

T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

BİŞR B. GİYÂS EL-MERÎSÎ'NİN HALKU'L-KUR'ÂN  
GÖRÜŞÜ VE EHL-İ SÜNNET'İN KENDİSİNE YÖNELTİĞİ  
ELEŞTİRİLER

MUSTAFA YÜCE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:

DOÇ. DR. AYTEKİN ŞENZEBEK

KONYA 2024

## ÖNSÖZ

Tarihteki her olayın bulunduğu zaman ve zemine az ya da çok etkisi olduğu gibi İslam fetihlerinin ve fetihlerle diyaloga geçilen insanların da İslam topraklarında ve İslam düşüncesinde çeşitli etkileri olmuştur. Gerçekleşen fetihlerle artık Müslümanların tebaası olan bu yeni insan toplulukları zihin dünyalarını, tartışmalarını, kavgalarını ve korkularını Müslümanlar arasına taşımışlardır. Bu da siyasî, dinî ve iktisadî olarak birçok sorunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Halku'l-Kur'an tartışmaları da bu etkileşimin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

İslam'ın ilk asırlarından itibaren geniş çevrelerce yankı bulmuş olan bu olayların halku'l-Kur'an tartışmalarının ortaya çıkmasında ve bu tartışmaların odağındaki isimlerden olan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî üzerinde ne derece etkili olduğunu araştırdık. Çalışmamız, bu tartışmaların felsefe tarihindeki ve farklı dinlerdeki kökenlerinin ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin bu tartışmalardaki yerinin bir tahlilidir.

Çalışmamız bir giriş, dört ana bölüm ve sonuç bölümünden oluşmaktadır. Birinci bölüm Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin hayatını ve düşüncelerini içermektedir ve bu bölümde Bişr'in yaşamına, eserlerine, hocalarına, mezhebine, kelamî ve fikhî görüşlerine değinilecektir. İkinci bölüm ise Bişr el-Merîsî'nin hayatında ve fikirlerinde önemli bir yer tutan, halku'l-Ku'rân düşüncesine ve bu düşüncenin Yahudilik, Hristiyanlık ve Felsefe tarihindeki temellerine ayrılmıştır. Üçüncü bölümde Mihne döneminden ve bu döneme sebep olan siyasî-dinî faktörlerden bahsedilecek olup yaşanan olayların arka planları hakkında değerlendirmeler yapılacaktır. Dördüncü ve son bölümde ise Ehl-i Sünnet'in Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'ye yönelttiği eleştiriler konu olacaktır.

Engin desteklerini esirgemeyerek bu çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olan Doç. Dr. Aytekin ŞENZEYBEK hocama şükranlarımı arz ederim.

Mustafa YÜCE  
Konya, 2024

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	I
İÇİNDEKİLER .....	II
SİMGELER VE KISALTMALAR.....	IV
GİRİŞ .....	1

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ .....	1
II. KONUYLA ALAKALI KURAMSAL ÇERÇEVE VE İLGİLİ ARAŞTIRMALAR .....	2
A. Makaleler ve Ansiklopedi Maddeleri: .....	2
B. Kitap ve Akademik Çalışmalar: .....	2
III. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI .....	3
IV. AMACI VE ÖNEMİ .....	3
V. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE PLANI.....	4

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### BİŞR B. GIYÂS EL-MERÎSÎ'NİN HAYATI VE DÜŞÜNCELERİ

I. BİŞR B. GIYÂS EL-MERÎSÎ'NİN HAYATI .....	6
A. Hayatı ve Eserleri .....	6
B. Hocaları ve Talebeleri.....	10
C. Mezhebî Aidiyeti ve Mihnedeki Rolü.....	11
II. BİŞR B. GIYÂS EL-MERÎSÎ'NİN GÖRÜŞLERİ.....	14
A. Kelamî Görüşleri.....	15
B. Fıkhî Görüşleri.....	19

### İKİNCİ BÖLÜM

#### HALKU'L-KUR'ÂN DÜŞÜNÇESİNİN MENŞEİ VE MİHNE

I. HALKU'L-KUR'ÂN DÜŞÜNÇESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	24
II. HALKU'L-KUR'ÂN DÜŞÜNÇESİNİN KAYNAĞINA İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR.....	32
A. Yahudi Kelâmının Etkisi .....	32
B. Hıristiyan Kelâmının Etkisi.....	41
C. Tercüme Faaliyetleri ve Felsefenin Etkisi .....	54
D. Yunan Felsefesinin Etkisi.....	65
E. İlk Dönem Kelamcılarının Tenzih Yöntemlerinin ve Zat-Sıfat Anlayışlarının Etkisi.....	72

<i>F. Muhalefetin Siyasî-Dinî Nitelikli Söylemi</i> .....	75
---	----

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### MİHNE'NİN TARİHİ SEYRİ VE MİHNE'NİN BAŞLAMASINA ETKİ EDEN FAKTÖRLER

I. MİHNE ÖNCESİ ABBASİLERDE ULEMA-UMERA İLİŞKİSİ .....	78
II. MİHNE ÖNCESİ SİYASİ DURUM .....	80
III. MİHNE OLAYLARI.....	90
IV. MİHNEYE ETKİ EDEN FAKTÖRLER.....	103
<i>A. Memun'un Mu'tezili Fikirleri Benimsemesi</i> .....	104
<i>B. Mihne: Hanefî Bir Organizasyon</i> .....	109
<i>C. Arap-Mevali Mücadelesi</i> .....	117
<i>D. Me'mûn'un Siyasî Politikaları</i> .....	120

### DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

#### EHL-İ SÜNNET'İN BİŞR B. GIYÂS EL-MERÎSÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

I. HANEFÎ ÂLİMLERİN BİŞR EL-MERÎSÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER.....	129
II. ŞAFİÎ ÂLİMLERİN BİŞR EL-MERÎSÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER.....	131
III. EHL-İ HADİS'İN BİŞR EL-MERÎSÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER. .....	150
<b>SONUÇ</b> .....	<b>163</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA</b> .....	<b>167</b>

## SİMGELER VE KISALTMALAR

b.	: bin, ibn
bkz.	: bakınız
çev.	: çeviren
ed.	: editör
h.	: hicri
Hz.	: hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Kol.	: Koloseliler/Koloselilere Mektup
M.Ö.	: milattan önce
Mez.	: Mezmurlar (Zebur)
ra.	: radiyallâhu anh
sav.	: sallallâhu aleyhi ve sellem
Say.	: Çölde Sayım/Sayılar
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
ts.	: tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
Yar.	: Yaratılış/Tekvin

Yas. : Yasa'nın Tekrarı/Tesniye

Yşa. : Yeşaya/İşaya

Yu. : Yuhanna

yy. : yüzyıl



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	--	---

### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	MUSTAFA YÜCE		
	Numarası	20810601088		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	BİŞR B. GIYÂS EL-MERÎSÎ'NİN HALKU'L-KUR'AN GÖRÜŞÜ VE EHL-İ SÜNNET'İN KENDİSİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

MUSTAFA YÜCE



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	MUSTAFA YÜCE		
	Numarası	20810601088		
		TEMEL İSLAM BİLİMLERİ / İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	DOÇ. DR. AYTEKİN ŞENZEYBEK		
Tezin Adı	BİŞR B. GIYÂS EL-MERÎSÎ'NİN HALKU'L-KUR'AN GÖRÜŞÜ VE EHL-İ SÜNNET'İN KENDİSİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER			

Fetihlerle İslam hakimiyetine giren topluluklar düşünce dünyalarını ve fikir akımlarını Müslümanlar arasına taşımışlardır. Çalışmamızda, halku'l-Kur'an tartışmalarının dış kaynaklı kökenleri ve halku'l-Kur'an düşüncesinin ve Abbasi mihnesinin aktörlerinden biri olan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin hayatı, düşünceleri, mezhebî aidiyeti, halku'l-Kur'an meselesindeki tutumu ve kendisine yönelik eleştiriler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bununla beraber halku'l-Kur'an düşüncesinin bir söylem haline getirildiği Abbasi mihnesinden de bahsedilmiştir. İlk bölümde Bişr el-Merîsî'nin hayatı ve düşünceleri, ikinci bölümde halku'l-Kur'an düşüncesinin Yahudilik, Hristiyanlık ve felsefedeki kökenleri ele alınmıştır. Üçüncü bölümde Mihne dönemi ve bu döneme sebep olan ortam, dördüncü bölümde ise Ehl-i Sünnet'in Bişr el-Merîsî'ye yönelik eleştirileri değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Mihne, Halku'l-Kur'an, Cehmîyye, Ehl-i Hadîs, Ehl-i Sünnet



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	MUSTAFA YÜCE		
	Student Number	20810601088		
		BASIC ISLAMIC SCIENCES/HISTORY OF ISLAMIC SECTS		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	DOÇ. DR. AYTEKİN ŞENZEYBEK		
Title of the Thesis/Dissertation	BISHR B. GIYÂS EL-MERÎSÎ'S VIEW OF THE HALKU'L-QUR'AN AND THE CRTİCİSM OF AHL AL-SUNNAH			

The communities that came under the rule of Islam through conquests carried their world of thought and intellectual currents among the Muslims. In our study, the outsourced origins of the discussions on the people's Qur'an and the life, thoughts, sectarian affiliation, attitude towards the people's Qur'an and the criticisms against him of Bishr b. Ghiyâs al-Marîsî, one of the actors of the idea of the people's Qur'an and the Abbasid Mahna, are examined in detail. In addition to this, the Abbasid Mahna, in which the idea of the people's Qur'an was turned into a discourse, was also mentioned. In the first part, the life and thoughts of Bishr al-Marîsî, in the second part, the origins of the idea of the Qur'an in Judaism, Christianity and philosophy are discussed. In the third chapter, the Mihna period and the environment that caused this period, and in the fourth chapter, the criticisms of Ahl al-Sunnah against Bishr al-Marîsî are evaluated.

Key words: Bishr b. Gıyâs al-Marîsî, Mihna, Khalku'l-Qur'ân, Jahmîyye, Ahl-i Hadîs, Ahl-i Sunnah

## GİRİŞ

### I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ

İslam'ın ilk asırlarında ortaya çıkan siyasi olaylar, Müslümanlar arasında ilk itikadî farklılaşmaları ortaya çıkarmıştır. İnsanın iradesi, kulların fiillerinin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları, kader, büyük-küçük günah meselesi vb. konular tartışılmaya başlanmıştır. İslam düşüncesinde halku'l-Kur'ân düşüncesi ilk olarak Ca'd b. Dirhem (124/742) ve Cehm b. Safvân'a (128/745) dayandırılmıştır. Halku'l Kur'ân düşüncesi, fikirlerin savunucularının devlet tarafından öldürülmesiyle uzun bir müddet açıkça ve yüksek sesle dile getirilememiştir. Abbasîler döneminde Cehm b. Safvân'ın teolojisini benimseyen Bişr el-Merîsî (228/843) tarafından tekrar gündeme getirilmiş ve savunulmuştur.

Bişr b. Gıyâs el-Merîsî Hanefî mezhebinin önemli isimlerinden biridir. İslam Tarihi'nin en önemli hadiselerinden biri olan Abbasi mihnesinin de baş aktörlerindedir. Me'mûn'un (218/833) danışmanlarından olan ve Mu'tezilî alimlerle yakınlığı bulunan Bişr el-Merîsî'nin mezhebî aidiyeti ve kalamî görüşleri, mihnedeki tarafların belirlenmesi ve mihnede etkili ola faktörlerin tespit edilmesi için büyük önem taşımaktadır.

Bişr el-Merîsî ile aynı mezhepten olan diğer alimlerin kendisine bakışı, Bişr el-Merîsî'yi eleştirdikleri meseleler, Ehl-i hadis tarafından Bişr el-Merîsî'nin nerede konumlandırıldığı, kendisine nispet edilen mezhebî aidiyet ve fikirlerin doğrulunun araştırılması da bir o kadar önemlidir.

Bu çalışmada halku'l Kur'ân doktrininin menşei, Hanefî fakihi ve kalamcı olan Bişr el-Merîsî'nin hayatı, görüşleri, mezhebî aidiyeti, halku'l-Kur'ân meselesindeki tavrı ve mihnedeki etkisi, mihneyi başlatan faktörler ve Ehl-i Sünnet tarafından kendisine yöneltilen eleştiriler araştırma konusu olarak seçilmiştir.

## II. KONUSYLA ALAKALI KURAMSAL ÇERÇEVE VE İLGİLİ ARAŞTIRMALAR

Konumuzla alakalı İslam Mezhepleri Tarihi alanında Türkiye’de yapılan bir çalışmaya rastlayamadık. Ancak Bişr el-Merîsî’nin hayatı, düşünceleri ile ilgili farklı alanlarda yapılan çalışmaları gördük. Bu çalışmalar meseleyi kendi disiplin yöntemleriyle ele almışlardır. Türkiye’de ve yurt dışında yapılan çalışmaların bir kısmını aşağıda zikredeceğiz.

### A. Makaleler ve Ansiklopedi Maddeleri:

Akoğlu, Muharrem. “el-Hayde Bağlamında Halku’l-Kur’an Tartışmaları”. Bilimname III/8 (Şubat 2005), 13-32.

Kılavuz, Ahmet Saim. “Bişr b. Gıyâs”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. VI/220-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kılavuz, Ahmet Saim. “Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1 (01 Ocak 1987), 99-109.

### B. Kitap ve Akademik Çalışmalar:

Esen, Muammer. Kelâmullah Tartışmaları ve el-Hayde. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.

Kaya, Ali. Osman ed-Dârîmi ile Bişr el-Merîsî Arasındaki Hadisle İlgili Tartışmaların Değerlendirilmesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Tuncer, Ramazan. Dârimî’nin Bazı Mezhepleri Eleştirisi (er-Red ale’l Cehmiyye Bağlamında). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Entitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Bâ Hamdân, Ahlâm Muhammed Saîd. Bişr el-Merîsî ve Ârâ'uhu'l-i'tikâdiyye Teessüran ve Te'sîran (Dirâse Nakdiyye fî Dav'i Mezhebi's-Selef). Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'd-Dîn Kısmu'd-Dirâseti'l-Ulyâ Fer'u'l-Akîde, 1998.

Ebû Rahîm, Muhammed Mahmud. El-İmâm Osman b. Saîd ed-Dârimî ve Difâuhû an Akîdeti's-Selef. Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şeria ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye Kısmu'd-Dirâseti'l-Ulyâ Fer'u'l-Akîde, 1983.

Leytimi, Murad. El-Hicâc fî Münâzarati'l-Hayde ve'l-İ'tizâr li Abdilazîz el-Kinânî. Câmiatü Tizi Ouzou, Külliyyetü'l-Lugât ve'l-Âdâb Kısmu'l-Edebi'l-Arabî, 2012

Biz bu çalışmada yukarıda zikrettiğimiz eserlerden farklı olarak halku'l-Kurân tartışmalarını, Bişr el-Merîsî'nin düşünceye katkısını ve mihneye etkisini İslam Mezhepleri Tarihi metodolojisi çerçevesinde ele alacağız. Bu çalışmada h. II-IV asırları arasında yaşayan Ehl-i Sünnet âlimlerin Bişr el-Merîsî'nin halku'l Kur'ân düşüncesi etrafında kendisine yönelttiği eleştirilere yer vereceğiz.

### **III. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI**

Bu çalışmamızda halku'l Kur'ân tartışmalarını, Bişr el-Merîsî'nin bu tartışmalardaki konumu ve kendisine yöneltilen eleştirileri İslam Mezhepleri Tarihi disiplini içerisinde ele almaya çalışacağız. Araştırmada özel olarak Bişr el-Merîsî ve görüşlerine yer vereceğiz. Bişr el-Merîsî'ye Ehl-i Sünnet tarafından yöneltilen eleştirileri zikredeceğiz. Ehl-i Sünnet içerisinde müntesibi olduğu Hanefî mezhebi, Şafî mezhebi ve Ehl-i Hadis'in eleştirilerini hicri II. ve IV. yüzyıllar arası ile sınırlandıracağız.

### **IV. AMACI VE ÖNEMİ**

Halku'l Kur'ân meselesi İslam dünyasında ortaya atılan ilk kelimî problemlerden biri olmuştur. Halku'l Kur'ân tartışmaları, Müslümanlar arasında metodik ve kurumsal ayrışmaları doğurmuş, Me'mûn döneminde başlayan mihne olaylarının da merkezinde yer almıştır. Bişr el-Merîsî, Cehm b. Safvân'dan sonra Kurân'ın mahluk olduğunu yüksek sesle dile getiren isimlerden birisidir. Hanefî

mezhebine müntesip olmakla birlikte “Fukahâ-Hanefî” geleneğinin itikadî söylemlerinden farklı bir tavır ve söylem geliştiren Bişr el-Merîsî, mihne hadiselerinde etkili olan isimlerdendir. Me’mûn’un danışmanlığını yapan Bişr el-Merîsî’ye karşı gerek kendi mezhebinden gerek Ehl-i Hadis tarafından birçok reddiye yapılmıştır.

Bu çalışmada dini anlayış biçimlerine etki eden unsurları, kelimullâh tartışmalarında etkili olan unsurları, mezhep-siyaset ilişkisini, itikadî ayrışmaların sebep ve sonuçlarını “halku’l-Kur’ân” meselesi ve Bişr el-Merîsî özelinde ortaya koymaya çalışacağız.

## V. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE PLANI

Bu araştırmada tarihi olaylar ve görüşler tespit edilirken mümkün olduğunca ilk kaynaklara başvurulacaktır. Araştırmanın ilk üç bölümünde daha çok İslam Tarihi ve İslam Mezhepleri Tarihi kaynakları, tabâkat ve terâcim türü eserler, milel-nihal ve makalat çalışmaları, ikinci bölümde farklı olarak felsefe ve dinler tarihi kaynakları; dördüncü bölümde ise Bişr el-Merîsî’ye reddiye yapan ve eserleri günümüze ulaşmış Abdülaziz el-Kinânî (240/854) ve Osman b. Saîd ed-Dârimî’nin (280/894) bizzat konuyu kapsayan eserleri başta olmak üzere reddiye türü eserler ve kelam nitelikli kitaplar incelenecektir.

Araştırmayı dört ana başlıkta ele alacağız.

Birinci bölümde Bişr el-Merîsî’nin hayatı ve düşüncelerini ele alacağız. Birinci bölümün ilk kısmında Bişr el-Merîsî’nin hayatını, eserlerini, hoca ve öğrencilerini anlatacağız. Daha sonra mezhebî aidiyetini ve mihnedeki rolünü tespit etmeye çalışacağız. Bölümün ikinci kısmında ise fikhî ve kelimî görüşlerine yer vereceğiz.

İkinci bölümün ilk kısmında “Halku’l Kur’ân” düşüncesinin ortaya çıkışı ile ilgili genel bilgi vereceğiz. İkinci kısmında ise Halk’ul Kur’ân düşüncesinin menşesine dair ortaya atılan iddiaları ele alıp, eleştirel bir gözle değerlendireceğiz. Bunu yaparken sadece kaynaklarda bahsedilen etkileri nakletmekle kalmayıp, etki olduğu söylenen doktrinlerin din ve düşünce sistemleri içerisindeki durumunu da inceleyeceğiz.

Üçüncü bölümde Bişr el-Merîsî ve muhaliflerinin konum ve tavırlarında, süreç içerisindeki değişimlerinde önemli bir faktör olan Mihne hadiselerini ele alacağız. Mihne olaylarını ele almadan önce konunun tarafları olan ulema-umera ilişkisine temas edip, Mihne'den önceki siyasi atmosferi kısaca anlatmaya çalışacağız. Mihne tarihini genel olarak anlattıktan sonra mezhebî ayrılıkları derinleştiren mihne olaylarının arka planına dair ortaya atılan görüşleri inceleyeceğiz.

