 356-357; A. K. S. Lambton, “Book Review: Der Wesir und seine Gelehrten”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLVI/1 (1983): 150-151].

_____ ve Hans Küng v.dğr., *Christentum und Weltreligionen*, (Münih: Piper, 1984, 1994, 2001; Gütersloh: Gütersloher Verl., 1987); İtalyanca’sı: *Cristianesimo e religioni universali*, çev. Giovanni Moretto, (Milano : A. Mondadori, 1986); Hollandaca’sı: *Christendom en wereldgodsdiensten*, çev. Ger Groot, (Hilversum: Gooi en Sticht, 1986); İngilizce’si: *Christianity and World Religions*, çev. Peter Heinegg, (New York: Doubleday, 1986; Orbis, 1993, 1999) [tanıtımlar: Aziz al-Azmeh, “Christianity and the World Religions by Hans Küng; Josef van Ess; Heinrich von Stietencron; Heinz Bechert; Peter Heinegg”, *Studia Islamica*, 66 (1987): 188-190; Donald G. Luck, “Book Review: Christianity and World Religions”, *Buddhist-Christian Studies*, 17 (1997): 231-235]; Fransızca’sı: *Le Christianisme et les religions du monde*, çev. Joseph Feisthauer, (Paris: Éditions du Seuil, 1986); İspanyolca’sı: *El cristianismo y las grandes religiones*, çev. J.M. Bravo Navalpotro ve R. Godoy, (Madrid: Libros Europa, 1987; Barcelona: Círculo de Lectores, 1993); Arapça’sı: *et-Tevhîd ve’n-Nubuvve ve’l-Ḳur’ān fî ḥivāri’l-Mesîḥiyye ve’l-İslām*, çev. es-Seyyid Muḥammed eş-Şāhid, (Beyrut: el-Muessesetu’l-cāmi’iyye, 1994); Çekçe’si: *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*, çev. Jiří Hoblík ve Luboš Kropáček, (Prag: Vyšehrad, 1998); Hırvatça’sı: *Kršćanstvo i svjetske religije: uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom*, çev. Darija Domić, (Zagreb: Naprijed,

1994); Sırpça'sı: *Kršćanstvo i svjetske religije. Islam*, (Livno: Svjetlo Riječi, 1995); Macarca'sı: *Kereszténység és világvallások. Párbeszéd az iszlámról*, çev. Szabóné Révész Magda, (Budapest: Palatinus, 1998).

_____, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Bände, (Berlin: Walter de Gruyter, I, 1991; II, III 1992; IV, 1997; V, 1993; VI, 1995); I: 456 sayfa, II: 742 s., III: 508 s., IV: 1107 s.; V: 457 s., VI: 490 s. [eserin birinci cildi, Farsça'ya çevrilmiştir, ancak henüz yayımlanıp yayımlanmadığı hususunda bilgi edinemedik: *Kelām ve cāmi'ah der sadehī dōm ve sōm kamerī*, çev. Farzīn Bānkī ve Aḥmed 'Alī Ḥaydarī; aynı şekilde eserin birinci cildi Arapça'ya da çevrilmiştir: *'Ilmu 'l-Kelām ve 'l-mucteme 'a fi 'l-ḳarneyni 's-ṣānī ve 's-ṣālīs li 'l-hicreti*, çev. Sālīme Şālīḥ, (Beyrut: Maṣṣūrātu'l-Cemel¹, 2008)].

_____, *Der Fehltritt des Gelehrten. "Die Pest von Emmaus" und ihre theologischen Nachspiele*", (Heidelberg: Winter, 2001), 453 sayfa. [Kitap tanıtımı: H. Eisenstein, "van Ess, J.: Der Fehltritt des Gelehrten. Die 'Pest von Emmaus' und ihre theologischen Nachspiele", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 92 (2002): 290-292; Frank Griffel, "Reviews: Der Fehltritt des Gelehrten: Die 'Pest von Emmaus' und ihre theologischen Nachspiele", *Speculum*, LXXIX/ (2004): 1066-1069].

_____, *60 years after: Shlomo Pines's Beiträge and half a century of research on atomism and Islamic theology*, (Kudüs: Israel Academy of Sciences and Humanities, 2002), 41 sayfa.

_____, *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. 2 Bände, I, II (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011), 1511 sayfa. [tanıtımlar: Wilferd Madelung, "Der Eine und das Andere: Beobachtungen an häresiographischen Texten by Josef van Ess", *Journal of the American Oriental Society*, CXXXIV/3 (2014): 531-533; E. P. Wieringa, "Ess, Josef van: *Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*", *Anthropos*, CVII/1, (2012): 247; Frank Griffel, "Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten, by Josef van Ess", *Ilahiyat Studies*, IV/1(2013): 139-144; Orkhan Mir-Kasimov, "Van Ess Joseph: Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten", *BCAI*, 27 (2011): 40-41].

¹ Görebildiğimiz kadarıyla bu yayınevinin Almanya'yla bir bağlantısı bulunmaktadır: Maṣṣūrāt el-Cemel = Al-Kamel Verlag > Verlag Hans Schiler, Tübingen.

_____, *Dschihad Gestern und Heute*, (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 154 sayfa.

_____, *Die Träume der Schulweisheit. Leben und Werk des ‘Alī b. Muḥammad al-Ğurğānī*, (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013).

_____, *Im Halbschatten: der Orientalist Hellmut Ritter (1892-1971)*, (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013), 257 sayfa.

b. Fransızca

_____, *Lecture à rebours de l’histoire du mu‘tazilisme*, (Paris: Librairie orientale Paul Geuthner, 1984), 139 sayfa.

_____, *Les prémices de la théologie musulmane*, (Paris: Albin Michel, 2002); eser İngilizce’ye çevrilmiştir: *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd, (Cambridge v.dğr.: Harvard University Press, 2006) [tanıtım: Negin Yavari, “Book Review: The Flowering of Muslim Theology”, *The American Historical Review*, CXII/2 (2007): 623-624]; aynı şekilde İtalyanca çevirisi de bulunmaktadır: *L’alba della teologia musulmana*, çev. Alberto Ventura, (Bologna: Piccola Biblioteca Einaudi, 2008), 142 sayfa.

c. Arapça²

Şalāḥaddīn Ḥalīl ibn Eybek eş-Şafadī, *Das biographische Lexikon des Şalāḥaddīn Ḥalīl Ibn-Aibak aş-Şafadī (=Kitābu ‘l-vāfi bi ‘l-vefeyāt). Asad Ibn Ibrāhīm bis Aydekīn al-Bunduqdār*, IX, nşr. Josef van Ess, (Beyrut/Wiesbaden: Steiner/Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1974).

‘Alī b. ‘Umar ed-Dāraḳuṭnī, *Aḥbāru ‘Amr b. ‘Ubeyd*, bkz. Josef van Ess, *Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubaid*.

Nāşi’ el-Ekber, *Uşulu’n-niḥal*, bkz. Josef van Ess, *Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāşi’ al-Akbar*.

_____, *el-Kitābu ‘l-evsaṭ*, bkz. Josef van Ess, *Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāşi’ al-Akbar*.

Ḥasan b. Muḥammed b. el-Ḥanefiyye, *er-Risāle fi ‘r-redd ‘ale ‘l-Ḳaderiyye*, bkz. *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten*

² Bunların yanı sıra makale ve kitapları arasında zikrettiğimiz bazı yazılar içinde de Arapça klasik eserlerin tahkiki bulunmaktadır.

Jahrhundert der Hiğra.

Ömer b. ‘Abdulazīz, *er-Risāle fi’r-redd ‘ale’l-Ḳaderiyye*, bkz. *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra.*

2. MAKALE VE KİTAP BÖLÜMLERİ

a. Almanca

Josef van Ess, “Muhâsibî”, *İA*, VIII: 507-510.³

_____, “Ketzer und Zweifler im Islam”, *Bustan*, V/2 (1964): 10 vd.

_____, “Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam”, *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger*, ed. Kurt Flasch, (Frankfurt: 1965): 333-350.

_____, “Ibn Kullāb und die Miğna”, *Oriens*, 18-19 (1965/1966): 92-142; Fransızca’sı: “Ibn Kullāb et la miğna”, *Arabica*, çev. Claude Gilliot, XXXVII/2 (1990): 173-233.

_____, “Ğāḥiz und die aṣḥāb al-ma‘ārif”, *Islam*, 42 (1966): 169-178.

_____, “Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung”, *Islam*, 42 (1966): 148-168.

_____, “Ḍirār b. ‘Amr und die ‘Cahmiya’. Biographie einer vergessenen Schule”, *Islam*, 43 (1967): 241-279; 44 (1968): 1-70, ekleme ve düzeltmeler: 318-321.

_____, “Ein unbekanntes Fragment des Naẓẓām”, *Der Orient in der Forschung*, (Wiesbaden: 1967): 170-201.

_____, “Libanesische Miszellen”, *Die Welt des Islams*, XI/1-4 (1968): 223-228.

_____, “Libanesische Miszellen”, *Die Welt des Islams*, XII/1-3 (1969): 97-125.

_____, “Neue Verse des Ma‘dān aṣ-Ṣumaiṭī”, *Islam*, 47 (1971): 245-251.

_____, “Libanesische Miszellen 5: Drusen und Black Muslims”, *Die Welt des Islams*, XIV/1-4 (1973): 203-213.

³ Bu ansiklopedi maddesi Josef van Ess tarafından Almanca olarak yazılmış ve Hellmut Ritter ile başka biri tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir; bkz. Josef van Ess, “Die Doktorarbeit.”, s. 284 vd, 290.

- _____, “Das begrenzte Paradies”, *Mélanges d’Islamologie*, (Leiden: 1974): 108-127.
- _____, “Libanesische Miszellen”, *Die Welt des Islams*, XVI/1-4 (1975): 1-103.
- _____, “Das Kitāb al-Irğā’ des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya”, *Arabica*, 21 (1974): 20-52, ekleme ve düzeltmeler: 22 (1975): 48-51.
- _____, “Ma‘bad al-Ğuhanī”, *Islamwissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum 60. Geburtstag*, ed. Richard Grämlich, (Wiesbaden: Steiner, 1974): 49-77.
- _____, “Islam”, *Die fünf großen Weltreligionen*, ed. Emma Brunner-Traut, (Freiburg: Herder, 1974, 1978, 1991, 1992 1999, 2000, 2002, 2004, 2007), s. 67-87.
- _____, “Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprachen”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 49 (1975): 651-688.
- _____, “Der Name Gottes im Islam”, *Der Name Gottes*, ed. Heinrich von Stietencron, (Düsseldorf: 1975): 156 vd.
- _____, “Şafadī-Splitter”, *Islam*, 53 (1976): 242-266.
- _____, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze”, *Revue des Études Islamiques*, 44 (1976): 23-60.
- _____, “Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften”, *ZDMG*, 126 (1976): 25-63, eklemeler: 127 (1977): 1^x-4^x.
- _____, “Şafadī-Splitter. Teil II”, *Islam*, 54 (1977): 77-108.
- _____ v.dğr, *Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. ein Symposium*, (Münih: München Deutscher Taschenbuch, 1977).
- _____, “Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie”, *Die Welt des Orients*, IX (1978): 255-283, X (1979): 54 vd., XI (1980): 122-134, XII (1981): 99-106, XVI (1985): 128-135.
- _____, “Neue Materialien zur Biographie des ‘Aḍudaddīn al-Īğī”, *Welt des Orients*, IX (1978): 270-283.
- _____, “Muwais b. ‘Imrān”, *Recherches D’Islamologie*, (Louvain: 1978): 337-358.
- _____, “Eine Predigt des Mu‘taziliten Murdār”, *Bulletin d’études orientale*, 30 (1978): 307-318; Fransızca’sı: “Un sermon du Mu‘tazilite Murdār”, *Arabica*, XXX/2 (1983): 111-124.

_____, “Anekdoten um ‘Aḏudaddīn al-Īǧī”, *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit*, ed. Ulrich Haarmann ve Peter Bachmann, (Beyrut/Wiesbaden: Steiner/Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1979): 126-131.

_____, “Christian Friedrich Seybold: Professor der Orientalistik 1859-1921”, ed. R. Uhland, *Lebensbilder aus Schwaben und Franken*, (Stuttgart: 1980), 14, s. 416-32.

_____, “Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam”, *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, ed. Wolfgang v. Kluxen, (Berlin / New York: de Gruyter, 1981), I, s. 226-236.

_____, “Vom Nutzen der Philologie, auch in der Metaphysik”, *Islam*, 58 (1981): 293-309.

_____, “Die Hinrichtung des Ṣāliḥ h. ‘Abdalquddūs”, *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag*, ed. H. R. Roemer ve A. Noth, (Leiden: 1981): 53-66.

_____, “Rudi Paret (1901-1983)”, *Islam*, 61 (1984): 1-7.

_____, “Die Herkunft des ‘Amr b. ‘Ubaid”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 50 (1984): 733-744.

_____, “Yazīd b. Unaisa und Abū ‘Isā al-İṣfahānī”, *Studi in onore di Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, ed. Renato Traini, (Roma: 1984): 301-313.

_____, “Önsöz”, *Siyāḳ Ta’rīḥ Naisābūr: fihris esmā’ el-aṣḥāṣ ve’l-emākin* (= *The Histories of Nishapur*), müellif: ‘Abdalḡāfir el-Fārisī, haz. Ḥabīb Jāvīṣ, (Wiesbaden: Reichert, 1984).

_____, “Félix María Pareja, S.j. (1890-1983)”, *ZDMG*, 135 (1985): 14-15.

_____, “Theorie und Anekdote. Zur Verarbeitung theologischer Argumente in biographischer Literatur”, *ZDMG*, 135 (1985): 22-54.

_____, “Kritisches zum Fiqh akbar”, *Revue des Études islamiques*, 54 (1986): 327-338.

_____, “Die Mu‘tazilitenbiographien im Fihrist und die Mu‘tazilitische Biographische Tradition”, *Ibn an-Nadīm und die mittelalterliche arabische Literatur: Beiträge zum 1. Johann-W.-Fück-Kolloquium (Halle 1987)*, (Wiesbaden: Harrassowitz, 1996): 1-6.

_____, “Die Kāmiliya. Zur Genese einer häresiographischen Tradition”,

Die Welt des Islam, XXVIII/1–4 (1988): 141–153; “Kāmilīya: on the Genesis of a Heresiographical Tradition”, *Shi’ism*, ed. Etan Kohlberg, (Burlington: Ashgate, 2003).

_____, “Der iranische Anteil am islamisch-theologischen Denken”, *Spektrum Iran*, I/2 (1988): 3-21.

_____, “Gotteserkenntnis als theologisches Problem im Denken der Mu‘tazila”, *Spektrum Iran*, VIII/1 (1995): 42-52 ve 106.

_____, “Die Tuḥfat ul-iḥwān des ‘Abdurrazzāq-i Kāšānī, ein Futūvatnāma der Īlhānidenzeit”, *Zafar Nāme, Memorial Volume of Felix Tauer*, ed. R. Vesely ve E. Gombár, (Praha: Enigma, 1996), s. 85-99.

_____, “Georges Chehata Anawati, o.p. (1905–1994)”, *ZDMG*, 146 (1996): 263-268.

_____ v.d.ğr, *Gott im Spiegel der Weltreligionen: christliche Identität und interreligiöser Dialog*, ed. Elmar Klinger, (Regensburg: Pustet, 1997).

_____, “Die Pest von Emmaus. Theologie und Geschichte in der Frühzeit des Islams”, *Oriens*, 36 (2001): 248-267.

_____, “Muhammads Ankündigung der Endzeit und ihre Auswirkung auf die Gestaltung der Weltzeit, Teil 1”, *Religionen Unterwegs*, VII /4 (2001): 10-15.

_____, “Muhammads Ankündigung der Endzeit und ihre Auswirkung auf die Gestaltung der Weltzeit, Teil 2”, *Religionen Unterwegs*, VIII/1 (2002): 16-21.

_____, “Schauen und Sehen als ontologisches Problem in der frühen islamischen Theologie”, *Autour du regard: Mélanges Gimaret*, ed. Éric Chaumont v.d.ğr, (Paris: Peeters, 2003), s. 1-13.

_____, “Franz Rosenthal (1914–2003). Alte und Neue Welt im Leben eines Orientalisten”, *ZDMG*, 155 (2005): 58–67.

_____, “Schönheit und Macht: Verborgene Ansichten des islamischen Gottesbildes”, *Schönheit und Mass. Beiträge der Eranos-Tagungen 2005 und 2006*, ed. Erik Hornung ve Andreas Schweizer, (Basel: Schwabe, 2007), s. 15 vd.

_____, “Die Himmelfahrt Muḥammads und die frühe islamische Theologie”, *Islamische Grenzen und Grenzübergänge*, ed. Benedikt Reinert ve Johannes Thomann (Bern: Peter Lang, 2007), s. 9-34.

_____, “Von der Mitteilung zur Erkenntnis: Fritz Steppat (1923-2006)”, *ZDMG*, CLIX/2 (2009): 265-278.

_____, “Ketzer und Zweifler in den ersten Jahrhunderten des Islam”, *Orden Pour Le Mérite für Wissenschaften und Künste*, 38 (Göttingen: Wallstein, 2009-2010): 103-129.

_____, “Ein Jubiläum zum Jahre 2011: Colmar Freiherr von der Goltz”, *Orden Pour Le Mérite für Wissenschaften und Künste*, 40 (Göttingen: Wallstein, 2011-2012): 239-270.

_____, “Die Doktorarbeit. Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik”, *Die Welt des Islams*, LI/3-4 (2011): 279-326.

_____, “Das Geburtsjahr des Šahrastānī”, *Islam*, LXXXIX/1-2 (2012): 111-117.

_____, “Neue Fragmente aus dem K. an-Nakṭ des Nazzām”, *Oriens*, 42 (2014): 20-94.

b. İngilizce

_____, “Skepticism in Islamic Religious Thought”, *Abhath*, 21 (1968): 1-18.

_____, “al-İdḡī”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, III: 1022; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum, (Wiesbaden: Harrassowitz, 1970): 21–50.

_____, “‘Umar II and his Epistle against the Qadārīya”, *Abr-Nahrain*, 12 (1971/1972): 19-26.

_____, “Qadariyya”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, IV: 368-372; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “The Qadariyya in Syria: A Survey”, *Proceedings of The First İnternational Conference on Bilad-al-Sham, 20-20.4.1974*, (Ürdün: 1984), s. 53-59.

_____, “The Beginnings of Islamic Theology”, *The Cullural Context of Medieval Learning*, ed. John E. Murdoch ve Edith D. Sylla, (Dordrecht: 1975): 87-111.

_____, “Theology and Science: The Case of Abu Ishāq an-Nazzām”, *Ann Arbor*, (1978): 1-19.

_____, “al- Khayyāt”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, IV: 1162-1164; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Ibn ar-Rēwandī, or the Making of an Image,” *Abhath*, 27 (1978/1979): 5-26.

_____, “Al-Fārābī and Ibn al-Rēwandī”, *Hamdard Islamicus*, III/4 (1980): 4/3-15; Arapça’sı: “el-Fārābī ve Ibnu’r-Rāvendī”, çev. Muḳdād Mensiya, *el-Mecelletu’l-tūnisiyye li’d-dirāsāti’l-felsefiyye*, 8 (1989): 33-42; [“el-Fārābī ve İbnu’r-Rīvendī”, çev. Kāmil Muṣṭafā eş-Şībī, *el-Fārābī ve’l-ḥaḍārātu’l-insānīya: veḳā’i’ mihracān el-fārābī el-mun’aḳid fī Baḡdād min 29.10.-1.11.1975*, (Baḡdat: Mudīrīyyetu’s-seḳāfati’l-‘amma, 1976)?]⁴.

_____, “Fārābī and Ibn ar-Rewandī”, *Sophia Perennis. The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy*, (197?-198?).⁵

_____, “Early Islamic Theologians on the Existence of God”, *Islam and the Medieval West*, ed. K. I. Semaan, (New York: 1980): 64-81.

_____, “From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies”, *Islamic Studies. A Tradition and Its Problems, Proceedings, Seventh Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, ed. Malcolm H. Kerr, (Malibu: Undena 1980): 27-51.

_____, “Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, XII: 12-14; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Abū ‘Ammār”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, XII: 15; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “al-Aṣamm”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, XII: 88-90; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Kumūn”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, V: 384-385; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Non-Conformist Political Theories in Early Islamic Theology”, *Institute of Mediterranean and Arab Studies*, (Atina).⁶

_____, “Some Fragments of the Mu‘āraḍat al-Qur’an attributed to Ibn al-Muqaffa’”, *Studia Arabica et Islamica*, (Beyrut: American University in Beirut, 1981):

⁴ Çeviriye veritabınında rastlayıp sıhhatini doğrulamadık.

⁵ Eseri Josef van Ess’in beyanından bilmekte olup başka bir yerde tespit edemedik; bkz. *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, ed. Rudolph Peters, (Leiden: Brill, 1981), s. 342. Büyük ihtimalle bir üstte yer alan ile aynı.

⁶ Eserin basılıp basılmadığını bilmiyoruz; ancak Josef van Ess 1978 yılında düzenlenen bir sempozyumda böyle bir çalışma hazırlandığından söz etmektedir; bkz. a.y.

151-163.

_____, “Dirār b. ‘Amr”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, XII: 225-227; Fransızca ‘sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, XII: 357-358; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Ḥaydar-i Āmulī”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, XII: 363-365; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Ibn Kullāb”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, XII: 391-392; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Early Development of Kalām”, *Studies on the first Century of Islamic Society*, ed. G. Juynboll, (1982): 109-125.

_____, “Abad”, *Encyclopaedia Iranica*, I/1 (1982): 51.

_____, “Abū ‘Amr Al-Māzoli”, *Encyclopaedia Iranica*, I/3 (1983): 259.

_____, “Abū Eshāq Nazzām”, *Encyclopaedia Iranica*, I/3 (1983): 275-280.

_____, “Abu’l-Hoḍayl Al-‘Allāf”, *Encyclopaedia Iranica*, I/3 (1983): 318-322.

_____, “Abu’l-Layṭ Samarqandī”, *Encyclopaedia Iranica*, I/3 (1983): 332-333.

_____, “Abu’l-Ma‘ālī”, *Encyclopaedia Iranica*, I/3 (1983): 334-5.

_____, “Abū Mūsā Mordār”, *Encyclopaedia Iranica*, I/4 (1983): 347-349.

_____, “Abu’l-Qāsem Ka‘bī”, *Encyclopaedia Iranica*, I/4 (1983): 359-62.

_____, “Abū Ya‘qūb Jorjānī”, *Encyclopaedia Iranica*, I/4 (1983): 396.

_____, “Aḥmad Tūnī”, *Encyclopaedia Iranica*, I/6 (1984): 662-3.

_____, “Alā’-Al-Dawla Semnānī”, *Encyclopaedia Iranica*, I/7(1984): 774-7.

_____, “Abū Hudhayl in Contact. The Genesis of an Anecdote”, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Michael E. Marmura, (Albany: 1984): 13-30, 280-287.

_____, “Ma‘bad b. ‘Abd Allāh b. ‘Ukaym al-Djuhanī”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, V: 935-936; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Bīst guftār: dar mabāḥiṣ-i ‘ilmī va falsafī va kalāmī va firaq-i Islāmī (=Bist guftar: Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and

History of Medicine)” eserinin İngilizce *Mukaddimesi*, haz. Mahdī Muhaqqiq, (Tehran: Sherkate Sahamiye Enteshar, 1984).

_____, “Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abu Ishāq an-Nazzām”, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky, (Dordrecht v.dğr: 1985): 53-67.

_____, “Ārā’ Wa’l-Dīānāt”, *Encyclopaedia Iranica*, II/2 (1986): 200-1.

_____, “Azal”, *Encyclopaedia Iranica*, III/2 (1987): 179.

_____, “Mu‘tazilah”, *The Encyclopedia of Religion*, X (1987): 220-229.

_____, “al-Manzila Bayn al-Manzilatayn”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, VI: 457-458; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “The Youthful God: Anthropomorphism in Early”, *The University Lecture in Religion Islam*, Arizona State Üniversitesi, 3 Mart 1988, s. 1-20.