Dördüncü bölümde ise Bişr el-Merîsî'ye Ehl-i Sünnet tarafından yöneltilen eleştirileri ele alıp tartışma ve ithamları değerlendirirken fikir-hadise irtibatını göz önünde bulunduracağız. Eleştirileri hicri II. ve IV. yüzyıllar arası ile sınırlandıracağız. Bu bölümü kendi içerisinde üç başlıkta ele alacağız. Birinci kısımda kendisine eleştirilerin yoğunlukta olduğu Ehl-i Hadis'in, ikinci kısımda Şafiî mezhebi âlimlerinin, üçüncü kısımda da bağlı olduğu Hanefî mezhebi âlimlerinin eleştirilerine yer vereceğiz.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### BİŞR B. GİYÂS EL-MERÎSÎ'NİN HAYATI VE DÜŞÜNCELERİ

#### I. BİŞR B. GİYÂS EL-MERÎSÎ'NİN HAYATI

Halku'l-Kur'ân tartışmalarının en önemli isimlerinden biri olan Hanefî fakîhi Bişr el-Merîsî, Abbasîler döneminde yaşamış, kendine özgü teolojik görüşleri olsa da halku'l-Kur'ân görüşü ile ön plana çıkmıştır. Bişr el-Merîsî düşünceleri sebebiyle halifeler tarafından farklı tavırlar görmüştür. Me'mûn öncesi dönemde sorgu ve takibata uğrayan Bişr el-Merîsî, Me'mûn'un hilafet makamına oturmasıyla birlikte hem görüşlerini rahatça ifade etme imkanı bulmuş hem de halifenin danışma meclisinde yer almıştır. Bu bölümde Bişr el-Merîsî'nin hayatı, eserleri, hocaları ve talebeleri, mezhebi aidiyeti ele alınacaktır.

#### A. Hayatı ve Eserleri

Doğduğu yer ve tarih kesin olarak bilinmeyen Bişr el-Merîsî'nin (218/833) tam ismi Bişr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme Ebû Abdurrahmân el-Merîsî el-Bağdâdî'dir.<sup>1</sup> Atalarının, Zeyd b. Hattab'ın (12/633) mevlâsı olduğu söylenmiştir.<sup>2</sup> Bişr b. Gıyâs'a, el-Merîsî nisbesinin neye referansla verildiği hususunda farklı bilgiler bulunmaktadır. İlk anlatıma göre Mısır'ın Merîs köyüne nispetle Merîsî nisbesini aldığı söylenmiştir.<sup>3</sup> İkinci rivayette ise Merîsî nisbesi, Bağdat'ın batısında yer alan Deccâc ve Bezzâzîn nehirlerinden arasındaki bir bölge olan Derbû'l-Merîsî'ye dayandırılmıştır.<sup>4</sup> Merîs kelimesinin Bağdat'ta, hurma ve yağın katık yapılarak hazırlandığı yufka ekmeğine

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, thk. Heyet (Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), X/199.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), VII/531; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensâb* (Haydarâbâd: Meclisü Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1962), XII/210.

<sup>3</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII/210; Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), I/278; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Dârü's-Saâde, 1906), 54; Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), VI/220.

<sup>4</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I/278.

dendiği söylenmiştir.<sup>5</sup> Ayrıca kendisine Biřrũ’ř-şer lakabının takıldığı da nakledilmiştir.<sup>6</sup>

Bişr el Merişi’nin babasının Kũfe’de Yahudi bir boyacı olduğu belirtilmiştir.<sup>7</sup> Tarih kitaplarında çarşıda insanların Bişr el-Merişi’nin etrafında toplandığını gren bir yahudinin “Babasının Tevrat’ı bozduğu gibi o da sizin kitabınızı bozmasın” diyerek uyarıda bulunduğu nakledilmiştir.<sup>8</sup>

Bişr el-Merişi hacca gittiğinde Mekke’de řafiũ (204/820) ile karşılaşmıştır. Bişr el-Merişi, daha sonra aralarında husumet oluşacak olan řafiũ’yi grũnce hayranlık duymuştur. Bişr el-Merişi hac yaptıktan sonra memleketine geri dnmũ ve řafiũ’yi kastederek ashabına “Mekke’de Kureyşli bir genç grdũm. Mezhebimiz adına ondan başka kimseden korkmuyorum” demiştir. Başka bir rivayette de Hicaz’da bir genç grdũđũnũ ve daha nce onun gibi soru soran ve cevap veren birisiyle karşılaşmadığını sylemiştir.<sup>9</sup>

Za’feranũ (260/874), řafiũ Bağdat’a gelince Bişr el-Merişi’ye insanların onun etrafında toplandıklarını haber vermiştir. Bişr el-Merişi’nin yanına gidip “İşte senin vgũyle bahsettiğin řafiũ geldi” deyince Bişr el-Merişi “O çok değişmiş, eski hali kalmamış” diye cevap vermiştir.<sup>10</sup>

Bişr el-Merişi, Hârũn er-Reşid (193/809) dneminde kelamla uğraşması sebebiyle takibata uğramıştır.<sup>11</sup> Bu olayın Bermekũ ailesinin saraydayken gerçekleşmesinin mũmkũn olmadığı, en yakın tarih olarak Bermekũlerin saraydan uzaklaştırıldığı h.187 tarihinden sonra vuku bulmuş olabileceği söylenmiştir.<sup>12</sup> Ancak rivayetlerde Bişr el-Merişi’nin sadece halife tarafından değil, Kâdılkudât Ebũ Yũsuf

<sup>5</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtũ’l-A’yân*, I/278; Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah İbn Ebi’l-Vefâ, *el-Cevâhirũ’l-Mudiyye fĩ Tabakâti’l-Hanefiyye* (Haydarâbâd: Matbaatũ Meclisi Dâirati’l-Meârif’in-Nizâmiyye, 1914), I/165.

<sup>6</sup> Zehebũ, *Siyeru A’lâmiũ’n-Nũbelâ*, X/202.

<sup>7</sup> Hatĩb el-Bağdâdi, *Târĩhu Bağdâd*, Vıı/531; İbn Hallikân, *Vefeyâtũ’l-A’yân*, I/277.

<sup>8</sup> Hatĩb el-Bağdâdi, *Târĩhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>9</sup> Hatĩb el-Bağdâdi, *Târĩhu Bağdâd*, II/404; Sem’ânũ, *el-Ensâb*, VIII/22.

<sup>10</sup> Hatĩb el-Bağdâdi, *Târĩhu Bağdâd*, II/404.

<sup>11</sup> Hatĩb el-Bağdâdi, *Târĩhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>12</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Dũřũncesinin Teřekkũl Devri*, ev. Ethem Ruhi Fıçlalı (İzmir: İzmir İlahiyat Fakũltesi Vakfı Yayınları, 2017), 261.

(182/798) tarafından da ölümle tehdit edildiği geçmektedir.<sup>13</sup> Ebû Yûsuf, Bermekîlerin tasfiyesinden en az 5 sene önce vefat etmiştir. Bu sebeple sadece Bermekî ailesinin saraydaki konumu değerlendirmeye alınarak yorum yapmak sağlıklı olmayacaktır.

Hârûn er-Reşîd, Bişr el-Merîsî'nin "Kur'ân'ın yaratıldığını" söylediğinin kendisine ulaştığını haber vermiş, ele geçirirse hiç kimseyi öldürmediği bir şekilde öldüreceğini söylemiştir.<sup>14</sup> Bişr el-Merîsî'nin, Hârûn er-Reşîd döneminde halifenin vefatına kadar yirmi sene boyunca saklandığı, halku'l Kur'ân konusundaki tavrın oğlu Emîn tarafından da devam ettirildiği, Bişr el-Merîsî'nin Me'mûn ile birlikte tekrar ortaya çıkıp görüşlerini ifade etme imkanı bulduğu rivayet edilmiştir.<sup>15</sup>

Halku'l Kur'ân fikrini Cehm b. Safvân ve Ca'd b. Dirhem döneminden sonra tekrar canlandıran ve toplumda yaymaya çalışan Bişr el-Merîsî, İbrahim b. Mehdî (224/839) tarafından -toplumun talebiyle- Ehl-i Hadisten bir grup ve halkın önünde, Rusafa Camii'nde tevbeye davet edilmiştir. Tevbe etmeyi reddeden Bişr el-Merîsî "Allah korusun! Ben tevbe etmedim" diye bağırarak topluluğu galeyana getirmiş ve kargaşadan faydalanarak kaçıp ellerinden kurtulmuştur. Bu olayı Ehl-i hadisin tanıdık simaları Süfyân b. Uyeyne (198/814) ve Harun b. Musa (170/786) kayıt altına almıştır. Bişr el-Merîsî'yi yakalama emrini veren ise kendisi gibi Hanefî olan kadı Kuteybe b. Ziyâd'dır.<sup>16</sup>

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevi Me'mun'un bir tartışma sonucunda halku'l Kur'ân görüşünden döndüğünü söylemiştir. Mâtürîdî'nin (333/944) hocası Muhammed b. Mukâtil er-Râzi ile Bişr el-Merîsî arasında geçen münazara sonucunda halife halku'l-

<sup>13</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtâni (Demmam: Daru İbn Kayyim, 1406), I/170; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>14</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, I/127; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullah b. Abdü'l Muhsin et-Türkî (Darü Hicr, 1988), 417.

<sup>15</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531; İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü'l-İmâm Ahmed*, 417.

<sup>16</sup> Ebûbekir b. Halef b. Muhammed b. Hayyân Vekî', *Ahbâru'l-Kudât*, thk. Abdülazîz Mustafa el-Merâğî (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kubrâ, 1947), III/269-270; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/480-481; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata - Mustafa Abdülkâdir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), X/106; İbn Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I/413.

Kur'ân görüşünden dönmüş ve Bişr el-Merîsî'nin asılmasını emretmiştir.<sup>17</sup> Bu anlatım sadece Pezdevî'de geçmekle birlikte dönemin tarihî olaylarıyla da uygunluk göstermemektedir.

Tarihçilerin genel kanaati ise Bişr el-Merîsî'nin h. 218 yılında vefat ettiği yönündedir.<sup>18</sup> Öldüğünde cenazesine Ehl-i Sünnet alimlerinden hiç kimsenin katılmadığı kaydedilmiştir.<sup>19</sup> Bir rivayette cenazesinin üç gün kaldırılmadığı, kokudan dolayı cenazeye kimsenin yaklaşmadığı, halifenin adamları tarafından evinden çıkartılıp defnedildiği bilgisi yer almaktadır.<sup>20</sup> Bişr el-Merîsî'nin cenazesine az sayıda kişi katılmış olabilir. Ancak cenazesinin üç gün kaldırılmadığı rivayetine ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Çünkü ister Me'mûn'un hilafeti zamanında ister kardeşi Mu'tasım (227/842) zamanında vefat ettiğini kabul edelim, Bişr el-Merîsî'nin devlet nezdindeki konumu değişmemektedir. Devlet için önemli bir isim olan Bişr el-Merîsî'nin cenazesinin ortada bırakılması ihtimali mümkün görünmemektedir.

Bişr e-Merîsî'ye nispet edilen kitaplardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple Bişr el-Merîsî'nin görüşlerini muhalifleri kanalıyla öğrenmek zorunda kalıyoruz. Bişr el-Merîsî'ye nispet edilen kitapların listesi şu şekildedir: Kitabu't-Tevhîd, el-İrca, er-Red ale'l-Havâric, el-İstitâa', er-Red ale'r-Râfıza fi'l-İmâme, Kitabü Küfri'l-Müşebbihe, Kitabü'l-Ma'rife, Kitabü'l-Vaîd, el-Hücece<sup>21</sup> ve el-Usûl.<sup>22</sup> Ayrıca Cahız (255/869), Bişr el-Merîsî'den bizzat dinlediği Me'mûn'un huzurunda geçen bir olayı nakletmektedir. Bu rivayette Bişr el-Merîsî'nin nebîzin helal olduğuna dair yazdığı bir kitaptan bahsedilmektedir.<sup>23</sup> Bişr el-Merîsî, mezhep içerisinde de

<sup>17</sup> Sadrü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn b. Abdilkerîm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2011), 63.

<sup>18</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII/210; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 54.

<sup>19</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, X/202.

<sup>20</sup> Ebü Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî (Riyad: Dâru'r-Râye, 1989), V/114.

<sup>21</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, X/201; Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr B. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/2 (1987), 106.

<sup>22</sup> Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2022), 218.

<sup>23</sup> Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), I/342.

nakillerde bulunmuştur. Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî* isimli eserini nakletmişse de kelimâ görüşleri sebebiyle muteber kabul edilmemiştir.<sup>24</sup>

## B. Hocaları ve Talebeleri

Bişr el-Merîsî'nin, Ebu Hanîfe'nin (150/767) derslerine katılıp kısa bir müddet kendisinden faydalandığı, hocası vefat ettikten sonra da Ebû Yûsuf'tan uzun süre ders görüp fikhî kendisinden öğrendiği ve seçkin talebelerinden biri olduğu söylenmiştir.<sup>25</sup> Ancak daha erken dönem tabakat kitaplarında Bişr el-Merîsî'nin, Ebu Hanîfe'den ders aldığından bahsedilmemiş, Bişr el-Merîsî Ebû Yûsuf'un talebeleri arasında sayılmıştır.<sup>26</sup> Bişr el-Merîsî, Hammâd b. Seleme (167/784), Süfyân b. Uyeyne, hocası Ebû Yûsuf ve başkalarından az da olsa hadis rivayet etmiştir.<sup>27</sup> Muhammed b. Ömer el-Cürcânî ve Muhammed b. Abdülvehhâb kendisinden hadis nakletmiştir.<sup>28</sup> Bişr el-Merîsî'nin hocası Ebû Yûsuf'un fetvalarından birçok nakli bulunmaktadır.<sup>29</sup>

Hüseyin en-Neccâr (230/845) görüşlerini Bişr el-Merîsî'den almıştır.<sup>30</sup> Bu sebeple Hanefilerin yanında olumsuz bir imajı vardır. Halku'l-Kur'ân doktrinini benimsemiş olsa da Mutezilî değil hocası Bişr el-Merîsî gibi Mürcie mezhebine mensuptur. İrca doktrini üzerine bir kitabı olduğu kaydedilmiştir.<sup>31</sup> Bişr el-Merîsî'nin talebesi olan Hüseyin en-Neccâr ve Muhammed b. İsa el-Burgûs (239/854) aynı zamanda Dırâr b. Amr'ın (200/815) görüşlerinden de etkilenmişlerdir. Dırâr b. Amr ise Bişr el-Merîsî'nin de itikadı olan irca fikrini eleştiren isimlerden biridir.<sup>32</sup>

<sup>24</sup> Hoyladı, *Haneî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 263.

<sup>25</sup> el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Haneîyye*, 54.

<sup>26</sup> Ebû Abdillâh es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 162; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531; Şihabüddîn Ebû Abdillâh Ya'kût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), V/118; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII/210; İbn Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Haneîyye*, I/164; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I/277; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 138.

<sup>27</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII/210.

<sup>28</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII/210.

<sup>29</sup> es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 162; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Haneîyye*, 54.

<sup>30</sup> es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 163; eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-Fukahâ*, 138.

<sup>31</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 292.

<sup>32</sup> Mustafa Öz, "Dirâr b. Amr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), IX/275.

Bişr el-Merîsî'nin talebelerinden biri olan Yahya b. Ebî Kamîl daha sonra İbadiyye mezhebine geçmiştir.<sup>33</sup> Bişr el-Merîsî'den ders aldığı söylenen diğer isimler ise şunlardır: Süleyman b. Hafs b. Ebi Usfûr el-İfrîkî,<sup>34</sup> Mütevekkil'in yargı atamalarında soruşturduğu isimlerden olan, soruşturmada Bişr el-Merîsî'nin ashabından olduğu söylenen Feth b. Sehl ve İbrahim b. Attâb.<sup>35</sup>

### C. Mezhebî Aidiyeti ve Mihnedeki Rolü

Bişr el-Merîsî'nin mezhebî aidiyetine dair farklı kanaatler vardır. Bişr el-Merîsî'nin kitaplarının elimize ulaşamaması, görüşlerinin ancak ikinci şahısların itham veya nispetlerinden öğrenilmesinin bu farklı kanaatlerin oluşmasında etkisi vardır. Bununla birlikte mihne hadiseleri sonrası Ehl-i hadis tarafından kaleme alınan reddiye türü eserlerde Cehmîyye ve Mutezile kavramları birbirinin yerine veya farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mezhep ismine dair bu karışıklık da sonraki eserlerde farklı nitelendirmelere sebep olmuş olabilir

İbn Teymiyye (728/1328), Cehmîyye ve Mutezile'yi tek bir mezhep olarak görmemekte, umum-husus mutlak olarak değerlendirmektedir. Yani her Mutezilî aynı zamanda Cehmî'dir, ama her Cehmî, Mutezilî değildir. Bununla birlikte Cehm b. Safvân'ı sıfatların ta'tili konusunda hem isim hem de sıfatları nefyederek Mutezile'den daha katı bir tutum takındığını, Mutezile'nin ise isimleri değil sadece sıfatları nefyettiğini belirtmiştir.<sup>36</sup> Bişr el-Merîsî'yi Mutezile'ye nispet edenler olmakla birlikte<sup>37</sup> İbn Teymiyye, Bişr el-Merîsî'nin Mutezilî olmadığını, Mürcie mezhebinden olduğunu söylemiştir.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1997), 277.

<sup>34</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), VI/419.

<sup>35</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, XI/297.

<sup>36</sup> Taqîyüddîn Ebü'l-'Abbâs Aḥmed b. 'Abduhâlim İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1986), II/604.

<sup>37</sup> İbn Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, I/164; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Darü Hicr, 1997), XIV/234; el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, 54; Murat Leytîmî, *el-Hicâc fi Münâzarati'l-Hayde ve'l-İ'tizâr li Abdilazîz el-Kinânî* (Câmiatü Tizi Ouzou, Külliyyetü'l-Lugât ve'l-Âdâb Kısmu'l-Edebi'l-Arabî, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 72.

<sup>38</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, II/604.

Bişr el-Merîsî, Me'mûnun düzenlediği münazaralara taraf olarak katıldığı gibi dışarıda kalıp izlediği de olmuştur. Bişr el-Merîsî'nin, Me'mûn'un huzurunda yapılan İmamî-Zeydî imamet fikirleri etrafında yapılan münazarayı aktarması ve bu münazaraya Me'mûn'un huzuruna girdiğinde rast geldiğini ifade etmesi, Bişr el-Merîsî'nin Memun katındaki konumunu göstermektedir.<sup>39</sup> Ayrıca Bişr el-Merîsî Me'mûn'un bizzat kendisinin seçerek oluşturduğu yargı topluluğunda yer almıştır.<sup>40</sup> Me'mûn'un halku'l-Kur'ân görüşünü Bişr el-Merîsî'den aldığı,<sup>41</sup> onun Me'mûn'u sapkınlığa sürükleyenlerden biri olduğu söylenmiştir.<sup>42</sup>

Bişr el-Merîsî'nin ismi genel olarak Hanefî tabakat kitaplarında geçmekle birlikte Takiyyüddin et-Temîmî (1010/1601), Bişr el-Merîsî'yi tabakat kitabına almamasının daha uygun olduğunu, ancak hem görüşlerinden sakındırmak amacıyla hem de "Allah ölmeden hidayet nasip etmiştir" hüsnü zannı ile ismini kitabına aldığını söylemektedir. Ayrıca Bişr el-Merîsî'nin bir din veya mezheple mukayyet olmadığını meşhur olduğunu söylemiştir.<sup>43</sup>

Kaynaklar Bişr el-Merîsî'nin Hanefî olduğunda ittifak etmekle beraber itikadî anlamda üç farklı mezhepten bahsedilmektedir. İman görüşleri<sup>44</sup> sebebiyle kendisini Mürcie mensubu olarak görenler olduğu gibi halku'l-Kur'ân düşüncesi, mihne döneminde Me'mûn'un yanında Mutezilî alimlerle birlikte çalışması, rü'yetullah, sırat, mizan, münker ve nekir, kabir azabı gibi meseleleri inkar etmesi sebebiyle Mu'tezile'ye nispet edilmiştir. Yukarıda zikredildiği gibi bunun sebebi, Mu'tezile ve Cehmiye kavramlarındaki kargaşanın bir sonucu olması daha muhtemeldir. Cehm b. Safvân'dan etkilendiği görüşleri sebebiyle Ehl-i hadis tarafından Cehmî olduğu

<sup>39</sup> İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*, çev. Mustafa Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.), 75; Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Mısır: Darü'l-Meârif, 1967), VIII/577.

<sup>40</sup> İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*, 93-94.

<sup>41</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV/217.

<sup>42</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV/234.

<sup>43</sup> Takiyyüddin b. Abdülkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hılv (Riyad: Darü'r-Rufâi, 1983), II/316.

<sup>44</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, thk. Naîm Zerkûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), I/120; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, ts.), I/143; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII/211.

söylenmiştir.<sup>45</sup> Ancak mihne sonrası oluşan red kültüründe “Kur’ân mahluktur” diyen herkes için Cehmî tabiri kullanılmış, İbn Teymiyye’nin tespitiyle bir şemsiye kavram işlevi görmüştür.