_____, “Atṭāš”, *Encyclopaedia Iranica*, III/1 (1988): 26.

_____, “‘Azod-al-Dīn Ījī”, *Encyclopaedia Iranica*, III/3 (1988): 269-271.

_____, “Bağdādī ‘Abd-Al-Qāher”, *Encyclopaedia Iranica*, III/4 (1988): 409-10.

_____, “Amal Al-Āmel”, *Encyclopaedia Iranica*, I/9 (1989): 917-8.

_____, “‘Amr b. ‘Obayd”, *Encyclopaedia Iranica*, I/9 (1989): 991-992.

_____, “‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of Sonic Texts”, *Bayt al- Maqdis. ‘Abd al-Malik’s Jerusalem*, ed. J. Raby ve J. Johns, (Oxford: 1992): 69 vd.

_____, “al-Nāshi’ al-Akbar”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, VII: 975; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “al-Nazzām”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, VII: 1057-1058; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Dāremī, Abū Sa‘īd ‘Oṭmān”, *Encyclopaedia Iranica*, VII/1 (1994): 31-32.

_____, “Dīnavarī, Abū Moḥammad ‘Abd-Allāh”, *Encyclopaedia Iranica*, VII/4 (1995): 417-418.

_____, “Dīnavarī, Abū Moḥammad ‘Abd-Allāh”, *Encyclopaedia Iranica*, VII/4 (1995): 418.

_____, “Verbal inspiration?: Language and Revelation in Classical Islamic

Theology”, *The Qu’ran as Text*, ed. Stefan Wild, (Leiden/New York: Brill, 1996): 177-194.

_____, “Ebn Rāvandī, Abu’l-Ḥosayn Aḥmad”, *Encyclopaedia Iranica*, VIII/1 (1997): 48-49.

_____, “Eskāfī, Abū Ja‘far Moḥammad”, *Encyclopaedia Iranica*, VIII/6 (1998): 601-602.

_____, “Sufism and Its Opponents: Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations”, *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversy and Polemics*, ed. Frederick de Jong ve Bernd Radtke, (Leiden/Boston: Brill, 1999): 22-44.

_____, “Vision and Ascension: Sūrat al-Najm and its Relationship with Muḥammad’s mi‘rāj”, *Journal of Qur’anic Studies*, I/1 (1999): 47-62.

_____, “Tashbīh wa-Tanzīh”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, X: 341-344; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Thumāma b. Ashras”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, X: 449-450; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Political Ideas in Early Islamic Religious Thought”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, XXVIII/2 (2001): 151-164.

_____, “Wāṣil b. ‘Aṭā”, *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, XI: 164-165; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Kāmiliyya” *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, XII: 510; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Lafz: 2. In Theology” *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, XII: 546.

_____, “Muḥammad b. ‘Abd Allāh, called Ibn Shabīb” *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, XII: 633; Fransızca’sı: *Encyclopédie de l’Islam*.

_____, “Atomism in Early Islamic Thought and its Relation to pre-Islamic Iranian Thinking”, *Mulla Sadra and Comparative Studies*, V, (Tahran: The Sadra Islamic Philosophy Institute, 2002).

_____, “Text and Context: A few Casual Remarks on The Topic”, *Text and Context in Islamic Societies*, ed. İrene A. Bierman (Los Angeles: Ithaca, 2004), s. 1-12.

_____, “Text and Contexts: Heroes of the Plaque”, *Text and Context in Islamic Societies*, ed. İrene A. Bierman (Los Angeles: Ithaca, 2004), s. 13-22.

_____ ve Sadık J. el-Azm, “Secularism and interreligious dialogue in the Middle East: a few personal recollections”, *Islam and Secularism*, ed. Christiane Timmerman, (Anvers: UCSIA, 2005): 11-23.

_____, “Goldziher as a Contemporary of Islamic Reform”, *Goldziher Memorial Conference: 21-22.6.2000*, ed. Eva Apor and Istvan Ormos (Budapeşte: Hungarian Academy of Sciences, 2005), s. 37-50.

_____, “Islam and the Axial Age”, *Islam in Process: Historical and Civilizational Perspectives*, ed. Johann P. Arnason v.dğr., (Bielefeld: Transcript, 2006), s. 220-37.

_____, “Encyclopaedic Activities in the Islamic World: A Few Questions and No Answers”, *Organizing Knowledge. Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, (Leiden: Brill, 2006): 3-19.

_____, “Ja‘far b. Moḥammad b. Ḥarb”, *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4 (2008): 347-348.

_____, “Jahm b. Ṣafwān”, *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4 (2008): 389-390.

_____, “Jorjāni, Zayn-Al-Din Abu’l-Ḥasan ‘Alī”, *Encyclopaedia Iranica*, XV/1 (2009): 21-29.

_____, “Fowaṭī, Heṣām”, *Encyclopaedia Iranica*, X/2 (2012): 119-120.

_____, “Šahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abdalkarīm”, *Religion Past and Present*.

_____, “Mutakallimūn”, *Religion Past and Present*.

_____, “al-Dārānī, Abū Sulaymān ‘Abd al-Raḥmān”, *Encyclopaedia of Islam. Three*.

_____, “Ritter, Hellmut”, *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/hellmut-ritter>.

_____, “al-Muḥāsibī”, *Encyclopedia Britannica*.

_____, “Theology and Society”, *İSAM Papers: Otoman Thought, Ethics, Law, Philosophy-Kalam*, ed. Seyfi Kenan, (İstanbul: İSAM, 2013): 167-185.

_____, “Why Kalam?”, *İSAM Papers: Otoman Thought, Ethics, Law, Philosophy-Kalam*, ed. Seyfi Kenan, (İstanbul: İSAM, 2013): 187-205.

_____, “Islam and Enlightenment”, *İSAM Papers: Otoman Thought, Ethics, Law, Philosophy-Kalam*, ed. Seyfî Kenan, (İstanbul: İSAM, 1. Baskı, Aralık 2013): 207-225.

c. Fransızca

_____, “Les Qadarites et la Ġailānīya de Yazīd III”, *Studia Islamica*, 31(1970): 269 vd.

_____, “Naissance de la théologie spéculative en Islam”, *Actes intégraux (Conférences et débats) du 8^e Séminaire sur la Pensée islamique*, (Cezayir/Konstantin: Editions du Ministère de l’Enseignement Originel et des Affaires Religieuses, 1974), s. 5-22.

_____, “Une lecture à rebours de l’histoire du mu’tazilisme”, *Revue des Études islamiques*, 46 (1978): 163-240; 47 (1979): 19-69.

_____, “L’Autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu’tazilite”, *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, (Paris: 1982): 211-226.

_____, “La liberté du juge dans le milieu başrien du VIII siècle (II siècle l’hégire)”, *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, (Paris: 1985): 25-35; Arapça’sı: “Kullu muctehid muşṭb”, *Dirāsāt İslāmiyye*, ed. Fehmī Cad‘ān, (İrbid: 1983): 123-141.

_____, “Massignon vu à travers le regard d’un allemand”, *Centenaire de Louis Massignon, Le Caire, 1983 / ez-zikrā el-mieviyye li-mīlādi’l-musteşriḳ el-ustāz Luvīs Māsīnyevn, el-Ḳāhire, 1983*, (Kahire: Maṭba‘atu Cāmi‘ati’l-Ḳāhire/Imp. Université du Caire, 1984): 59-70

_____, “Mulāḥazāt ḥavl el-eḥz bi-ba‘ḍ efkār el-felsefeti’l-yūnāniyya fi’l-keḷāmi’l-mubekkir”, *Actes de colloque pensée arabe*, (Kazablanka, 1985?): 249-260.⁷

_____, “Un manuscrit ibādite de Jerba”, *Actes du Colloque sur l’histoire de Jerba*, (Tunis: L’Institut, 1986).

_____, “Quelques remarques sur le Munqid min aḍ-ḍalāl”, *Ghazali: la*

⁷ bunu Hans Daiber zikretmekte olup esere başka bir yerde rastlayamadık; bkz. Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy. Alphabetical list of publications*, I, s. 271. Makalenin dili hakkında bilgi sahibi değiliz; her ne kadar başlığı Arapça olsa da eserin – kitap başlığından yola çıkarak – Fransızca olması da muhtemel olabilir.

raison et le miracle, (Paris, 1987): 57-68.

_____, “Enseignement et ‘universités’ dans l’Islam médiéval”, *Diogenes*, 150 (1990): 65-77.

_____, “L’héritage aristotélicien dans le monde arabe et la théologie musulmane (Kalām)”, *Penser avec Aristote*, ed. Mohammed Allal Sinaceur, (Toulouse: Editions Erès, 1991) : 853-855.

_____, “Liberté et responsabilité”, *Rencontres internationales de Carthage: 1ère session du 20 au 25 mai 1996*, (Kartaça: Beytu'l-Ḥikme, 1998), s. 231-244.

_____, “Le mi‘rāğ et la vision de Dieu dans les premières spéculations théologiques en Islam”, *Le voyage initiatique en terre d’Islam: ascensions célestes et itinéraires spirituels*, ed. Amir-Moezzi, (Leuven/Paris: Peeters, 1996): 27-56.

_____, “La peste d’Emmaüs. Théologie et ‘histoire du salut’ aux prémices de l’Islam”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, CXLIV/1 (2000): 325-337.

_____, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī et sa Shajara al-mubāraka”, *Nāmeḥ-ye Bahārestān*, 20 (2013).

3. KİTAP TANITIMLARI VE DEĞERLENDİRMELERİ⁸

_____, “The World of Islam. Studies in Honour of Philip K. Hitti by James Kritzeck, R. Bayly Winder”, *Oriens*, 17 (1964): 243-244.

_____, “Kitāb Faṣl al-maqāl by Ibn Rushd (Averroes), George F. Hourani”, *Oriens*, 17 (1964): 286-287.

_____, “Scritti teologici etiopici dei secoli XVI-XVII. I: Tre opuscoli dei Mikaeliti by Enrico Cerulli”, *Oriens*, 18-19 (1965/1966): 488-489.

_____, “Khawādja ‘Abdullāh Anṣārī (396-481 H./1006-1089), mystique ḥanbalite by Serge de Laugier de Beaurecueil”, *Oriens*, 20 (1967): 313-314.

_____, “Tuḥfat al-aṣrāf bi-ma‘rifat al-aṭrāf by al-Mizzī, Ibn Ḥacar al-‘Asqalānī, ‘Abdaṣṣamad Ṣarafuddīn”, *Oriens*, 20 (1967): 318-319.

_____, “Neuere Literatur zu Ġazzālī”, *Oriens*, 20 (1967): 20: 299-308. [*Ebū*

⁸ Listeye almadığımız belki bir bu kadar kitap tanıtımı daha var.

Hāmid el-Ğazzālī fi 'z-zīkrā el-mi'aviyye et-tāsi'a li-milādih, (Kahire, 1962) eserinin tanıtım ve değerlendirmesi].

_____, “Kutsch, Wilhelm ans Marrow, Stanley (ed.): Šarḥ al-Fārābi li-kitāb Aristūtaşis fī l- 'ibāra”, *ZDMG*, 113 (1963): 653-657.

_____, “La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa by Henri Laoust”, *Oriens*, 18-19 (1965/1966): 508-511.

_____, “Secundus the Silent Philosopher. The Greek Life of Secundus by Ben Edwin Perry”, *Gnomon*, XXXVIII/2 (1966): 215-217.

_____, “The Life, Personality and Writings of al-Junayd by Ali Hassan Abdel-Kader”, *Oriens*, 20 (1967): 217-219.

_____, “Kitāb Ḥatm al-aulyā”, *Der Islam*, XLIII/1-2 (1967): 159-164.

_____, “Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390)”, *Der Islam*, XLIII/1-2 (1967): 166-169.

_____, “Mu'izz Goriawalla: A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts”, *ZDMG*, 118 (1968): 194-195.

_____, “Averroes' Commentary on Plato's 'Republic by Averroes, E. I. J. Rosenthal”, *Die Welt des Islams*, XI/1-4 (1968): 238-239.

_____, “Michel Allard: Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aş'arī et de ses premiers grands disciples”, *Der Islam*, XLIV/1 (1968): 255-261.

_____, “Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien by Klaus E. Müller”, *Die Welt des Orients*, V/1 (1969): 137-144.

_____, “Questions of Religious Truth by Wilfred Cantwell Smith”, *Die Welt des Islams*, XII/4 (1969): 245-246.

_____, “The Encounter of Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man by Seyyed Hossein Nasr”, *Die Welt des Islams*, XII/4 (1969): 246.

_____, “Tahḏīb al-aḥlāq. Ḥaqqāqahū Qusṭanṭīn Zuraiq: Tahdhīb al-Akhlāq, The Refinement of Character by Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad Miskawaih, Abu 'Ali Aḥmad Ibn Muḥammad Miskawayh, Constantine K. Zurayk”, *Die Welt des Islams*, XII/4 (1969): 246-247.

_____, “Mollâ Sadra Shirazi: Le Livre des Pénétration métaphysique (Kitāb al-Mashâ'ir). Texte arabe publié avec la version persane de BADI' OL-MOLK MIRZA

'EMADODDAWLEH, traduction française et annotations par Henry Corbin", *ZDMG*, 119 (1970): 364-368.

_____, "Aristū: Dustūr al-Aṭīnīyīn. 'Arrabahū 'an aṣliḥī l-yūnānī wa-'allaqa 'alaihi l-Āb Auguṣṭīnus Barbāra. Lūqīyānus as-Sumaisāt: Musāmarāt al-amwāt wa-Stiftā' mait. Naqalahū min al-aṣl al-yūnānī ilā l-'arabīya wa-gaddama lahū wa-'allaqa 'alaihi Ilyās Sa'd Ġālī", *ZDMG*, 120 (1970): 211-212.

_____, "Kholeif, Fathalla: A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and His Controversies in Transoxiana", *ZDMG*, 120, (1970): 374-378.

_____, "La Qaṣīda Ṣāfiya by Aref Tamer", *Der Islam*, XLVI/1-2 (1970): 92-95.

_____, "Tāğ al-'aqā'id wa-ma'dīn al-fawā'id. Texte établi.", *Der Islam*, XLVI/1-2 (1970): 100-102.

_____, "Mollā Sadra Shirazi: Le Livre des Pénétration métaphysique (Kitāb al-Mashā'ir). Texte arabe publié avec la version persane de BADI' OL-MOLK MIRZA 'EMADODDAWLEH, traduction française et annotations par Henry Corbin", *ZDMG*, 121 (1971): 364-367.

_____, "Islamic Rationalism. The Ethics of 'Abd al-Jabbār", *Der Islam*, XLIX/2 (1972): 337-339.

_____, "Jan Hjärpe: Analyse critique des traditions arabes sur les Sabéens Ḥarraniens", *Der Islam*, L/1 (1973): 171-174.

_____, "Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān by Lenn Evan Goodman; Ibn Tufayl", *Die Welt des Islams*, XV/1-4 (1974): 257.

_____, "Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 by Nikki R. Keddie", *Journal of the American Oriental Society*, XCVI/2 (1976): 293-294.

_____, "Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl ad-dīn", *Der Islam*, LIII/2 (1976): 289-291.

_____, "Ghazali's Theory of Virtue by Mohamed Ahmed Sherif", *Der Islam*, LIII/2 (1976): 291-294.

_____, "Essays on Islamic Philosophy and Science", *Der Islam*, LIII/2 (1976): 298-300.

_____, "Les grandes divisions de l'être 'maujūd' selon Ibn Sīnā by Ghassan

Finianos”, *Die Welt des Islams*, XVII/1-4 (1976/1977): 260.

_____, “Geschichte des arabischen Schrifttums. Band II: Poesie bis ca. 430 H. by Fuat Sezgin”, *Die Welt des Orients*, IX/2 (1978): 318-322.

_____, “En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Tome I: Le Shîisme duodécimain. Tome II: Sohrawardî et les Platoniciens de Perse. Tome III: Les Fidèles d’amour. Shî’isme et soufisme. Tome IV: L’Ecole d’Ispahan. L’Ecole Shaykie. Le Douzième Imâm by Henry Corbin”, *Die Welt des Orients*, IX/2 (1978): 324-326.

_____, “The Function of Documents in Islamic Law: The Chapters on Sales from Tahawi’s Kitāb al-Shurūt al-Kabir by Jeanette A. Wakin”, *International Journal of Middle East Studies*, IX/3 (1978): 407.

_____, “Asad b. Mūsā (132-212/750-827), Kitāb az-Zuhd by Raif Georges Khoury”, *Die Welt des Islams*, XVIII/3-4 (1978): 231-233.

_____, “The Ilāhī-Nāma or Book of God of Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār by J. A. Boyle, John Andrew Boyle”, *Die Welt des Islams*, XVIII/3-4 (1978): 226-227.

_____, “Mohammed. Aus dem Französischen übertragen von Guido Meister by Maxime Rodinson, Guido Meister”, *Die Welt des Islams*, XVIII/3-4 (1978): 240-241.

_____, “The Mamelukes by Desmond Stuart”, *Die Welt des Islams*, XVIII/3-4 (1978): 241.

_____, “Individualism and Conformity in Classical Islam by Amin Banani, Speros Vryonis, Jr.”, *Die Welt des Islams*, XIX/1-4 (1979): 227-228.

_____, “Γρηγορίου D. Ζιακλ: Ὁ μυστικός ποιητής Maulānā Jalāladdīn Rumī καὶ ἡ διδασκαλία αὐτοῦ. Saloniki 1973. 329 s.; a.mlf., Προφητεία ἀποκάλυψις καὶ Ἱστορία τῆς σωτηρίας κατὰ τὸ Κοράνιον. Saloniki 1976. 206 s.”, *ZDMG*, 129 (1979): 413-414.

_____, “Studies in the History of Philosophy and Religion by HARRY AUSTRIN WOLFSON; Isadore Twersky; George H. Williams”, *Die Welt des Orients*, 10 (1979): 147-149.

_____, “The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History by John Wansbrough”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLIII/1 (1980): 137-139.

_____, “The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers by

Miguel Asín Palacios, Elmer H. Douglas, Howard W. Yoder”, *Die Welt des Islams*, XX/1-2 (1980): 109-110.

_____, “Une vision humaine des fins dernières. Le Kitāb al-Tawahhum d’al-Muḥāsibī by André Roman”, *Die Welt des Islams*, XX/1-2 (1980): 122-123.

_____, “Rumi. Ich bin der Wind und du bist Feuer by Annemarie Schimmel”, *Die Welt des Islams*, XX/1-2 (1980): 123-124.

_____, “Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits: Catalogue des manuscrits arabes Tome II, Nos 590-1120 by Georges Vajda, Yvette Sauvan”, *Die Welt des Islams*, XX/1-2 (1980): 129-130.

_____, “Malāmiḥ yūnānīya fī l-adab al-‘arab”, *Der Islam*, LXII/1 (1980): 144-146.

_____, “Kitāb at-Tauḥīd by Al-Māturīdī; Faṭḥallāh Xulāif”, *Oriens*, 27/28 (1981): 556-565.

_____, “State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists by Ann K. S. Lambton”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, VXLV/3 (1982): 579-581.

_____, “Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device by Emilie Savage-Smith, Marion B. Smith”, *Die Welt des Islams*, XXII/1-4 (1982): 169-170.

_____, “Early Muslim Dogma. A source-critical study”, *Der Islam*, LX/2 (1983): 311-313.

_____, “Pouzet, Louis [ed. ve çev.]: Une Herméneutique de la tradition islamique”, *ZDMG*, 135 (1985): 119-120.

_____, “Oyclical Titne and Ismatii Gnosis”, *Der Islam*, LXII/2 (1985): 337-338.

_____, “Ein altes Fragment medinensischer Jurisprudenz by Miklos Muranyi”, *Die Welt des Orients*, 17 (1986): 195-197.

_____, “A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages by Colette Sirat”, *Die Welt des Islams*, XXVII/1-3 (1987): 174-177.

_____, “Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages”, *Der Islam*, LXIV/2 (1987): 293-294.

_____, “Interpretations of Islam Past and Present, Princeton 1985”, *Der Islam*, LXIV/2 (1987): 316-317.

_____, “Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter”, *Der Islam*, LXIV/2 (1987): 372-373.

_____, “Bernand, Marie [ed.]: Le Muḡnī d’Al-Mutawallī”, *ZDMG*, 139 (1989): 242-243.

_____, “Marie Bernand [ed.]: La Profession de foi d’Abū Ishāq al-Šīrāzī”, *ZDMG*, 139 (1989): 435-436.

_____, “Tilman Nagel: Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert”, *Islam*, LXVII/2 (1990): 366-374.

_____, “Al-Ḳāsim b. Ibrāhīm on the Proof of God’s Existence. Kitāb al-Dalīl al-Kabīr. (Islamic Philosophy and Theology, Texts and Studies. vol. X) by Binyamin Abrahamov; Hans Daiber”, *Die Welt des Orients*, 22 (1991): 217-219.

_____, “Moses Maimonides by Oliver Leaman”, *Die Welt des Islams*, XXXII/1 (1992): 145-147.

_____, “‘Alam al-ḡaḍal fī ‘ilm al-ḡaḍal. Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft vom Disput by Naḡmaddīn aṭ-Ṭūfī al-Ḥanbalī, Wolfhart Heinrichs”, *Die Welt des Islams*, XXXII/2 (1992): 294-295.

_____, “The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy. Ijma and Tatwīl in the Conflict between Al-Ghazālī and Ibn Rushd”, *Der Islam*, LXIX/1 (1992): 139-141.

_____, “Exegese, langue et théologie en Islam. L’Exégèse coranique de Ṭobarī”, *Der Islam*, LXX/2 (1993): 319-320.

_____, “Byzantium and the Arabs in the Fifth Century by Irfan Shahīd”, *Die Welt des Orients*, 25 (1994): 181-184.

_____, “Aristotle’s Physics and its Reception in the Arabic World. With an Edition of the unpublished Parts of Ibn Bājjā’s Commentary on the Physics. (Aristoteles Semitico-Latinus, Bd. 7) by P. Lettinck”, *Die Welt des Orients*, 27 (1996): 213-216.

_____, “La Quiétude de l’Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l’œuvre de Hamīd ad-Dīn al-Kirmānī (X e /XI es.) by D. de Smet”, *Die Welt des Orients*, 27 (1996): 216-219.

_____, “The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mutazili Cosmology by Alnoor Dhanani”, *ISIS*, LXXXVII/1 (1996): 155-156.

_____, “Anthropomorphism and Interpretation of the Qur’ān in the

Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm. - Kitāb al-Mustarshid. (Islamic Philosophy, Theology, and Science. Texts and Studies, XXVI) by B. Abrahamov”, *Die Welt des Orients*, 28 (1997): 223-226.

_____, “A Lexicon of al-Farrā's Terminology in his Qur'ān Commentary. With full definitions, English summaries and extensive citations. (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten. 23. Band) by Naphtali Kinberg”, *Die Welt des Orients*, 28 (1997): 227-229.

_____, “Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. Vol. I, Part 1: Political and Military History. Part 2: Ecclesiastical History by Irfan Shahîd”, *Die Welt des Orients*, 28 (1997): 229-232.

_____, “Knowledge and Liberation. A Treatise on Philosophical Theology. A new edition and English translation of the Gushāyish wa Rahāyish by Nāṣir Khusraw; Faquir M. Hunzai; Parviz Morewedge; Contemplation and Action. The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar. A new edition and English translation of Sayr wa Sulūk by Naṣīr al-Dīn Ṭūsī; S. J. Badakhchani; Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Ismaili Thought in the Age of Al-Ḥākim by Paul E. Walker”, *Die Welt des Orients*, 31 (2000/2001): 255-258.

_____, “Al-Muntaza‘ min al-Juz’ al-awwal min al-kitāb al-ma‘rūf bi’t-Tājī fī akhbār ad-daw-lat ad-ḍaylimiyya of Abū Ishāq Ibrāhīm bin al-Kātib aṣ-Ṣābī by Muhammad Sabir Khan”, *Die Welt des Orients*, 31 (2000/2001): 258-260.

_____, “The Legal-Theoretical Content of the Risāla of Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi‘ī by J. E. Lowry”, *Die Welt des Orients*, 32 (2002): 220-222.

_____, “The Manuscript of al-Malik al-Afḍal al-‘Abbās b. ‘Alī b. Dā‘ūd b. Yūsuf b. ‘Umar b. ‘Alī Ibn Rasūl (d. 778/1377). A Medieval Arabic Anthology from the Yemen by Daniel Martin Varisco; G. Rex Smith”, *Die Welt des Orients*, 32 (2002): 222-226.

_____, “The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi‘i Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāẓarāt. (Ismaili texts and translation series)”, *Die Welt des Orients*, 32 (2002): 226-229.

_____, “‘Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht’. Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894-1914 by Ludmila Hanisch”, *Die Welt des Islams*, XLIII/ 1 (2003): 104-110.

_____, "The Unthought in Contemporary Islamic Thought by Mohammed Arkoun", *Die Welt des Orients*, 34 (2004): 237-241.

_____, "The Master and the Disciple. An Early Islamic Spiritual Dialogue. A New Arabic Edition and English Translation of Ja'far b. Maṣṣūr al-Yaman's Kitāb al-ʿĀlim wa'l-ghulām by James W. Morris", *Die Welt des Orients*, 33 (2003): 241-243.

_____, "Struggling with the Philosopher. A Refutation of Avicenna's Metaphysics. A New Arabic and English Translation of Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm al-Shahrastānī's Kitāb al-Muṣāraʿa by Wilferd Madelung; Toby Mayer", *Die Welt des Orients*, 33 (2003): 243-245.

_____, "Beauty and Islam. Aesthetics in Islamic Art and Architecture by Valérie Gonzalez", *Die Welt des Orients*, 33 (2003): 245-247.

_____, "M. Swartz (Hg.), A Medieval Critique of Anthropomorphism", *Die Welt des Orients*, XXXV (2005): 264-267.

_____, "The 'Constitution of Medina'. Muhammad's First Legal Document. (Studies in Late Antiquity and Early Islam 23) by Michael Lecker", *Die Welt des Orients*, 37 (2007): 222-224.

_____, "Abū Ja'far Muḥammad b. ʿAbīdallāh al-Kisāʿī: Kitāb ʿajāʿib al-Malakūt. A Comprehensive Annotated Edition and Critical Revision of al-ʿajāʿib wa'l-gharāʿib Genre. Volume 1: Introduction and Annotated Edition of the Prime Chapters by Shmuel Tamari; Yoel Koch", *Die Welt des Orients*, 37 (2007): 234-236.

_____, "Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. Volume II. Part 1: Toponymy, Monuments, Historical Geography and Frontier Studies by Irfan Shahīd", *Die Welt des Orients*, 37 (2007): 255-257.

_____, "Paradise of Submission. A Medieval Treatise on Ismaili Thought. A New Persian Edition and English Translation of Ṭūsī's Rawḍa-yi taslīm by Naṣīr al-Dīn Ṭūsī; S. J. Badakhchani; Hermann Landolt; Christian Jambet", *Die Welt des Orients*, 37 (2007): 259-261.

_____, "Suliman Bashear, Studies in Early Islamic Tradition", *Journal of Semitic Studies*, LII/1 (2007): 170-171.

_____, "Averroès (Ibn Ruṣd): Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote. Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et tables par Maroun Aouad", *ZDMG*, 158 (2008): 173-174.

_____, “Jonathan Brown, The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon”, *Journal of Near Eastern Studies*, LXVIII/1 (2009): 72-75.

_____, “Ibâḍism. Origins and Early Development in Oman (Oxford Oriental Monographs) by JOHN C. WILKINSON”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, LXXIV/3 (2011): 474-476.

_____, “Thiele, Jan: Kausalität in der mu‘tazilitischen Kosmologie”, *Orientalistische Literaturzeitung*, CVIII /4-5 (2013): 308-311.

_____, “The Caliph and the Heretic. Ibn Saba’ and the Origins of Shī‘ism, by Sean W. Anthony”, *Journal of Near Eastern Studies*, LXXII/2 (2013): 333-336.

EK III: JOSEF VAN ESS HAKKINDA TÜRKİYE’DE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Türkiye’de Josef van Ess ile ilgili yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunu kendisinin kaleme aldığı makale ve eserlerinin çevirileri oluşturmaktadır. Bu çevirilerin büyük çoğunluğu İngilizce yayımlanan makaleleridir. Türkçe’ye aktarılan bu yazılar, onun hakkında yapılan çalışmalar olarak değerlendirilebilmektedir; zira bir çeviri sadece erek metnin dilini bilmeyi yeterli kılmayıp yazarın fikrî mülkiyetini, tavrını ve görüşlerini de bilmeyi şart koşturmaktadır. Bu ise ancak yazara belirli bir zaman adamakla gerçekleştirilebilmektedir. Bu nazar-ı itibar ile bir çeviri, aynı anda müellif üzerinde yapılan bir çalışma olarak da görülebilir. Van Ess’in Türkçe’ye çevrilen çalışmaları şunlardır:

Josef van Ess, “İslâm Kelamı’nın Başlangıcı”, çev. Şaban Ali Düzgün, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLI (2000): 399-423. [“The Beginnings of Islamic Theology”, *The Cullural Context of Medieval Learning*, ed. John E. Murdoch ve Edith D. Sylla, (Dordrecht: 1975): 87-111, makalesinin çevirisi.]

_____, “Tasavvuf ve Muhalifleri: Uygulamalar Üzerindeki Yansımalar, Mihneler, Dönüşümler”, çev. Zafer Erginli, *Marife*, III/1 (2003): 165-80. [“Sufism and Its Opponents: Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations”, *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversy and Polemics*, ed. Frederick de Jong ve Bernd Radtke, (Leiden/Boston: Brill, 1999): 22-44, makalesinin çevirisi.]

_____, “Lübnan Makaleleri”, çev. Ömer Yılmaz, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI/15 (2005): 415-452. [“Libanesische Miszellen”, *Die Welt des Islams*, XVI/1-4 (1975): 1-103., adlı makalenin ilk 52 sayfasını içeren bir çeviri; orjinal metinde van Ess saydığı bir silsile hakkında biyografik bilgiler vermektedir (s. 32-38), çeviri metinde bu bilgiler eksik olup çevirmen sadece isimleri saymakla yetinmiştir.]

_____, “İslâm Dini Düşüncesinde Septisizm”, çev. Murat Memiş, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2005): 167-183. [“Skepticism in Islamic Religious Thought”, *Abhath*, 21 (1968): 1-18, makalesinin çevirisi.]

_____, “Lübnan Makaleleri-II”, çev. Ömer Yılmaz, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VII/16 (2006): 339-371. [“Libanesische Miszellen”, *Die Welt des Islams*, XVI/1-4 (1975): 1-103., adlı makalenin 52’nci sayfadan sonraki kısmın çevirisi.]

_____, “Mu’tezile: İslâm’ın Akılcı Yorumu-1”, çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/20 (2008): 291-299. [“Mu’tazilah”, *The Encyclopedia of Religion*, X (1987): 220-229, maddesinin ilk yarısının çevirisi.]

_____, “Mu’tezile: İslâmın Akılcı Yorumu-2”, çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/21 (2009): 169-179. [“Mu’tazilah”, *The Encyclopedia of Religion*, X (1987): 220-229, maddesinin son kısmının çevirisi]

_____, “Kelâm ve İnsan Gerçekliği”, çev. Habib Kartaloğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/23 (2011/1): 261-279. [*The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd, (Cambridge v.dğr.: Harvard University Press, 2006), kitabının içinde bir bölüm olan “Theology and Human Reality” (s. 117–151) kısmının çevirisi.]

_____, “Mu’tezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, X/1 (2012): 255-274. [*The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd, (Cambridge v.dğr.: Harvard University Press, 2006), kitabının içinde bir bölüm olan “Mu’tazilite Atomism” (s. 79-115–151) kısmının çevirisi.]

_____, “Niçin Kelâm?”, çev. Mehmet Bulğen, *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi - Ahlâk - Hukuk - Felsefe - Kelâm*, (İstanbul: İSAM, 1. Baskı, Aralık 2013), ed. Seyfi Kenan, s. 247-266. [aynı kitap içinde yer alan “Why Kalam?” (s. 187-205) adlı bildirinin çevirisi.]

_____, “İslâm ve Aydınlanma”, çev. Mehmet Bulğen, *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi - Ahlâk - Hukuk - Felsefe - Kelâm*, (İstanbul: İSAM, 1. Baskı, Aralık 2013), ed. Seyfi Kenan, s. 267-285. [aynı kitap içinde yer alan “Islam and Enlightenment” (s. 207-225) adlı bildirinin çevirisi.]

_____, “Teoloji ve Toplum”, çev. Mehmet Bulğen, *İSAM Konuşmaları: Osmanlı Düşüncesi - Ahlâk - Hukuk - Felsefe - Kelâm*, (İstanbul: İSAM, 1. Baskı, Aralık 2013), ed. Seyfi Kenan, s. 227-246. [aynı kitap içinde yer alan “Theology and Society” (s. 167-185) adlı bildirinin çevirisi.]

_____, “Allah’ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XII/1 (2014): 383-398; *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, I, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz, 2014), s. 556-570. [“Early Islamic Theologians on the Existence of God”, *Islam and the Medieval West*, ed. K. I. Semaan, (New York: 1980): 64-81, makalesinin çevirisi.]

_____, “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2014): 267-286. [“Theology and Science: The Case of Abu Ishâq an-Nazzâm”, *Ann Arbor*, (1978): 1-19, makalesinin çevirisi.]

_____, “Mutezile”, çev. Veysel Kasar, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, I, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz, 2014), s. 69-88. [Bu yazı Veysel Kasar’ın önceden çevirip Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisinde “Mu’tezile: İslâm’ın Akılcı Yorumu-1” ve “Mu’tezile: İslâm’ın Akılcı Yorumu-2” adı altında yayımlandığı çalışmadan ibarettir].

_____, “Mutezile Düşüncesinde Teolojik Bir Sorun Olarak Tanrı’yı Bilme”, çev. Mustafa Aygen ve Hüseyin Aydoğan, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, I, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz, 2014), s. 407-416. [“Gotteserkenntnis als theologisches Problem im Denken der Mu‘tazila”, *Spektrum Iran*, VIII/1 (1995): 42-52, makalesinin çevirisi.]

_____, “İslâm Kelâmı’nın Mantıksal Yapısı”, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, I, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz, 2014), s. 477-506. [“The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. von Grunebaum, (Wiesbaden: Harrassowitz, 1970): 21–50, makalesinin çevirisi.]

_____, “Ebu’l-Huzeyl’de Kozmoloji ve Kozmolojik Kanıt”, çev. Günay Özer, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, I, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz, 2014), s. 660-676.

_____, “Ebu İshak en-Nazzam’ın Teolojisinde Kötülük ve İlahi Kudret”, çev. Maide Öztosun, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, II, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz, 2014), s. 255-268. [“Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abu Ishâq an-Nazzâm”, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky, (Dordrecht v.dğr: 1985): 53-67, makalesinin çevirisi.]

_____, “İslâm’da Dil ve Dinî Bilgi”, çev. Bilal Kır. [“Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam”, *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, ed. Wolfgang v. Kluxen, (Berlin / New York: de Gruyter, 1981), I, s. 226-236, makalesinin çevirisi tarafımızca yapılmış ve yayımlamayı beklemektedir].

“Ömer b. Abdulaziz: *Er-Risale fi’r-Reddi Ale’l-Kaderiyye*”, SİÜİFD, çev.

Cemalettin Erdemci, I/2 (2014): 192-203. [Josef van Ess’in tahkik ettiği risalenin çevirisi; içinde: *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*].

Çevirilere nazaran Josef van Ess’in görüş ve fikirlerine hasredilmiş çalışmalar çok daha az sayıda bulunmaktadır:

Günay Özer, *Josef van Ess’in İslâm Kelâmının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları*, (basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Danışman: Doç. Dr. Abdulhamit Sinanoğlu, 2010, 70 y.).

Esra Gözeler, “İlahiyat Seminerleri: Erken Dönem 2. Prof. Dr. Josef Van Ess”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LII/1 (2011): 383-387. [Bu yazı Josef van Ess’in Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde sunduğu üç günlük seminer dizisi hakkında bilgi vermektedir. Van Ess, bu seminer dizisinin aynısını İSAM’da gerçekleştirmiş ve tebliğ metinleri *İsam Konuşmaları* adı altında basılan kitabın içinde çevirileriyle beraber yayımlanmıştır; yuk bkz.]

M. Akif, Ceyhan, “Josef Van Ess’in Tahlilleri Işığında Kelamın Doğuşu ve Metodu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XIII/1 (2013): 215-233.

Fatıma Şahin, “Josef van Ess’in 2. yy’da Suriye Kaderiyyesi Hakkındaki Görüşleri”, *Batı’da İslam Araştırmaları ve Türkiye’deki Yansımaları. Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu (24-26.04.2015)*, 26.04.2015.

Muharrem Kuzey, *Erken dönem kelam araştırmalarında yöntem ve kaynak sorunu: Josef van Ess bağlamında*, (devam eden doktora tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Osman Demir).

EK IV: TG’NİN İÇERİK BÖLÜMÜNÜN ÇEVİRİSİ

Birinci Cilt

A

Giriş: I. yy.’da İslâmî Dindarlığın Ana Hatları

1. Nübüvvetin Sona Erişi
2. Seçilmişlik Bilinci ve Kimlik Keşfi
 - 2.1. ‘Abdülmelik’in Hilâfetinde İslâmî Kimliğin Sembolleri
 - 2.2. Yazılı Rivayetlerdeki Erken Belgeler
3. Topluluk ve Birey
 - 3.1. İnanç ve Cennet Vaadi
 - 3.2. Günah Bilinci ve Bireysel Sorumluluk
 - 3.3. Tanrı’nın Merhameti ve Kader
4. II. yy.’a Doğru Has (Spesifik) Dinî Gelişmeler
 - 4.1. Peygamber Tasavvuru
 - 4.2. Kur’ân
5. İncanın (Dinin) Yayılması
 - 5.1. Dinî Aktarımın Literal Aletleri
 - 5.1.1. Münazara Teolojisinin (Cedel İlmin) Oluşumu
 - 5.1.2. İleriye Yönelik Manzara

B

II.yy.’da İslâm Vilayetleri

0. Metodik Ön Not

1. Suriye
 - 1.0. Genel Hatlar
 - 1.1. Şt’a ile İlişki
 - 1.2. Kaderiyye
 - 1.2.1. Köken Sorusu
 - 1.2.2. Ğaylân ed-Dimeşkî ve Çevresi
 - 1.2.3. Ğaylân’ın Etkisi
 - 1.2.4. III. Yezîd’in Darbesi (İsyanı)
 - 1.2.4.1. III. Yezîd’in Görev Vaazı (Göreve Başlangıç Konuşması)
 - 1.2.4.2. II. Mervân’a Kadar (Oluşan) Gelişmeler
 - 1.2.5. III. Yezîd Altında Kaderiyye
 - 1.2.5.1. Şam
 - 1.2.5.2. Filistin’deki Kaderîler
 - 1.2.5.3. Humus’taki Kaderîler
 - 1.2.6. Sonraki Kaderîler
 - 1.2.7. Genel Çıkarım
 - 1.2.8. Ğaylân’ın Öğretisinin Irâkî İlerlemesi
 - 1.2.8.1. Ğaylân’ın Risaleleri ve Ğaylân-Efsanesi
 - 1.2.9. II. Ömer ve Kaderiyye

1.3. Zındıklık / Sapıklık Hâdisesi

1.4. Suriyeli Mürcîler

1.4.1. “Cehmîler”

1.5. Zühden Tasavvufa

2. Irak

2.0. Genel Ön Not

2.1. Kûfe

2.1.1. Mürcie

2.1.1.1. Kûfe’de Mürcie’nin En Eski Temsilcileri

2.1.1.2. II. Ömer’e Elçilik

2.1.1.3. İki Mürcî Şiir

2.1.1.4. *Sîrat Sâlim b. Zekvân*’da Mürcie’ye Karşı Polemik

2.1.1.5. *Kitābu’l-İrcā’*

2.1.1.6. H. 150’ye Kadar Mürcie’nin Çeşitliliği

2.1.1.7. Ebū Ḥanîfe’nin Halkası

2.1.1.7.1. Selefler

2.1.1.7.2. Ebū Ḥanîfe’nin Hayatı ve Etkisi Hakkında

2.1.1.7.3. Ebū Ḥanîfe’nin Kelâmî Görüşleri

2.1.1.7.3.1. Osmân el-Bettî’ye Mektup

2.1.1.7.3.1.1. Erken Dönem Hanefî Yazılarla Karşılaştırma

2.1.1.7.3.2. Osmân el-Bettî’ye İkinci Bir Mektup

2.1.1.7.3.3. Meşhur *Fıkh ekber* (I)

2.1.1.7.3.4. Tanrı Tasavvuru. Siyasî Teori

2.1.1.7.4. Ebū Ḥanîfe’nin Çağdaşları

2.1.1.8. Ebū Ḥanîfe Sonrası Kûfeli Mürcie

2.1.1.9. Ğassân b. Abân’ın Reformu

2.1.2. Kûfe’de Mürcie Karştıttı Akımlar

2.1.2.1. Sufyân eṣ-Ṣevrî

2.1.2.2. Sûfiler

2.1.2.3. Kaderiyye

2.1.3. Şî‘a

2.1.3.1. “Şiileştiren” Râviler

2.1.3.2. Zeydiyye

2.1.3.2.1. Butriyye

2.1.3.2.1.1. “Zayıf” Zeydîler

2.1.3.2.2. Cârüdiyye

2.1.3.2.2.1. Carûdî Düşüncenin Teşekkülü

2.1.3.2.2.2. Sonraki Gelişim

2.1.3.2.3. Erken Zeydî Hizipler

2.1.3.2.3.1. Kāmiliyye

2.1.3.3. Râfidiyye

2.1.3.3.1. Ruhbanlık ve Cemaat Ruhu

- 2.1.3.3.2. Her Şeyi Bilen Lider Olarak İmâm
- 2.1.3.3.3. Geri Dönüş (*rec ‘a*)
 - 2.1.3.3.3.1. Erken Zeydîler Arasında *rec ‘a*-Düşüncesi
 - 2.1.3.3.3.2. İ.yy’ın Şîî Otoriteleri Arasındaki *rec ‘a* Taraftarları
 - 2.1.3.3.3.3. *rec ‘a* Fikrinin Muhtemel Dayanağı Olarak Erken Şîî Tefsiri
 - 2.1.3.3.3.4. Keysâniyye’nin Çöküşü
 - 2.1.3.3.3.5. İmâmiyye’de *rec ‘a* Fikrinin Değişimi
- 2.1.3.3.4. İlk İki Halîfenin Reddi
- 2.1.3.3.5. Gizlilik (*taḳiyye*)
- 2.1.3.3.6. İlâhî Fikir Değişimi (*bedā’*)
- 2.1.3.3.7. Rafizî Kelâm Ekolleri
 - 2.1.3.3.7.1. Başlangıçlar
 - 2.1.3.3.7.1.1. Mürcie Yanlı Gruplar
 - 2.1.3.3.7.1.2. Zurâre b. A‘yân ve Halkası
 - 2.1.3.3.7.1.3. Tanrı Tasavvuru Üzerine Tartışma
 - 2.1.3.3.7.2. Sonraki Nesil
 - 2.1.3.3.7.2.1. Şeytân et-Ṭāk ve Hişâm el-Cevālîkî
 - 2.1.3.3.7.2.2. Hişâm b. el-Ḥakem
 - 2.1.3.3.7.2.2.1. “Ontoloji”
 - 2.1.3.3.7.2.2.2. Tanrı Kavramı
 - 2.1.3.3.7.2.2.3. Tabiat Soruları
 - 2.1.3.3.7.2.2.4. Duyu Nazaryesi
 - 2.1.3.3.7.2.2.5. İnsan Eylemi
 - 2.1.3.3.7.2.2.6. İlâhî Sıfatlar
 - 2.1.3.3.7.2.2.7. Kur’ân ve Nübüvvet
 - 2.1.3.3.7.2.2.8. ‘ışmā’ ve naşş
 - 2.1.3.3.7.2.2.8.1. Ek: Şî‘a’da Meşrulaştırma Araçları
 - 2.1.3.3.7.2.2.9. *rec ‘a*
 - 2.1.3.3.7.2.3. ‘Alî b. Ri‘âb
 - 2.1.3.3.7.3. Büyük Kelâmcıların Halefleri
 - 2.1.3.3.7.3.1. Hişâm el-Cevālîkî’nin Ekolü
 - 2.1.3.3.7.3.2. Hişâm b. el-Ḥakem’in Ekolü
 - 2.1.3.3.7.3.3. Manzara
- 2.1.3.3.8. Genel Çıkarım
 - 2.1.3.3.8.1. Rafizî Kelâmı ve Çevresi. Staocı ve Yahudî Etkiler
- 2.1.4. Hâricîler
 - 2.1.4.1. Kûfe’de İbâzî Cemaat
 - 2.1.4.2. ‘İsâ b. ‘Umeyr
- 2.1.5. “Zındıklar”
 - 2.1.5.1. *Zındîk* Kavramı
 - 2.1.5.2. Erken İslâmî Dönemde Maniheizm
 - 2.1.5.3. Sosyal ve Dinî Fenomen Olarak *zendaḳa*

- 2.1.5.4. Deyşāniyye
- 2.1.5.5. Markioncular (Merķiyūniyye)
- 2.1.5.6. Kantāniyye (Kenteviyye, Şıyāmiyye)
- 2.1.5.7. Ek: İslām Dünyasında Mazdekîler
- 2.1.5.8. Kûfe’de *zendaqa*
 - 2.1.5.8.1. Kozmoloji ve Tabiat Felsefesi
 - 2.1.5.8.2. Asil Kesim
 - 2.1.5.8.3. İmāmiyye Kaynaklarına Göre *zenādiqa* ile Tartışma
 - 2.1.5.8.4. Geç Emevî Döneminde *zendaqa*’nın Rolü

İkinci Cilt

2.2. Basra

- 2.2.1. Zındıklar
 - 2.2.1.1. Beşşar b. Burd
 - 2.2.1.2. Şālih b. ‘Abdulkuddūs
 - 2.2.1.3. Sumeniyye
 - 2.2.1.4. İbnu’l-Muķaffa‘
 - 2.2.1.4.1. İslām’a Karşı Yazı
 - 2.2.1.4.2. Kur’ân’ın Parodisi
 - 2.2.1.5. Çevre. “Tabiat Filozofları”
- 2.2.2. Hāsan el-Başrî ve Fikrî Halefi
 - 2.2.2.1. Kaderiyye
 - 2.2.2.1.1. Hadîs’de Kaderî Tasavvur
 - 2.2.2.1.2. Kaderî Râviler
 - 2.2.2.1.2.1. Hāsan el-Başrî Sonrası Nesil
 - 2.2.2.1.2.2. Orta Nesil
 - 2.2.2.1.2.3. Sa‘îd b. Ebî ‘Arûbe’nin Öğrencileri
 - 2.2.2.1.2.4. II. yy.’ın İkinci Yarısındaki Diğer Kaderîler
 - 2.2.2.1.3. Usvârîler
 - 2.2.2.1.4. Basralı Nahivciler Arasındaki Kaderîler
 - 2.2.2.2. Kaderiyye ve Zühd
 - 2.2.2.2.1. Hāsan el-Başrî’nin Genç Çağdaşları
 - 2.2.2.2.2. Sonraki Nesil
 - 2.2.2.2.2.1. ‘Abbādān’ın Önemi
 - 2.2.2.2.3. Basrî Zühd İçerisinde Kelâmi ve Fıkhî Özel Görüşler
 - 2.2.2.2.3.1. Bekriyye
 - 2.2.2.2.4. Zühd ve Akılcılık
- 2.2.3. Fakihler
 - 2.2.3.1. İyās b. Mu‘āviye Hâdisesi
 - 2.2.3.2. Erken Teorik Metinler
 - 2.2.3.3. Uzmanlar ve Hukuk Danışmanları
 - 2.2.3.4. *kullu muctehid muşîb*