Bişr el-Merîsî’nin imanın tarifi konusunda Mürcie’ye nispetinde ve Hanefî mezhebine mensup olmasında farklı kanaatler veya herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun, nispet edildiği diğer mezheplerin görüşlerine aykırı olan bazı görüşleri bulunmaktadır. Bişr el-Merîsî’nin iman tanımı<sup>46</sup> ameli hiç söz konusu etmemesiyle Mu’tezile’nin iman tanımıyla derin farklılıklar içermektedir. İman anlayışına bağlı olarak büyük günah işleyenleri durumu konusunda da böyle bir farklılık vardır. Bişr el-Merîsî’nin büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumuyla ilgili görüşü<sup>47</sup> ne bütün mü’minlerin hiç cehenneme girmeyeceğine dair saf Mürcî düşünceye ne de Mu’tezile’nin el-menziletü beyne’l-menziletayn görüşüne benzememektedir. O bu konuda büyük günahın ne olduğu konusunda farklı düşüncelere<sup>48</sup> sahip olsa da büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumu konusunda Ehl-i Sünnet ve Mürcie ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Onun Ehl-i sünnetle ortak kanaate sahip olduğu konulardan biri de istitâa’nın fiille birlikte olması<sup>49</sup> ve ezeli irade görüşüdür. Bu görüşüyle Mu’tezile’nin adalet prensibinden ayrılmaktadır.

Bişr el-Merîsî, halku’l Kur’ân, rü’yetullahın imkansızlığı,<sup>50</sup> sırat, mizan, münker ve nekirin inkarı, cennet ve cehennem henüz yaratılmadığını<sup>51</sup> düşünmek

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi’ li Ulûmi’l-İmâm Ahmed (el-Akîde)*, thk. Hâlid er-Ribât vd. (Feyyûm: Dâru’l-Felâh li’l-Bahîsi’l-İlmî ve Tahkîki’t-Turâs, el-Feyyûm, 2009), III/565; Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *Nakzu’l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd ale’l-Merîsî el-Cehmî el-Anîd fi me’f-terâ ale’llâhi azze ve celle mine’t-tevhîd*, thk. Reşîd b. Hasen el-Elmaî’ (Mektebetü’r-Rüşd, 1998), I/68; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fi Buhârî, *Halku Efvâli’l-İbâd*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Riyad: Daru’l Meârifî’s-Suû’diyye, ts.), 33; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, I/169; Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî İbn Batta, *el-İbânetü’l-Kübrâ*, thk. Rızâ Mu’tî vd. (Riyad: Dâru’r-Râye, ts.), V/344.

<sup>46</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*, I/120; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/143; Sem’ânî, *el-Ensâb*, XII/211.

<sup>47</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*, I/125; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülîsi ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, ts.), IV/38; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/143.

<sup>48</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*, I/122.

<sup>49</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*, III/14; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak ve Beyanu’l-Fırakati’n-Naciye* (Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.), 192.

<sup>50</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VIII/468.

<sup>51</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

gibi konularda Mu'tezile ile aynı düşünmektedir. Ancak bu konulardaki benzerlik Bişr el-Merîsî'nin, Mu'tezile'ye nispet edilmesini gerektirmez. Çünkü bahsi geçen konular aynı zamanda Cehmiyye'nin de görüşleridir. Bişr el-Merîsî, adalet ve el-menziletü beyne'l-menzileteyn gibi iki temel konuda Mu'tezile'den farklı düşünmektedir. Tevhid konusunda da Allah'ın irade sıfatının ezeli<sup>52</sup> olduğunu söylemekle Mu'tezile'ye, ilim sıfatının ezeli<sup>53</sup> olduğunu söylemekle de Cehm b. Safvan'a muhalefet etmiştir. Cehm b. Safvan'a isnat edilen cebr doktrininden farklı olarak kul için istitâ'yı kabul etmektedir.

Yukarıda zikredilen benzerlik ve farklılıklar görüldükten sonra Bişr el-Merîsî'nin, Mu'tezile'ye nispet edilmesinin doğru olmadığı belirtilmelidir. Yaşadığı dönemde Mu'tezile ile arasında söylem ve eylem birliği olması böyle bir sonucu doğurmuş olmalıdır. Bişr el-Merîsî'nin Cehmî olması konusunda da bazı şüpheler vardır. Halku'l-Kur'ân'ı kabul etmesi sebebiyle ona bu ismin verilmiş olabileceği unutulmamalıdır. Ancak Cehm b. Safvân'dan sonra Cehmiyye ekolüne nispet edilen ve mezhebin görüşlerini devam ettiren biri bilinmemektedir. Bununla birlikte Bişr el-Merîsî'nin isim ve sıfatlar noktasında bazı istisnalarla birlikte Cehm b Safvân'ın öğretisini devam ettirdiği söylenebilir. Tanrı'ya nispet edilecek sıfatlardaki aralarındaki farklılık da irade ve istitâ' konularının bir tezahürüdür. Bişr el-Merîsî'nin fukahâ Mürcie'sine bağlı, mutlak tenzihçi yöntemi benimseyen ve kendine ait düşünceleri olan biri olduğunu kabul etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

## II. BİŞR B. GIYÂS EL-MERÎSÎ'NİN GÖRÜŞLERİ

Bişr el-Merîsî, halku'l-Kur'ân görüşü ile meşhur olmuş bir isim olsa da diğer kelamî meselelerde de söz söylemiştir. Özellikle iman tanımı ve istitaat konularında, kötülük probleminin çözümünde farklı yaklaşımları dikkat çekmektedir. Allah'ın sıfatları konusunda Cehm b. Safvân'ın geliştirdiği mutlak tenzihçi yöntemi benimsemiş, bununla birlikte sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet kelamcılarının delil ve söylemlerine etki edecek tevil yöntemini geliştirmiştir. Bişr el-Merîsî, kelamî görüşleri

---

<sup>52</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/190.

<sup>53</sup> Marie Bernard, "Le Kitab el-Radd Ala'l-Bida d'Abu Mu'ti Mekhûl an-Nasafi", *Annales Islamologique* 16 (1980), 106.

sebebiyle Sünni Hanefiler içerisinde muteber biri olarak kabul görmese de fikhî görüş ve ihtilafları fıkıh literatüründe muhafaza edilmiştir.

### A. Kelamî Görüşleri

Bişr el-Merîsî'nin görüşleri tam anlamıyla tespit edilememektedir. Bişr el-Merîsî bıraktığı eser, yetiştirdiği öğrenci, ortaya koyduğu yeni bir doktrinle değil daha çok halku'l-Kur'ân konusundaki kelamî görüşleri, Me'mûn'a yakınlığı ve kelamî meselelerin siyasallaşması sebebiyle tanınmıştır.<sup>54</sup>

Hayatının ilk yıllarını Kûfe'de geçiren Bişr el-Merîsî, hadis dinlemek için Basra'ya ve diğer bölgelere gitmiş olma ihtimali vardır. Kendisinin Hammâd b. Seleme ve Süfyân b. Uyeyne'den hadis dinlediği rivayet edilmiştir. Bişr el-Merîsî'nin kelama ne zaman ilgi duyduğu, hangi kitaplar ve hocalardan etkilendiği konusu muğlaktır. Ancak vefat tarihini en yakın Mihne hadiselerinin başlama tarihi kabul etsek bile çok erken tarihte kelam ile meşhur olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Hammâd b. Zeyd (179/795), Bişr el-Merîsî'nin sadece fikirlerine karşı çıkmamış aynı zamanda şahsını da hedef alarak tekfir etmiştir.<sup>55</sup> Hammâd b. Zeyd'in, Bişr el-Merîsî'yi hedef alması, döneminde kelamî meselelerde etkili bir şahsiyet olduğunu, insanları etkileyebilecek potansiyel barındırdığını göstermektedir.<sup>56</sup>

Bişr el-Merîsî'ye, el-Merîsîyye adında Mürciî bir mezhep nispet edilmiştir.<sup>57</sup> Bişr el-Merîsî imanın tasdik olduğunu, tasdikinde dil ve kalp ile birlikte gerçekleşeceğini söylemiştir.<sup>58</sup> Mürciî alimler iman için farklı tanımlar yapmışlardır. İman'ın marifet olarak tanımlanmasının yanında sırf tasdik olarak tanımlayanlar da olmuştur. Bişr el-Merîsî'nin imanı dil ile tasdik olarak tanımladığı söylenmiştir. Ebu Ubeyd (224/838) marifet görüşünde olanları Cehmî ismiyle özel bir grup olarak zikretmiştir. Kutlu, Ebu Ubeyd'in hanîf dinden sapanlar olarak zikrettiği gruptan

<sup>54</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 260.

<sup>55</sup> Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr (Kuveyt: Dârü İbni'l-Esir, 1995), 205.

<sup>56</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 260.

<sup>57</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfü'l-musallîn*, 120; Kummi, Nevbahti, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 62.

<sup>58</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfü'l-musallîn*, I/120; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/143; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII/211.

kastının Bişr el-Merîsî gibi halku'l- Kur'ân doktrinine sahip çıkan Hanefî-Mürçiler olduğu ihtimali üzerinde durmaktadır.<sup>59</sup> Bişr el-Merîsî, Allah'ın ilim, kudret, irade ve halk sıfatları dışındaki bütün sıfat ve fiillerinin yaratılmış olduğunu söylediği nakledilmiştir.<sup>60</sup>

Bişr el-Merîsî'ye göre Güneş ve Ay'a secde etmenin küfür olmadığını, ancak küfür alameti olduğunu, küfrün inkar etmekle olacağını iddia ettiği söylenmiştir.<sup>61</sup> İbn Teymiyye bu iddianın Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'ye değil iman konusunda aynı itikada sahip olan İbn Ravendî'ye (301/913) ait olduğunu söylemiştir.<sup>62</sup> İlk dönemlerde Eş'arî de bu görüşü İbn Ravendî'ye dayandırmıştır.<sup>63</sup>

Bişr el-Merîsî, büyük günah işleyen kimse ile ilgili Ehl-i sünnet ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Kafır olan kimsenin ebedi cehennemde kalacağı, büyük günah işlese bile mü'min olan birinin cennete gireceğini, müminlerden cehennemde cezasını çektikten sonra çıkıp cennete girenler olacağını kabul etmektedir.<sup>64</sup> Ancak Bişr el-Merîsî Allah' karşı işlenen bütün günahların büyük günah olacağını iddia etmiştir.<sup>65</sup> Bişr el-Merîsî'nin, Cehmî görüşlerini hadis uydurmakla bilinen Süleyman b. Amr Ebu Davûd en-Nehaî'den<sup>66</sup> aldığı söylenmiştir.<sup>67</sup>

Zühd ehli olmasına rağmen kelim ve felsefeyle meşgul olduğu için insanların kendisinden uzaklaştığı iddia edilmiştir.<sup>68</sup> Hocası Ebû Yûsuf da talebesini bu konuda eleştirmiş ve ondan yüz çevirmiştir.<sup>69</sup> Açıkça Kur'ân'ın yaratıldığını söylemesi ve

<sup>59</sup> Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 167-168.

<sup>60</sup> Bernard, "Le Kitab el-Radd Ala'l-Bida d' Abu Mu'tî Mekhûl an-Nasafî", 106.

<sup>61</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/143; Ya'kût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, V/118; el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyanu'l-Fırkati'n-Naciye*, 192; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII/211.

<sup>62</sup> Taqıyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye* (Mecme'u'l-Melik Fahd, 2005), V/155.

<sup>63</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, I/120.

<sup>64</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, I/125; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, IV/38; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/143.

<sup>65</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, I/122.

<sup>66</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil* (Haydarabad: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1371/1952), IV/132.

<sup>67</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X/20; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhü'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993), XII/487.

<sup>68</sup> es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 163.

<sup>69</sup> el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, 54.

kelamla meşgul olması sebebiyle ilim ehli hakkında kötü sözler söylemiş, hatta birçok kişi kendisini bu sebeple tekfir etmiştir.<sup>70</sup>

Görüşleri sebebiyle alimlerin tepkisini alan Bişr el-Merîsî, ilim okumak için gittiği bir alim kendisine ders vermek istememiş ve görüşleri sebebiyle sorguya çekmiştir.<sup>71</sup> Bişr el-Merîsî, Ebû Yûsuf'un derslerine geç gelip huzursuzluk çıkarttığı rivayet edilmiştir. Yine aynı şeyler yaşanınca Ebû Yûsuf kendisine bağırması ve yanına getirilmesini söylemiştir. Daha sonra aralarında kelamî bir meselede tartışma geçmiş, Ebû Yûsuf da yaptıklarına son vermezse sonunun dar ağacı olacağını söyleyerek tehdit etmiştir.<sup>72</sup> Başka bir rivayette ise Ebû Yûsuf, rü'yetullah hadisini naklettikten sonra Bişr el-Merîsî'yi hedef alarak "Allah'a yemin olsun ki ben bu hadise iman ediyorum. Ancak senin ashabın inkar ediyor" diyerek tehdit etmiş, "Ferasetimden sakın. Muhakkak ki ben mü'minim" demiştir.<sup>73</sup>

İmam Şafîî'den yapılan bir rivayete göre o Bağdad'a geldiğinde Bişr el-Merîsî'den bir şeyler dinlemek için evine gitmiştir. Bişr el-Merîsî kendisini evinde misafir edince, annesi Şafîî'ye niçin geldiğini sormuştur. Şafîî ilim için geldiğini söyleyince oğlunun zındık olduğunu söylemiştir. Bişr el-Merîsî'nin annesi, Şafîî'den oğlunun kendisine saygı duyduğunu söylemiş, kendisiyle kelamla uğraşmayı bırakması için konuşmasını istemiştir.<sup>74</sup> Şafîî, Bişr el-Merîsî'ye nasihatlerde bulunca, o da Şafîî'yi kelam ilmi öğrenmeye çağırmıştır. Bişr el-Merîsî, Şafîî'ye kelam ilminin dinin ta kendisi olduğunu söylemiştir.<sup>75</sup>

Başka bir rivayette ise Şafîî, Bişr el-Merîsî'ye uğraştığı konuların Kitap'ta ve sünnette mi geçtiğini, farz mı olduğunu, selefin bu konuları araştırmayı ve bunlar hakkında soru sormayı gerekli mi gördüğünü sormuştur. Bişr el-Merîsî ise Şafîî'nin söylediklerini kabul etmekle beraber ondan vazgeçemediğini, hevesi olduğunu

---

<sup>70</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII/210.

<sup>71</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>72</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>73</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, I/170.

<sup>74</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs İbnü'l-Münzir et-Temîmî İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *Âdâbü's-Şafîî ve Menâkibüh*, thk. Abdülğaniy Abdülhâlik (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 143.

<sup>75</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

söylemiştir. İmam Şafî ise “Bu çocuk iflah olmaz” demiştir.<sup>76</sup> Kerabisi (248/862) de aynı şeyleri söylediğini, Bişr el-Merîsî’nin ise “Evet farzdır” dediğini söylemiştir. Kerabisi Kitap, sünnet, icma hangisiyle farz kılındı diye sorunca “Hepsiyle” diye cevap vermiştir.<sup>77</sup>

Bişr el-Merîsî cennet ve cehennem henüz yaratılmadığına inanmakta, münker ve nekir inancının batıl olduğunu düşünmektedir.<sup>78</sup> Bu itikadı ile ilgili şöyle bir olay aktarılmaktadır. Şafî halifenin huzuruna girdiğinde orada Bişr el-Merîsî’yi görmüş, halife onun kim olduğunu bilip bilmediğini sorunca “Allah onu Firavun, Hâmân ve Kârûn ile birlikte esfeli sâfiline soksun” diye beddua etmiştir. Cennet ve cehennem henüz yaratılmadığını düşünen Bişr el-Merîsî, Şafî ile alay ederek “Allah seni Muhammed, İbrahim ve Musa ile birlikte illiyyûnun en üst mertebesine soksun” demiştir.<sup>79</sup>

Bişr el-Merîsî Allah’ın ahirette görüleceğini inkar etmiştir.<sup>80</sup> Hüseyin el-Cûfi’nin rü’yet hadisini rivayet ettiğinde peşinden “Bişr el-Merîsî’in burnu yere sürtülse dahi” diye eklemeye bulunduğu rivayet edilmiştir.<sup>81</sup>

Bişr el-Merîsî, Mutezile’nin aksine Allah’ın kulların ortaya çıkacağını bildiği bütün fiillerine -hayır-şer, taat-isyan, iman-küfür- taalluk eden ezeli bir iradesi olduğunu kabul etmiştir.<sup>82</sup> Bişr b. Gıyâs el-Merîsî kötülük problemine yaklaşırken Allah’ın irade sıfatı üzerinde durmuştur. Bişr el-Merîsî, Allah’ın irade sıfatının kendisinin ve mahlukatın bütün fiillerine taalluk etmesini bir problem olarak görmüş, bu problemi çözmek için irade sıfatını zâti ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmıştır.<sup>83</sup> Bu yapılan taksimatla hem Allah’ın irade sıfatı kendi zatıyla sınırlandırılmamış olacak hem de kötülük problemi çözülmüş olacaktır. Çünkü zâti olan irade sıfatı mahlukatı da

<sup>76</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531; Sem’ânî, *el-Ensâb*, XII/210.

<sup>77</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>78</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>79</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>80</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve ’n-Nihâye*, VIII/468.

<sup>81</sup> Ebû Hafş ‘Ömer b. Ahmed İbn Şâhîn, *Şerhu Mezâhibi Ehli’s-Sünne*, thk. Âdil b. Muhammed (Müessesetü Kurtuba, 1995), 30; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>82</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve ’n-Nihal*, I/90.

<sup>83</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ’htilâfü’l-musallîn*, II/379; Emrullah Yüksel, “Hafis el-Ferd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), XV/117.

kapsarken, fiilî olan irade sıfatının kullara taalluku sadece itaati emretme kabilindedir. Aynı görüşü Bişr el-Merîsî gibi Ebû Yûsuf'un talebesi olan Hafs el-Ferd'de (204/820) ileri sürmüştür. Hafs el-Ferd halk-kesb teorisiyle, bir fiil için iki fail düşünülebileceğini belirtmiştir.<sup>84</sup> Ayrıca Bişr el-Merîsî fiille birlikte olan istitâa'nın fiilden önce var olamayacağı görüşündedir.<sup>85</sup>

Bişr el-Merîsî, Allah'ın sıfatları konusunda mutlak tenzihçi bir yöntemi benimsemiş, Kur'an'da geçen Allah'ın hâdis olmasını gerektireceğini ya da mahlukatı ile bir benzerlik meydana geleceğini düşündüğü ayetlerin ortaya çıkardığı problemi tevil yöntemiyle aşmaya çalışmıştır. Bişr el-Merîsî, Allah'ın nüzülü ile ilgili haberleri Allah'ın emri ve rahmetinin inmesi olarak tevil etmektedir.<sup>86</sup>

Kur'an'da Allah'ın kendisi için kullandığı yed lafzını da tevil etmiştir. "Allah, 'Ey İblis! "Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?' dedi"<sup>87</sup> ayetindeki el ile kastedilenin "Yaratma işini bizzat üstlendim" olduğunu, el ifadesiyle yaratmanın tekîd edildiğini kabul etmektedir.<sup>88</sup> "...Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir..."<sup>89</sup> ayetindeki yed lafzını ise iki rızık; geniş olarak verdiği rızık, kısarak verdiği rızık ya da helal rızık ve haram rızık olarak tevil etmiştir.<sup>90</sup> Allah'ın elini nimet ve kuvvet olarak da anlamlandırmıştır.<sup>91</sup>

## B. Fıkhî Görüşleri

Bişr el-Merîsî, içtihadta doğrunun tek olduğu, müçtehitlerden sadece birinin doğruya isabet ettiği, diğerlerinin ise hata ettiğini söylemiştir.<sup>92</sup> Ayrıca hata eden müçtehitin günahın düşmeyeceğini, itikadi meselelerde olduğu gibi furû' meselelerde

<sup>84</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-musallîn*, II/379; Yüksel, "Hafs el-Ferd", XV/117-118.

<sup>85</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, III/14; el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyanu'l-Fırakî'n-Naciye*, 192.

<sup>86</sup> ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî*, I/214.

<sup>87</sup> Sâd, 38/75.

<sup>88</sup> ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî*, I/230.