- 2.2.4. Basra’da Mürcie. “Ğaylāniyye”
 - 2.2.4.1. Faḍl er-Raḳāṣī
 - 2.2.4.2. Ebū Şemir ve Okulu
 - 2.2.4.3. “Cehmîler”
- 2.2.5. İbāḍiyye
 - 2.2.5.1. ‘Abdullāh b. İbāḍ Hâdisesi
 - 2.2.5.2. Basralı Cemaatin Gelişimi
 - 2.2.5.3. *ḳader*-Problemi
 - 2.2.5.4. Antropomorfizmler Hakkında Tartışma
 - 2.2.5.5. Diğer Tartışma Hususları
 - 2.2.5.6. Çevre
 - 2.2.5.7. Günah ve İmân İlişkisi
 - 2.2.5.8. Püritanizm ve Kuşkuculuk
- 2.2.6. Erken Mu‘tezile
 - 2.2.6.1. Vāşıl b. ‘Aṭā’
 - 2.2.6.1.1. Hayat(ı Hakkında) Bilgileri. Aslı ve Mesleği
 - 2.2.6.1.2. *ḥaṭīb* Olarak Vāşıl. ‘Abdullah b. Ömer b. ‘Abdulazîz Huzurunda Konuşması
 - 2.2.6.1.3. Vāşıl’ın Konuşma Bozukluğu
 - 2.2.6.1.4. Medine’deki ‘Alī Tarafatlarıyla İlişkiler
 - 2.2.6.1.5. Kişilik Tablosu
 - 2.2.6.1.6. ‘Amr b. ‘Ubeyd ve Ḥasan el-Başrī’yle İlişkisi
 - 2.2.6.1.7. Ara Konum Öğretisi
 - 2.2.6.1.7.1. Günah ve Tövbe
 - 2.2.6.1.7.2. Vāşıl’ın Hâricîler ve Mürciîler’le İlişkisi
 - 2.2.6.1.8. Vāşıl’ın Siyâsî Görüşleri
 - 2.2.6.1.9. Diğer Öğretileri
 - 2.2.6.1.9.1. Epistemolojik Sorular
 - 2.2.6.2. ‘Amr b. ‘Ubeyd
 - 2.2.6.2.1. Biografik veriler
 - 2.2.6.2.2. Siyasî Kararlar
 - 2.2.6.2.2.1. Manşûr’la İlişkisi
 - 2.2.6.2.3. Kişilik Tablosu
 - 2.2.6.2.4. Ḥasan el-Başrī’yle İlişkisi
 - 2.2.6.2.4.1. Müfessir Olarak ‘Amr
 - 2.2.6.2.5. Fakih Olarak ‘Amr
 - 2.2.6.2.6. Râvi Olarak ‘Amr
 - 2.2.6.2.7. Kelâm ve Siyaset
 - 2.2.6.3. Öğrenci Nesli
 - 2.2.6.3.1. Vāşıl Etrafındaki Halka
 - 2.2.6.3.1.1. *du ‘āt*
 - 2.2.6.3.1.2. Vāşıl’ın Diğer Öğrecileri

- 2.2.6.3.2. ‘Amr b. ‘Ubeyd Etrafindaki Halka
 - 2.2.6.3.2.1. Fakihler ve Râviler
 - 2.2.6.3.2.2. H. 145’in Ayaklanmasının “Mu‘tezilesi”
- 2.2.6.4. Mu‘tezile İsminin Kökeni
- 2.2.7. Râvilerin Tepkisi
 - 2.2.7.1. ‘Amr b. ‘Ubeyd’e Karşı Muhalefet
 - 2.2.7.1.1. Eyyûb es-Sahtiyânî
 - 2.2.7.1.2. Yûnus b. ‘Ubeyd
 - 2.2.7.1.3. ‘Abdullâh b. ‘Avn
 - 2.2.7.1.4. Suleymân et-Teymî
 - 2.2.7.1.5. Ebû ‘Amr İbn el-‘Alâ
 - 2.2.7.2. Sonraki Nesil
- 2.2.8. Basra’da II.yy’ın İkinci Yarısı Esnasında Mu‘tezile
 - 2.2.8.1. Şafvân el-Enşârî
 - 2.2.8.1.1. Şafvân’ın Kasidesinde Erken (Dönem) Mu‘tezile’nin Resmi
 - 2.2.8.2. *el-emr bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-munker* Prensibi
 - 2.2.8.2.1. Muḥammed b. Munazir Vakası
 - 2.2.8.3. H. 145 Sonrası Basra’da Mu‘tezile’nin Konumu
 - 2.2.8.4. Kelâm ve Hukukun Gelişimi
 - 2.2.8.4.1. el-Eşamm
 - 2.2.8.4.1.1. Eşamm’ın “Ontolojisi”
 - 2.2.8.4.1.2. Eşamm’ın Kur’ân Yorumu
 - 2.2.8.4.1.3. Müslümanların İcması
 - 2.2.8.4.1.3.1. Icma ve Siyasî Teori
 - 2.2.8.4.1.4. Fakih Olarak Eşamm
 - 2.2.8.4.2. İbn ‘Uleyye
 - 2.2.8.4.3. Diğer Basralı Mu‘tezilîler
- 2.2.9. Basralı Sîfler
- 2.3. Vasıt
- 2.4. Cezire
 - 2.4.1. Harran
 - 2.4.1.1. Sabîîler
 - 2.4.1.2. Harran ve (İslâm) Kelâmı
 - 2.4.2. Diyâr Rabî‘a
 - 2.4.2.1. Haricîler
 - 2.4.2.2. Musul
 - 2.4.2.3. Nusaybin
 - 2.4.3. Rakka
 - 2.4.3.1. Suleymân b. Cerîr er-Rakḳî
 - 2.4.3.2. Aşırı Sîfler
- 3. İran
 - 3.1. Genel Ön Not

3.2. Doğu İran

- 3.2.1. Cehm b. Şafvân
 - 3.2.1.1. Cehm ve Cehmiyye Arasındaki İlişki
- 3.2.2. Şehirler
 - 3.2.2.1. Belh
 - 3.2.2.1.1. Tefsir
 - 3.2.2.1.1.1. Muḳātil b. Ḥayyān
 - 3.2.2.1.1.2. Muḳātil b. Suleymān
 - 3.2.2.1.1.2.1. Muḳātil’in Kelâmî Görüşleri
 - 3.2.2.1.2. Ömer b. Şubḥ ve *refu’l-yedeyn*
 - 3.2.2.1.3. Mürciîler ve Hanefîler
 - 3.2.2.1.4. Doğu İran Tasavvufun’un Başlangıcı
 - 3.2.2.2. Merv
 - 3.2.2.3. Tirmiz
 - 3.2.2.4. Semerkand
 - 3.2.2.5. Herat
- 3.2.3. Sistan (Sicistan)
 - 3.2.3.1. Hâricîler
 - 3.2.3.1.1. Ḥamza b. Āzarek’in İsyanı
 - 3.2.3.1.2. Hâricî Olmayan Gruplar
- 3.2.4. Horasan Vilayetinin Batı Kısım
 - 3.2.4.1. Horasanlı Hâricîler
 - 3.2.4.1.1. Beyhasiyye
 - 3.2.4.1.1.1. Yemān b. Ri’āb
 - 3.2.4.1.2. İbâdiyye
 - 3.2.4.2. Nisabur

3.3. Orta ve Güney İran

- 3.3.1. Haricîler
 - 3.3.1.1. Ebū ‘İsā el-İşfehānī’nin İsyanı ve Yezīd b. Uneyse
 - 3.3.1.2. Sonraki Hâricîler
- 3.3.2. ‘Abdullāh b. Mu‘āviye
- 3.3.3. Şehirler
 - 3.3.3.1. İsfahan
 - 3.3.3.2. Kum
 - 3.3.3.3. Hamadan
 - 3.3.3.4. Rey

4. Arap Yarım Adası

4.1. Hicaz

- 4.1.1. Mekke
 - 4.1.1.1. Kaderîler
 - 4.1.1.2. Hâricîler
 - 4.1.1.2.1. İbâzîler

- 4.1.1.3. Mürcîler
- 4.1.1.4. Şîler
- 4.1.2. Medine
 - 4.1.2.1. Hâricîler
 - 4.1.2.2. Mürcie
 - 4.1.2.3. Kaderîler
 - 4.1.2.3.1. Nefzü’z-Zekîyye’nin İsyanı
 - 4.1.2.3.2. Sonraki Gelişme. Kaderiyye’ye Karşı Direniş
 - 4.1.2.4. Cehmiyye
- 4.2. Güney Arabistan
 - 4.2.1. Yemen
 - 4.2.1.1. Kaderîler
 - 4.2.1.2. Diğer Akımlar
 - 4.2.2. Uman ve Hadramut
- 5. Mısır
 - 5.0. Genel Ön Not
 - 5.1. Şî Eğlimler
 - 5.2. Karşı Akımlar. İbâdiyye
 - 5.3. İmplizit Teoloji.¹ Hādīs
 - 5.4. Explizit Teoloji. Kelām
 - 5.4.1. Mensubiyeti Kesin Olmayan Kelâmcılar

Üçüncü Çilt

C

İslâmî Düşüncenin Merkezîleşmesi ve Kelâmın Filizlenmesi

- 1. Bağdat
 - 1.1. Mahallî Gelenek. Madâ’in
 - 1.2. el-Manşûr ve el-Mehdî Altında Din Siyaseti
 - 1.2.1. Râvendiyye
 - 1.2.1.1. “Abbâsî Şî’a”
 - 1.2.2. Zındık Takibi
 - 1.2.3. Patrik Timoteos ile Din Konuşması ve Hristiyanlar’la İlişki
 - 1.2.4. Şî’a’yla İlişki ve Sünnîlerin Güçlenmesi
 - 1.3. Mu‘tezile’nin Yükselişi
 - 1.3.1. Dırâr b. ‘Amr
 - 1.3.1.1. Kelâmcı Olarak Dırâr’ın Rolü. Eserleri
 - 1.3.1.2. Ontolojisi
 - 1.3.1.2.1. Antik (Yunan)’la İlişkisi
 - 1.3.1.3. İnsan Tasavvuru
 - 1.3.1.4. Tanrı’nın *māhiyeti* ve İnsan’ın Altıncı Hissi

¹ yuk. bkz. s. 25.

- 1.3.1.5. Bilginin Kaynakları
 - 1.3.1.5.1. “Metinsel” Kelâm
- 1.3.1.6. Dırâr’ın Siyasî Teorisi
- 1.3.1.7. Dırâr’ın Öğrencileri
- 1.3.2. Mu‘ammer
 - 1.3.2.1. Mu‘ammer’in Sistemi
 - 1.3.2.1.1. Mu‘ammer’in Atomculuğu ve Tabiat Felsefesi
 - 1.3.2.1.2. *ma‘nā*-Teorisi
 - 1.3.2.1.3. Antropoloji
 - 1.3.2.2. Halef
- 1.4. Bermekîler’in Devrilişinden Sonraki Dönem
 - 1.4.1. Hārūn er-Reşîd ve Şî‘a
 - 1.4.2. Halk Dindarlığının Etkisi
 - 1.4.3. Halka Yakın Kelâm
 - 1.4.3.1. Bîşr b. Mu‘temir
 - 1.4.3.1.1. Bîşr’in Sistemi
 - 1.4.3.1.1.1. *Tevellud*-Teorisi
 - 1.4.3.1.1.2. Tanrı’nın İradesi ve İnayet Gösterisi (*luṭf*)
 - 1.4.3.1.1.3. İmân ve Günah
 - 1.4.3.1.1.4. Siyasî Teori
 - 1.4.3.2. Şūfiyyetu’l-Mu‘tezile
 - 1.4.3.2.1. Murdār
 - 1.4.3.2.2. Antropoformik Eğlimler
- 2. İmparatorluk Taksimi ve İç Savaş
 - 2.1. Ebu’s-Serāyā’nın İsyanı
 - 2.2. Me’mūn ve ‘Alī er-Rıdā
 - 2.3. Me’mūn’un Çevresindeki Kelâmcılar. Sumāne b. Eşras
 - 2.4. İbrāhīm b. el-Mehdī’nin Karşı Hilâfeti
 - 2.4.1. Bîşr el-Merîsî
 - 2.4.2. Muḥammed b. el-Furāt’ın İdamı
 - 2.4.3. İsmā‘îl el-Cevzî
 - 2.5. Me’mun’un Bağdat’a Dönüşü
 - 2.5.1. Faḍl b. Sehl’in Öldürülmesi. Muveys b. ‘Imrān
 - 2.5.2. ‘Alī er-Rıdā’nın Ölümü
- 3. Bağdat’da Me’mūn. Muḥtezilî Kelâm’ın Filizlenmesi
 - 3.1. Me’mūn’un Zihnî Profili ve Bağdat Sarayında Entelektüel Hayat
 - 3.2. Büyük Mu‘tezilî Sistemciler
 - 3.2.1. Ebu’l-Huzeyl
 - 3.2.1.1. Biografik Bilgiler
 - 3.2.1.2. Eserleri
 - 3.2.1.3. Ebu’l-Huzeyl’in Öğretisi
 - 3.2.1.3.1. “Fizik”

- 3.2.1.3.1.1. Cisim ve Arâzlar. Atomculuk
- 3.2.1.3.1.2. Yaratılmışlık ve Tanrı’nın Varlığın Delili *e contingentia mundi*
- 3.2.1.3.1.3. Sabit ve Sabit Olmayan Arâzlar
- 3.2.1.3.1.4. Hareket Öğretisi
- 3.2.1.3.1.5. Mekânda Dünyanın Konumu
- 3.2.1.3.1.6. Hava ve Işık
- 3.2.1.3.1.7. Mahalsiz Arâzlar. Zaman
- 3.2.1.3.1.8. Eşitlik ve Çeşitlilik
- 3.2.1.3.2. Antropoloji
- 3.2.1.3.2.1. İnsanın Bütünlüğü
- 3.2.1.3.2.2. Eylem
- 3.2.1.3.2.3. Algı ve Bilgi
- 3.2.1.3.2.4. Diriliş ve Ahiret Hayatı
- 3.2.1.3.2.5. Şeytan ve Çinler
- 3.2.1.3.3. Hermenötik ve Kriteriolojik Sorular
- 3.2.1.3.3.1. Tefsir
- 3.2.1.3.3.2. Peygamber Rivayetlerinin Hakikati
- 3.2.1.3.3.3. Fihkî Yöntem
- 3.2.1.3.4. Tanrı Tasavvuru
- 3.2.1.3.4.1. Teklik ve Heryerdelik
- 3.2.1.3.4.2. Sıfatlar Öğretisi
- 3.2.1.3.4.3. Kadir-i Mutlak ve Kurtuluş
- 3.2.1.3.4.4. Yaratma ve Yaratılış
- 3.2.1.3.4.5. İlâhî Kelâm
- 3.2.1.3.5. Günah Öğretisi
- 3.2.1.3.6. Siyasî Teori
- 3.2.1.4. Etkisi
- 3.2.2. Nazzâm
- 3.2.2.1. Şair ve Edebiyatçı Olarak Nazzâm
- 3.2.2.2. Kelâmcı Olarak Nazzâm
- 3.2.2.2.1. “Fizik”
- 3.2.2.2.1.1. Atomculukla Münakaşa. Sonsuz Bölünme ve “Sıçrama” Teorisi
- 3.2.2.2.1.1.1. Antik Örnekler
- 3.2.2.2.1.2. Genel Hareket Öğretisi. *i ‘timād* Kavramı
- 3.2.2.2.1.3. Cisimler Öğretisi
- 3.2.2.2.1.3.1. Karışım Öğretisi
- 3.2.2.2.1.3.2. Yanma Prozedürü
- 3.2.2.2.1.3.3. Ateşin Diğer Etkileri
- 3.2.2.2.1.3.4. Diğer Elementler
- 3.2.2.2.1.4. Muasır Tıbbı İlişkisi
- 3.2.2.2.1.5. Duyu Algıları
- 3.2.2.2.1.5.1. Yüz Duyusu. Renkler Öğretisi

- 3.2.2.2.1.5.2. İşitme. Akustik
- 3.2.2.2.1.5.3. Diğer Duyular
- 3.2.2.2.1.6. Arâz Olarak Hareket
- 3.2.2.2.1.7. Nazzamî Teorinin Karakteri ve Amacı
- 3.2.2.2.2. Antropoloji
- 3.2.2.2.2.1. Ruh
- 3.2.2.2.2.2. Ruh ve Beden
- 3.2.2.2.2.3. İnsan Eylemi
- 3.2.2.2.3. Bilgi ve Marifet
- 3.2.2.2.3.1. “Zorunlu” ve “Kazanılmış” Bilgi
- 3.2.2.2.3.2. Rivayetlerin Güvenilirliği
- 3.2.2.2.3.3. *icmā’* Problematigi
- 3.2.2.2.3.4. Analoji Çıkarımdan Ayrılma. Fıkḥî Özel Görüşler
- 3.2.2.2.3.5. Kur’ân’â Dönüş ve *şahābenin* Gerilemesi
- 3.2.2.2.4. Kelâm
- 3.2.2.2.4.1. Gayr-i Müslimlerle Münakaşa
- 3.2.2.2.4.1.1. Dualistler ve Dehriyye
- 3.2.2.2.4.1.2. Yahudiler
- 3.2.2.2.4.1.3. Hristiyanlar
- 3.2.2.2.4.2. Sistematik Kelâm
- 3.2.2.2.4.2.1. Tanrı’nın “Zatî Sıfatları”
- 3.2.2.2.4.2.2. İlâhî Eylem
- 3.2.2.2.4.2.2.1. İrade ve Yaratma
- 3.2.2.2.4.2.2.2. Tanrı’nın Adaleti ve Haksızlık Yapma Gücü
- 3.2.2.2.4.2.2.3. İlâhî Kelâm. Kur’ân
- 3.2.2.2.5. Ahlâk. Günah ve İmân
- 3.2.2.2.6. Siyasî Teori
- 3.2.2.2.7. Etkisi
- 3.2.2.2.7.1. ‘Alī el-Usvārī
- 3.2.2.2.7.2. Şālīḥ Kubbe
- 3.2.2.2.7.3. Ruh Göçünün Temsilcileri
- 3.3. Mihne
- 3.3.1. Me’mun’un Fermanları
- 3.3.2. İbn Hānbel’in Takibi. Kaynak Durumu
- 3.3.2.1. İbn Hānbel’e Karşı İkinci Duruşma
- 3.3.3. Aḥmed b. Naṣr el-Ḥuzā’i’nin İsyanına Kadar Olan Gelişme
- 3.3.4. Vilayetlerde *miḥne*
- 3.3.5. İbn Ebī Duvād’ın Biografisi Hakkında. Mihnenin Sonu
- 3.3.6. Ek: İki Apokrif

Dördüncü Cilt

4. Mihne Esnasında ve Sonrasında Mu‘tezile

- 4.1. III. yy. Ortasına Kadar Basra
 - 4.1.1. Hişām el-Fuvaṭī
 - 4.1.1.1. Öğretisi
 - 4.1.2. Fuvaṭī’nin Öğrencileri
 - 4.1.2.1. ‘Abbād b. Suleymān
 - 4.1.2.1.1. Öğretisi
 - 4.1.2.1.1.1. Sistemine Hazırlayıcı Notlar. Kaynak Durumu
 - 4.1.2.1.1.2. Sıfatlar Öğretisi
 - 4.1.2.1.1.2.1. “Tanrı’nın Kendi Eyleminden Ötürü” İsimler
 - 4.1.2.1.1.2.1.1.1. “Ne Eyleminden Ne Başkasından Ötürü” İsimler
 - 4.1.2.1.1.3. Ontolojik Sorular
 - 4.1.2.1.1.4. İlâhî Mutlak Kudret ve Âlemlerin En İyisi
 - 4.1.2.1.1.5. Antropoloji
 - 4.1.2.1.1.6. İmân ve Günah
 - 4.1.2.1.1.7. Epistemolojik Sorular
 - 4.1.2.1.1.8. Siyasî Teori
 - 4.1.3. Şahhām
 - 4.1.4. Mutezile’nin Etki Alanı. Aḥmed b. el-Mu‘azzal
- 4.2. Bağdatlı Mutezilîler
 - 4.2.1. Ca‘fer b. Mubeşşir
 - 4.2.1.1. Siyasî Teorisi
 - 4.2.1.2. Kelâmi Sorular
 - 4.2.1.3. Fıkıh Alanında Sorunlar
 - 4.2.2. Ca‘fer b. Hârb
 - 4.2.2.1. Öğretisi. Ca‘fer b. Mubeşşir’le İlişki
 - 4.2.2.2. Öğrencisi el-İşkâfî. Hayatı ve Eseri
 - 4.2.2.2.1. İşkâfî’nin Kelâmî Görüşleri
 - 4.2.3. Şüfiyyetu’l-Mu‘tezile’nin Sonraki Halefleri
 - 4.2.4. Halk Mu‘tezilîleri: Ebū Mucālîd
 - 4.2.4.1. Cāhız
 - 4.2.4.1.1. Cāhız’ın Bilgi Teorisi
 - 4.2.4.1.2. Cāhız’ın Öğretisinin Yıkımı
 - 4.2.4.1.3. Etkisi
 - 4.2.4.2. Ebū ‘Affān er-Rakḳī
 - 4.2.4.3. Zurkān
5. Mu‘tezile’nin Çevresindeki Kelâmcılar
 - 5.1. “Mürciîler”
 - 5.1.1. Muḥammed b. Şebīb
 - 5.1.2. Aynı Nesilden Diğer “Mürciî” Kelâmcılar
 - 5.1.3. Sonraki Nesil. Ebu’l-Huseyn eş-Şâlihî ve Nâşî
 - 5.2. Neccār ve Halkası
 - 5.2.1. Neccār’ın Öğretisi

- 5.2.2. Neccār Ekolü
 - 5.2.2.1. Burgūs
 - 5.2.2.2. Bu Çevreden Diğer Kelâmcılar
- 5.3. İbâzî Kelâmcılar
- 6. Kur’an Hakkında Tartışma
 - 6.1. İbn Kullāb
 - 6.2. Muḥāsibī
 - 6.3. Karābīsī ve *lafzu ’l-kur’an* Sorunu
 - 6.3.1. Hanbelîler’in Reaksiyonu ve *aşḥābu ’l-ḥadīṣ*
 - 6.3.2. “Kararsızlar” (*vākıfa*)
- 7. III. yy.’da Mu‘tezile’nin Yayılışı
 - 7.1. Irak ve Cezire
 - 7.2. Arap Yarım Adası
 - 7.3. Suriye. (Kāsım b. Ḥalīl ed-Dimeşķī)
 - 7.4. Ermenistan
 - 7.5. İran
 - 7.6. Hindistan
 - 7.7. Mağrib
 - 7.7.1. Ülke İçi ve En Dış Batı
 - 7.7.2. Tunus ve Trablus
 - 7.7.2.1. Kayravan
 - 7.7.3. Ek. İspanya’da Mu‘tezile
 - 7.8. Özet
- 8. Kriz
 - 8.1. Bağdat Tasavvufunun Kendi Yolu. Cüneyd ve Muasırları
 - 8.2. Dialektik Metodun Kendini Yok Edişi
 - 8.2.1. Ebū ‘Isā el-Varrāk
 - 8.2.2. İbnu’r-Rāvendī
 - 8.2.2.1. Bağdat Mu‘tezilesi İle Çatışma
 - 8.2.2.2. Kelâmcı Olarak İbnu’r-Rāvendī
 - 8.2.2.3. “Laneti Hakk Eden” Kitaplar [el-kutubu’l-mel‘üne]
 - 8.2.2.3.1. *Kitābu’z-Zumurrud*
 - 8.2.2.3.1.1. Vahyin Akla Uygunluğu
 - 8.2.2.3.1.2. Nübüvvetin Gerekliliği. “Kulturheros”² Olarak Peygamber
 - 8.2.2.3.1.3. Nübüvvetin İspatlanırlığı. Peygamberlerin Güvenilirliği
 - 8.2.2.3.1.3.1. Yazılı Deliller
 - 8.2.2.3.1.3.2. Kur’ân’ın Taklitsizliği
 - 8.2.2.3.1.3.3. Mucize Rivayetleri
 - 8.2.2.3.1.4. Rivayet Delilinin Problematikliği
 - 8.2.2.3.2. *Kitābu’t-Tāc*

² Çoğunlukla çoktanrıçı dinlerde vār olan ve genelde yarı tanrı sıfatına sahip bir kahraman. Bu kişi, insana beceriler / icatlar getirmektedir; msl. Prometheus.