<sup>89</sup> Mâide, 5/64.

<sup>90</sup> ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî*, I/242.

<sup>91</sup> ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî*, I/284, 290.

<sup>92</sup> Muhammed b. Alî b. Tayyib Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), II/371.

hata eden kimselerin de günahkar olacağını söylemiştir. Ancak ikisi arasındaki fark tekfir meselesidir. Furû' meselelerde hata eden kimse Bişr el-Merîsî'ye göre de tekfir edilmemektedir.<sup>93</sup>

Ahmed b. Hanbel (241/855), hakkında kesinlik bulunmayan bir konuda ihtilaf olmaması sebebiyle icma iddiasında bulunulmasına karşı çıkmış ve “Kim icma iddiasında bulunursa muhakkak ki yalan söylemiştir, belki de insanlar ihtilaf etmiştir de o bilmiyordur” demiştir. Ahmed b. Hanbel, karşı çıktığı bu icma anlayışını yani ihtilaf eden biri olduğu bilinmeyen konularda icma iddiasını Bişr el-Merîsî ve el-Esam'a (200/816) dayandırmıştır.<sup>94</sup>

Bişr el-Merîsî'nin, “Müçtehidin herhangi bir delil olmadan kıyası terk edip aklıyla güzel gördüğü şeyi alması” anlamında istihsânı Ebu Hanîfe'ye nispet ettiği söylenmiştir.<sup>95</sup>

Me'mûn'un akranı ve ders arkadaşı olan İsa b. Hârûn el-Hâşimî hadis derslerinde dinlediği rivayetleri bir araya getirip Me'mûn'a takdim etti. İsa b. Harun'un bu kitabı vermesinin amacı halifeyi uyarmaktı. Halifenin danışma meclisinde bulunan İsmail b. Hammâd (212/827), Bişr b. Velid (238/853), Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, İbn Semâa' (233/848), Yahya b. Eksem (242/857) gibi Hanefî isimlerin sünnete muhalefet ettiğini söyledi. Halife bu konuyu ismi geçen alimlere sordu ama delilleri onu ikna etmemişti. Bişr el-Merîsî ise bu konuda bir risale yazarak görüşlerini bildirir. Bişr el-Merîsî bu risalesinde âhâd haberin anayasal niteliğini reddetmiştir. Me'mûn bunun Hanefîlerin görüşü olmadığını, aynı zamanda kendisine iletilen duruma da cevap olmayacağını söyler. İsa b. Ebân (221/836) bu konuda el-

<sup>93</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü's-Şâfi (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 350; Şihabeddin el-Karâfi, *ez-Zehîra*, thk. Se'îd A'râb (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), I/146.

<sup>94</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Rivayeti İbnihî Abdullâh)*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981), 439; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir, *el-İcmâ'*, thk. Fuâd Abdülmünî'm Ahmed (Daru'l-Müslim, 2004), 21; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endülisi ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bindâri (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), II/276; Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî, 1990, IV/1059.

<sup>95</sup> Takiyyüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), III/190; Ebû İshâk Cemâleddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzi, *et-Tefsira fî Usuli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Şam: Daru'l-Fıkr, 1980), 492.

Hüccetü's-Sağîra isimli bir eser yazıp halifeye takdim eder. Halife bu eserdeki delilleri beğenir ve İsa b. Ebân'ı danışma meclisine çağırır.<sup>96</sup>

İsa b. Ebân'ın yazmış olduğu bu kitapta haber çeşitleri, haberin nakil yolları, kabul edilmesi gereken haberler, reddedilmesi gereken haberler vb. konuları ele almış, daha sonra konularla ilgili müstakil birer başlık açarak altında Ebu Hanîfe'nin delillerini zikretmiştir.<sup>97</sup> İsa b. Ebân'ın, Bişr el-Merîsî ve İmam eş-Şâfiî'ye karşı yazmış olduğu reddiyeye baktığımız da –Cessas'ın (370/981) aktardığı kadarıyla- genel hatları ile haberin kısımları, âhâd haber ve delil olma durumu, âhâd haberin kabulü için gerekli şartlar, dinî konularda âhâda haberin kullanılması gibi konuların irdelendiği ve bu konularla ilgili olarak Hanefî mezhebinin görüşlerini delillendirilmeye çalışıldığı görülür.<sup>98</sup>

Bişr el-Merîsî'nin furû'-u fıkıh görüşleri Hanefî fıkıh kitaplarında muhafaza edilmiştir. Onlardan bazı örnekler aşağıda zikredilecektir:

Abdest alırken azaların bir bezle mesh edilmesi, kurulanması Hanefî fukahâya göre caiz olmakla birlikte Bişr el-Merîsî'ye göre caiz değildir.<sup>99</sup>

Mescidin kıblesinin hamam veya kabre bakması Hanefilere göre mekruh olmakla birlikte kılınan namaz geçerlidir. Bişr el-Merîsî kılınan namazın geçerli olmadığını söylemiştir.<sup>100</sup> Aynı şekilde gasp edilmiş bir arazide veya gasp edilmiş bir elbise üstüdeyken kılınan namaz da geçersizdir.<sup>101</sup>

<sup>96</sup> es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 147-148.

<sup>97</sup> es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 148.

<sup>98</sup> Ebûbekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), III/35.

<sup>99</sup> Ebu'l-Hasan 'Alî b. el-Huseyn b. Muhammed el-Hanefî es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-fetvâ*, thk. Şalâhuddîn en-Nâhî (Amman; Beyrut: Dâru'l-Furkân; Muessetu'r-Risâle, 1404/1984), I/13.

<sup>100</sup> Muhammed b. ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaatu's-Saâde, ts.), I/206; Alâüddîn el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1910), I/116.

<sup>101</sup> el-Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, I/116.

Giyecek elbise bulamayan çıplak kimsenin tek başınayken ima ile namaz kılması gerektiği Hanefîlerin görüşüdür. Bişr el-Merîsî bu konuda Şafi'nin de görüşü olan kıyam, ruku ve secdeyi yaparak namaz kılması gerektiğini söylemiştir.<sup>102</sup>

Bişr el- Merîsî, namazını terk eden kimsenin, hatırladıktan sonra kaza etmediği sürece -bir vakit bile olsa- diğer namazları geçerli olmaz. Namazın tertibi kaçırılan namazın az veya çokluğuyla değişmez, ömür boyunca gereklidir.<sup>103</sup>

Hanefî mezhebine göre evlilikte cinsel birliktelik olmasa bile evlenen kadının annesi erkeğe haram olmaktadır. Bişr el-Merîsî ve İbn Şücâa' (268/881) haramlığın cinsel birliktelikle olacağı görüşündedirler.<sup>104</sup>

Bişr el-Merîsî'ye göre ehl-i eşek eti helaldir.<sup>105</sup> Çok içildiği zaman sarhoşluk veren nebizi sarhoş olmayacak kadar içmek cumhura göre haram olmakla birlikte Bişr el-Merîsî caiz olduğunu söylemiştir.<sup>106</sup> Bişr helal ve haram noktasına Kur'an'da geçenler dışında başka bir şey kabul etmemektedir. Ahâd haberlerde gelen haram kılınmış şeylerin Kur'an'ı neshedemeyeceğini, bu sebeple kabul edilemeyeceğini öne sürmüştür. Bişr el-Merîsî bu konuda Hanefî mezhebine usulde ihtilaf etmemektedir. Usulde aynı şeyi benimsemekle birlikte hadiste geçen haramların mütevâtir olmadığı görüşündedir.

Bişr el-Merîsî ehl-i zimmetten alınacak vergi konusunda, zengin, orta halli ve fakir ayrımını şu şekilde yapmaktadır: Kendi ve ailelerinin yiyecekleri olmakla birlikte yanlarında fazla gıda bulunan kimseler durumu iyi olanlardır. Yanlarında sadece kendi ve aile fertlerinin ihtiyacı olan gıdanın bulunduğu kimseler orta hallidir. Yanlarında kendi ve ailelerinin ihtiyacı olan gıda bulunmayan kimseler de darda olanlardır.<sup>107</sup>

---

<sup>102</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, ts., I/186.

<sup>103</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.), V/I/154; el-Kâsânî, *Bedâü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, I/135.

<sup>104</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, ts., V/IV/199; el-Kâsânî, *Bedâü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, II/258; Alâüddîn Es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), II/122.

<sup>105</sup> Suğdî, *en-Nütef fi'l-Fetvâ*, I/231; el-Kâsânî, *Bedâü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, V/37.

<sup>106</sup> Es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, III/327.

<sup>107</sup> Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rükniü'l-İslâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-Fetvâ*, thk. Salâhüddîn en-Nâhî (Beyrut-Ammân: Müessesu'r-Risâle / Dâru'l-Furkân, 1984), I/191.

Ümmülveled'in satışı cumhuru fukahâya göre caiz değilken Bişr el-Merîsî cevaz vermiştir.<sup>108</sup> Bişr el-Merîsî, üç talakla boşanmış bir kadının eski eşine tekrar dönmesinin başka biriyle evlilik şartına bağlandığı ayette geçen nikah şartını, cinsi bir birliktelik olmasa da mücerret nikahla gerçekleşeceğini söylemiştir.<sup>109</sup>

Hanefî mezhebine göre Allah'ın kendi dışında başka birine verilemeyecek olan isimlerine -Allah ve Rahmân gibi- edilen yemin geçerlidir. Ancak başkası için kullanılacak olan Hakîm, Âlim gibi lafızlarda niyeti şart koşmuşlardır. Bişr el-Merîsî ise Kur'ân hakkındaki düşüncelerine uygun olarak Rahmân kelimesinde de Allah'ın ismini kastetmiş olmasını şart koşmuştur. Zira Rahman suresine yemin etmeyi kastetmiş olsa bu Kur'ân üzerine yemin olur ki geçersizdir.<sup>110</sup>

Şafîî kendisiyle kur'a konusunda tartışmıştır. Bişr el-Merîsî kur'ayı kumar olarak değerlendiriyordu. Şafîî kendisine bu konuda bir hadis nakletse de o kumar olduğunu tekrarlamıştır.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, ts., VII/149.

<sup>109</sup> Saffet Köse, "Hülle", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVIII/476.

<sup>110</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, ts., VIII/132.

<sup>111</sup> İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbü's-Şafîî ve Menâkibüh*, 132; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

## İKİNCİ BÖLÜM

### HALKU'L-KUR'ÂN DÜŞÜNCESİNİN MENŞEİ VE MİHNE

#### I. HALKU'L-KUR'ÂN DÜŞÜNCESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Halku'l-Kur'ân tartışmalarının h. II asırda, Ebu Hanîfe zamanında ortaya çıktığı, daha öncesinde sahabe asrında böyle bir konunun konuşulmadığı söylenmiştir.<sup>112</sup> Kadı Abdülcebbar (415/1025), Rasulullah (sav) ve Sahabe asrında Kur'ân hakkında iki tavrın olduğunu söylemiştir; Kur'ân'ı Allah'ın sözü olarak kabul etmeyip Muhammed (sav)'in sözü olarak kabul edenler ve Allah'ın sözü olarak kabul edenler. Kadı Abdülcebbar'a göre "Kur'ân'ın yaratılması" ile ilgili tartışma Müslümanlar arasında çıkmış bir tartışmadır.<sup>113</sup> Halku'l Kur'ân konusunda az da olsa rivayetler mevcuttur. Ancak bu konuda merfu ve mevkuf sahih bir rivayet yoktur. "Kim Kuran mahluktur derse kafir olmuştur" anlamına gelen rivayetler uydurma rivayetlerdir.<sup>114</sup> Sahabenin Kur'an hakkında tartıştıkları bilinmemektedir.<sup>115</sup> Ahmed b. Hanbel'in de mihnedeki tartışmalarında delil olarak bu minvaldeki hadisleri ileri sürmemiştir.<sup>116</sup>

Hadisçiler, cedeli, kalamî meselelere dalmayı ve konuşmayı yasaklamışlardır.<sup>117</sup> Hatta onlar Mihne öncesi dönemde kalamî meseleler ile ilgili sadece Ehl-i Sünnetin inancının ne olduğunu ortaya koymuşlar ve tartışmadan uzak

<sup>112</sup> Kâdî Abdülcebbar vd., *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 110; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye*, thk. Ömer b. Mahmûd Ebû Amr (Dâru'r-Râye, 1991), 60; Yunus Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), XV/371.

<sup>113</sup> Kâdî Abdülcebbar vd., *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 110.

<sup>114</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muahmmmed Osman (Medine: Muhammed Abdü'l-Muhsin Sâhibü Mektebeti's-Selefiyye, 1966), I/107-109; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 313-314; Şemsüddîn Ebû'l-Hayr es-Sehâvî, *el-Mekâsidü'l-Hasene*, thk. Muhammed Osmân el-Haşî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1985), 487.

<sup>115</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1971), I/340.

<sup>116</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, VIII/150.

<sup>117</sup> Ebû İsmâîl el-Herevî, *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlihî*, thk. Abdurrahman b. Abdilazîz eş-Şebl (Medine: Mektebetü'l-U'lûm ve'l-Hikem, 1996), I/131-172; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr en-Nemerî, *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fadlih*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Suud: Daru İbnü'l-Cevzî, 1994), II/928-953.

durmuşlardır. Kur’ân ve Sünnette geçmeyen, selefîn hakkında konuşmadığı meselelerde ise duruma göre veya usule göre farklılıklar olsa da genel tutum olarak konuşmamayı tercih etmişlerdir. Halku’l-Kur’ân meselesinde de aynı tavrı görmekteyiz. Tartışma ile ilgili selef “Kur’an kelâmullâhtır”<sup>118</sup> sadeliğinde bir öğretiyi savunurken ilerleyen dönemlerde Ehl-i hadis “mahluk değildir” lafzını eklemiştir. Mihne ile birlikte sadece bu konuda susmak kabul görmemiş, hatta tepkiyle karşılanmıştır.<sup>119</sup> Ehl-i Sünnet’in “mahluk değildir” söylemi, bir düşünce ortaya koymaktan çok bir düşünceye karşı duruşu ifade etmektedir.<sup>120</sup>

Halku’l Kur’ân tartışmasını ortaya atan ilk ismin Ca’d b. Dirhem olduğu söylenmiştir<sup>121</sup> Ca’d b. Dirhem’in, Horasan<sup>122</sup> veya Harrân<sup>123</sup> asıllı olduğu, Emeviler peşine düşüp Kûfe’ye kaçana kadar Şam’da yaşadığı söylenmiştir.<sup>124</sup> Ca’d b. Dirhem, Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân döneminde bir Kurban Bayramı sabahında Kufe Valisi Hâlid el-Kasrî (126/743) tarafından öldürülmüştür. Vali, Ca’d b. Dirhem’in “Allah, Musa ile konuşmadı”, “Allah, İbrahim’i halîl edinmedi” sözleri sebebiyle

<sup>118</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika*, thk. Sabrî b. Selâme Şâhin (Kuveyt: Dârü’s-Sebat, 1995), 105-106; Buhârî, *Halku Ef’âli’l-İ’bâd*, 30-39; Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî (Demmâm: Dâru İbn Kayyim, 1986), I/116; el-Hallâl, *es-Sünne*, 5/87; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Şua’bü’l-Îmân*, thk. Abdülaliy Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2004), 329-335.

<sup>119</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/173; el-Hallâl, *es-Sünne*, V/141; Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî, *eş-Şeria*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî (Riyad: Daru’l-Vatan, 1999), I/501.

<sup>120</sup> Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 147; Kur’ân mahluktur diyen kimsenin kafir olacağı görüşü birçok alimden nakledilmiştir; Hammâd, Süfyân es-Sevrî, Abdülazîz İbn Ebi Seleme, Mâlik b. Enes, Şafîi, Ebu Hanife, Ahmed b. Hanbel, Leys b. Sa’d, Süfyân b. Uyeyne, İsa b. Yunus, Yezîd b. Hârun, Vekî, Abdullah b. Mübârek vd. bkz. Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eşârî, *el-İbâne an Usûli’l-Diyâne*, thk. Sâlih b. Mukbil b. Abdillâh el-‘Usaymî (Riyad: Medâru’l-Müslim li’n-Neşr, 2011), 368-388.

<sup>121</sup> Ebû’l-Kâsım (Ebû’l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli’l-İtikâdi Ehlî’s-Sünne ve’l-Cemaâ*, thk. Ahmed b. Sa’d b. Hamdan el-Ğâmidî (Suud: Dâru Taybe, 2003), II/344; Beyhakî, *Şua’bü’l-Îmân*, 1/355; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, IV/283; Ebû’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şafîi İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amravî (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1995), LXXII/99.

<sup>122</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, LXXII/99.

<sup>123</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XIII/147.

<sup>124</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, LXXII/99; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XIII/148.

öldürdüğünü halka duyurmuştur.<sup>125</sup> Ca'd b. Dirhem siyasî gerekçelerle öldürülmüş<sup>126</sup> ve dinî bir konu gerekçe olarak sunulmuş olsa da bu durum devletin konuya bakışını yansıtmaktadır. Sadece siyasî bir meselenin üzerini kapatmak için uydurulmuş bir gerekçe olamaz. Toplumda tepkisel bir karşılığı olmalı ki Ca'd b. Dirhem'in devlet eliyle öldürülmesine başka bir gerekçe yerine halku'l-Kur'an tartışması gündeme getirilmiştir.

Cehm b. Safvân'ın bu teolojik konuları Ca'd b. Dirhem Şam'dan kaçıp Kufe'ye geldiğinde kendisinden öğrendiği anlatılmaktadır.<sup>127</sup> Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın ortaya koyduğu teolojide Tanrı kullarına benzemediği için hiçbir zaman konuşmadı ve hiçbir zaman da konuşmayacaktır.<sup>128</sup> Allah'ın sadece kendine has olan, kulların ortak olmadığı isim ve sıfatlarla verilebileceğini ve Allah'a şey denilemeyeceğini söylemiştir. Bu sebeple sadece kudret, fiil ve halk sıfatlarının Allah için kullanılabilirliğini söylemiştir. Çünkü bunlar ile mahlukattan hiç kimse vasfedilemezler. Cehm b. Safvân'ın teolojisinde Tanrı'nın yaratmayı düzenleyen, her türlü vasıftan uzak bir varlık olduğu iddia edilmiştir.<sup>129</sup> Cehm b. Safvân, kelamın Allah'a nispet edilemeyeceği, hakikatte Allah'ın kelamı diye bir şey olmadığı yani Allah'ın kendi dışında yarattığı bir şey olduğu ve dolayısıyla mahluk olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte Mu'tezile, hakiki anlamda Allah'ın kelamını kabul etmekle birlikte yaratılmış olduğunu söylemektedir.<sup>130</sup> Cehm b. Safvân Allah ile mahlukatı arasında benzerliğe sebep olabilecek her türlü söylem ve iddiaya karşı çıkmış, tam anlamıyla negatif teolojik yöntemi benimsemiştir.

<sup>125</sup> ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 209; Buhârî, *Halku Efâli'l-İ'bâd*, 29; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/418; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IV/283; Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 2*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 90.

<sup>126</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 2*, 91; Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), VI/543.

<sup>127</sup> Beyhakî, *Şua'bü'l-İmân*, I/335; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI/149; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, LXXII/99.

<sup>128</sup> Taqıyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulhâlim İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), VI/372.

<sup>129</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, 100; el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, I/220; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/86.

<sup>130</sup> Taqıyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulhâlim İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Suud: Mecme'u'l-Melik Fahd, 2004), VI/183.

Cehm b. Safvân'ın hâlis Cebriye'den<sup>131</sup> olduğu, insanın hiçbir iradesinin olmadığı, bir şey yapmaya kudretli olmakla nitelenemeyeceği görüşünü savunduğu söylenmiştir.<sup>132</sup> Ona göre insan fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır ve insanın fiilleri güneşin doğması, taşın yuvarlanması gibi ancak mecazi anlamda kendine nispet edilebilir.<sup>133</sup> Cehm b. Safvân irca düşüncesi sahip olmasıyla beraber imanın sadece marifet/bilgi olduğunu söylemiştir.<sup>134</sup>

Cehm b. Safvân, Haris b. Süreyc'in (128/746) katibidir. İran halkının desteklediği Haris b. Süreyc hareketi, Mürciî bir hareket olarak değerlendirilmiştir. Bazı araştırmacılara göre Cehm b. Safvân siyasi gerekçelerle idam edilmiştir.<sup>135</sup> Cehm b. Safvân Horasan merkezli mevali isyanlarına katılmıştır. İsyânların sebebi olarak ekonomik ve sosyal gerekçeler ileri sürülürken, eşitlik ve adalet mottosunun yanında Kur'ân ve sünnete dönüş çağrısının da hareketin söylemlerinden olduğu söylenmiştir.<sup>136</sup>

Haris b. Süreyc'in müslüman olmayan Türklerin yardımını alarak Müslümanlara karşı savaşması, Kur'ân ve sünnete dönüş çağrısı ve İran halklarının ya da mevalinin haklarını savunması vb. birbiriyle çelişen bazı durum ve iddialar bulunmaktadır. Bu çıkmazların aslında Cehm'in iman teorisinde bir tezat barındırmadığı söylenmiştir. Cehm'in iman anlayışı marifet/bilgi üzerine kuruludur. Yani ne söz/tasdik ne de eylem/ameller Cehm'in iman tanımında yer almamaktadır. Bu sebeple Haris b. Süreyc hareketinde beraber hareket edilen gruplar söz veya eylemleriyle küfür içeren bir şeyi ortaya koysalar da Allah'ı bilmek müslüman olmaları için yeterli olacaktır.<sup>137</sup>

<sup>131</sup> Kummi, Nevbahti, *Şii Fırkalar*, 57.

<sup>132</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, III/14; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/86.

<sup>133</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, I/219; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/87; Cemaledîn el-Kâsimî, *Târihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 28.

<sup>134</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, IV/155.

<sup>135</sup> el-Kâsimî, *Târihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 16; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), VII/233.

<sup>136</sup> Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Yıkılışı*, çev. Celal Emanet (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 350-355; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 188; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arkaplanı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 33.

<sup>137</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 188-189; Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelamu*, çev. Dağ Mehmet (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 93.

Erken dönem sıfat tartışmalarına Vâsıl b. Atâ (131/748) da katılmıştır. Vâsıl b. Atâ, kendisinden önce dile getirilen sıfatların nefyi konusunda açık bir ilke ortaya koymuş, Allah için kadîm mana sıfatı kabul etmenin iki kadîm varlık yani iki İlâh kabul etmek olacağını söylemiştir.<sup>138</sup> Vâsıl b. Atâ'nın, Müşebbihe'nin görüşlerini tetkik etmesi sonucu tenzih doktrinin oluşturduğu iddia edilmiştir.<sup>139</sup> Ayrıca bölgedeki Seneviyye inancına sahip Maniheizm ve Mandeizm'e karşı antitez ürettiği ve bölgedeki ekollerle düşünsel bir irtibata geçtiği söylenmiştir.<sup>140</sup> Vâsıl b. Atâ'nın ortaya koyduğu teolojinin düalist düşünce ve Logos'u ezeli kabul eden Hıristiyan teolojisine bir tepki olduğu da ifade edilmiştir. Vâsıl b. Atâ'nın, Cehm b. Safvân'ın negatif teolojisinden farklı bir okuma biçimi sunduğu söylenebilir. Kendisine nispet edilen görüş onun Allah'ın kullarına benzeyebileceği tüm isim ve sıfatları inkar ettiği anlamına gelmemektedir. Vâsıl b. Atâ, Allah'ın âlim, kâdir, hayy olduğunu kabul etmekle birlikte ilim, kudret, hayat vb. kadîm mana sıfatların kendisine nispet edilemeyeceğini söylemektedir.

Vâsıl b. Atâ'nın, Cehm b. Safvân ile birebir görüştüğüne dair herhangi bir veri bulunmamaktadır. Davetçileri ve mektuplaşma yoluyla kendisinden ve düşüncelerinden haberi olduğu söylenebilir. Bu rivayetler ise Cehm b. Safvân hakkında olumlu bir kanaat içermemektedir. Vâsıl b. Atâ'nın öğrencilerini davetçi olarak farklı bölgelere gönderdiğinde, Hafs b. Sâlim'in Cehm b. Safvân ile karşılaştığı anlatılmaktadır. Mutezilî kaynaklara göre Hafs b. Sâlim, Cehm b. Safvân ile karşılaşmış ve aralarında bir tartışma geçmiştir. Cehm b. Safvân, tartışmada kendisini mağlup eden Hafs b. Sâlim'in görüşlerini kabullense de daha sonra eski düşüncelerine tekrar dönmüştür.<sup>141</sup> Başka bir rivayette ise Sümeniyye ile tartışan bir Cehm b. Safvân, "Tanrı'yı hangi beş duyu organıyla algılırsın?" sorusuna cevap verememiş ve Vâsıl b. Atâ'ya durumu anlatan bir mektup yazarak yardım istemiştir. Cehm b. Safvân, Vâsıl

<sup>138</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/46.

<sup>139</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 2*, 186.

<sup>140</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 2*, 186; Galip Türcan, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Şubat 2019), 56.

<sup>141</sup> Kâdî Abdülcebbar vd., *Fazlî'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 206.

b. Atâ'nın ölü ile dirinin, akıllı ile delinin ancak kendisiyle ayırt edilebileceği altıncı bir his cevabını verdikten sonra kendisiyle tartışanları susturabilmiştir.<sup>142</sup>

İbn Teymiyye “Kur’ân mahluktur” görüşünde olanların tek bir mezhepten - Mu’tezile mezhebinden- olmadığını söylemiş, farklı mezhep mensuplarından isimler zikretmiştir. Mesela Hüseyin en-Neccâr’ın talebesi Ebu İsa Muhammed b. İsa el-Bergûs bunlardan biridir. Neccâriye mezhebine mensuptur. İmam Şafî ile tartışan Hafs el-Ferd, Darrâriyye mezhebine mensuptur. “Kur’an’ın mahluktur” görüşünü sadece Mu’tezile ileri sürmemiştir. İbn Teymiyye mihnenin baş aktörlerinden olan İbn Ebî Duâd’ın (240/854) Mu’tezili değil, saf Cehmi olduğunu söylemiştir. Bişr el-Merîsî’yi ise Mürcie mezhebine nispet etmiştir.<sup>143</sup> Aslında daha öncesinde Ahmed b. Hanbel de bu isimleri Cehmiyye’ye nispet etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Cehm b. Safvân’ın Tanrı tasavvurunun daha sonraki dönemlerde Hanefî ve Mu’tezile içerisinden bir grup tarafından temsil edildiğini söylemektedir.<sup>144</sup> İbn Teymiyye hem Cehmiyye hem de Mu’tezile’nin sıfatlar konusundaki tavrını ortak görmekle birlikte Cehmiyye’nin sıfatları reddedişini daha kapsamlı kabul etmektedir.

İbn Teymiyye cisim-tenzih anlayışına dayalı argümanların selef tarafından çürütüldüğünü söylemektedir. Başta İmam Ahmed olmak üzere selef alimleri bu kavramların kelamcılar tarafından uydurulduğunu, yani Kur’an ve Sünnet dilinde, din dilinde bir karşılığı olmadığını nakletmektedir.<sup>145</sup> İbn Teymiyye’ye göre Ehl-i hadisin red literatürü Mu’tezile’yi kapsamış olsa da genel olarak Cehmiyye isminin kullanılmasının sebebi Bişr el-Merîsî’dir.<sup>146</sup>

Cehmiyye’nin bir ekol olmadığı, sadece hakaret içerikli menfi bir isimlendirme olabileceği söylenmiştir. Çünkü Cehm b. Safvân’a kendisini nispet eden veya düşüncelerine referans olarak gösteren hiç kimseye rastlanmamıştır.<sup>147</sup> Mu’tezilî

<sup>142</sup> Kâdî Abdülcebbar vd., *Fazlû l-İ’tizâl ve Tabakâtü l-Mu’tezile*, 210-211.

<sup>143</sup> İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsî l-Cehmiyye*, III/311.

<sup>144</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale l-Cehmiyye ve z-Zenâdika*, 97.

<sup>145</sup> İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid*, çev. Abdi Keskinsoy (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 135-136; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 191-192.

<sup>146</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu l-Fetâvâ*, V/22.

<sup>147</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 193-195; Tritton, *İslam Kelamı*, 91; Claude Cahen, *İslamiyet-Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, çev. Esat Nermi Erendor (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990), 89.

alimler -her ne kadar Allah'ın sıfatları ve Kelam sıfatı konusunda aynı düşünceyi paylaşıyorlar da- ekollerini Cehm b. Safvân'a değil Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'e (144/761) dayandırmışlardır.<sup>148</sup> Hatta Cehm b. Safvân ile girdikleri tartışmalardan bahsetmekte, Cehm b. Safvân'dan beri olduklarını dile getirmektedirler.<sup>149</sup>

Halku'l Kur'ân üzerine ilk tartışmaların ortaya çıkmasından sonra Ebû Hanîfe ve Ca'fer Sâdık (148/765) da tartışmalara katılmışlardır. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlere baktığımızda halku'l Kur'ân tartışmasının Müslümanların gündemine taşındığını görmekteyiz. Ebû Hanîfe, Cehmiyye ve ilk Mutezili alimlerin aksine meâni sıfatları kadîm kabul etmektedir.<sup>150</sup> Ona göre Allah'ın sıfatlarının mahluk olduğunu söylemek veya bu konuda çekimser kalmak (Vâkıfiyye'nin görüşü) Allah'ı inkar etmek anlamına gelir.<sup>151</sup> Halku'l Kur'ân meselesiyle alakalı ise “Kelâm ile konuşur, kelâm O'nun ezeli sıfatıdır...” demiştir.<sup>152</sup> Ebû Hanîfe'nin erken dönemde okunan Kur'ân ile okuma fiilinin, yazının ve telaffuzun arasını ayırdığını görmekteyiz.

“Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın kelâmı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Bizim Kur'ân-ı Kerîm'i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur fakat Kur'ân mahluk değildir. Allah'ın Kur'ân'da belirttiği Musa ve diğer peygamberlerden, Firavun ve iblisten naklen verdiği haberlerin hepsi Allah kelâmıdır, onlardan haber vermektedir. Allah'ın kelâmı mahlûk değildir, fakat Musa'nın ve diğer yaratılmışların kelâmı mahlûktur. Kur'ân ise Allah'ın kelâmı olup, kadîm ve ezeldir.”<sup>153</sup>

Ebû Hanîfe'nin bu ifadeleri, daha sonra ortaya çıkacak kelim-i nefsi ve kelim-i lafzi tartışmalarının ilk nüvesi olarak anlaşılabilir gibi Allah ile mahlukatı arasındaki ayrımı ifade etmek ve teşbih ithamlarına karşılık vermek için böyle bir ayrıma gittiği de söylenebilir. Ebû Hanîfe, Allah için zatî ve manâ sıfatlarından

<sup>148</sup> Kâdî Abdülcebbar vd., *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 202-224.

<sup>149</sup> Kâdî Abdülcebbar vd., *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 206-211; Osman Aydın, “‘Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (II)”, *Dini Araştırmalar* IV/10 (2001), 46-47; Türkan, “Mu'tezili Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme”, 62.

<sup>150</sup> Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 51.

<sup>151</sup> Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 51, 53.

<sup>152</sup> Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 53.

<sup>153</sup> Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 53.

bahsetmenin teşbih olmayacağını, kadîm sıfatları kabul etmekle birlikte mahlukat ile arasında bir ayırımın esas alındığını belirtmiştir. Yani bütün sıfatlar hakkında izlenen metot ispat ve tenzih yönteminin iktibas edildiği “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O her şeyi gören ve her şeyi işitendir” (Şûrâ 42/11) ayetidir.

“Allah'ın "Allah Musa'ya hitap etti." (Nisâ 4/164) âyetinde belirttiği gibi, Musa Allah'ın kelâmını işitti. Şüphesiz ki Allah, Musa ile konuşmasından önce de kelâm sıfatı ile muttasıftı. Yüce Allah yaratmadan da ezelde yaratıcı idi. Allah, Musa'ya hitap ettiğinde, ezelde sıfatı olan kelâmı ile konuştu. O'nun sıfatlarının hepsi, mahlûkların sıfatlarından başkadır. O bilir, fakat bizim bildiğimiz gibi değil. O kâdirdir, fakat bizim gücümüzün yettiği gibi değil. O görür, fakat bizim görmemiz gibi değil. O işitir, fakat bizim işittiğimiz gibi değil. O konuşur, fakat bizim konuşmamız gibi değil. Biz uzuvlar ve harflerle konuşuruz. Oysaki Allah, uzumsuz ve harfsiz konuşur. Harfler mahlûktur, fakat Allah'ın kelâmı mahluk değildir.”<sup>154</sup>

Ca’fer es-Sâdık ise “Kur’ân, Allah’ın kelimidir” söyleminin “Kur’ân yaratıcıdır” gibi bir sonuca götürmemesi gerektiğini söylemektedir. Ca’fer es-Sâdık kendisine sorulan bir soruya “Kur’ân, ne hâlik (yaratıcı) ne de mahlûktur. Kur’ân, Allah’ın kelimidir” diyerek cevap vermiştir.<sup>155</sup>

Sahabe asrında olmayan halku’l Kur’ân tartışmaları h. II yy.’da ilk defa Ca’d b. Dirhem tarafından ortaya atılmıştır. Cehm b. Safvân, Ca’d b. Dirhem’den öğrendiği teolojinin sonucu olarak kelâmın Allah’a nispetinin mecâzî olduğu söylemiyle sıfatın yaratılması değil sıfatın reddi sonucuna varmıştır. Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân’ın görüşlerinde negatif teolojinin hakim olduğu görülmektedir. Harrân ve Kûfe bölgelerindeki felsefi miras ve dinlerin öğretilerinin bu teolojide ne kadar etkili olduğu bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Aynı dönemde tenzihçi bir yöntem izleyen Vâsıl b. Atâ ise isim ve sıfatların tamamını nefyetme yolunu izlememiş, kadîm mânâ sıfatları nefyetmiştir. Bu, Allah’ın ezelde olan bir kelâm sıfatından bahsedilemeyeceği anlamına gelmektedir. Teşbihin reddine dayalı bu iki yönteme karşı Ebû Hanîfe Kur’ân ile ilgili Allah’ın kelâmı ve kulların fiillerine dönük bir ayırma gitmiş, ezeli sıfat

<sup>154</sup> Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*, 54.

<sup>155</sup> ed-Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, 189; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/151.

kabulünün teşbihi gerektirmeyeceğini söylemiştir. Ehl-i hadis ise daha önce “Kur’ân Allah’ın kelimadır” sadeliğinde bir söyleme “Kur’ân mahluk değildir” ya da “Kur’ân hâlik ve mahluk değildir” ifadelerini ekleme ihtiyacı hissetmiştir.

## II. HALKU’L-KUR’ÂN DÜŞÜNÇESİNİN KAYNAĞINA İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR

Halku’l-Kur’ân tartışmalarının İslam düşüncesinde tartışılmaya başlanmasında haricî ve dahili etkilerden söz edilmiştir. Klasik kaynaklar tartışmayı Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilişkilendirse de düşünsel alt yapısını oluşturmaktan ve etkilenmenin düzeyini açıklamaktan uzak bir anlatım hakimdir. Diğer bir harici etkinin Grek felsefesindeki logos kavramının olduğu iddia edilmiştir. Harici etkilerin yanı sıra tartışmanın İslam düşüncesinin bir ürünü olduğu ya da siyasi olayların teolojik bir yapılanmada etkili olduğu da söylenmektedir. Bu bölümde eserlerde geçen iddiaların felsefî-dinî arka planı ele alınacak, etkilenmenin ne düzeyde gerçekleştiği tespiti çalışılacaktır.

### A. Yahudi Kelâmının Etkisi

Halku’l-Kur’ân tartışmalarında kadîm Yahudi inancının veya sonraki dönem Yahudi kelâmının etkisi olduğu iddia edilmiştir. Ancak Yahudi kelâmının Sünnî inancın oluşmasında mı yoksa Mu’tezilî teolojide mi etkili olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Yahudi inancındaki ezeli öğretinin ve antropomorfist yaklaşımın Sünnî inanca tesir ettiğini düşünenler olmakla birlikte Yahudiliğin yaratılmış Kur’ân anlayışının oluşmasında etkili olduğunu ileri sürülmüştür.

Kur’ân’ın yaratılmışlığı anlayışının ilk olarak Beyân b. Sem’ân (119/737)<sup>156</sup> tarafından ortaya atıldığı, Beyân’ın da bu görüşü Rasulullah (sav)’e sihir yapan Sâmirî Yahudi Lebîd b. A’sam’ın yeğeni ve damadı olan Tâlut’tan aldığı iddia edilmiştir. Tâlut, Tevrat’ın yaratıldığı inancına sahip bir Yahudi olmakla beraber, bu konudaki düşüncelerini de yazıya geçirmiştir.<sup>157</sup> Kur’ân’ın yaratılmışlığı anlayışının daha sonra

<sup>156</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vilü Muhtelifi’l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfer (Beyrut-Katar: el-Mektebü’l-İslâmî-Müessesetü’l-İşrâk, 1999), 124.

<sup>157</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-Târih*, VI/149; İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, LXXII/100.

sırasıyla Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân, Bişr el-Merîsî ve İbn Ebî Duâd ile temsil edildiği anlatısı, gerek Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın negatif teolojilerinin gerek Mutezilî tenzih anlayışının Yahudi düşüncesinden direkt bir etkilenmeyle geliştiğini ifade etmektedir.

Tarih kitaplarında geçen bu anlatımda Bişr el-Merîsî ile Cehm b. Safvân'ın görüşmüş olamayacağı üzerinde durulmaktadır. Ancak bu anlatım Bişr el-Merîsî'nin, bizzat Cehm b. Safvân'la görüşmüş olmasını gerektirmez. Bişr el-Merîsî'nin, Cehm'in öğretilerinden etkilendiğini kastetmiş olmaları daha doğru gözükmektedir. Bununla birlikte soru işareti koymamız gereken yer Ca'd b. Dirhem'den öncesidir. Tarih kitaplarında verilen silsile ile birlikte detay bir açıklama yapılmamıştır. Kaynağın en başındaki isim Lebîd ise ilk dönemlerde yaşamış olması gerekir ki ne diyalog ne de reddiye açısından elimizde Lebîd ve düşüncesine dair herhangi bir veri bulunmamaktadır. Halku'l-Kur'ân düşüncesinin Yahudî kaynaklara dayandırıldığı tek rivayet bu olmakla birlikte başka rivayetlerde bu etkiye işaret edildiği görülmektedir. Bişr el-Merîsî'nin halku'l-Kur'ân görüşü değerlendirmeye alınırken babasının Yahudî olduğu vurgusu yapılmaktadır.<sup>158</sup>

Beyân b. Sem'ân'ın Kur'ân'ın yaratıldığı düşüncesi ilk söyleyen kişi olduğuna dair ise firâk ve makâlât türü eserlerde bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ebû Mansûr el-İclî'ye (123/741) isnat edilen “Allah'ın ilk yarattığı varlık İsa'dır.”<sup>159</sup> anlayışı ve sonraki dönemde süreç içerisinde gelişen kavram ve tartışmaların etkisiyle isim konusunda hata edilmiş olabilir. Ebû Mansûr ve taraftarlarının “kelime” üzerine yemin etmeleri,<sup>160</sup> halku'l-Kur'ân tartışmalarındaki “İsa-kelime” argümanını hatırlatmaktadır.

Yahudi inanç öğretilerinin, İslam kelimasının oluşmasında dolaylı bir etkisinin olduğu söylenmiştir. Negatif teoloji veya tenzihe dayalı teolojinin gelişimi, Tevrat menşeli antropomorfik Tanrı anlayışının Müslümanlar arasında yayılmasına karşı

<sup>158</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/99; el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâ*, III/425; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I/277; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>159</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, I/28; Kummi, Nevbahti, *Şii Firkalar*, 146; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, IV/141; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 179.

<sup>160</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, IV/141.

reaksiyonel bir tavır neticesinde oluşmuştur.<sup>161</sup> Yahudi teolojisine karşı reaksiyonunun meyvesi olan bu düşünce daha sonra Yahudi kelimine de etki edecektir.<sup>162</sup> Wenscink ise Yahudi ve Hıristiyan teolojideki “ezelî Tanrı öğretisi” anlayışının, Ehl-i Sünnet alimleri tarafından da kabul gördüğünü, mutlak tenzihçi yaklaşımın Tanrı’dan başka ezeli bir varlık kabul etmeme üzerine kurduğu teolojinin bir sonucu olarak “ezeli öğreti”yi reddettiklerini söylemiştir.<sup>163</sup> Tevrat ve Kur’ân’ın inanç esasları, öğretileri ve anlatım biçimleri arasında benzerlikler bulunmakla birlikte İslâm’ın ilk dönemlerindeki hâkim öğretisi Kur’ân’a dayanmaktadır. Kur’ân’da geçtiği şekilde “Allah’ın kelâmı”na inanan topluluğun Tevrat’ın anlatımından etkilenmesini gerektirecek bir durum olmadığı gibi, henüz mutlak tenzihçi öğretisinin karşısında sıfatlar konusunda geliştirilmiş bir Ehl-i Sünnet kelâmı da söz konusu değildir.