- 8.2.2.3.3. *Kitābu’ d-Dāmiğ*
- 8.2.2.3.4. *Kitābū’ l- ‘Abeṣi’ l-ḥikme*
- 8.2.2.3.5. *Kitābu’ l-Ḳaḏībi’ z-zēheb*
- 8.2.2.3.6. *Kitābu’ l-Farīd*
- 8.2.2.3.7. Bu Eserlerin Maksadı
- 8.2.2.4. Özet. Ibnu’ r-Rāvendī’nin Zamansal Durumu
- 8.2.2.5. “Zındık” Geleneğinin Kökeni

D

Problem Merkezli Tarihsel Özet

0. Giriş. Kelâmın Konusu

1. Tanrı Tasavvuru

1.1. Bir Olarak Tanrı

1.2. Antropomorfizm

1.2.1. Konular ve Motifler

1.2.1.1. Tanrı’nın Sûreti Olarak İnsan

1.2.1.1.1. Nûr Olarak Tanrı

1.2.1.2. Mirac’ta Muḥammed’in Tanrı Tecrübesi

1.2.1.2.1. İlâhî Dokunuşlar

1.2.1.3. Kudüş’te Tanrı’nın Ayak İzi

1.2.1.4. Tanrı’nın Uzuvarı

1.2.1.5. Tanrı’nın Eylemleri

1.2.2. Tanrı’nın “Tahta Oturuşu” ve Heryerdeliği

1.2.3. Ahirette Tanrı’nın Görülmesi

1.2.4. Özet ve Manzara

1.3. İsimler ve Sıfatlar

1.3.1. Sıfatlar Öğretisinin Başlangıçları

1.3.2. Klasik Sıfatlar Öğretisinin Gelişimi

1.3.2.1. İlâhî İrade ve Yaratılış

1.3.2.1.1. Ek: Erken (Dönem) İslâmî Atom Öğretisi

2. İnsan Tasavvuru

2.1. Eylem

2.1.1. İrade Özgürlüğü Sorununun Yönleri

2.1.1.1. Ecelin Önceden Kararlaştırılması

2.1.1.2. Rızkın Hazırbulunuşluğu

2.1.1.3. Özgür Seçimin Yapısı

2.1.1.4. Tanrı’nın Payı

2.1.1.5. Kötülük Problemi

2.2. Beden ve Ruh

2.2.1. “Ölümden Sonra Hayat”

2.2.1.1. Kabir Azabı

2.2.2. “Ruhlar”. Melek, Cin, Şeytan

3. Eskatoloji

- 3.1. Dünyevî ve Uhrevî Cennet
- 3.2. Ahiretin “Hakikat Kapsamı”
- 4. İmân
 - 4.1. Günah ve Tövbe
 - 4.2. Peygamber
 - 4.2.1. Kur’ân
 - 4.2.1.1. Sözlü Vahiy?
 - 4.2.1.2. Yaratılmış veya Yaratılmamış Kur’ân
 - 4.2.2. Mucize ve Onay
 - 4.3. Bilgi Nazariyesi
 - 4.3.1. Kur’ân ve Yorum Şekli
 - 4.3.2. *sunnenin* Güvenilirliği
 - 4.3.3. İcma ve Fikir Ayrılığı
 - 4.3.4. Aklın Yolları
 - 4.3.5. Bilgi ve Sorumluluk
- 5. Teoloji ve Toplum
 - 5.0.1. Dışlamalar
 - 5.0.2. Ortaklıklar
 - 5.0.3. Doğru İnancın Diyalektiği
 - 5.0.4. Dalâletin Değeri
 - 5.1. Siyasî Teori
 - 5.1.1. Aslî Cemaat Birliğinin Arayışı
 - 5.1.2. Güçün (İktidarın) Gerekçelendirilmesi
 - 5.1.3. Güçün (İktidarın) Reddi
 - 5.1.4. İktidarı Paylaştırmak ve Elinde Tutmak
 - 5.1.5. İktidarın Selb Edilmesi ve Kısıtlanması
 - 5.2. Medreselerin Organizasyonu
 - 5.2.1. Münazaralar ve Kelâmın Tezahürü
 - 5.3. Muhit ve Zihnî Yapı
- Eklèmeler ve Düzeltmeler
- Bibliografya
- İndeksler

Beşinci Cilt

- I: Suriye: Ğaylân-Efsanesi
- II: Mürcie
 - a) Kûfe
 - b) Basra
 - c) Muveys b. ‘Imrân
- III: Mu’tedil Şî‘a
 - a) Butriyye
 - b) Suleymân b. Cerîr

- c) Cārūdiyye
- IV: Rafızî Kelâmcılar
 - a) Şeytân et-Tāk
 - b) Hişâm b. Sâlim el-Cevālîkî
 - c) Hişâm b. el-Hakem
 - d) ‘Alî b. Mîsam
 - e) Muḥammed b. Ḥalîl es-Sekkāk
- V: İbnu’l-Muḳaffa‘ (?), İslâm’a Karşı Yazı
- VI: Basralı Zâhitler ve Bekriyye
 - a) Hâşim el-Evḳaş
 - b) Bekr b. uḥt ‘Abdulvâhîd b. Zeyd
- VII: ‘Ubeydullâh b. el-Ḥasan el-‘Anberî
- VIII: Hâricîler
 - a) İbâdiyye
 - b) Diğer Hâricî Gruplar
- IX: Vâsıl b. ‘Aṭā’
- X: ‘Amr b. ‘Ubeyd
- XI: Ebû ‘Amr İbnu’l-‘Alā’
- XII: Şafvân el-Enşārî
- XIII: el-Eşamm
- XIV: Doğu İran
 - a) Cehm b. Şafvân
 - b) Muḳâtil b. Suleymân
 - c) Şekîk el-Belḥî
 - d) ‘Abdullâh b. el-Mubârek
 - e) Ebu’s-Şabbâḥ es-Semerḳandî
- XV: Dırâr b. ‘Amr ve Ḥafş el-Ferd
 - a) Dırâr b. ‘Amr
 - b) Ḥafş el-Ferd
- XVI: Mu‘ammer b. ‘Abbād ve Ekolü
 - a) Mu‘ammer
 - b) Mu‘ammer’in Öğrencileri
- XVII: Bişr b. el-Mu‘temir
 - A: Şiirler
 - B: Makâlât Rivayetleri
- XVIII: Bişr b. el-Mu‘temir’in Ekolü
 - a) Şūfiyetu’l-Mu‘tezile
 - b) Murdār
 - c) Ebû Şu‘ayb eş-Şūfî
 - d) ‘İsâ b. el-Heysem eş-Şūfî
 - e) Diğer Bağdatlı Zâhitler
 - f) Ebû Ḥafş el-Haddād

- g) Ebū Sa‘īd el-Ḥadrī
 XIX: Sumāme b. Eşras
 XX: Bişr el-Merīsī
 A: Dārimī’den alıntılar, *er-Redd ‘ale’l-Merīsī*
 B: Diğer Aktarımlar
 XXI: Ebu’l-Huzeyl
 A: Ontoloji ve Fizik
 B: Teoloji
 C: Antropoloji
 D: Günah ve Tövbe
 E: Epistemolojik Sorular
 F: Siyasî Teori

Altıncı Cilt

- XXII: Nazzām
 A: Ontoloji ve Fizik
 B: Antropoloji
 C: Teoloji
 D: Bilgi Öğretisi ve Hermenötik
 E: Siyasî Teori
 XXIII: Nazzām’ın Öğrencileri
 a) ‘Alī el-Usvārī
 b) Şālih Kūbe
 c) Ruh Göçünün Temsilcileri
 XXIV: Hişām el-Fuvaṭī
 XXV: ‘Abbād b. Suleymān
 XXVI: Şehhām
 XXVII: Ca‘fer b. Mubeşşir
 XXVIII: Ca‘fer b. Ḥarb
 XXIX: Iskāfī
 XXX: Cāhız
 XXXI: II. yy. İlk Yarısında Mu‘tezile’nin Çevresi
 a) Muḥammed b. Şebīb
 b) Humeyd b. Sa‘īd
 c) Ebu’l-Ḥuseyn eş-Şālihī
 d) en-Nāşī’ el-ekber
 XXXII: Neccār ve Halkası
 a) Neccār
 b) Burgūs
 c) ‘Atavī
 d) Yaḥyā b. Kāmil
 e) Muḥammed b. Ḥarb eş-Şayrafī

XXXIII: Kur’ân Üzerine Tartışma

- a) İbn Kullāb
- b) Muḥāsibī
- c) Karābīsī
- d) Muḥammed b. Şucā’ eṣ-Şelcī
- e) Dāvūd el-İşfehānī

XXXIV: Kāsim b. Ḥalīl ed-Dimeşķī

XXXV: Ebū ‘Isā el-Varrāk ve İbnu’r-Rāvendī

- a) Ebū ‘Isā el-Varrāk
- b) İbnu’r-Rāvendī
 - A: *Kitābu’t-Tāc*
 - B: *Kitābu’z-Zumurrud*
 - C: *Kitābū’l-‘Abeṣ (?) el-ḥikme*
 - D: *Kitābu’d-Dāmiğ*
 - E: *Kitābu’l-Ḳaḍībi’z-z̤eheb*
 - F: *Kitābu’l-Farīd*

EK V: NEYİN EL-UŞÛLU'L-ĦAMSEDEN SAYILDIĞINA DAİR BAZI GÖRÜŞLER

Ebu'l-Mu'in en-Nesefi ¹ (ö. 508/1115)	el- 'adl	et-tevhîd	el-va'd	el-va'îd	mes'eletu'l-beyn
İbn Hazm ² (ö. 456/1064)	Kur'ân mahluktur	Rû'yetin inkârı	Kaderin inkârı	el-menziletu beyne'l-menzileteyn	el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker ³ / Sıfatların inkârı ⁴
Malaî ⁵ (ö. 377/987)	el- 'adl	et-tevhîd	el-va'îd	el-menziletu beyne'l-menzileteyn	el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker
Mes'ûdî ⁶ (ö. 345/956)	et-tevhîd	el- 'adl	el-va'îd	el-esmâ'el-aḥkâm el-menziletu beyne'l-menzileteyn	el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker
Eş'arî ⁷ (ö. 324/935)	et-tevhîd	el- 'adl	el-menziletu beyne'l-menzileteyn	işbâtu'l-va'îd	el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker
Ḥayyât ⁸ (ö. 300/913 ?)	et-tevhîd	el- 'adl	el-va'd ve'l-va'îd	el-menziletu beyne'l-menzileteyn	el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker
Yahyâ b. Ḥuseyn ⁹ (ö. 298/911)	el- 'adl	et-tevhîd	el-va'd ve'l-va'îd	nübbüvet ve imâmet	el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker
Kâsim er-Ressî ¹⁰ (ö. 246/860)	et-tevhîd	el- 'adl	el-va'd ve'l-va'îd	Kur'ân ve Sünnet	ticaret
	1	2	3	4	5

¹ Nesefî, *Baḥru'l-Kelâm*, s. 141.

² Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu – II*, s. 236; Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, s. 121.

³ Ali Sami en-Neşşâr'ın beyânına göre.

⁴ Suphi es-Salih'in beyânına göre.

⁵ Malaî, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*, s. 37.

⁶ Metin Bozkuş, *Mürûcu'z-Zeheb'te İslâm Mezhepleri*, s. 87.

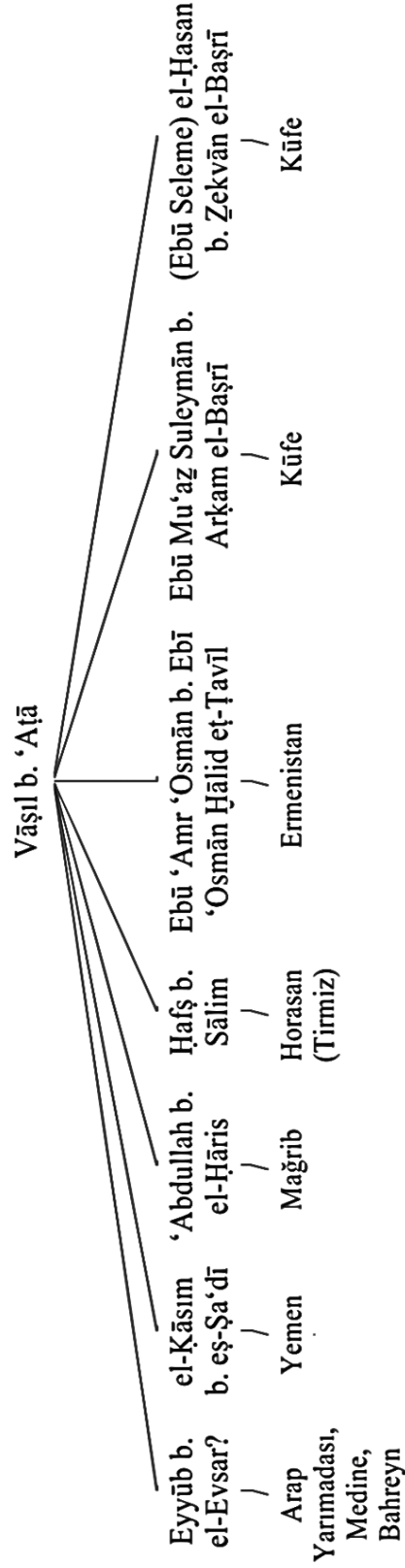
⁷ Eş'arî, *Maḳâlât*, s. 163.

⁸ Ḥayyât, *Kitābu'l-İntişâr*, s. 126; aynı tasnifi Kādî 'Abdulcebbar da (ö. 415/1025) benimsemektedir.

⁹ Yahyâ b. el-Ḥuseyn, "Kitâb...", thk. Muḥammed 'Amāra, *Resā'ilu'l-'Adl ve't-Tevhîd*, II, s. 64-9, 77.

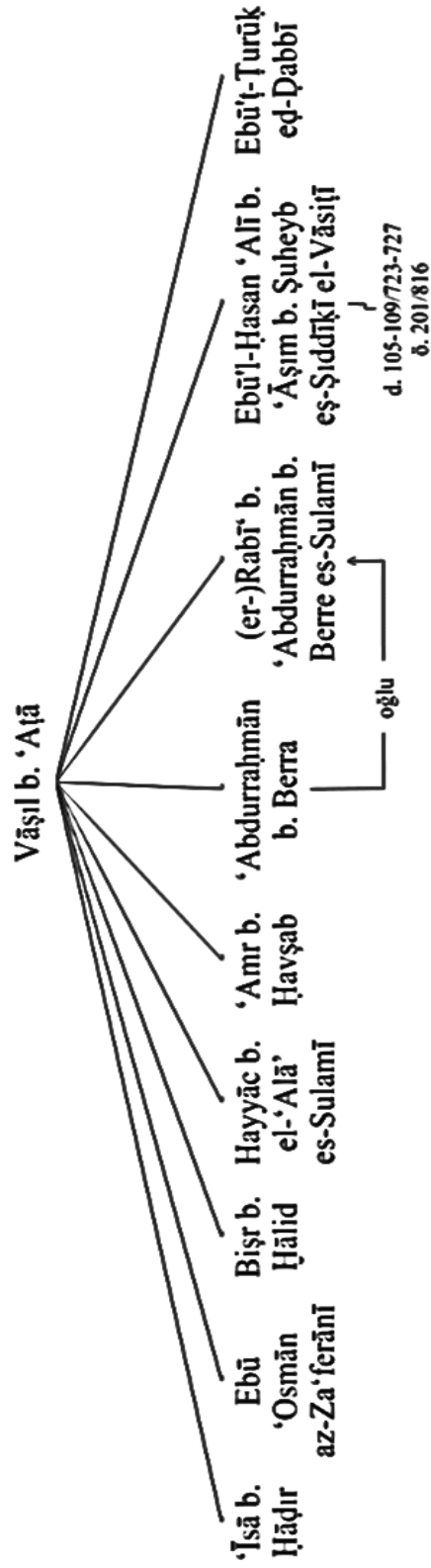
¹⁰ Kâsim er-Ressî, "el-Uşûlu'l-Ḥamse", thk. Muḥammed 'Amāra, *Resā'ilu'l-'Adl ve't-Tevhîd*, I, s. 168 vd.

EK VI: VÂŞIL B. ‘AṬĀ’NIN DĀİLERİ¹



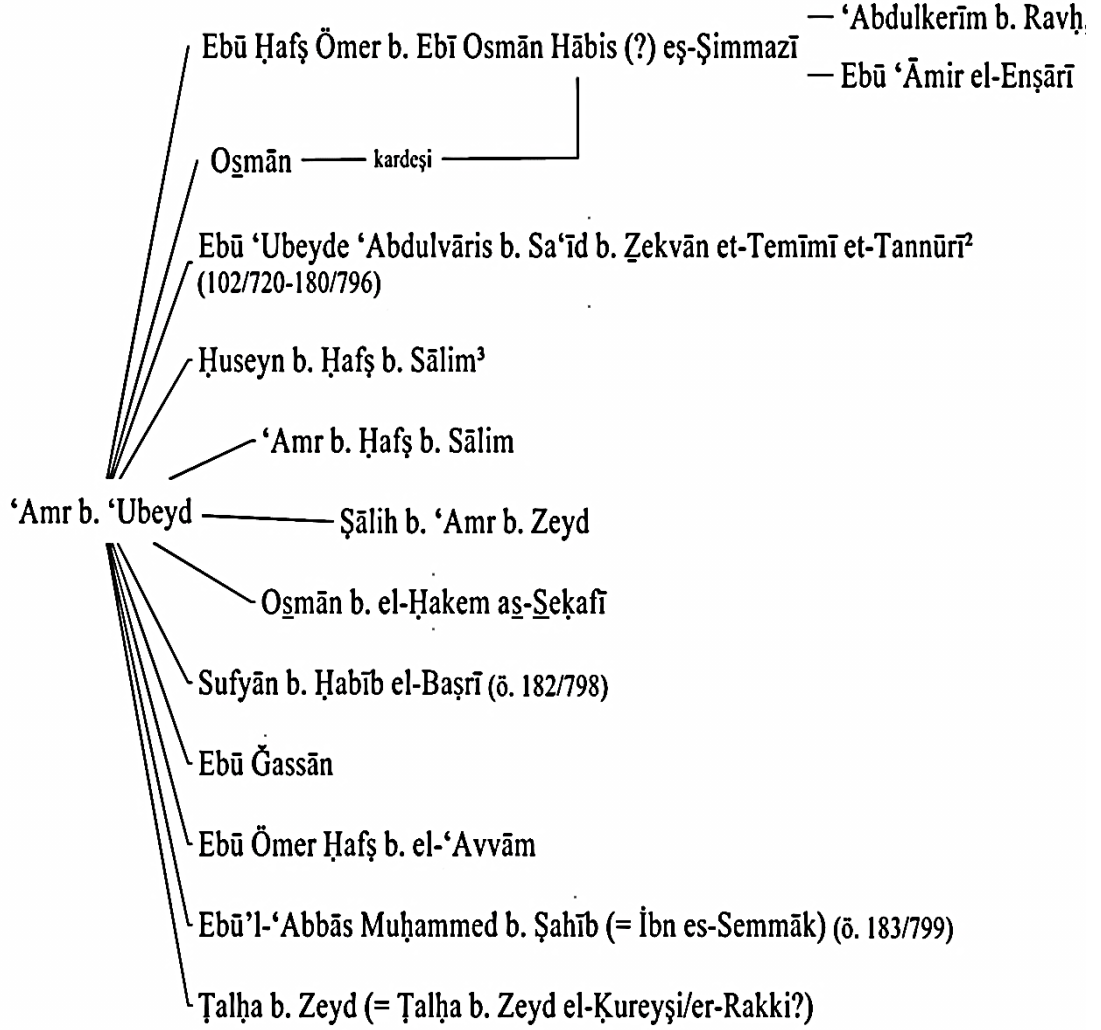
¹ TG, II: 310-6.

EK VII: VÂSİL B. ‘AṬĀ’NIN DİĞER ÖĞRENCİLERİ¹



¹ TG, II: 317-21.

EK VIII: ‘AMR B. ‘UBEYD’İN ÖĞRENCİLERİ¹

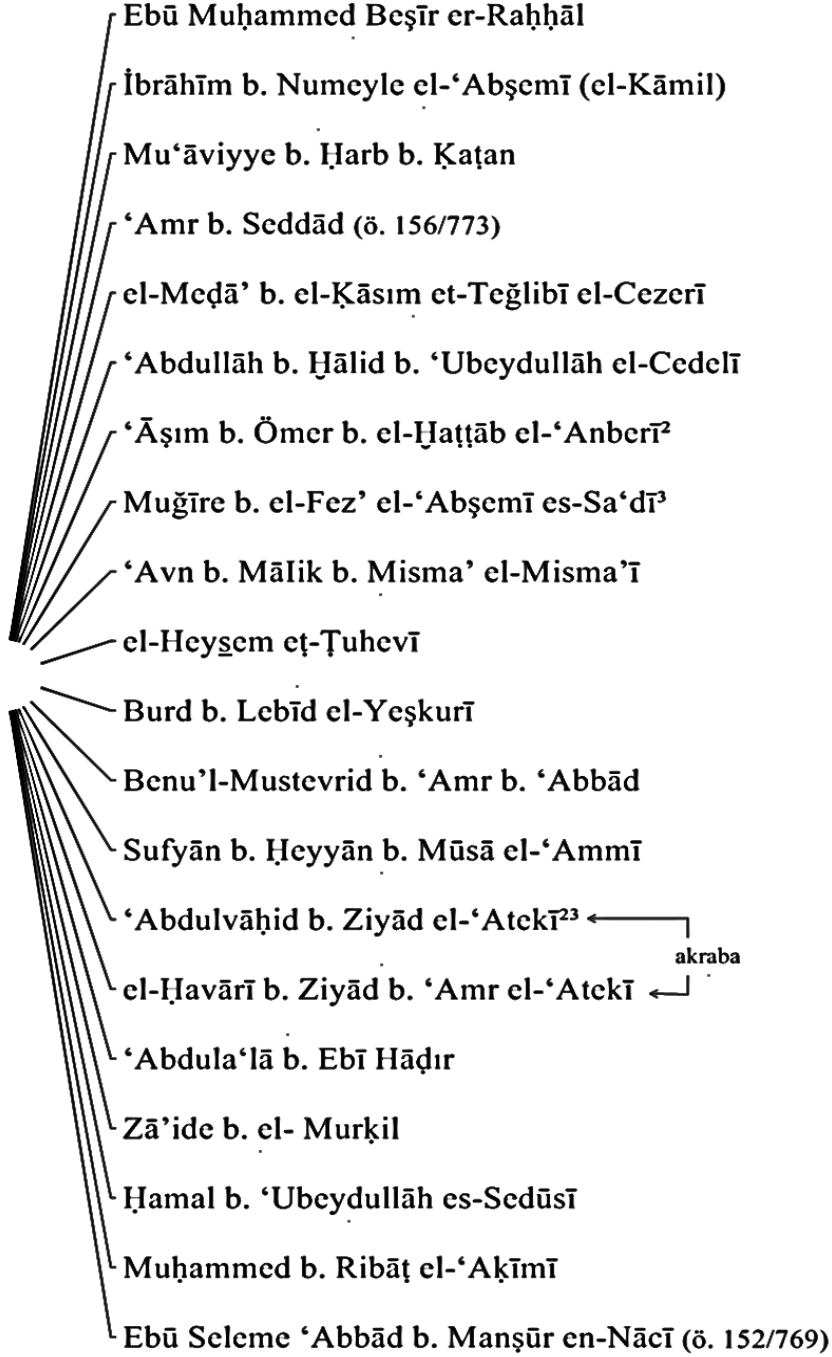


¹ TG, II: 321-6.