Yahudi inanç öğretilerinin veya Yahudi kelâmının, kelâmullâh tartışmasında bir etkisinin olup olmadığını ortaya koymak için öncelikle Tevrat ve yorumlarında, İslâm düşüncesindeki tartışmalar öncesinde oluşmuş Yahudi kelâmında vahyi bir öğreti veya teolojik bir tartışma olarak Tanrı kelâmının yaratılması meselesinin nasıl yer aldığına bakmamız gerekmektedir.

Eski Ahid’de “Tanrı sözü/kelâmı” sözcüğü “Devar (Dabar) Yahveh” şeklinde geçmekte ve farklı şekillerde kullanılmaktadır. Kelime; “vahyin nakledilmesi, ilahi emrin yerine getirilmesi, cezalandırma, yaratıcı bir araç, şifa veren, zor durumda kalanlara yardım eden, aleme düzen veren ve tabiata hâkim olan” anlamlarında kullanılmıştır.<sup>164</sup> Tevrat’ta Musa ile Rabb’in veya diğer peygamberlerle Rabb’in

<sup>161</sup> Türcan, “Mu’tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme”, 56; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman - Hıristiyan - Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016), 51-52.

<sup>162</sup> İslâm dünyasındaki tartışmaların ve sonucunda ortaya çıkan kelâmî müktesebatın, Rabbinik Yahudi kelâmına, Horasan bölgesinde mesiyani Yahudi mezheplerin negatif teolojisine ve Karâilere etkisine dair bilgiler için bkz. Ali Sami en-Neşşar, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 102-114; Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler - Abbâsî ve Fâtımîler Dönemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 362-369, 434-451, 516-526; Ömer Faruk Harman, “Yahudilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XLIII/214-215; Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep - Horasan’da Eş’arîliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 85.

<sup>163</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman - Hıristiyan - Yahudi Kelâmı*, 47.

<sup>164</sup> İsmail Taşpınar, *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 105; *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2020), Mez. 33:6-9, Yar. 1:3.

konuşmaları geçmekle birlikte, “kelâmullâh”ın mahiyeti ile ilgili teolojik bir tartışma bulunmamaktadır.<sup>165</sup> Tevrat’ta diğer ilahi metinlerdeki gibi söz/kelam Rabb’a nisbet edilmiş, “Rabb’in sözü”,<sup>166</sup> “Rabb’in sesi”,<sup>167</sup> “Tanrı’mızın sözü sonsuza dek durur”<sup>168</sup> ya da Rabb’ın konuşmasında “Sözlerime kulak verin”<sup>169</sup> ifadeleri yer almıştır.

Yahudi Rabbânî kaynaklarda ise Tevrat’ın yaratıldığına dair ifadeler yer almaktadır. Dünya yaratılmadan önce, ilk olarak Allah’ın tahtı ve Tevrat’ın yaratıldığını -hangisinin önce yaratıldığına tartışma olmakla birlikte- söylemişlerdir. Tevrat’ın dünyadan kaç sene öncesinde yaratıldığına dair detaylar ve farklılıklar olmakla birlikte, Rabbanîlerin bu inancında bariz antropomorfik ifadeler yer almaktadır. Onlara göre Tanrı, Tevrat’ı yazmak için uzun zaman uğraşmış, üzerinde çalışarak güzel ve doğru bir metin inşa etmiştir.<sup>170</sup> Yahudilikte kelam, Tanrı’nın bir sıfatı olarak anlaşılmış, Yunan felsefesinin tesiri ile birlikte Yahudi öğretiden farklı olarak Tanrı’nın dışında bir varlık, Yunan filozoflarının “Tanrı-Logos” anlayışından farklı olarak “Tanrı’nın Logos’u” şeklinde eklektik bir tarzda açıklanmaya başlanmıştır.<sup>171</sup> Ca’d b. Dirhem ve Cehm b. Safvân’ın negatif teolojiye dayanan öğretisi ile Rabbinik yorumun antropomorfist yaklaşımı arasındaki teolojik farklılık yaratılmış kelam konusunda Rabbinik bir etkiyi mümkün kılmamaktadır.

Tanrı’nın kelamı tartışmalarında gündeme getirilen kavramlardan biri de “Logos”tur. Eski Yunan felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan ve daha sonra Helenistik Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın ithal ettiği kavram olan Logos, Eski Yunan’ın evren ve Tanrı anlayışından bağımsız değildir. Eski Yunan evren anlayışından “yoktan var etme/olma” inancı yoktur. Bu sebeple logos anlayışları da Yunan felsefesinin materyalist düşüncesini içerisinde barındırmaktadır. Ayrıca Aristo’ya (M.Ö. 384-322)

---

<sup>165</sup> *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yar. 35:1, Çık. 24:12-17, 33:11-23, Lev. 5:14, Yas. 34:4, 2.Ta. 18:21.

<sup>166</sup> *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yas. 34:5.

<sup>167</sup> *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yşa. 6:8.

<sup>168</sup> *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yşa. 40:8.

<sup>169</sup> *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Say. 12:6.

<sup>170</sup> Baki Adam, *Yahudi Kaynaklara Göre Tevrat* (Ankara: Seba Yayınları, 1997), 47-49.

<sup>171</sup> Taşpınar, *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık*, 105-106; Muhammet Tarakçı, “Hıristiyanlıkta Logos Doktrini”, *Milel ve Nihal (Dergi)* VIII/1 (2011), 203-204.

kadar politeist bir Tanrı anlayışı hakimdir. İlahî/vahye dayalı bir din anlayışı için sorun içeren bu felsefe hem inancın felsefileştirilmesi hem de felsefede kullanılan kavramların, dinlerin vahiy öğretileriyle uzlaştırılıp yeniden yorumlanmasını doğurmuştur.<sup>172</sup>

Eski Yunan filozoflarının üzerine düşündüğü ezeli, değişmeyen ve yok olmayan, düzenleyici, içkin bir yasa ile değişen ve sonsuz olmayan bir alemin ilişkisine dair problemler, daha sonra Philo'nun (M.Ö. 25-50) mükemmel ve aşkın olan Tanrı ile alem ilişkisine dair düşüncelerinde de yer bulmaktadır. Philo aşkın olan Tanrı ile eksik, kusurlu olan alem arasındaki ilişkinin, Tanrı'nın aşkınlığına zarar vereceği düşüncesiyle Yunan felsefesinden aldığı Logos kavramını yaratılış inancına uyarlamıştır. Ona göre evrenin yaratıcısı aşkın Tanrı değil hem Tanrısal hem de maddesel özellikler taşıyan ara bir form olan Logos'tur.<sup>173</sup>

Philo, Logos düşüncesini tam anlamıyla aşkın tasavvurun bilimsel olarak temellendirildiği Platon'un idealarıyla özdeşleştirmiştir. Doğu medeniyetlerinde mevcut olan dini inançlar ile felsefe arasında kurulacak uzlaşımın kaynağı Sokrat (M.Ö. 470-399) öncesi filozoflarda değil, Platon'un (M.Ö. 427-347) tasarımlarında bulunmuştur. Helenistik dönemde din-felsefe uzlaşısı maddi formun yanında idea aleminden bahseden, yani dinlerin aşkın Tanrı anlayışıyla ortak bir zeminin bulunabileceği Platon felsefesi ekseninde gelişmiştir.<sup>174</sup>

İskenderiyeli Philo, din-felsefe uzlaşısı için uğraşmış, Yunan felsefesini temel alan bir Yahudilik anlayışı oluşturmuştur. Philo negatif teolojinin yani mutlak tenzih doktrinini sistemleştirmiştir. Tanrı'nın ispat yöntemiyle değil de tenzih ederek yani olumsuzlanarak anlaşılabilirliğini, kavramlarla kendisini ifade etmenin mümkün olmadığını, zira Tanrı'nın aşkın bir varlık olduğunu söylemiştir. Tanrı'dan

---

<sup>172</sup> Taşpınar, *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık*, 110; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 116; Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 23-42.

<sup>173</sup> Dursun Ali Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2019), 73; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 116.

<sup>174</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 26; Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 73; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 116; Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", 204.

bahsedildiğinde “Tanrı adaletlidir” demenin O’na bir sınırlanması anlama geleceğini, “Tanrı adaletsiz değildir” şeklindeki tenzihi bir söylemin daha doğru olacağını ifade etmiştir. Bununla birlikte ilahi metnin tamamen alegorik yöntemle anlanmanın doğru olmadığı, Tanrı’nın aşkınlığına zarar vermeyecek, antropomorfist ögeler taşımayan metnin literal okunması gerektiğini düşünmektedir.<sup>175</sup>

Philo, din ve felsefeyi uzlaştırma geleneğinin takipçisidir. Philo’dan önce Aristobulus, Kutsal Kitap’ın felsefeye uygun yorum/tevil geleneğini başlatmış, Kutsal Kitap yani vahiy ile filozofların görüşlerinin birbirinden farklı hakikatlerden bahsetmediklerini, felsefe/akıl ve vahyin birbiriyle çelişmeyeceğini ileri sürmüştür. Yahudi geleneği ve Helenistik kültürün sentezini ilk defa gündeme getiren Aristobulus, Pisagor, Sokrat, bilhassa Platon vd. filozofların felsefelerini Musa’nın öğretileri üzere inşa ettiklerini iddia etmektedir. Musa’nın kullandığı dilin, muhatapların (avam-havas) düzeylerine göre farklı şekillerde anlaşılabilirliğini, Kutsal Kitap’ta geçen Tanrı’nın sıfatlarının, daha doğrusu zahirî anlamlarıyla kabul edildiğinde Tanrı’nın aşkınlığına aykırılık arz eden el, yüz vd. sıfatların ya da yaratılışa ait verilen bilgilerin tevil yöntemi ile anlaşılabilirliğini, filozofların bahsettiği hakikatlerin Kutsal Kitap’ın batın anlamında ya da alt metninde mevcut olduğunu ileri sürmüştür. Sıfatların bu yöntemle okunmaması halinde tevhid akidesinin pagan inançlarından bir farkı olmayacağını düşünmektedir.<sup>176</sup>

Aykıt, Philo’nun negatif teolojisinin Tanrı’nın her türlü eksiklikten tenzih edilmesi düşüncesine ve Stoacılıktaki “saf varlık” anlayışı ekseninde gelişmiş olabileceğini düşünmektedir. Philo Kutsal Kitap’ta geçen “*Tanrı insan değil ki yalan söylesin, insan soyundan değil ki düşüncesini değiştirsin. O söyler de yapmaz mı? Söz verir de yerine getirmeyi mi?*”<sup>177</sup> ilahî anlatımını hem antropomorfist hem de antropopathist yaklaşımlara karşı geliştirdiği negatif teolojisinin vahye dayalı referansı

<sup>175</sup> Taşpınar, *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık*, 112-113; Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 108, 151.

<sup>176</sup> en-Neşşar, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, 93-94; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 22; Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 47, 115; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 115-116.

<sup>177</sup> *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Say. 23:19.

olarak kullanmıştır. Aykıt, Philo'nun negatif teolojisine ve Kutsal Kitap'ta niçin antropomorfit anlatımın var olduğuna dair yorumuna dair şu bilgileri vermektedir:

*“Tanrı, yürüyeceği, gideceği ve kendisinin olmadığı bir yer bulunmadığı için neden ayağa ihtiyaç duysun? Tanrı, hiçbir şeye ihtiyaç hissetmediği için neden bir ele sahip olsun? Algılayamayacağı hiçbir yer olmadığı için neden göze ihtiyaç hissetsin?’ gibi cümlelerin arkasında Tanrının, insani olan her türlü benzeşimden uzaklaştırılması yatmaktadır. Kutsal metinlerde bulunan bir takım insani yakıştırmaların nedeni ise, yeterli bilgeliğe ulaşamamış kimseleri, bilgilendirmek ve eğitmek amacıyla. Ona göre insanın, Tanrının suretinde yaratıldığı metninde bahsi geçen mevzu, ruhun en önemli parçası yani akıl yönüyle olan benzerlik olup bedensel olarak bir benzerlik söz konusu değildir.”<sup>178</sup>*

Kutsal Kitap'ın tümüyle literal olarak okunmasına karşı çıkan Philo, literalistlere karşı farklı tavırlar sergilemiş, Kutsal Kitap'taki Tanrı'ya atfedilmesi mümkün olmayan şeyleri literal olarak anlayanları dinden çıkmakla itham etmiştir.<sup>179</sup>

Philo'ya göre Yunan felsefesinin temel alınmasının ya da kavramlarının din ile uzlaştırılmasında bir problem yoktur. Çünkü önemli olan hakikate ulaşmaktır. Tevrat ve Yunan felsefesinin anlatılarında farklılık yoktur. Philo, Logos kavramına farklı anlamlar yüklemiştir; Tanrı'nın ismi, Tanrı'nın kelamı, melek (vahiy), ideal insan, Tanrı'nın oğlu anlamlarında kullanmıştır.<sup>180</sup> Philo'nun ortaya koyduğu ezeli Logos, ilk oğul ve kurtarıcı inancı daha sonra Hıristiyan teolojisinin en temel anlayışını etkileyecektir.<sup>181</sup>

Philo'ya göre Logos Tanrı'dan ayrı, ancak alemin ilk varlığı, Tanrı'nın ezeldeki iradesi ve fiili, alemin kaynağı ve alemin düzenleyicisi, İlk oğul ve kurtarıcı, Musa'ya

<sup>178</sup> Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 163.

<sup>179</sup> Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 102.

<sup>180</sup> Taşpınar, *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık*, 115; Mehmet Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 66.

<sup>181</sup> Taşpınar, *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık*, 123; Tarakçı, “Hıristiyanlıkta Logos Doktrini”, 207-208.

vahyi getiren varlıktır.<sup>182</sup> Tanrı iradesinin tecellisi olan Logos farklı şekillere tezahür etmektedir. Musa'nın Logos (Tanrı'nın oğlu) olduğunu, Tora'nın da bunun ifadesi olduğunu söylemektedir. Philo, Yunan felsefesi ile Tevrat'ın alem, insan ve Tanrı tasavvurlarını uzlaştırmak, dinî metinlerle akıl arasında çatışma olmadığını göstermek istemiştir. Bu sebeple Tevrat'ta akla ve Yunan felsefesine aykırı birçok anlatı, inanç ve mitolojiyi, alegorik yöntemi kullanarak aşmaya çalışmıştır.<sup>183</sup>

Philo'nun felsefesinde Tanrı-Logos-evren ilişkisi “İlahi sesi, konuşulan dil olarak anlamamak gerekir, çünkü ondan kasıt, Tanrı'nın yaratıcı eylemidir. Musa'nın Yasada söylediği gibi dünyanın yaratılmasına dair her şey, Tanrı'nın kelamı (Logos) aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bundan dolayı Kutsal Kitap'ta ‘Tanrı söyledi ve o da varoldu denmiştir’” ifadelerinde açıkça görülmektedir.<sup>184</sup>

Philo'nun kutsal kitaplardaki sıfatları tevil etmesinde, M.Ö II. yy'da II. Philadelphus döneminde Yunanca İbranî kültürden kopmuş, Yunanca konuşan ve Helenleşmiş Yahudi topluluğu için İskenderiye'de Kutsal Kitab'ın Grekçe'ye yapılan -Yetmişler Tercümesi- tercümelerinin de etkisi olmuştur. Tanrı'ya ait sıfatlar ve mitolojik anlatılar, filozofların Yunan mitolojisinde izlediği metodu takip ederek teville, alegorik okumaya tabi tutulmuştur. Tanrı'nın elinin Grekçe'ye tercümede kudret, güç olarak çevrildiği, aynı tevilin Philo tarafından da takip edildiği görülmektedir.<sup>185</sup>

Philo'nun yöntemi alegorik, Eski Yunan felsefesi ile sentez içeren bir yapıda olmakla birlikte mistik, gnostik öğeler barındırmaktadır.<sup>186</sup> Mu'tezile'nin negatif teolojik yaklaşımı ve felsefeyle uzlaşma tavrının Philo'nun metoduna benzerlikleri bulunmakla beraber Mu'tezilî düşünce daha çok Aristo felsefesi ve mantığına dayalı

---

<sup>182</sup> Taşpınar, *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık*, 115-116; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 27.

<sup>183</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, 94; Taşpınar, *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık*, 119-120.

<sup>184</sup> Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 49.

<sup>185</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, 93; Adam, *Yahudi Kaynaklara Göre Tevrat*, 7-8; Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 67-68; Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler - Abbasî ve Fâtımîler Dönemi*, 357; Nesim AYTEPE, “İskenderiye Okulu ve İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkileri = Alexanria School and Its Effects on Islamic Thought”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi IX* (2021), 107.

<sup>186</sup> Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 114.

bir düşünce sistemi önermektedir.<sup>187</sup> Belki daha sonra ortaya çıkacak Kindi (252/866), Farabi (339/950), İbn Sînâ (428/1037) gibi tam anlamıyla Meşşâî filozofların düşünce sisteminde,<sup>188</sup> vahdet-i vücud anlayışında, özellikle İbn Arabî (638/1240) felsefesinde<sup>189</sup> önemli ölçüde bir benzerlikten bahsedilebilir. İsmailî düşüncedeki eklektik teolojide, özellikle İhvan-ı Safa'nın Yeni Eflatuncu yorumları ve zahir-batın ayırımında,<sup>190</sup> Dürzî inanç sistemlerindeki tecelli anlayışında ve negatif teolojisinde<sup>191</sup> Philo'nun teolojisine daha fazla benzerlikten bahsedebiliriz. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın negatif teolojisi ise hem yöntem hem de içerik açısından Philo'nun teolojisiyle ortak noktalara sahiptir. Ancak bununla birlikte Mu'tezilî düşüncede olduğu gibi gnostik yorum farklılaşması burada da geçerlidir.

Tevrat'ın “Tanrı kelamı”nı ifade eden ayetleriyle, Kur’ân ayetleri arasında kısmî benzerlikler bulunmakla beraber, Tevrat’taki ifadelerde bariz antropomorfist bir anlatım vardır. Kur’ân ve sünnette geçen ifadelere iman etme ve tefvîz anlayışı temelinde teolojik temelden yoksun ilk dönem “kelânullâh” anlayışında Tevrat’ın etkisi mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Yahudî kelamının, İslam düşüncesindeki negatif teolojideki bir etki söz konusu olduğunda iki ihtimal karşımıza çıkmaktadır. Tevrat’ın Rabbinik yorumunda “yaratılmış Tevrat” anlatımı olmakla birlikte, İslam düşüncesinde ortaya çıkmış negatif teolojiyle uyuşmayacak antropomorfik ifadeler içermektedir. Diğer ihtimal ise İskenderiyeli Philo'nun geliştirmiş olduğu negatif teolojinin, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın öğretilerine etki etmiş olmasıdır. Philo'nun, Tanrı'nın mahlukata hiçbir şekilde benzetilemeyeceği, isim ve sıfatlardan yoksun bir Tanrı tasavvuru ile Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın teolojileri arasında birçok ortak noktadan bahsedebiliriz. Ayrıca kutsal metinlerdeki

---

<sup>187</sup> Philo'ya göre Logos Tanrı'dan sonra en kadim varlık, anlaşılabilir ve ulaşılamaz aşkın Tanrı ile insanlar arasında bağlantı olan Külli bir varlıktır. Philo, Hıristiyanlıktaki gibi Musa'nın şahsında ya da müşahhas tek bir varlıkta Logos'un tecellisinden bahsetmese de düşünce sisteminde inkarnasyonun izleri görülmektedir. Philo, Musa'yı Logos olarak isimlendirmekte, Musa'ya Tanrısallık atfetmektedir. Bkz. Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 170-188; Ali Abdulfettah el-Mağribî, “Kadim Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine”, çev. İbrahim Aslan, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* II/2 (2004), 142-143.

<sup>188</sup> Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2020), 506.

<sup>189</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*, 258.

<sup>190</sup> AYTEPE, “İskenderiye Okulu ve İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkileri = Alexanria School and Its Effects on Islamic Thought”, 109.

<sup>191</sup> AYTEKİN ŞENZAYBEK, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 146-149.

teşbih sorununu çözümedeki mecaz yöntemine başvurmaları da başka bir ortak yöntemi göstermektedir. Bişr el-Merîsî'nin babasının Yahudî olduğu anlatımını da göz ardı etmemek gerekir. Philo'nun geleneksel yahudiler tarafından dini bozan biri olarak görüldüğü gibi Bişr el-Merîsî'nin de babası için Tevrat'ı bozma ithamında bulunulmuştur.<sup>192</sup> Bu itham, Bişr el-Merîsî'yi ötekileştirmek için ortaya atılmış olma ihtimali taşımakla beraber yöntemsel bir benzerliğe işaret ediyor da olabilir.

## B. Hıristiyan Kelâmının Etkisi

İslam düşüncesinde ortaya çıkan birçok tartışmanın temelinde Grek felsefesinin ve Helenistik-Hıristiyan etkisinin olduğu düşünülmektedir. Bu etki tercüme faaliyetleri öncesinde daha çok Helenist Hıristiyan teolojisiyle girilen şahsi münasebetlerle, İslam hakimiyeti altında bulunan Hıristiyan teologların apolojik söylem ve metinleriyle,<sup>193</sup> olmuştur. Tercüme faaliyetleriyle birlikte ise bu etki hem Helenist Hıristiyan yorumları hem de Grek düşüncesi ve Aristo felsefesinin gerek metin gerek Yeni Eflatuncu yorumları aracılığı ile olmuştur. Hıristiyan kelâmının İslam düşüncesine ilk etkisi ihtiyar ve kader konularında olmuştur.<sup>194</sup>

Sıfatlar konusunda ve halku'l-Kur'ân meselesinde Mu'tezilî alimlerin Hıristiyan teolojisi etkisi altında kaldıkları, daha doğrusu Hıristiyan teolojisine reaksiyon gösterdikleri ileri sürülmüştür. Hıristiyan kelâmının sıfatlar anlayışını ya da teslisi çağrıştıracak itikadi söylemlere karşı çıkmış, nasları (özellikle inanç meselelerini) anlamada tevile dayalı yeni bir yöntemle başvurmuşlardır. Çünkü nasları

<sup>192</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>193</sup> Erken dönem Hıristiyan-Müslüman diyalogları ile Müslümanlara ve özel olarak Muhammed (sav)'e karşı söylem geliştiren, apolojik ve politik eser bırakan Hıristiyanların isimleri ve iddialarına dair detaylı bilgi için bkz. Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri (610-847)* (Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 2020), 103-120; İbrahim Kaplan, "Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği", *Hikmet Yurdu* III/5, İmam-ı Azam Ebu Hanîfe ö.s. (2010), 162-173; Sabri Çap, "Hicrî İkinci Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm", *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler*, (2022), 224-244; İbrahim Kaplan, "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı = Early Period Kalam in Terms of Its Interaction with Christian Theology", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* VI/2 (2008), 132.

<sup>194</sup> Tjitze Jacobs De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Pınar Yayınları, 2022), 50-51; Bekir Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", *Kutlu Doğum (İlmî Toplantı)*, (1996), 46-48; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 35; Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni I*, çev. Kolektif (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 409; Armando Salvatore vd. (ed.), *Wiley Blackwell İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022), 194.

olduğu gibi anlamak Hıristiyan teslisinde olduğu şekliyle Allah'ın yanında kadim başka varlıkların da kabulünü gerektirir ki bu tevhîd doktrinine aykırılık arz etmektedir.

Bu sebeple Mu'tezilî alimler Kur'ân'da geçen isim ve sıfatları, ilim ve kudret gibi tek bir sıfatın altında değerlendirdikleri gibi Allah'ın zatının aynısı olduğunu söyleyerek farklı lafızlarla vurgunun ön plana çıkarıldığını söyleyerek<sup>195</sup> sıfatlar problemini aşmaya çalışmışlardır. Allah'ın kelamı konusunda Ehl-i Sünnet'in yaygın mevcut anlayışının, Hıristiyan Logos anlayışıyla benzerlikler içermesi gerekçesiyle Mu'tezilî alimler kadim kelimeleri şirk olarak değerlendirmişlerdir.<sup>196</sup>

Hıristiyanlıktan önce Logos'un bir insana tecellisi, mesajın bir insanda beden bulması anlayışı -her ne kadar Hıristiyanlıktaki gibi tek bir şahısla sınırlandırılmasa da- Philo tarafından ileri sürülmüştür.<sup>197</sup> Hıristiyanlığın Helenistik Yahudi düşünce sisteminden etkilendiği söylenmiştir. Helenistik Yahudi geleneği; Tanrı tasavvuru, İnsan-Tanrı anlayışı, inkarnasyon, alegorik yöntem vb. konularda Hıristiyan teolojisini etkilemiş, Hıristiyanlık-Grek sentezinin gerçekleşmesine yardımcı olmuştur.<sup>198</sup>

Pavlus'un (M.S. 64/67) Tanrı tasavvurunda da negatif teoloji hakimdir. Alemlerle ilişkisinde aracı olan kadim Tanrısal varlık Logos, İsa olarak belirlenmiştir. Yaratma ve yönetme vasıfları Tanrı'ya değil, Tanrısal olan Logos'a yani İsa'ya atfedilmektedir.<sup>199</sup> Pavlus'un doğduğu Tarsus, yetiştiği ve uğradığı Anadolu'daki diğer bölgeler Helenistik düşüncenin hâkim olduğu, senkretik din anlayışlarının ortaya çıktığı yerler olarak öne çıkmaktadır.<sup>200</sup> Pavlus, Helenistik Yahudilerin kutsal Kitabı

<sup>195</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, I/130-135.

<sup>196</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 322; De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 56; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman - Hıristiyan - Yahudi Kelâmı*, 46-47; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 125; De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 80-81.

<sup>197</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, 95; Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 186-187.

<sup>198</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, 95; Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 228-229; Gardet - Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 44-45; Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", 207.

<sup>199</sup> Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 246-260.

<sup>200</sup> Şinasi Gündüz, *Pavlus - Hıristiyanlığın Mimarı* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 108, 116; Bayraktar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, 16.

okuma biçimi olan alegorik yöntemi teolojisini temellendirmek için Kutsal Kitap'taki anlatıları bağlamından uzaklaştırarak ustaca kullanmıştır.<sup>201</sup>

Pavlus'un sözlerinde yaratmada aracı olarak konumlandığı Logos kavramı şöyle ifade bulmaktadır;

*“Görünmez Tanrı'nın görünümü, bütün yaratılışın ilk doğanı O'dur. Nitekim yerde ve gökte, görünen ve görünmeyen her şey –tahtlar, egemenlikler, yönetimler, hükümler– O'nda yaratıldı. Her şey O'nun aracılığıyla ve O'nun için yaratıldı. Her şeyden önce var olan O'dur ve her şey varlığını O'nda sürdürmektedir. Bedenin, yani kilisenin başı O'dur. Her şeyde ilk yeri alsın diye başlangıç olan ve ölümler arasından ilk doğan O'dur.”<sup>202</sup>*

Hıristiyan kelamının -İskenderiye Ekolü- Tanrı'nın sıfatlarına bakışında da tenzihi anlayış görülmektedir. Tanrı'nın eli, ayağı, yüzü vb. sıfatları atfetmek anlamsız ve tehlikeli görülmektedir. Bu sebeple Kutsal Kitap'ta geçen yanlış anlamaya müsait sıfatların tevil edilmesi gerekmektedir.<sup>203</sup> Buna karşın Antakya Ekolüne bağlı Hıristiyan kelamcılar, benimsenen alegorik yöntemin pagan/gentile Philo'dan öğrenildiğini, pagan orjinli yöntemin Kutsal Kitap'a uygulanmayacağını söyleyerek eleştiride bulunmakta, Kutsal Kitap'ı literal okumanın asıl olduğu üzerinde durmaktadır.<sup>204</sup>

Hıristiyan kelamında Logos'un mahiyetine dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Logos'un, Tanrı'nın zatında kadim olduğunu savunan Kilise babaları olduğu gibi Tanrı'dan ezeli olarak çıkan, Tanrı'dan gayri bir varlık olduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>205</sup>

---

<sup>201</sup> Gündüz, *Pavlus - Hıristiyanlığın Mimarı*, 113; Betül Avcı, “Tamamlayıcı Teolojiyi Tamamlayan Öge: Logos = The Element that Fulfills the Fulfillment Theology”, *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 32 (2016), 57.

<sup>202</sup> *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kol. 1:15-19.

<sup>203</sup> Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 298, 311.

<sup>204</sup> Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 322-323.

<sup>205</sup> Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 301; Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, 66.

Yuhannâ İncili'nin giriş kısmında Logos'a dair şu ifadeler yer almaktadır. “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı.”<sup>206</sup>

Yuhannâ İncili'ndeki Logos kavramının kullanımı ile Philo'nun Logos anlayışı arasında benzerlikler görülmektedir. Diğer Kanonik İncillerden farklı bir yapıda olduğu belirtilen Yuhannâ İncili'nin, Helenizmin etkisinde kalmış Hıristiyanlığın en temel metinlerinden biri olduğu, Helenistik Hıristiyanlık anlayışını açık bir şekilde yansıttığı düşünülmektedir.<sup>207</sup>

Yuhannâ İncili'nde Logos; Tanrı'dan farklı, ama Tanrısal olan, Tanrı ile birlikte kadim bir varlık olarak sunulmaktadır. Bu anlayış, Philo'nun mahlukatın en kadîmi, Tanrı'dan sonra en külli varlık anlayışıyla benzerlik taşımaktadır. Ayrıca Philo'nun Logos'u da alemin yaratılmasında aracı bir Tanrısal form niteliği taşımaktadır. Logos'un Tanrı'nın ilk oğlu olarak anlaşılması ve inkarnasyon düşüncesinde aynı benzerlik görülse de, Hıristiyanlıkta Logos tek bir şahısta, İsa'da şekillenmiştir. Philo her ne kadar Musa'ya Tanrısal bir nitelik atfetse ve Musa'yı Logos olarak vasfetmiş olsa da Logos'un tek bir şahısta inkarnasyonundan bahsetmemektedir.<sup>208</sup>

Yuhannâ'daki Logos kavramının Yunanlılarının kullandığı “evreni idare eden ilk ve evrensel ilke” anlamında kullanımının, Yuhannâ'dan sonra teslis akidesinin oluşma aşamasında Yunanlı ve Latin Kilise babalarının eski inançları olan Gnostik gelenek, Yunan felsefesi ve Yeni Eflatunculuk'tan ithal ettiğini düşünenler de vardır. Kilise babaları Yuhannâ İncili'ndeki logos kavramını Tevrat merkezli değil, pagan mitolojisindeki Tanrı tasavvuruna<sup>209</sup> uygun olarak yorumlamışlardır.<sup>210</sup> Hıristiyanlık

---

<sup>206</sup> *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yu. 1:1-4.

<sup>207</sup> Gündüz, *Pavlus - Hıristiyanlığın Mimarı*, 119, 150; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 258; Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 53.

<sup>208</sup> Gündüz, *Pavlus - Hıristiyanlığın Mimarı*, 121; Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 235-239; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 258.

<sup>209</sup> Plotinus'un Enneadlar'da ortaya koyduğu Bir-Akıl-Ruh felsefesinin teslisle olan benzerliği iddiaları için bkz. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 52-54.

<sup>210</sup> Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, 65; Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018), 259-260.

öğretileri ile Yunan Felsefesi'nin aynı hakikatlerden bahsettiğini vurgulayan, Yunan filozoflarının -pagan bile olsalar- Hıristiyanlıktan önce yaşamış Hıristiyanlar olduklarını iddia eden<sup>211</sup> erken dönem apolojist Kilise Babalarından Justin Martyr logos anlayışlarının pagan inançtaki Oğul kavramından farkı olmadığını söylemiştir.

“Bizler, Tanrı'dan ilk doğan ve cinsi bir münasebet olmaksızın ortaya çıkan Logos (Söz) dediğimizde, öğretmenimiz İsa Mesih'i kast ederiz ki o çarmıha gerilerek öldü, yeniden dirildi ve göğe yükseldi. Bizler bu inancı ortaya koymakla, sizin (Tanrı) İupiter'in Oğlu ile ilgili olarak öne sürdüğünüz inançtan farklı bir şey öne sürmüş değiliz.”<sup>212</sup>

Justin Martyr Platon'un öğretileri ile Musa'ya gelen vahyin birbirine çok benzediğini -ruhun ölümsüzlüğü hariç- söylemiş, Tanrı anlayışlarında, ölüm sonrası hesaba çekilme öğretilerinde ve ebedî ahiret anlayışlarındaki ortak noktalara temas etmiştir.<sup>213</sup>

Logos'un Tanrı'dan ilk doğan şey olduğunu kabul eden Yunanlı ve Yunanca düşünen Kilise Babaları Tanrı'nın İsa'ya inkarnasyonundan önce de Logos'un işlevinin olduğunu, İsa öncesi dönemde hakikatlerden bahseden gerek peygamberler gerek filozofların -İsa'ya kadar hazırlık süreci olarak görmekte-dirler- Logos'un marifetiyle hakikate eriştiği ve dolayısıyla bu hakikate erişenlerin de Hıristiyan kabul edilebileceklerini söylemişlerdir.<sup>214</sup> Arslan, teologların bu söylemlerinin sebebini şöyle açıklamaktadır.

“Bununla birlikte, en gelişmiş şekliyle Clemens'te karşılaştığımız bu ikinci görüşün kendisi bile büyük ölçüde savunmacı bir özellik taşımıştır. Çünkü daha önce gördüğümüz gibi Clemens'in Yunan felsefesiyle Hıristiyan öğretisi arasında bir düşmanlık olmaması gerektiği görüşünü ileri sürmesindeki amaçlarından birisi Yunan felsefesini Hıristiyanlar için kabul edilebilir kılmak olmuşsa, diğer amacı Yunan felsefe ve düşünce geleneğinden gelen entelektüellere Hıristiyanlığın onların

<sup>211</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 285-286.

<sup>212</sup> Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller*, 460.

<sup>213</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 283.

<sup>214</sup> Avcı, “Tamamlayıcı Teolojisi Tamamlayan Öge”, 58-63.

düşündükleri gibi bir cahiller dini olmadığı, Hıristiyanların iyi eğitim görmemiş insanlar olarak boş inançlar peşinde koşan bir müminler topluluğu olmadığını göstermek olmuştur.”<sup>215</sup>

Yuhannâ'nın başında geçen Logos kavramının Yunanlıların kullandığı evrensel akıl anlamını değil, Sâmi gelenekteki “Allah'ın kelamı” anlamını taşıdığı da söylenmiştir. Kelam kavramı, Yunanca “Logos” olarak ifade edilmiştir. Buradan yola çıkarak Yuhannâ İncili'nin teslis doktrininin esas olan Logos anlayışını barındırdığı söylenemez. Bu yorum esas alındığında metin Eski Ahit'e uygun bir tarzda; Tanrı'yla birlikte olan Mesih değil, kelam; her şeyin Logosla var olması ise “Ol” emri olarak anlaşılabilir. <sup>216</sup> Pavlus'un öğretisindeki Kurtarıcı Mesih figürünün tek kaynağı Helenizm de değildir. Pavlus'un öğretilerindeki Tanrısal niteliklere sahip, Tanrı'dan doğan ilk Oğul ve alemin yaratılışındaki aracı varlık anlayışında, Gnostik düşüncedeki aslî insan anlayışının izleri bulunmaktadır.<sup>217</sup>

Sıfatlar üzerine yapılan tartışmalardaki “sıfatların ta'til”i anlayışında Hıristiyan teolojisinin etkili olduğu söylenmiştir. Ta'til ve kenosis kelimeleri arasındaki anlam benzerliğinden yola çıkılarak yapılan bu yorum, kelimeler arasındaki anlam ve teolojik temel farklılığı sebebiyle eleştirilmiştir.

*“Arapça tâ'til kelimesi Mu'tezile'ye hasımları tarafından verilmiştir ve o, Mu'tezile'nin sıfatların gerçekliğini inkâr etmek suretiyle Tanrı'ya sıfatlardan boşalttığını ya da yoksun bıraktığını ifade eder. Grekçe kenosis kelimesi ise Hristiyanlık'ta, Tanrı'nın Oğlu kendisini Tanrı suretinden boşalttı ve insan suretini takındı anlamında kullanılmıştır.”<sup>218</sup>*

Kur'an'ın yaratılması tartışmasında Logos-kelam kavramlarındaki benzerlikten yola çıkarak Hıristiyan etkiden bahseden Macdonald şu yorumda bulunmuştur. “Onun açıkça Hristiyanî Logos'tan kaynaklandığını ve yine Grek Kilisesi'nin, belki de Yuhannâ ed-Dımeşkî (132/749) vasıtasıyla, teşkil edici bir rol

<sup>215</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 308.

<sup>216</sup> Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, 65, 82.

<sup>217</sup> Sabiilikte Adam Kasia, Maniheizm'de Anaş Kadmi olarak isimlendirilmektedir bkz. Gündüz, *Pavlus - Hıristiyanlığın Mimarı*, 132.

<sup>218</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman - Hıristiyan - Yahudi Kelâmı*, 46.

oynadığını kabul etmede hiçbir güçlükle karşılaşmıyoruz. Bu münasebetle, Baha'nın sinesindeki semavî ve yaratılmamış Logos'a karşılık Allah'ın yaratılmamış ezeli Kelâm'ı, îsâ'nın dünyevî tezahürüne karşılık da Allah'ın okunan Kelâm'ı yani Kur'ân yer alır"<sup>219</sup>

Halku'l- Kur'ân tartışmasında Mu'tezilî veya Cehmî teoloji üzerinde Hıristiyan etkisinden bahsedenler olduğu gibi Hıristiyan etkinin ya da Yahudi ve Hıristiyan öğretilerde “doğunun ezeli anlayışı”nın Sünnî inancın “Kur'ân yaratılmamıştır” söyleminde ortaya çıktığını, Mu'tezilî teolojinin ise İslam düşüncesinde oluşan harici etkiye karşı reaksiyonel bir tavır olduğunu düşünenler de vardır.<sup>220</sup>

Emeviler döneminde fethedilen bölgelerden merkeze taşınan Hıristiyan bürokratlar ve zimmî statüsündeki Hıristiyan din adamlarıyla kurulan diyaloglarda ilk Müslüman-Hıristiyan tartışmalarının ortaya çıktığını görmekteyiz. Saraydaki ilişkilerde kendi inançları koruma ve savunma ihtiyacı hissetmeleri ve özellikle kilise çevresinin ihtidanın yaygınlaşmasını önlemek adına uğraşları, Hıristiyan din adamlarının İslam'a ve Muhammed (sav)'e karşı bir eleştiri kültürü oluşturmalarına etki etmiştir.

Fethedilen bölgelerde bazı Hıristiyanların İslam'a geçmesi kilise çevresinde rahatsızlığa sebep olmuştu. Savunmacı dürtülerle harekete geçen Hıristiyan teologlar Müslümanlara karşı diyalog türü eserler kaleme almışlar ve tartışmalara yapmışlardır.<sup>221</sup> Fetihler sonrası toplumda oluşan kültürel-dinî çatışmanın bir sonucu olarak Hıristiyan teolojide tartışılan birçok konu Müslümanları gündemine taşınmıştır.

---

<sup>219</sup> Duncan Black MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York, 1903), 101; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman - Hıristiyan - Yahudi Kelâmı*, 47.

<sup>220</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman - Hıristiyan - Yahudi Kelâmı*, 47; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 181.

<sup>221</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, 123-124; Kaplan, “Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı = Early Period Kalam in Terms of Its Interaction with Christian Theology”, 132; Hüseyin Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 56; Recep Aydoğmuş, “Hıristiyan Arap Yuhannâ ed-Dımeşki'nin İslam Eleştirisi”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* VII/1 (2020), 148.