² Kaderī olup, sonraları bu fikrinden dönmüş olabilir.

³ Vāşıl’ın dâisi Ḥafş b. Sālīm’in oğlu

**EK IX: H. 145'DE NEFSU'Z-ZEKİYYE AYAKLANMASINA KATILAN
MU'TEZİLÎLER¹**



¹ TG, II: 327-35.

² (= 'Āşîm b. 'Ubeydullāh b. 'Āşîm b. Ömer b. el-Ḥaṭṭāb el-'Adevî ?; = 'Āşîm b. Ömer b. Ḥafş b. 'Āşîm b. el-Ḥaṭṭāb ?)

³ (= el-Fizr; = el-Fera').

²³ Ka'bî'de Abdurrahmân olarak geçer; 'Abdulvāhid b. Ziyād es-Şekafî ile karıştırılmamalıdır.

EK X: DİĞER ERKEN DÖNEM MU‘TEZİLÎLER

- Şafvân b. Şafvân el-Enşârî (ö. 205/820)
- Ebû ‘Amr Kulşûm b. ‘Amr el-‘Attâbî (ö. 208/823)¹
- Ebû ‘Amr Ebu’l-Mu‘temir Mu‘ammer b. ‘Abbād es-Sulemî (ö. 215/830, ilk atomculardan)²
- Ebû Se‘îd ‘Abdulkerîm b. Ravḥ el-‘Affânî el-‘Askerî (ö. 215/830)³
- Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm b. Miķsem (= İbn ‘Uleyye, ö. 218/833)⁴
- Şaḥṣaḥ (ö. ?, doktor veya tabiat filozofu)⁵
- Ebû ‘Âmir İsmâ‘îl b. Muḥammed el-Enşârî (ö. ?)⁶
- ‘Abdulkerîm b. Hişâm (ö. ?)⁷
- İbn ‘Umeyr (ö. ?, mütekellim değil)⁸
- ‘İsâ eṭ-Ṭaberî (ö. ?)⁹
- ‘Abdullâh el-Ebreş el-‘Ammî (ö. ?)¹⁰

¹ *TG*, III: 100.

² *TG*, III: 63-92.

³ *TG*, II: 422.

⁴ *TG*, II: 418.

⁵ *TG*, II: 369.

⁶ *TG*, II: 422.

⁷ *TG*, II: 422.

⁸ *TG*, II: 363.

⁹ *TG*, II: 363.

¹⁰ *TG*, II: 369.

EK XI: CİBRİL HADİSİ VARYANTLARI VE İMÂNA DAİR BAZI RİVÂYETLER

Ebū Ḥanīfe, *el-Fıḫḫu 'l-ebsaṭ*, s. 70:

(يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِيمَانُ؟) قَالَ: (شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَتَوْثُقُ بِمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى). قَالَ: (صَدَقْتَ). فَتَعَجَّبْنَا مِنْ تَصْدِيقِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ جَهْلِ أَهْلِ الْبَادِيَةِ. فَقَالَ: (يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا شُرَائِعُ الْإِسْلَامِ) فَقَالَ: (إِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَصَوْمُ رَمَضَانَ وَحُجُّ الْبَيْتِ لِمَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَالِاغْتِسَالُ مِنَ الْجَنَابَةِ). فَقَالَ: (صَدَقْتَ). فَتَعَجَّبْنَا لِقَوْلِهِ بِتَصْدِيقِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَأَنَّمَا يُعَلِّمُهُ. فَقَالَ: (يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْإِحْسَانُ). قَالَ: (أَنْ تَعْمَلَ لِلَّهِ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ). قَالَ: (صَدَقْتَ)

Ebū Nu‘aym el-İşfehānī, *Musned Ebī Ḥanīfe*, no. 152:

(مَا الْإِيمَانُ؟). قَالَ: (الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ مِنْ اللَّهِ). قَالَ: (صَدَقْتَ). فَتَعَجَّبْنَا مِنْ قَوْلِهِ صَدَقْتَ مَعَ تَوْثُقِهِ إِيَّاهُ كَأَنَّهُ يَعْلَمُ. ثُمَّ قَالَ: (مَا شُرَائِعُ الْإِسْلَامِ؟). قَالَ: (إِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَحُجُّ الْبَيْتِ وَصَوْمُ رَمَضَانَ وَالِاغْتِسَالُ مِنَ الْجَنَابَةِ). قَالَ: (صَدَقْتَ) فَتَعَجَّبْنَا مِنْ قَوْلِهِ صَدَقْتَ. قَالَ: (مَا الْإِحْسَانُ؟). قَالَ: (أَنْ تَعْمَلَ لِلَّهِ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ).

Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*), “İmān”, 37:

(مَا الْإِيمَانُ؟) قَالَ: (أَنْ تَوْثُقَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَبِلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتَوْثُقَ بِالْعِبَثِ). قَالَ: (مَا الْإِسْلَامُ؟) قَالَ: (الْإِسْلَامُ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تَشْرِكَ بِهِ، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤَدِيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ). قَالَ: (مَا الْإِحْسَانُ؟) قَالَ: (أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ).

Muslim (*Ṣaḥīḥ*), “İmān”, 5:

(يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا الْإِيمَانُ؟). قَالَ: (أَنْ تَوْثُقَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتَابِهِ وَلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتَوْثُقَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ). قَالَ: (يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا الْإِسْلَامُ؟). قَالَ: (الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تَشْرِكَ بِهِ شَيْئًا. وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ. وَتُؤَدِيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ. وَتَصُومَ رَمَضَانَ). قَالَ: (يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَا الْإِحْسَانُ؟). قَالَ: (أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ. فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ)

Muslim (*Şahîh*), “İmân”, 7:

(يا رسول الله! ما الإسلام؟). قال: (لا تشرك بالله شيئاً. وتقيم الصلاة. وتؤتي الزكاة. وتصوم رمضان). قال: (صدقت). قال: (يا رسول الله! ما الإيمان؟). قال: (أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ولقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث، وتؤمن بالقدر كله). قال: (صدقت). قال: (يا رسول الله! ما لإحسان؟) قال: (أن تخشى الله كأنك تراه. فإنك إن لا تكن تراه فإنه يراك)

Tayālīsī, *Musned*, no. 21:

(أخبرني عن الإسلام). قال: (شهادة أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان). قال: (فإذا فعلت ذلك فأنا مسلم). قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (نعم). فقال له الرجل: (صدقت). فجعلنا نتعجب من قوله لرسول الله صلى الله عليه وسلم صدقت كأنه أعلم منه. ثم قال: (يا رسول الله! أخبرني عن الإيمان). قال: (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والجنة والنار وتؤمن بالقدر خيره وشره). قال: (فإذا فعلت ذلك فأنا مؤمن). قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (نعم). قال: (صدقت). فجعلنا نتعجب من قوله لرسول الله صلى الله عليه وسلم صدقت. ثم قال: (أخبرني ما الإحسان). قال: (أن تخشى الله كأنك تراه فإن كنت لا تراه فإنه يراك). قال: (صدقت).

Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, I, 27:

(ما الإسلام؟). قال: (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت). قال: (فما الإيمان؟). قال: (أن تؤمن بالله وملائكته والجنة والنار والبعث بعد الموت والقدر كله). قال: (فما الإحسان؟). قال: (أن تعمل لله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك).

Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, I, 51:

(ما الإسلام). فقال: (الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً). قال: (صدقت). قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه قال: ثم قال: (أخبرني

عن الإيمان قال: (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر كله خيره وشره) قال: (صدقت) قال: (فأخبرني عن الإحسان. ما الإحسان؟). قال يزيد: (أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)

Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, I, 319:

(يا رسول الله حدثني ما الإسلام). قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الإسلام أن تسلم وجهك لله وتشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله). قال: (فإذا فعلت ذلك فأنا مسلم). قال: (إذا فعلت ذلك فقد أسلمت). قال: (يا رسول الله فحدثني ما الإيمان؟). قال: (الإيمان أن تؤمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وتؤمن بالموت وبالحياة بعد الموت وتؤمن بالجنة والنار والحساب والميزان وتؤمن بالقدر كله خيره وشره). قال: (فإذا فعلت ذلك فقد آمنت). قال: (إذا فعلت ذلك فقد آمنت). قال: (يا رسول الله حدثني ما الإحسان؟). قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الإحسان أن تعمل لله كأنك تراه فإنك إن لم تره فإنه يراك).

Ebū Dāvud (*Sunen*), “Cihād”, 35:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ثلاث من أصل الإيمان: الكفُّ عمَّن قال لا إله إلا الله، ولا نكفره بذنْبٍ، ولا نخرجه من الإسلام بعملٍ؛ والجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمّتي الدجال، لا يبطله جور جائِرٍ، ولا عدل عادلٍ؛ والإيمان بالأقدار).

Ebū Dāvud (*Sunen*), “Eṣṣribe”, 7:

قدم وفد عبد القيس على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله، إنا هذا الحي من ربيعة، قد حال بيننا وبينك كفر مضر، وليس نخلص إليك إلا في شهر حرام، فمرنا بشيء نأخذ به وندعو إليه من وراءنا قال: (أمركم بأربعٍ، وأنْهاكم عن أربعٍ: الإيمان بالله، وشهادة أن لا إله إلا الله، وعقد بيده واحدة، وقال مسدّد: الإيمان بالله، ثم فسرها: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تؤدوا الخمس مما غنمتم، وأنْهاكم عن الدباء، والخنتم، والمزفت، والمقير).

Ebū Dāvud (*Sunen*), “Sunne”, 17:

(يا محمد! أخبرني عن الإسلام). قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً). قال: (صدقت). قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه، قال: (فأخبرني عن الإيمان). قال: (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره). قال: (صدقت)، قال: (فأخبرني عن الإحسان). قال: (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)

Tirmizī (*Sunen*), “Fiten”, 54:

فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (آمَنْتُ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhamîd, İrfan, “Cebriyye”, *DİA*, VII: 205-8.

_____, *İslam’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, (İstanbul: Marifet, 1981).

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (Ankara: Pozitif, 2001).

Alper, Hülya, “Münafık”, *DİA*, XXXI: 565-8.

Alptekin, Coşkun, “Ahdâs”, *DİA*, I: 508-9.

el-‘Âmirî, Ebu’l-Hasan, *Kitābu’l-İ‘lām bi-menākıbi’l-İslām*, (Ürdün: Mabda, t.y.).

Ammara, Muhammed, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Ekin, 1998).

Arpaguş, Hatice K., “Haşvî Temayülün İzdüşümü: Mukatil b. Süleyman Örneği”, *MÜİF Dergisi*, XLIII/2 (2009): 65-106.

Aruçi, Muhammed, “Vâsıl b. Atâ”, *DİA*: 539-541.

Assmann, Jan, “Arbeit am Polytheismus”, *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, ed. Heinrich v. Stietencron, (Düsseldorf: Patmos, 1986), s. 46-69.

Atay, Hüseyin, *Kur’an’da İman Esasları ve Kader Sorunu*, (Ankara: Atay ve Atay, 2009).

Ay, Mahmut, *Mu’tezile ve Siyaset*, (İstanbul: Pınar, 2002).

Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu, 2. Baskı, 21013).

el-Bağdādî, ‘Abdulkāhir b. Tāhir b. Muḥammed, *el-Farḳ beyne’l-Fırak*, thk. Muḥammed Muḥiddīn ‘Abdulḥamīd, (Kahire: Mektebetu Dāri’l-Turās, 2007).

el-Bağdādî, Ebū Bekr Aḥmed b. ‘Alī el-Ḥaṭīb, *Tārīḫü Bağdād*, thk. Mustafā ‘Abdulkādir ‘Aṭā, (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1417), XII, s. 167;

el-Başrî, Ebū Se‘īd el-Ḥasan b. Yesār, “Risāle fi’l-kader”, thk. Muḥammed ‘Amāra, *Resā’ilu’l-‘Adl ve’t-tevhīd*, (Kahire/Beyrut: Dāru’ş-Şurūk, 2. Baskı, 1988), I, s. 109-17.

- _____, “Hasan Basrî’nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan’a Mektubu”, çev. Lütfi Doğan ve Yaşar Kutluay, *AÜİFD*, III/3 (1954): 75-84.
- Beyâdizâde**, Ahmed b. Hasan b. Sinânuddîn, *el-Usûlu’l-munîfe li İmâm Ebû Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, (İstanbul: İFAV, 2. Baskı, 2000).
- Bozkurt**, Nahide, “Mansûr”, *DİA*, XXVIII: 5-6.
- Bozkurt**, Nebi, “Kubbetü’s-Sahre”, *DİA*, XXVI: 304-308.
- Bozkuş**, Metin, *Mürûcu’z-Zeheb’te İslâm Mezhepleri*, (Ankara: Araştırma, 2009).
- el-Buhârî**, Muhammed b. İsmâ‘îl, *Saḥîḥu’l-Buhârî*.
- Cârullâh**, Zuhdî, *el-Mu‘tezile*, (Beyrut: el-Ehliyye li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1974).
- Cirit**, Hasan, “Kussâs”, *DİA*, XXVI: 463-5.
- el-Curcânî**, Ebu’l-Hasan ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, nşr. Gustav Flügel, (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985), s. 73.
- Çağatay**, Neşet ve Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: AÜ, 1985).
- Çağrıci**, Mustafa, “Asabiyet”, *DİA*, III: 453-5.
- _____, “Emir bi’l-Ma‘rûf Nehiy ani’l-Münker”, *DİA*, XI: 138-141.
- Çam**, Nusret, *İslamda Sanat Sanatta İslam*, (Ankara: Akçağ, 4. Baskı, 2008).
- Çelebi**, İlyas, “Usûl-i Hamse”, *DİA*, XLII: 211.
- Daiber**, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy. Alphabetical list of publications*, I, (Leiden: Brill, 1999).
- _____, *Wāṣil İbn ‘Aṭā’ als Prediger und Theologe*, (Leiden: Brill, 1988).
- Danışman**, Nafiz, *Kelâm İlmine Giriş*, (Ankara: AÜ, 1955).
- ed-Dârimî**, Osmân b. Se‘îd, *en-Nakd ‘ale’l-Merîsî*, thk. Reşîd b. Hasan el-Elmaî‘, I (y.y: Mektebetu’l-Ruşd, 1999).
- Dırâr b. Amr**, Ebû Amr, *Kitâbu’t-Tahrîş*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin, (İstablul: Litera, 2014).
- Diels**, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, (Berlin, Weidmannsche

- Buchhandlung, 2. Baskı, 1906).
- Doğrul**, Ömer Rıza, *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, (İstanbul: Kaknüs, 2008).
- Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, (İstanbul: Çağ, 1992).
- Dürüşken**, Çiğdem, *İlk Çağ Felsefesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, t.y.).
- Ebū Dāvud**, Suleymān b. el-Eş‘as b. İshāk es-Sicistānī, *Sunen Ebī Dāvūd*.
- Ebū Ḥanīfe**, Nu‘mān b. Sābit, “el-‘Ālim ve’l-mute‘allim”, thk. Muḥammed Zāhid el-Kevserī, *İmām-ı A‘zam’ın Beş Eseri*, (İstanbul: İFAV, 5. Baskı, 2009), s. 11-42.
- _____, “el-Fıkhu’l-ebṣaṭ”, thk. Muḥammed Zāhid el-Kevserī, *İmām-ı A‘zam’ın Beş Eseri*, (İstanbul: İFAV, 5. Baskı, 2009), s. 43-67.
- _____, “el-Fıkhu’l-ekber”, thk. Muḥammed Zāhid el-Kevserī, *İmām-ı A‘zam’ın Beş Eseri*, (İstanbul: İFAV, 5. Baskı, 2009), s. 69-77.
- _____, “er-Risāle”, thk. Muḥammed Zāhid el-Kevserī, *İmām-ı A‘zam’ın Beş Eseri*, (İstanbul: İFAV, 5. Baskı, 2009), s. 78-91.
- Ebū Ya‘lā**, Muḥammed b. el-Huseyn b. Muḥammed el-Ferrā’, *Kitābu’l-Mu‘temed fī uṣūli’d-dīn*, thk. Vedī‘ Zeydān Ḥaddād, (Beyrut: Dāru’l-Meşriq, 1974).
- Ebu Zehra**, Muhammed, *İslâm’da İtikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullah Kaya, (İstanbul: Yeni Şafak, t.y.).
- Esen**, Muammer, *Kelam Tarihi*, (Ankara: İlâhiyât, 2006).
- van Ess**, Josef, “‘Abd al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of Some Texts”, *Bayt Al-Maqdis: ‘Abd al-Malik’s Jerusalem*, ed. J. Raby ve J. Johns, (Oxford: Oxford University Press, 1992), I, s. 89-103.
- _____, “al-manzila bayn al-manzilatayn”, *EI²*, VI: 457-8.
- _____, “‘Amr b. ‘Obayd”, *EI*, I/9: s. 991-2.
- _____, *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*, (Beirut: Orient-Institut der DMG, 1977).
- _____, “Das Geburtsjahr des Šahrastānī”, *Islam*, LXXXIX/1-2 (2012): 111-117.
- _____, *Der Eine und das Andere*, (Berlin: De Gruyter, 2011).

- _____, “Die Doktorarbeit. Erinnerungen aus der Steinzeit der Orientalistik”, *Die Welt des Islams*, 51 (2011): 279-326.
- _____, “Die Pest von Emmaus”, *Oriens*, 36 (2001): 248-67.
- _____, “Dirār b. ‘Amr und die ‘Cahmiya’. Biographie einer vergessenen Schule”, *Islam*, 43 (1967): 241-279; 44 (1968): 1-70.
- _____, “Dirār b. ‘Amr”, *EF*², XII: 225-7.
- _____, *Frühe mu‘tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāši’ al-Akbar*, (Beirut/Wiesbaden: Steiner/Orient-Institut der DMG, 1971).
- _____, “Qadariyya”, *EF*², IV: 368-72.
- _____, “Ma‘bad b. ‘Abd Allāh b. ‘Ukaym al-Djuhanī”, *EF*², V: 935-6.
- _____, “Mutezile”, çev. Veysel Kasar, *Mutezile Gelen-Ek-i*, I, (İstanbul: İz, 2014), s. 69-88.
- _____, “Political Ideas in Early Islamic Religious Thoughts”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, XXVIII/2 (2001): 151-64.
- _____, “Sprache und religiöse Erkenntnis im Islam”, *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, ed. Wolfgang v. Kluxen, (Berlin / New York: de Gruyter, 1981), I, s. 226-236.
- _____, “Text and Contexts: Heroes of the Plaque”, *Text and Context in Islamic Societies*, ed. Irene A. Bierman (Los Angeles: Ithaca, 2004), s. 13-22.
- _____, *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd, (Cambridge v.dğr.: Harvard University Press, 2006)
- _____, “The Qadariyya in Syria: A Survey”, *Proceedings of The First International Conference on Bilad-al-Sham, 20-20.4. 1974*, (Ürdün: 1984), s. 53-59.
- _____, “The Youthful God: Anthropomorphism in Early”, *The University Lecture in Religion Islam*, (Arizona State Üniversitesi: 3.03.1988), s. 1-20.
- _____, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam. 6 Bände*, (Berlin: Walter de Gruyter, I, 1991; II, III 1992; IV, 1997; V, 1993; VI, 1995).

- _____, “Theology and Society”, *İSAM Papers*, haz. Seyfi Kenan, (İstanbul: İSAM, 2013), s. 167-85.
- _____, *Traditionistische Polemik gegen ‘Amr b. ‘Ubaid*, (Beyrut: Orient-Institut der DMG, 1967).
- _____, “Wāṣil b. ‘Aṭā’”, *EF*, XI: 164-5.
- _____, “Why Kalam?”, *İSAM Papers*, haz. Seyfi Kenan, (İstanbul: İSAM, 2013), s. 187-205.
- _____, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, (Berlin: de Gruyter, 1975).
- el-Eṣ‘arī**, Ebu’l-Ḥasan b. ‘Alī b. İsmā‘īl, *Maḳālātu’l-İslāmiyyīn*, thk. Aḥmed Cād, (Kahire: Dāru’l-Ḥadīṣ, 2009).
- _____, *Risāle ilā Ehli’ṣ-ṣeḡr*, thk. ‘Abdullāh Şākir Muḥammed el-Cuneydī, (Medine: Mektebetu’l-‘Ulūm ve’l-Ḥikem, 2. Baskı, 2002).
- Fayda**, Mustafa, “Ebvâ”, *DİA*, X: 378-9.
- Fazlur Rahman**, *İslām*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu, 8. Baskı, 2008).
- Fıḡlalı**, Ethem Ruhi, “Cemel Vak‘ası”, *DİA*, VII: 320-1.
- _____, “İbâdiye’nin Siyâsî ve İtikâdî Görüşleri”, *AÜİFD*, XXI/1 (1973): 323-44.
- _____, *Günümüz İslam Mezhepleri*, (İzmir: İzmir İlâhiyât Vakfı, 2008).
- el-Ġazzālī**, Ebū Ḥamid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed, *İhyā’ ‘ulūmi’d-dīn*, (Beyrut: Dāru’l-Ma‘rife, t.y.).
- Gibb**, H. A. R., “‘Abd al-Raḥmān b. Samura”, *EF*, I: 86.
- Gilliot**, Claude, “Une leçon magistrale d’orientalisme: ‘l’Opus Magnum’ de J. van Ess”, *Arabica*, XL/3 (1993): 345-402.
- _____, “Une leçon magistrale d’orientalisme: l’opus magnum de J. Van Ess (II)”, *Arabica*, XLVII/2 (2000): 141-93.
- Gimaret**, Daniel, “Mu‘tazila”, *EF*, VII: 783-93.
- Goldziher**, İgnaz, “Arabische Synonymik der Askese”, *Der İslam*, VIII/3-4 (1918): 204-

213.

_____, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, (y.y: Elibron Classics, 2005, 1920'de Brill, Leiden tarafından yayımlanan edisyonun tıpkıbasımı).

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, (İstablul: Remzi, 11. Baskı, 2007).

Gulpayganî, Ali Rabbanî, *Kelamî Fırkalar ve Mezhepler*, çev. Yunus Gürel, (İstanbul: el-Mustafa, 2014).

Gürsoy, Cevat Rüştü, "Abadan", *DİA*, I: 6.

Hamîdullah, Muhammed, "Hilfû'l-fudûl", *DİA*, XVIII: 31-2.

_____, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan, 2007).

_____, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan, 2004).

Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, (Ankara: Kitâbiyât, 2004).

el-Ḥayyât, Ebu'l-Ḥuseyn 'Abdurrahîm b. Muḥammed b. Osmân, *Kitâbu'l-İntişâr*, thk. Henrik Samuel Nyberg, (Beyrut: Mektebetu'd-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 2. Baskı, 1993).

Heidemann, Stefan, "Münzen sind konservativ", *FAZ*, 28.02.2007.

el-Ḥuseyn, Yahyâ b., "Kitâb fihi ma'rifetillâhi mine'l-'adl ve't-tevhîd ve't-taşdîki'l-va'd ve'l-va'id ve işbâti'n-nubuvve ve'l-imâmeh fi'n-Nebî ve 'âlihî", thk. Muḥammed 'Amâra, *Resâ'ilu'l-'Adl ve't-tevhîd*, (Kahire/Beyrut: Dâru's-Şurûk, 2. Baskı, 1988), II, s. 64-80.

İbn Fâris, Ebu'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Zekerîyyâ b. Muḥammed, *Meḳâyîsu'l-Luġa*, thk. Enes Muḥammed eş-Şâmî, (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 2008).

İbn Ḥanbel, Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed, *Musnedu'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu'ayb Arnavûṭî v.dğr.; (Şam: Mu'essesetu'r-Risâle, 2001).

İbn Ḥazm, Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelusî, *el-Faṣl fî'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*, thk. 'Abdurrahmân Ḥalîfe, (Kahire: b.y., 1929)

İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî, *el-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe, (Kahire, Dâru'l-Me'ârif, 4. Baskı, t.y.).

- İbn Manzûr**, Ebu'l-Faḍl Cemāluddīn Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alī, *Lisānu'l-'Arab*, (Beyrut: Dār Şāder, 2008-11).
- İbn Nedīm**, Muḥammed b. İshāk, *el-Fihrist*, thk. Riḍā Teceddud, (y.y: b.y. t.y).
- İbn Teymiyye**, *İman Üzerine*, çev. Salih Uçan, (İstanbul: Pınar, 6. Baskı, 2011).
- İlhan**, Avni, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, III: 93-4.
- el-İşfahānī**, Ebu'l-Kāsım el-Hüseyn b. Muḥammed b. el-Mufaḍḍal er-Rāğıb, *Mufredāt*, thk. Şafvān 'Adnān Dāvūdī, (Şam: Dāru'l-Kalem, 5. Baskı, 2011).
- İslamoğlu**, Mustafa, *Hasan el-Basrī'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, (İstanbul: Düşün, 2012).
- İzutsu**, Toshihiko, *God and Man in the Qur'an*, (Malezya: Islamic Book Trust, 2002).
- _____, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar, 3. Baskı, 2012).
- _____, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar, 4. Baskı, 2011).
- İzzetbegoviç**, Alija Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, çev. Salih Şaban, (İstanbul: Nehir, 11. Baskı, 2008).
- Juynboll**, G. H. A, "An excursus on the ahl as-sunna in connection with Van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. IV", *Der Islam*, LXXV/2 (1998): 318-30.
- el-Ka'bī**, Ebū Kāsım el-Belhī, "Maḳālātu'l-islāmiyyīn (Zikru'l-Mu'tezile)", thk. Fu'ād Seyyid, *Faḍlu'l-i'tizāl ve ṭabaḳātu'l-Mu'tezile*, (Tunus: ed-Dāru't-Tūnisyye, 1986).
- Ḳāḍī 'Abdulcebbār**, Aḥmed b. 'Abdulcebbār el-Hemedānī, "el-Muḥtaşar fî uşûli'd-dīn", thk. Muḥammed 'Amāra, *Resā'ilu'l-'Adl ve't-tevhīd*, (Kahire/Beyrut: Dāru'ş-Şurūk, 2. Baskı, 1988), I, s. 189-282.
- _____, *Faḍlu'l-İ'tizāl ve ṭabaḳātu'l-Mu'tezile*, thk. Fu'ād Seyyid, (Tunis: ed-Dāru't-Tūnisyye li'n-Neşr, 1986).
- _____, *el-Muğnī fî ebvābi't-tevhīd ve'l-'adl*, thk. Muḥammed Huḍur Nebhā, (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2012).

- _____, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, haz. Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. Ebî Hâşim, (Beyrut: Dāru'l-İḥyā' et-Turāṣi'l-'Arabî, 2012).
- _____, *el-Uşûlu'l-ḥamse: el-mensûb ilā Qādî 'Abdilcebbār b. Aḥmed el-Esed Ebādî*, thk. Fayşal Bedir 'Avn, (Kuveyt: Cāmi'atu'l-Kuveyt, 1998).
- Kallek**, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, XVIII: 133-43.
- el-Kelbî**, Hişām b. Muḥammed b. es-Sā'ib b. Bişr, *Kitābu'l-Eşnām*, thk. Aḥmed Zekipaşa, (Kahire: Dāru'l-Kutubi'l-Miṣriyye, 3. Baskı, 1995).
- Kessler**, Christel, "Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 (1970): 2-14.
- Kılavuz**, Saim, *Anahatlarıyla İslām Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, (İstanbul: Ensar, 15. Baskı, 2010).
- Koçyiğit**, Talat, *Hadis Tarihi*, (Ankara: TDV, 5. Baskı, 2007).
- Koyuncu**, Mevlüt, "Yezîd III", *DİA*, XLIII: 516-7.
- Kubat**, Mehmet, "Kadere Dair İki Risâle", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII/1 (2008): 351-374.
- el-Kummî**, Ebû Halef Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî ve **en-Nevbahtî**, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsa, *Şiî Fırkalar*, çev. Hasan Onat v.dğr., (Ankara: Ankara Okulu, 2004).
- el-Ḳurṭubî**, Ebû 'Abdullāh Muḥammed b. Aḥmed, *el-Cāmi' li'l-aḥkāmî'l-Ḳur'ān*, thk. İbrāhîm Etfeys (Kahire: Dāru'l-Kutub, 1964).
- Kutlu**, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, (Ankara: Kitâbiyât, 2. Baskı, 2002).
- _____, *Mezhepler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Dem, 2008).
- el-Malaṭî**, Ebu'l-Ḥuseyn Muḥammed b. Aḥmed, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, thk. Zâhid el-Kevserî, (Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li'l-Turās, t.y.), s. 38.
- Mâlik b. Enes**, Ebû 'Abdullāh el-Aşbahî, *el-Muvaṭṭa'*.

- el-Mâtürîdî**, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM, 2005).
- Meier**, Christian, “Josef van Ess’le bir Söyleşi”, *Alsharq* (03.11.2010).
- Morony**, M. G., “‘Abd-al-Rahmân b. Samora”, *EIr*, I/2: 144-5.
- el-Murtaḍa**, Ebu’l-Ḳâsım ‘Alî b. el-Ḥuseyn b. Mûsâ b. Muḥammed eş-Şerîf, Emâlî el-Murtaḍâ, thk. Muḥammed Ebu’l-Faḍl İbrâhîm, I, (Kahire: Dâru’l-Ḥayâ’i’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1953).
- Muslim**, Ebu’l-Ḥuseyn Muslim b. el-Ḥaccâc , *Şahîḥ Muslim*.
- Mustafa**, Nevin Abdülhâlik, *İslâm Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: b.y. 1990), s. 203.
- Mutahhari**, Murtaza, *İmam Hüseyin ve Kerbela*, çev. Hasan Kanaatlı, II, (İstanbul: Kevser, 2008).
- Mütercim Asım Efendi**, *Kâmûsu’l-muhîṭ tercümesi*, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013).
- en-Nesefî**, Ebu’l-Mu‘în, *Baḥru’l-Kelâm*, thk. es-Seyyid Yûsuf Aḥmed, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Baskı, 2005).
- _____, *Tebşîratu’l-edille*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, II, (Ankara: DİB, 2003).
- Nesselrath**, Heinz-Günther, “Die Griechen und ihre Götter”, *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder*, ed. Reinhard G. Kratz ve Hermann Spieckermann, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), II, s. 21-44.
- en-Neşşâr**, ‘Alî Sāmî, *Neş’etu’l-fikri’l-felsefe fî’l-İslâm*, I, (Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, 9. Baskı, t.y.).
- _____, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu – II*, çev. Osman Tunç, (İstanbul: İnsan, 1999).
- Neuwirth**, Angelika, *Der Koran als Text der Spätantike*, (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 3. Baskı, 2013).
- Nyberg**, Henrik Samuel, “Mutezile”, *Mutezile Gelen-Ek-i*, (İstanbul: İz, 2014), I, s. 56-

68.

Öğmüş, Harun, *Cahiliyye Döneminde Araplar*, (İstanbul: İz, 2013).

Öğüt, Salim, “Evzâî”, *DİA*, XI: 546-548.

Önkal, Ahmet, “Abdurrahman b. Semüre”, *DİA*, I: 171-2.

Öz, Mustafa, “Bekriyye”, *DİA*, V: 370-1.

Özel, Ahmet, “Asıl”, *DİA*, III: 473.

Özen, Şükrü, “İbn Şübrüme”, *DİA*, XX: 379-81.

Özer, Günay, “Josef Van Ess’in İslam Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları” (yüksek lisans tezi, KSÜSBE, 2010).

Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, (İstanbul: İsam, 2. Baskı, 2008).

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, (İstanbul, Nûn, 1995).

Paçacı, Mehmet, *Kur’an’a Giriş*, (İstanbul: İSAM, 2008).

el-Pezdevî, Ebu’l-Yusr, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan, 3. Baskı, 1994).

Pretzl, Otto, “Erken Dönem İslâm’ın Atom Öğretisi”, çev. Bilal Kır, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIII/1 (2015): 561-575.

Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne Des Arabisants Et Islamisants, ed. Rudolph Peters, (Leiden: Brill, 1981).

Rahner, Johanna, “Zwischen Projektion und Wahn”, *Gottlos glücklich? Was religiöser Glaube dem Atheismus voraus hat*, (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart: 9-10.1.2010), s. 1-16.

er-Râzî, Muḥammed b. Ömer b. Huseyn Fahreddîn, *Muḥaṣṣal efkârî’l-mutekaddimîn ve’l-mute’ahḥirîn*, nşr. Tāḥā Abdu’r-Ra‘ûf Sa‘d, (Kahire: Mektebetu’l-kulliyyâti’l-Ezheriyye, t.y.).

Rechenschaftsbericht des Rektors der Eberhard-Karls-Universität-Tübingen Prof. Dr. Eberhard Schaich über die Amtszeit vom 1.10.2001 bis 30.9.2002, Rechenschaftsbericht Band 91, (Tübingen: Eberhard-Karls-Universität-Tübingen, 2002).

- er-Ressī**, Kāsım, “el-Uşūlu’l-ḥamse”, thk. Muḥammed ‘Amāra, *Resā’ilu’l-‘Adl ve’t-Tevhīd*, (Kahire/Beyrut: Dāru’ş-Şurūk, 2. Baskı, 1988), I, s. 167-9.
- Ritter**, Hellmut, “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit”, *Islam*, XXI (1933): 1-83.
- es-Sâbûnî**, Nûreddîn, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İFAV, 12. Baskı, 2014).
- es-Salih**, Suphi, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, çev. İbrahim Sarmış, (İstanbul: Bir, 1983).
- Sezgin**, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, (Leiden: Brill, 1967).
- Sinanoğlu**, Abdulhamit, “İslâm’da İlk Siyasallaştırma Sürecinde ‘Kader’ İnancı, *AÜİFD*, XLIII/2 (2002): 249-76.
- _____, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi: İmâm Ebû Hanîfe ve Vâsıl bin Atâ*, (İstanbul: Rağbet, 2012).
- Strothmann**, Rudolf, “Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aş‘arî”, *Islam*, 19 (1931): 193-242.
- eş-Şehristânî**, Ebu’l-Feth Muḥammed b. ‘Abdulkerîm, *el-Milel ve’n-nihâl*, thk. Aḥmed Fehmi Muḥammed, (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 8. Baskı, 2009).
- eṭ-Ṭahāvî**, Ebû Ca‘fer, *Metnu’l-‘akīdeti’ṭ-Ṭahāviyye*, (Beyrut: Dār İbn Hazm, 1995).
- et-Tancî**, Muhammed b. Tavîṭ, “İslâm Mezhepleri ve Tarihi Ders Notları”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, ed. Sönmez Kutlu, (Ankara: TDV, 2011), s. 153-89.
- Taştan**, Osman, “Merkezileşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şafi’î Faktörü”, *İslâmiyât*, I/1 (1998): 25-34.
- et-Teftâzânî**, Mes‘ûd b. Ömer b. ‘Abdullâh, *Şerhu’l-makāşid*, thk. ‘Abdurrahman ‘Umeyra, (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1998).
- Topaloğlu**, Bekir, “Adl”, *DİA*, I: 387.
- _____, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Kelami Görüşleri”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto, 2012), s. 193-220.

_____, *Kelâm İlmine Giriş*, (İstanbul: Damla, 2013).

_____, ve **Çelebi**, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam, 2010).

Tunç, Cihad, “Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi”, *AÜİFD*, XXIII/1 (1979): 325-42.

Tübingen Üniversitesi'nin 20.07.2010 tarihli basın ilanı.

Tübinger Universitäts Nachrichten, XXIX/147 (5.11.2009).

el-‘Ukaylî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. ‘Amr b. Mūsā, *Kitābu ‘d-Ḍu‘afā ‘u ‘l-kebīr*, thk. ‘Abdulmu‘ṭī Emīn Ḳal‘acī, (Beyrut: Dāru ‘l-Kutubi ‘l-‘Ilmiyye, 1. Baskı, t.y).

Ümit, Mehmet, *Zeydiyye-Mu‘tezile Etkileşimi*, (İstanbul: İSAM, 2010).

Üzüm, İlyas, “Mücessime”, *DİA*, XXXI: 449-50.

Vadet, J. C., “İbn Shubruma”, *EI²*, III: 938.

Vekî‘, Ebû Bekr Muhammed b. Ḥalef b. Ḥayyān, *Eḥbāru ‘l-Ḳudāt*, haz. Se‘īd Muhammed el-Ḥammām, (Beyrut: ‘Ālemu ‘l-Kutub, 2001).

Wandinger, Nikolaus, “Zur Rede von einer ‘impliziten Theologie’. Versuch einer Begriffserklärung”, *An Grenzen lernen. Neue Wege in der theologischen Didaktik*, ed. Christoph Drexler ve Matthias Scharer, (Mainz: Grünewald, 2004), s. 189-212.

Watt, W. Montgomery, “al-Abwā’”, *EI²*, I: 169.

_____, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Sarkaç, 3. Baskı, 2010).

Yavuz, Yusuf Şevki, “Cevâlîkî, Hişâm b. Sâlim”, *DİA*, VII: 437-8.

_____, “Usûl-i Selâse”, *DİA*, XLII: 212.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dîni Kur’an Dili*, sad. heyet, (İstanbul: Çelik-Şura, 1993).

Yıldız, Hakkı Dursun, “Bermekîler”, *DİA*, V: 517-20.

_____, “İbnü ‘l-Eş‘as, Abdurrahman b. Muhammed”, *DİA*, XXI: 32-33.

Yücel, Ahmet, “İbn Avn, Abdullah”, *DİA*, XIX: 340-1.

Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, XXX: 26-8.

Yüksel, Emrullah, *Sistemik Kelâm*, (İstanbul: İz, 2005).

Zetterséen, K. V., “‘Abd Allāh b. ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz”, *EF*², I: 53.

İnternet Kaynakları

<http://www.uni-tuebingen.de>.

http://www.isam.org.tr/documents%5C_dosyalar%5C_pdfler%5CTurkce_Makaleler_ici_n_Referans_Kurallari.pdf. (21.05.2015).

<http://www.orden-pourlemerite.de/mitglieder/josef-van-ess?m=1&u=1>. (22.02.2015).

<http://www.britac.ac.uk/fellowship/sections/index.cfm?member=6515>. (12.02.2015).

<http://www.uni-tuebingen.de/aktuelles/newsletter-uni-tuebingen-aktuell/2012/4/leute/12.html#c102965>. (17.01.2015).

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tarama.jsp>.

<http://www.shamela.ws>.

https://de.wikipedia.org/wiki/Josef_van_Ess. (13.05.2014).

<http://www.britac.ac.uk>. (12.02.2015).

<http://www.orden-pourlemerite.de>. (22.02.2015).

<http://www.alsharq.de/2010/personlichkeiten/islamforscher-josef-van-ess-der-koran-ist-eine-reformatorische-schrift/>. (12.02.2015).

<http://www.uni-tuebingen.de/orientsem/vaness.htm>. (22.02.2015).

<http://hanif.de/?p=529>. (10.04.2015).

<http://hanif.de/?p=519>. (10.04.2015).

<http://hanif.de/?p=2537>. (10.04.2015).

DİZİN

A

Aachen 13
 Abbādān 174
 Abbāsîler 71, 108, 135, 147, 153
 Abbāsî 71, 103, 105, 108, 111, 147, 153, 160, 186
 ‘Abdesselām b. Muhācir el-Enşārî 133
 ‘Abdullah b. Ömer b. ‘Abdulazîz 122
 ‘Abdullah b. ‘Avn 133
 ‘Abdullah b. Ebî Ya‘fûr 94
 ‘Abdullāh b. ez-Zubeyr 48, 53
 Abdullah b. Ḥasan 137
 ‘Abdullah b. Ömer b. ‘Abdulazîz 118
 ‘Abdullah b. Vehb er-Rāsibî 107
 ‘Abdullah b. Ömer b. ‘Abdulazîz 126
 ‘Abdumelik b. Mervān 48, 50, 53, 56, 70, 71, 74, 104, 108, 185
 ‘Abdurrahmān b. Semura 133
 ‘Abduşşamed 56
 Âdem 159, 167
 ‘adl 11, 29, 37, 38, 45, 63, 77, 78, 79, 80, 81, 87, 130, 132, 141, 143, 161, 172, 173, 180, 183, 189, 194
 adalet 29, 31, 32, 38, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 87, 106, 117, 132, 138, 154, 157, 173, 176, 179, 180, 181
 aḥdās 103
 āḥîr 152
 ahkām-ı aşliyye 30
 ahkām-ı fer‘iyye 30
 Ahmed b. Ḥabîṭ 111

Ahmed b. Ḥanbel 43, 105, 123, 187
 Akhilleus 65
 akîde 2, 146, 187, 188, 189
 Hz. ‘Âişe 83
 Albert Nasri Nader 12
 Hz. ‘Alî 83, 102, 106-108, 136, 169, 170
 ‘Alî el-Usvārî 150
 ‘Alî er-Rıdā 160, 173
 Allah 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 47, 48, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 69, 72, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 101, 105, 106, 108, 111, 115, 121, 123, 127, 128, 129, 130, 131, 138, 139, 142, 143, 146, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 183, 189
 el-‘Âlim ve ‘l-mute‘allim 94
 amel 31 vd., 37, 39 vd., 72, 84, 86-92, 96, 99, 128, 169, 181, 189
 âmentü 30, 187, 189
 ‘Ammār el-Başrî 165
 ‘Amr b. el-‘Âş 170
 ‘Amr b. Sa‘îd el-Eşdek 108
 ‘Amr b. ‘Ubeyd 10, 43, 71, 78, 115, 117, 118, 120, 121, 122, 131-140, 180, 183, 193
 ‘Amraviyye 132
 antropolojik karakter 162
 antropomorfik 168, 172
 antropomorfist 150
 antropomorfizm 142, 151, 179
 ‘arâḍ 158
 argumentum ad hominem 139

Aristoteles 58, 147
 Aşçı Dede 15
 el-‘aşabiyye 86
 aşḥābu ‘l-ḥadîs 64, 138, 189
 aşl 30
 aşâlet 30
 ‘aşr sa ‘âdet 82
 ‘Aṭā’ el-Ḥorāsānî 111
 a ‘zamu ‘l-meşā ‘ib 82

B

Bağdād 108, 111
 Bağdādî 11, 85, 114, 131, 132, 137, 148, 164
 Bağdādiyyūn 26
 Bağdat Mu‘tezilesi 44, 160, 168, 188, 195
 Bağdat 24 vd., 44, 160 vd., 188
 el-Bakara 88, 145
 Basra 3, 44, 62, 64, 71, 74, 75, 76, 89, 91, 93, 95, 110, 118, 121, 132, 135, 148, 157, 160, 161
 Başriyyūn 26, 188
 Basra Mu‘tezilesi 164, 168, 188, 196
 Bekriyye 93, 95, 96, 99, 148
 Belāzūrî 14
 Benî Dabbe 121
 Benî Hāşim 121
 Berberîler 109
 Bermekîler 147, 153, 159, 176
 Beşîr er-Raḥḥāl 79, 117
 Beşşār b. Burd 103
 bi ‘s-seyyf 106, 110
 bid ‘iyyetu ‘l-Mu‘tezile 148, 184
 bilā keyf 64
 Bîşr b. Mu‘temir 44, 148, 156, 159-170, 173, 174, 183, 195
 Bîşr b. Se‘îd 44, 160
 Bîşr el-Ḳalānîsî 171

Bişr el-Merîsî 43, 62, 149
Bizans 48, 53, 71, 111

C

Câbir b. Zeyd 62
Ca'd b. Dirhem 60, 61, 69, 180, 194
Ca'fer b. Harb 10, 148, 170
Ca'fer eş-Şâdık 130
Câhiliye 56, 67, 68, 85, 95, 101, 182
Câhız 96, 121, 132, 162, 172
Cebriyye 130, 138, 142, 148, 156, 167, 174, 180
el-Cebriyyetu'l-mutevassıta 156
cehennemiyûn 98, 100
Cehm b. Şafvân 60, 61, 62, 69, 76, 86, 93, 116, 127, 142, 148, 149, 152, 157, 179, 194
Cehmiyye 62, 64, 86, 116, 120, 148, 149
Cemel Savaşı 83, 179
cennetu'l-huld 159
el-cerh ve't-tâ'dıl 132
el-Cevâlikî, Hişâm 58, 64
cihâd 66, 136, 137, 168, 172, 188
Cubbâ'î, Ebû 'Alî 26, 40, 41, 67, 145, 149, 188
Cubbâ'î'ler 26
cüzzam 160

D

de'â'imu'l-islâm 188
ed-Dârakuṭnî 10, 138, 139
darûrî 169
dehr 67, 68
Dehriyye 29
determinist 69, 180
Dırâr b. 'Amr 10, 92, 93, 146-159, 165, 167, 173, 174, 179,

180, 181, 183, 184, 187, 194 vd.
Dırâriyye 148
dnv 152
dolce far niente 17
du'ât 117, 126 vd., 135

E

eb'aḍ 158
Ebû 'Abdullâh Mekhûl 73
Hz. Ebû Bekir 82, 170
Ebû Bekr İbn el-İhşîd 115
Ebû Cemîl 71
Ebû Hanîfe 64, 77, 79, 81, 94, 100, 107, 141, 149, 151, 188
Ebû Hilâl el-'Askerî 96, 116, 127
Ebû 'Imrân Mūsâ er-Rakâşî 171
Ebû Mu'âz et-Tümenî 94
Ebû Osmân eṭ-Tavîl 45
Ebû Osmân ez-Za'ferânî 44, 160
Ebû Şâkir ed-Deysânî 59
Ebû Şâlih 171
Ebû Şu'ayb eş-Şufî 172
Ebû Sufyân Maḥbûb b. er-Raḥîl 88
Ebû Ṭâlib el-Mekkî 85
Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâḥ 66, 82
Ebû 'Ubeydullah el-Efvah 171
Ebû Yaḥyâ Mâlik b. Dînâr 103
Ebû Zufer eḍ-Ḍirârî 149
Ebu'l- Ferec el-İşfehânî 14
Ebu'l-Huzeyl 4, 5, 8, 29, 40, 41, 44, 45, 81, 97, 148, 160, 166, 170, 173, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 192
Ebvâ 118
eczâ' selâsmie ve sittûn 134
ef'âlu'l-'ibâd 155
ehl Mekke 88

ehl-i hadîs 64, 139
ehl-i kitâb 47, 146
Ehl-i Sünnet 6, 10, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 43, 62, 64, 87, 95
ehlu'l-'adl 81
ehlu'l-'adl ve't-tevhîd 179, 195
ehlu'l-bağy 145
ehlu'l-ḥadîs 160
ehlu'l-kıble 40, 88, 100, 186
ehlu'n-nâr 94, 98, 100
ehlu'n-naẓar 141
ehlu's-şalât 40, 88, 186
ehlu'z-zimme 175
el-emru bi'l-ma'rûf 29, 30, 43, 45, 100-111, 126 vd., 131, 134, 136, 141, 144 vd., 153, 168, 172, 175, 176, 182-184, 192
el-esmâ' ve'l-aḥkâm 41, 81, 92, 125, 131, 143, 151, 181, 193
Emevî 25, 48, 50, 53, 54, 68, 69, 71, 73, 79, 80, 83, 104, 105, 107, 108, 118, 135, 153, 185
Emevîler 48, 68, 69, 73, 74, 76, 79, 104, 105, 108, 110, 116, 153, 180
Ensâbu'l-Eşrâf 14
Ensâr 82
erkân 189
Eşamm 41, 141-146, 183, 184, 187, 194 vd.
Eş'arî 11, 34, 42, 57, 59, 85, 110, 114, 120, 132, 144, 148, 154, 162, 166, 171, 184, 189
Eş'ariyye 36, 155
es-sebebu'l-mucib 156
van Ess, Josef 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 44, 50, 53, 63, 64, 73, 76, 77, 78, 97, 98, 118, 120, 134,

135, 143, 147, 154, 155, 160,
162, 163, 166, 167, 168, 170,
171, 172, 175, 176, 182, 197,
202
evliyā' 172
explicatio ignoti per ignotius 27
Ezāriḳa 85

F

Faḍl b. Dukeyn 108
Faḍl er-Raḳāṣī 76
Faḍlu'l-Hadeṣī 111, 171
farz 41
farz-ı ayn 101
farz-ı kifāye 101
fāsık 40, 41, 81, 94, 96, 98,
140, 143, 151, 167, 174, 181
fāsık 33, 96, 100, 123, 124
el-fāsıku'l- millī 40
fatalizm 69
Fazlurrahmān 108
Feḍāla 133
fer' 30
el-fietu'l-'ādile 79, 106
el-fietu'l-bāgiyye 79, 106, 170
el-Fıḳhu'l-ebsaṭ 94
fisk 41, 140
Frankfurt 14, 15
Fuad Sezgin 14
Fuvaṭī, Hişām 41, 183, 182

G

Gautier Herhald A. Juynboll 9
gayb 145
Gaylān ed-Dimeşki 70, 72-76,
86, 107, 118, 139
gayr maḥlūk 85
gayr-i müslim 175
el-ğazzāl 121
Gilliot, Claude 9, 18
Grek felsefesi 48

H

Haccāc 132
Haccāc b. Yūsuf eṣ-Şeḳaṭī 77
Hāfız-ı Şirāzī 14
Hafş b. Ebi'l-Mikdām 93
Hafş el-Ferd 149
Hakem Olayı 83, 108, 170
ḥalilullāh 61
ḥalku'l-Kur'ān 36, 146, 186,
187
ḥameletu'l-'ilm 109, 110, 126
ḥamsetu'l-uşul / ḥamse bi'l-uşul
187
Hanbeliyye 64, 104
Hans Daiber 44, 207
ḥarbān 184
Hāriciyye 54, 85, 86, 88, 93,
94, 95, 96, 98, 100, 105, 106,
107, 109, 110, 115, 117, 124,
125, 131, 181
Hāriş el-Muḥasibī 14
Hāriş el-Varrāk 163
Harry Austryn Wolfson 19
Hārūn er-Reşid 160
Hasan b. 'Alī 83
Hasan b. Muḥammed el-
Hanefiyye 16
Hasan el-Başrī 63, 71, 74, 75,
77, 90, 92, 98, 99, 100, 114,
116, 121 vd., 124, 125, 131,
133, 134, 137, 140, 141, 143,
180, 181, 193
Hasan Farhang Enşārī 147
Hāşim b. Nāşih 171
Hāşimiler 118
Haşviyye 56, 149
ḥāṭurāni 167
Havāric 30, 39, 83, 86, 88, 94,
99, 108, 124
Havva 159
havz 137

Hayyāt 10, 26, 30, 115, 124,
148, 165, 167, 184, 185, 187,
188
Heft Peyker 14
Hegel 8, 61
Hellmut Ritter 14, 74, 77, 92,
197
henoteist 47, 48
Hermenötik 20
Ḥilfu'l-fuḍul 101
Hindistan 109, 110
Hinduizm 48, 55, 85
Hişām b. 'Abdulkemlik 70
Hişām b. Destuvā'ī 109
Hişām b. el-Gāz 111
Hişām b. el-Hakem 58, 141,
147, 163
hisbe 103
ḥizlān 156
Homeros 65
Hristiyan 174, 175
Hristiyanlık 55, 61, 71, 72, 85,
172, 186
el-Hucurāt 170
ḥuriyye 77
Hürmüz 78
Huṣeyn b. Muḥammed en-
Neccār 87
Huṣeyn el-Ḳūfī 171

I

İbādiyye 62, 76, 88, 93, 94, 95,
99, 100, 105, 109, 110, 117,
120, 143, 181, 193
İbāzī 109
İbn 'Abbās 62, 65, 98
İbn Ebī Duvād 111
İbn Hacer el-Heytemī 85
İbn Haldūn 2
İbn Hazm 143, 165, 172
İbn Kuteybe 115
İbn Mes'ūd 159
İbn Meymūn 65

İbn Nedîm 45, 115, 134, 140,
141, 147, 148, 154, 182, 192
İbn Sînâ 64
İbn Şubrume 136
İbn Teymiyye 92
İbn Yezdâz 115
İbnu'l-Eş'aş 70, 71
İbnu'l-Mukaffa' 186
İbnu'l-Murtaḍâ 114
İbnu'r-Rävendî 10, 26, 115,
124, 149, 165
Hz. İbrahîm 61
ibtidâ'î 169
icmâ 40, 42, 73, 124, 158, 177
iḥâle 157
iḥtiyar 76
iḥtiyārî 169
el-İhlâş 47, 49, 50, 53
iktisâb 155
iktisâbî 169
ilâh 48, 54, 55, 56, 67, 87, 142,
150
ilâhî 33, 40, 68, 69, 72, 73,
76, 141, 142, 143, 145,
150, 155, 163, 164, 165,
166, 168, 179, 180
ilâhiyyât 31, 32, 54
ilm-i kelâm 13, 30, 138
imâmet 2, 10, 66, 73, 76, 82,
171
imân 26, 30-32, 40 vd., 84, 86-
88, 90, 91, 93, 105, 123, 128,
139, 143, 152, 165, 166, 188
implizit teoloji 25
inne'l-ef'âl maḥlûka 154
İran 25, 64, 78, 94, 110, 174
el-İsrâ' 53
İsâ 53, 55
isnâd 134
istiṭâ'a 155
el-istiṭâ'a me'al-fi'l 143
el-istiṭâ'a at kable'l-fi'l 37
i'tidâl 80

İzutzu, Toshihiko 97
İzzetbegovic 55

K

Kâbe 53
el-Ka'bî 11, 26, 41, 114, 115,
116, 121, 132, 141, 148, 151,
163, 185, 187, 188, 243
kabir azabı 137, 159, 183
kader 31, 32, 37, 43, 63, 65, 66,
67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75,
76, 77, 115, 130, 138, 142,
145, 154, 155, 161, 180, 188
ḳader 80 vd.
kaderci aksiyom 68
Kaderiyye 9, 16, 22, 24, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 76, 79, 86,
105, 107, 109, 118, 120, 130,
132, 138, 180
Ḳāḍî 11, 29, 31, 32, 35, 40, 97,
115, 121, 122, 123, 132, 140,
141, 146, 148, 157, 187, 188
kāfir 39, 40, 41, 47, 81, 85, 89,
90, 93, 94, 95, 96, 98, 99,
106, 131, 140, 151, 165, 174,
175, 181
kāfir 33, 89, 100, 124
kāfir ni'me 89
ḳalem 68
el-Kāmil fi'l-edeb 14
Ḳāsım er-Ressî 187
ḳāşş 70
Ḳatāde b. Di'āme 71, 116, 118,
134
kebîre 169
kebîre 84
kelâm 13, 73, 114, 116, 137,
142, 147, 158, 159
kelîme-i tevḥîd 185
Kerbelâ 83
kesb 155
ḳıst 78, 80
ḳıstâs 80

*Kitāb fi'l-menzeleti beyne'l-
menzileteyn* 167
kitâbeler 50, 53
Kitābı't-Tenâḳuḍu'l-ḥadıṣ 158
Kitābu 'alâ aşḥâbi'l-ḳader 161
Kitābu 'alâ Dırār fi'l-maḥlûḳ
161
Kitābu 'ale'l-Eşamm fi'l-maḥlûḳ
161
Kitābu fi enne'l-esmâ' lā tuḳāsu
150
Kitābu fi'd-da'va 127
Kitābu'd-Da'va 153
Kitābu'l-'Adl 161
Kitābu'l-'Adl ve't-tevhîd 138
Kitābu'l-Āy ellezî tus'elu
'anhe'l-muchbire 142
Kitābu'l-Beyân 'an esmâ'illâh
141
Kitābu'l-Beyân ve't-tebyîn 121
Kitābu'l-Eḡānî 14
Kitābu'l-Elf mes'ele 128
*Kitābu'l-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-
nehyu 'ani'l-munker* 144
Kitābu'l-Evsat 10, 184
*Kitābu'l-Ḥuşuş ve'l-'umûm fi'l-
va'îd* 175
*Kitābu'l-Ḥuḡab fi't-tevhîd ve'l-
'adl* 128
Kitābu'l-İntişâr 11
Kitābu'l-İstiṭâ'a 'alâ Hişâm b.
el-Ḥakem 161
Kitābu'l-Ḳader 154
Kitābu'l-Kebâ'ir 85
Kitābu'l-Maḥlûḳ 154
Kitābu'l-Maḳālât 150
Kitābu'l-Ma'rûf ve's-şukr 153
Kitābu'l-Ma'üne fi'l-ḥızlân 156
*Kitābu'l-Menzile beyne'l-
menzileteyn* 122
*Kitābu'l-Menziletu beyne'l-
menzileteyn* 151

Kitābu'l-Meşrikiyyin min aṣḥāb
Ebī Huzeýfe ilā ihvānihim
bi'l-mağrib 127

Kitābu'l-Uşūli'l-ḥamse 182

Kitābu'l-Va'd ve'l-va'id 97

Kitābu'l-Va'id 152

Kitābu'l-Va'id 97

Kitābu'l-Va'id 'ale'l-Mucbire
 167

Kitābu'r-Redd 'alā Arisṭālīs fi'l-
cevāhir ve'l-a'rāḍ 147

Kitābu'r-Redd 'alā Arisṭālīs fi't-
tevḥīd 58

Kitābu'r-Redd 'alā Ḥārīṣ el-
Varrāk fi'ş-şifāt 163

Kitābu'r-Redd 'alā Hişām b. el-
Ḥakem 163

Kitābu'r-Redd 'alā Hişām fi't-
teşbīh 141

Kitābu'r-Redd 'alā men kāle
bi's-seyf 144

Kitābu'r-Redd 'ale'l-Kaderiyye
 138

Kitābu'r-Redd 'ale'l-Mucbire
 174

Kitābu'r-Redd 'ale'l-mucbire
fi'l-maḥlūk 142

Kitābu'r-Redd 'ale'l-Murci'e
fi'l-esmā' 151

Kitābu'r-Redd 'ale'l-Muşebbihe
 150, 173

Kitābu's-Sebīl ilā ma'rifeti'l-
ḥakk 127

Kitābu't-Tahrīş 10, 97, 147,
 151, 153, 158, 159, 180, 183

Kitābu't-Tefsīr 'ani'l-Ḥasan
 134

Kitābu't-Tefsīru'l-Kur'an 147

Kitābu't-Teşbīh 150

Kitābu't-Tevḥīd 128, 141, 150

Kitābu't-Te'vīli'l-Kur'an 147

kıyāsu'l-'ulle 146

kıyāsu'ş-şūra 146

Ḳubbetu'ş-Şaḥra 50, 53, 56

ḳudre 155

Kudūs 53

Kûfe 94, 146, 148, 152, 155

kufr ceḥd 89, 100

kufr niḥāk 89, 93

kufr ni'me 89, 93, 100, 143,
 181

kufr şirk 89, 100

küfür 37, 40, 41, 84, 85, 88, 91,
 93, 95, 140

Ḳummī 148

Kur'an 84

Kur'an 26, 33, 36, 37, 47, 50,
 55, 56, 58, 60, 61, 67, 77, 80,
 83, 84, 89, 90, 91, 97, 100,
 102, 105, 106, 115, 124, 125,
 129, 134, 142, 144, 147, 152,
 158, 159, 170, 186, 188

Kureyşliler 170

Ḳurṭubī 92

Ḳuşayr-ı 'Amra 68

ḳuşşās 104, 161

ḳuvve 155

L

lā fi maḥall 164

lā ḥukme illā lillāh 83

Ludwig Feuerbach 79

lusğa 122, 129

M

Ma'bed el-Cuhenī 71, 72, 75,
 107

ma'düm 142

maḥānişu'l-Ḥavāric 131

Malaṭī 44, 132, 141, 148, 161,
 168, 192

Mālik b. Enes 104

Manşūr 79, 105, 134, 135, 137,
 186

ma'rūf 42, 100, 101, 126, 134,
 153

Mātūrīdī 40, 155

Mecusīlik 71

Medine 47, 65, 66, 104, 121,
 136

Mekke 47, 53, 54, 65, 101, 121,
 133, 136

Mekkī 47

Me'mün 103, 108, 160, 173,
 186

el-menziletu beyne'l-

menzileteyn 29, 39, 41, 45,
 82, 89, 114, 115, 116, 117,
 122, 123, 125, 131, 140, 141,
 143, 145, 151, 174, 176, 181,
 183, 192 vd.

ara konum 40, 115, 181

meseletu'l-beyn 40

Merrān 133

mihne 187

Mihne 187

mihne 186

miḳdār 80

Mimar Sinân 18

Mısır 25, 47, 53, 63, 74, 109

mizan 137

mīzān 80

Mīzānu'l-i'tidāl 21

mü'min 39, 40, 41, 86, 87, 88,
 90, 94, 105, 123, 143, 151

mu'min muḡnib 95

Mu'ammer b. 'Abbād 110, 163,
 173

Mu'aṭṭıla 29, 62, 64

Mu'āviye b. Ebū Sufyān 67, 68,
 83, 104, 170

mūbiḳāt 84

Mucāhid b. Cebr 63, 65

Mucbire 29

Mufīd 148

Muhâcirler 82

H. Muhammed 2, 48, 53, 54,
79, 82, 88, 102, 118, 145,
185, 188
Muhammed b. Abdullah b.
Hasan b. Hasan 137
Muhammed b. el-Munkedir 104
Muhammed b. Munâzır 103,
111
Muhammed b. el-Hanefiyye
121
muḥkem 146
el-muḥakkarāt 84
el-Muḥakkimetu'l-'Ülā 85
Muhsin Mahdī 19
muḥtesib 103
Muḳātil b. Suleymān 57, 58, 87,
102, 180
Mulhīde 29
mu'min 88, 100, 124
mü'min 31, 81, 87, 88, 91, 94,
96, 98, 114, 124, 165, 174,
181, 189
mü'min dāll 95
munāfik 92, 93, 100, 124, 143
münāfik 90, 91, 93, 94, 95, 96,
98, 122, 140, 181
Munker 102
munşi' eş-şey 61
Mürchie 24, 25, 29, 39, 54, 64,
76, 87, 94, 95, 96, 98, 99,
100, 106, 115, 124, 143, 148,
149, 151, 152, 155, 167, 174
Murdār 171
mürtekib-i kebîre 39, 41, 86,
87, 99, 114, 115, 123, 125,
131, 140, 143, 151, 181, 193
mürtekibu'l-kebire 84
Hz. Mūsā 61, 127
Muşavvirün 180
Muşebbihe 29, 57, 60, 173, 180
musemmet 161
müşlūman 21, 39, 47, 56, 61,
82, 85, 86, 88, 89, 91, 93, 95,

98, 106, 131, 160, 166, 175,
176, 185-187, 189
muşmet 57
muşrik 88, 92, 100, 124
müşrik 85, 93, 95, 96, 98, 125,
146, 181
Muṭahhar b. Ṭahīr el-Makdisī
115
Mu'taşım 187
Muteşābih 146
Mutevekkil 187
mutevellidāt 156, 157
Mu'tezile 3-8, 10-12, 17, 19-
21, 25 vd., 29-45, 59, 62-64,
71-85, 87, 96, 98, 99, 100,
103, 109, 110, 114-122, 125-
132, 134, 138-144, 147-157,
160-163, 166-168, 170, 172-
176, 179-184, 187, 188, 189
Mu'tezilî 3-8, 11, 12, 29, 34,
37, 63, 81, 114, 115, 125,
132, 134, 136, 138, 139,
142-145, 148-151, 157,
160, 163, 167, 168, 170,
172, 173, 176, 180-184,
187
muvaḥḥid 88, 89
muvaḥḥidūn 29, 88, 94, 100
müzdevic 161

N

Nāfi' b. el-Ezrak 98, 123
Nallino 12, 44
Nāşî' el-Ekber 10, 16, 170, 184
nāşibî 150
Nazẓām 41, 111, 150, 170, 172
Necdiyye 93
Nefsu'z-Zekıyye 105, 109, 110,
117, 130, 135, 137, 192
Nehrevān 108
neoplatonik 61
nervus rerum 23
Nesefî 38, 40, 42, 60, 189, 192

neseḥ 146
nesḥu'l-ḥukm dūne'l-tilāve 146
nesḥu'l-ḥukm ve't-tilāve 146
nessāc 132
Neşşār 12, 43
Nevbaḥtî 148
nifāk ḥatāyā ve zunūb 92
nifāk tekzīb li Muhammed 92
nifāku'l-'amel 92, 100
nifāku'l-tekzīb 92, 100
en-Nisā' 53, 84
Nizāmî-i Gencevî 14
nübbüvet 145 vd.
nübüvvât 31, 32
nunsihā 146
Nyberg 12, 135, 180

O

Hz. Ömer 66, 82 vd., 170
Ömer b. 'Abdulazîz 70, 75, 77,
109
magnum opus 18
Hz. Osmān 83, 84, 108, 170,
179

P

Parmanides 59
Pehlevîce 48
Peygamber 40, 47, 82, 88, 90,
95, 101, 102, 103, 145, 149,
152, 158, 189
Pezdevî 132, 148
prejugé 20

R

Rabî'atu'r-ra'y 104
Rāfiḍiyye 64, 149, 173
Raḳka 109
Raḳkāşî 155
Ravḥ el-'Abdî 171
Resā'ilu'l-e'imme fi'l-'adl 143

Richard M. Frank 12
Risâlet 47
ru'yetullâh 146, 151, 157, 183
 ru'ye bi'l-ebşâr 151
 ru'yetullâh 151, 157
 ru'yetullâh 36, 63, 146
Rudi Paret 16, 19

S

Sabine Schmidtke 12
şagîre 84
şāhibu'l-kebîre 92, 98
şāhibu's-sūkh 103
şāhibu'ş-şurṭa 103
Sa'îd b. el-Museyyeb 104
saḳīḳetu beni sâ'idede 82
şalāḥ-aşlah 166
Şam 54, 66, 71, 83
şamed 56, 59
şefaāt 137, 159
Şehristānī 11, 85, 114, 115,
 122, 128, 132, 135, 142, 148,
 179
sem'ıyyât 31, 32
Şemmāhī 89
Şeneviyye 48, 78
Şerğ 66
Şī'a 2, 54, 58, 59, 66, 94, 102,
 106, 107, 150, 173
Sicistān 48
şıfāt ma'neviyye 35
şıfāt me'ānī 35
sıfat-ı māneviyye 129, 142, 179
sıfat-ı me'ānī 142
Şıffīn 83, 192
şihḥa 155, 161
sikkeler 48
sinerjist 155
şirk 84, 85
şirk cuz'ī 93, 100
Spies, Otto 14
Şüfiyyetu'l-Mu'tezile 170, 171,
 172, 184

Şufriyye 94
Sufyān b. Seḥtān 149
Sufyān eṣ-Şevrī 103
Suleymān b. 'Abdūlmelik 70
Şumāme b. Eşras 173, 174,
 175, 177
Suriye 25, 48, 66, 71, 72, 74,
 83, 109, 120
Sūsen/Susnūya 71

T

Ṭaberī 118, 141
ta'ddudu'l-kudemā 35, 179
 taddūd-i kudemā 36
Ṭahāvī 188
tahkikī imān 175
taḥliye 77
tahrīmu'l-makāsib 171
takiyye 137
taklīdī imān 175
eṭ-Ṭalāk 80
Ṭalḥa b. 'Ubeydullāh 83, 170
Tārīḥu Bagdād 21
Tārīḥu't-Ṭaberī 21
ta'ḥīl 60, 61, 64, 65, 71, 142,
 179
tā'ūn 'Amvās 66
teblīğ 102
tecsīm 163
tecsīm 33, 55, 59, 60, 63, 141
teflīz 177
tefvīz 77
tenzīh 142, 150, 157, 163, 173,
 179, 183
teşbīh 150, 180
teşbīh 33, 55, 62, 63, 64
teslis inancı 47
et-Tevbe 97
teve'ade 97
tevellüd 156, 161, 170
Tevellüd 162
tevḥīd 29, 31, 32, 33, 35, 36,
 38, 41, 43, 47, 48, 49, 50, 54,

57, 58, 63, 78, 94, 102, 128,
 129, 131, 139, 141, 145, 150,
 157, 161, 163, 168, 169, 172,
 176, 179, 185
tevḥīd 11, 29, 45, 63, 81, 138,
 141, 143, 172, 173, 179, 180,
 183, 189
tevlīd 161
trial and error 21
Tübingen 16, 19, 22

U

'Ubeyd b. Bāb 132
'Ubeyd b. Mihrān el-Muktib el-
 Kūfī 98
Ubeyy b. Ka'b 159
üç kardeş meselesi 166
Umm Yūsuf 121
uşūlu'd-dīn 30, 31, 188
el-uşūlu'l-ḥamse 3-8, 12, 29-
 31, 33, 42-44, 122, 128, 139,
 141, 143-146, 157-159, 161,
 168, 173, 179, 182, 183, 184,
 185, 187, 188, 189
el-uşūlu's-selāse 30, 189
el-uşūlu's-sitte 30
Uşūlu'd-Diyānāt 89

V

el-va'd ve'l-va'id 29, 32, 38,
 40, 45, 82, 87, 96, 130-132,
 139, 141, 143, 145, 176, 181,
 189, 239
va'd 29, 32, 38, 39, 40, 45, 81,
 82, 87, 97, 152, 167, 181,
 183
va'id 29, 32, 38, 39, 40, 41, 45,
 81, 82, 87, 97, 131, 144, 152,
 167, 175, 181, 183, 192
van Ess 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13,
 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 44,

50, 53, 63, 64, 73, 76, 77, 78,
 97, 98, 118, 120, 134, 135,
 143, 147, 154, 155, 160, 162,
 163, 166, 167, 168, 170, 171,
 172, 175, 176, 182, 197, 202
 Vāşıl b. ‘Aṭā’ 4, 5, 8, 10, 39,
 43, 44, 63, 75, 77, 93, 95, 99,
 109, 114, 115, 116, 117, 118,
 119-132, 133, 134, 136, 137,
 138, 140, 141, 147, 149, 160,
 168, 179, 181, 183, 192-194
 Vāşılıyye 132
 Vehb b. Munebbih 180
 ve‘ade 97
 velāye 166

W

Watt, Montgomery 12, 44, 72

Y

Ya‘lā b. ‘Ubeyd 133
yansıtma teorisi 79
 Yemen 88, 110, 136, 147
 Yeni-Eflâtunculuk 60, 61
 I. Yezîd 83, 107
 II. Yezîd 65, 68
 III. Yezîd 43, 70, 71, 73, 75,
 79, 118, 130, 135, 137
 Yezîd b. Hārûn 56
 Yūḥannā ed-Dımeşķî 72

Yükseköğretim Kurulu

Başkanlığı 12

Yūnus b. ‘Avn en-Numeyrî 87

Yūsuf b. İbrāhīm el-Berm 105

Z

ẓālim mu‘min 94
 Zehabî 21, 85, 133, 148
Zevācir ‘an iktirāfi’l-kebā’ir 85
 Zeyd b. ‘Alî 109
 Zeydiyye 64, 89, 94, 169, 171
 Zubeyr b. ‘Avvām 83, 170
 Zuhdî Cārullāh 43
 Zuheyriyye 63
zulm 78