Ailesi gibi Emevî hilafet merkezinde görev yapan Yuhannâ ed-Dımeşkî, daha önce dedesi ve babasının da üstlendiği maliye işlerindeki görevini bırakıp Kudüs yakınlarındaki bir manastırda -Mar Saba- münzevi bir hayata başlamıştır. Kudüs Patriği'nin yardımcılığını yapan Yuhannâ, ilahiyat alanında en önemli çalışmaları yaptığı yıllarda Kıyamet Kilisesinin papazı olacaktır.<sup>222</sup> Melkîti olan Yuhannâ ed-Dımeşkî'nin ilahiyat alanında yazdığı eserler ve düşünceler, Yunanca bildiği ve Yunan felsefesine hâkim olduğu kanaatini oluşturmaktadır.<sup>223</sup>

Yuhannâ ed-Dımeşkî İslam'a ve Muhammed (sav)'e reddiye içeren De Haeresibus/Sapkınlar Hakkında bölümünün de içerisinde yer aldığı Bilginin Kaynağı isimli bir eser kaleme almıştır.<sup>224</sup> İslam'ın Hıristiyanlığın sapkın bir kolu olduğu, Muhammed'in de Ariusçu bir din adamından eğitim aldıktan sonra kendi sapık inancını ortaya koyan sahte bir peygamber olduğunu ileri sürmüştür.<sup>225</sup>

Yuhannâ ed-Dımeşkî'nin en önemli eseri olarak görülen Bilginin Kaynağı kitabı üç bölüm ve her bölüm içerisinde numaralandırılmış başlıklardan oluşmaktadır. Kitap, Yuhannâ ed-Dımeşkî'nin teolojik temellendirme yaptığı, felsefi konular ve dinî tanımlar içeren "Diyalektik" başlığıyla giriş mahiyetinde bir bölüm ile başlamaktadır. Tezimizle alakalı olan konuları da içeren ikinci bölüm genel olarak heretik Hıristiyan grupların incelendiği "Peri Aireseon/Sapkınlar Kitabı"dır. Yuhannâ ed-Dımeşkî, İslam'ı -kendi deyimiyile İsmailî sapkınlar- Hıristiyanlığın sapkın bir kolu olarak gördüğü için, Müslümanlarla ilgili eleştirilerini bu bölümün içerisinde ele almıştır.<sup>226</sup> Üçüncü bölümde ise Hıristiyan teolojisini ele almış ve resmi akideye uymayan

---

<sup>222</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 343; İsmail Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhannâ ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* <br /> *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Şubat 2001), 28; Aydoğmuş, "Hıristiyan Arap Yuhannâ ed-Dımeşkî'nin İslam Eleştirisi", 150; Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, 64.

<sup>223</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 343; Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhannâ ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm", 25-26.

<sup>224</sup> Avcı, "Tamamlayıcı Teolojiyi Tamamlayan Öge", 120-122; Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, 68; Aydoğmuş, "Hıristiyan Arap Yuhannâ ed-Dımeşkî'nin İslam Eleştirisi", 151.

<sup>225</sup> Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, 70; Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhannâ ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm", 50.

<sup>226</sup> İslam'la ilgili olan kısmın tam tercümesi için bkz. Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, 69-81; Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhannâ ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm", 50-54.

görüşleri reddetmiştir.<sup>227</sup> Eserde göze çarpan tartışma konularından en önemlileri, Mu'tezilî düşünceyi etkilemiş olabilecek kader ve İsa'nın mahiyeti üzerine yapılan tartışmalardır.

Yuhannâ ed-Dımeşkî, Muhammed (sav)'in yalancı bir peygamber olduğuna dair kabulünü dile getirdikten sonra Kur'ân'dan bazı ayetleri ele alarak eleştirmiştir. Ayrıca Muhammed (sav)'in kendisine Tanrı katından kitap indirildiğini iddia ettiğini, ancak onun geleceğine dair hiçbir peygamber ve kitabın şahitlik yapmadığını söylemektedir. Yuhannâ vahyin niçin diğer peygamberlerde olduğu gibi olağanüstü bir şekilde indirilmediği ve niçin Müslümanların peygamberlerine vahiy geldiğini doğrulayacak bir delillerinin olmadığını sormaktadır.<sup>228</sup>

*“Biz onlara: “Neden sizin peygamberiniz de, kendisine başkaları şahitlik edecek şekilde gelmedi; aynı şekilde, neden halkın gözü önünde duman tüten bir dağın üzerinde Mûsâ'ya Tevrat'ı veren Tanrı, sizin bahsettiğiniz kitabı ona aynı şekilde, sizin huzurunuzda, sizi ikna edecek şekilde vermedi?” Onlar, “Tanrı dilediğini yapar” şeklinde cevap veriyorlar. Bunu biz de iyi biliyoruz; ancak biz, kitabın peygamberinize nasıl vahyedildiğini size soruyoruz, diyoruz. Onlar, kitabın ona uyurken inzal olduğu şeklinde cevap veriyorlar.”<sup>229</sup>*

Hıristiyanlar peygamberliğin doğruluğunun ancak kevnî mucizeler göstermesiyle tespit edilebileceğine inandıkları için Yuhannâ ed-Dımeşkî Müslümanların mucizevi bir şekilde vahiy almayan birini nasıl peygamber olarak kabul ettiklerini sorgulamalarını istemektedir. Dönemin Müslümanlarının, Yuhannâ'nın cedel içerikli kalamî tartışmasına cedele dayanmayan salt inanç düzeyinde Kur'ân'a dayanan bir delille cevap verdiklerini görmekteyiz.

<sup>227</sup> Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, 68; Taşpınar, “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhannâ ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm”, 30-31; Aydoğmuş, “Hıristiyan Arap Yuhannâ ed-Dımeşkî'nin İslam Eleştirisi”, 151.

<sup>228</sup> Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, 72-73; Taşpınar, “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhannâ ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm”, 51.

<sup>229</sup> Taşpınar, “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhannâ ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm”, 51.

Genel olarak Allah'ın sıfatlarının, özel olarak ise kelâmullâh'ın mahiyetinin İslam düşüncesinde tartışma konusu yapılmasında etkisi olduğu düşünülen Hıristiyan Tanrı-Logos ya da Tanrı-Kelime inancının da bahsi geçen bölümde teolojik bir zeminde tartışıldığı görülmektedir.

*“Onlar bizi ‘müşrikler’ diye isimlendiriyorlar. Çünkü, Mesih Tanrı'nın oğludur ve Tanrı'dır dediğimizde, bizim Tanrı'nın yanına bir ortak yerleştirdiğimizi söylüyorlar. Biz onlara bu, peygamberlerin ve Tanrı'nın bize bildirdiği bir şeydir, diyoruz. Siz de peygamberleri kabul ettiğinizi söylüyorsunuz. Şâyet biz, yanlışlıkla Mesih Tanrı'nın oğludur diyorsak, bunu bize öğreten ve nakleden onlardır. Onlardan bazıları, onları mecazî olarak yorumlamak suretiyle peygamberlere bizim atfettiğimizi iddia etmekte; diğer bir kısmı ise, İbraniler'in bizlere besledikleri kin sebebiyle ve bizleri dalâlete düşürmek için bu metinleri peygamberlere atfettiklerini söylemekte.”<sup>230</sup>*

*“Onlara tekrar şu soruyu soruyoruz: Mesih'in, Tanrı'nın kelâmı ve ruhu olduğunu söyleyen sizler, neden bizleri ‘müşrik’ diye suçluyorsunuz? Zira, kelâm ile ruh, içinde tabii olarak buldukları şeyden ayrılamazlar. Madem ki o, Tanrı'da Tanrı'nın kelâmı olarak mevcut ise, o zaman o da açıkça Tanrı'dır. Ancak, şâyet Tanrı'nın dışında ise, o zaman size göre Tanrı'nın kelâmı ve ruhu yoktur. Böylece Tanrı'ya bir kimseyi şirk koştuktan sakındırırken, onu âtil bırakıyorsunuz. Gerçekten de, O'nu âtil bırakıp taş, oduna ya da cansız başka herhangi bir şeye benzer bir hal almasına sebep olmaksızın, O'nun bir şeriki olduğunu söylemeniz sizin için daha hayırlıdır. Bundan dolayı, bizlere ‘müşrik’ demekle iftirada bulunuyorsunuz; buna karşılık biz de sizi, Tanrı'yı ‘âtil bırakanlar’ (προσαγορεύομεν) olarak isimlendiriyoruz.”<sup>231</sup>*

Yuhannâ'nın eseri, Erken dönem İslam-Hıristiyanlık diyaloglarındaki teolojik tartışmaların bir örneğini teşkil eder. Kur'ân'dan iktibaslarla eleştirilerini dile getiren Yuhannâ, Kur'ân'da teslise ve İsa'nın tanrısallığına karşı çıkan ayetleri ele almaktadır. İsa'nın kul olduğunu söyleyen, Hıristiyanları da şirkle suçlayan ayetlerin çelişki

<sup>230</sup> Taşpınar, “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhannâ ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm”, 52.

<sup>231</sup> Taşpınar, “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhannâ ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm”, 52.

barındırdığını iddia etmektedir. Ona göre Kur'ân'da İsa'nın Allah'ın kelimesi ve ruhu olduğu belirtilmesine rağmen Tanrı olmadığına vurgu yapılmaktadır. Bu ise düpedüz bir çelişkidir. Çünkü Tanrı'ya nispet edilen kelime ve ruhun Tanrı'nın aynısı olmasını gerektiği, Tanrı'nın gayrisi olması halinde ise ta'til olacağını belirtmiştir.<sup>232</sup> Yuhannâ ed-Dımeşki'nin Müslümanlarla girdikleri diyalogda, erken dönemde zat-sıfat tartışmalarının yapıldığı, en azından Müslümanların sıfatlar konusunda felsefi tartışmalardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır.

Yuhannâ ed-Dımeşki'ye nispet edilen bir Müslümanla bir Hıristiyan'ın tartışmalarını (diyalog) içeren bir eserden bahsedilmektedir. Eserin Yuhannâ ed-Dımeşki'ye nispet edilemeyeceği, Mar Saba Manastırı'nda papaz olan<sup>233</sup> talebesi Harran Psikoposu Theodor Ebu Kurra'nın (197/812) eseri kaleme aldığı ve Yuhannâ ed-Dımeşkiye nispet ettiği söylenmiştir. Bu durum eserin Yuhannâ ed-Dımeşki'ye aidiyetinde şüphe oluştursa da eserdeki fikir ve tartışmaların Yuhannâ'ya aidiyetinde bir sorun teşkil etmez.<sup>234</sup> Yuhannâ'ya nispet edilen diyalogta her ne kadar tartışma hayali bile olsa, Yuhannâ'nın hilafet merkezindeyken benzeri tartışmalara katıldığı söylenebilir.<sup>235</sup>

Theodore Ebû Kurrâ'nın diyalog türü bu eserinde Sarezen (Müslüman) ve Hıristiyan'ın konuştuğu konular arasında irade ve kader konuları da vardır. Muhatap alınan Müslüman kişi, Mutezilî kader anlayışını değil kaderi ilahîyi kabul eden bir tavır benimsemektedir.<sup>236</sup> Aynı tartışmanın İsa'nın tanrısallığı konusunda ise aynı kişi kelime ve ruhun yaratıldığını söylemekte, Hıristiyan teoloğun kelimî sorularıyla karşı karşıya kalınca argüman üretememektedir.

*"Barbar: "Sen İsa'nın ne olduğunu söylüyorsun?"*

<sup>232</sup> Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımeşki (649-749) ve İslâm", 43; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri (610-847)*, 124.

<sup>233</sup> Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, 87.

<sup>234</sup> Taşpınar, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımeşki (649-749) ve İslâm", 31; Mustafa Göregen, "Yuhanna ed-Dımeşki'nin 'Bir Hıristiyan ile Bir Müslüman Arasında Diyalog' İsimli Risalesi'nin Değerlendirilmesi = Evaluating John of Damascus's Risale Named with the 'Dialogue Between a Christian and a Muslim'", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015), 112.

<sup>235</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 343.

<sup>236</sup> Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, 121-122.

*Hıristiyan: "Tanrının kelimesi, Tanrının hikmeti, Tanrının oğlu, Tanrının kolu, gücü ve pek çok şeyi... Fakat sen İsa'nın neyini demek istiyorsun?"*

*Barbar: "İsa'yı ben Tanrının kelimesi ve ruhu olarak isimlendiriyorum."*

*Hıristiyan: "Bu ruh ve kelime yaratılmış mı, yoksa yaratılmamış mı?"*

*Barbar: "Yaratılmış."*

*Hıristiyan: "Peki Tanrının ruhunu ve kelimesini kim yaratmış? Tanrıdan önce yaratılma vardı. O zaman Tanrının kendisi nasıldı? Mesela kelime ve ruhsuz olarak nasıldı? Kim iddia edebilir ki, Tanrı'nın kelimesinin kutsal ruhtan ayrı olduğunu?"*

*Barbarın dili tutuldu.*<sup>237</sup>

Yukarıda metni verilen tartışma her ne kadar hayalî bile olsa kader konusunda Allah'ın iradesinin kulların fiillerine taallukunu gerekli gören bir kişinin aynı zamanda Allah'ın kelimeleri ile ilgili aldığı tepkisel tavır Ehl-i hadisin cedel karşıtı tutumu ve Mutezilî alimlerin görüşleriyle uyuşmamaktadır. Vâsıl b. Atâ ve öğrencileri tarafından yetiştirilmiş kişilerle değil de daha çok düşünce sistematîği olmayan Cehmî düşünceleri benimsemiş kimselerle karşılaştıkları söylenebilir. Mutezilî alimlerle karşılaşmakla birlikte zayıf halka gördükleri kimselerle yaptıkları diyalogları eserlerine kaydetmiş de olabilirler. Bununla birlikte diyalog metni Müslümanların, Hıristiyan teologlarla yaptıkları tartışmalarda tepkisel hareket ettiklerini göstermektedir.

Yazar, kitabın başka bir bölümünde Hıristiyanlara Müslümanlarla karşılaştıkları zaman tartışmada nasıl bir metot izlemeleri gerektiğine dair tavsiyeler vermektedir.

*"Sarazen tabî ki, sana soracak: "Tanrı'nın kelimeleri yaratılmış mıdır?" Bize sürekli yöneltilen soruların en ağırı bu sorudur. Eğer onlar, şüphesiz yaratılmadığı halde Tanrı'nın kelimesinin yaratıldığını ispatlamak istiyorlarsa, sen dersin ki onlara,*

<sup>237</sup> Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*, 126.

*Tanrı'nın ruhu ve kelimesi yaratılmıştır. O sana şöyle diyecektir: Görüyorsun ki, sen de Tanrının kelimesinin yaratıldığını söylüyorsun. Sen dersin ki, onlar yaratılmamışlardır; o diyecek ki, görüyorsun Tanrı'nın var olan bütün kelimeleri, putların dışında, yaratılmıştır. Böylece sen, Tanrı'nın kelimesi olan İsa'nın Tanrı olmadığı konusunda benim görüşüme katılmış oldun. Bundan dolayı sen ona Tanrı'nın ruhunun ve kelimesinin 'yaratılmış veya yaratılmamış olduğu cevabını vermemelisin. Tam tersine daha ziyade şöyle demelisin: Ben bir tek Tanrı'nın kelimesini kabul ediyorum, o da cevher olarak yaratılmamıştır. Bunu sen de kabul ediyorsun. Fakat ben kutsal kitabın tamamını Tanrı'nın kelimesi ya da kelâmı olarak kabul etmiyorum; aksine Tanrı'nın açıklamaları olarak isimlendiriyorum. Bunun üzerine sarazen derse ki: 'Neden Davud, Rabbinin sözleri saf, katıksız sözlerdir, diyor da; Rabbinin açıklamaları saf katıksız açıklamalardır.' demiyor?' Ona şöyle söyle: Bunları peygamber gerçek sözler değil mecazî sözler olarak söylemiştir...'»<sup>238</sup>*

Bizans Hıristiyan geleneğinin en önemli temsilcisi Theodoros Ebu Kurra'nın h. 208 yılında Müslüman alimlerle Me'mun'un huzurunda yaptığı teolojik bir tartışmadan bahsedilmektedir. Me'mun, sarayında topladığı Müslüman alimlerle Melkiti Ebu Kurra arasında bir münazara düzenlemiştir. Münazarada İsa'nın Tanrılığı, Kelime-İsa ilişkisi, Logos'un yaratıcı vasfı konuları da yer almıştır. İsa-Kelime olgusu, Kur'ân ayetleri üzerine yapılan mülâhazalarla ele alınmış, en azından Müslüman alimler tarafından teolojik bir zeminde tartışılmamıştır. Müslüman alimler İsa'nın Tanrılığı iddiasına karşı İsa'nın durumunun Adem'in durumuna benzetildiği, İsa'nın insan gibi yiyip içtiği ayetleri delil gösterdikleri gibi Kitab-ı Mukaddes'te İsa'nın insan olduğuna işaret eden ayetlerle de karşılık vermişlerdir.<sup>239</sup> Kurra'nın tartışmayı teolojik zemine çekmesine karşılık, Müslüman alimlerin tartışmayı ayetler ekseninde yürütmesi Me'mun'u ikna etmemiş olabilir. Me'mun Müslüman alimlerin teolojik temeli olmayan metotlarının dini savunmada yetersiz kaldığını düşünerek Kelam-İsa tartışmasında savunmanın en kestirme yolu olarak Mutezilî teolojinin sıfatlar teorisi ve kelamın yaratılmış olduğu tezini kabul etmiş olabilir.

<sup>238</sup> Yaşar, *Hıristiyan Dünyasında Kur'an Karşısı Söylemin Tarihsel Kökleri*, 136.

<sup>239</sup> Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri (610-847)*, 133-136.

Müslümanlar arasında kelimullâhın mahiyeti üzerine tartışmaların ortaya çıktığı yıllarda Hıristiyan din adamlarının sarayda görev aldığı ve Müslümanlarla iletişime geçtiği görülmektedir. Hıristiyan teolojinin, İslam düşüncesindeki kelam anlayışlarına direkt bir etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Zira Hıristiyan logos anlayışı, kelimullahı mahluk kabul eden veya etmeyen her iki ekolle de ontolojik farklılıklar barındırmaktadır. Hıristiyan logos düşüncesinin, kelamcılarının kendilerine dinî izah ve tebliğ etmek veya saldırılarına karşı dinî muhafaza etmek amacıyla tepkiselliğin sonucunda bir yöntem geliştirmelerine etki etmiş olabilir. Ahmed b. Hanbel'in, Kur'ân'da İsa (as) için "Allah'ın kelimesi" ifadesini Cehm b. Safvân'ın teolojik delilleri arasında zikretmesi de bu etkiye işaret etmektedir. Ahmed b. Hanbel, Cehm b. Safvân'ın delillerine karşı mezkur ayetlerin mantuku üzerinde durarak cevap vermeye çalışmış, Kur'ân mahluktur söylemine gerek duymadan problemin çözüleceğini belirtmiştir.<sup>240</sup> İsa'nın Allah'ın kelimesi olması ile ilgili ayetlerin tartışılması, Hıristiyan teolojisi ve Kur'ân karşıtı söylemin, İslam düşüncesinde tepkisel karşılanarak Kur'ân'ın mahiyeti üzerindeki tartışmalarda etkili olduğu söylenebilir.

### C. Tercüme Faaliyetleri ve Felsefenin Etkisi

İslam düşüncesinde teolojik tartışmaların ve dini edebiyatın Hıristiyan ve Yahudi etkisinde kaldığı, çeviri hareketleri ile birlikte Grek düşünce ve felsefesinin, Yeni Eflatuncu felsefenin, İran ve Hint geleneklerinin etkisinin de görünür hale geldiği söylenmiştir. Felsefî mirasın tercüme yoluyla intikalinden önce Müslümanlar tarafından biliniyor olması gerekir. Çünkü tercümesi yapılan eserler sadece ilmî merakın sonucu olarak rastgele seçilmiş değildir. Özellikle ilk yapılan tercüme hareketinin ortaya çıkmış bir ihtiyaca yönelik bilimsel ya da siyasi nitelikli olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte ilk yapılan tercüme hareketleri ve filozof-tabiplerin merkeze getirilmesiyle bölgedeki felsefî ve dinî geleneğin de nakli gerçekleşmiştir. Tercüme hareketinden önce fethedilen bölgelerle kurulan ilişki neticesinde felsefî-dinî tartışmaların

<sup>240</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, 125-127.

Müslümanlar tarafından biliniyor olması ya da diğer dinlere mensup din adamları ve filozoflarla girilen diyaloglar neticesinde öğrenilmiş olması muhtemeldir.

İslam dünyasında tercüme hareketinin başlamasından çok önce Yunan düşüncesi, Süryanice ve Pehlevice'ye nakledilmiştir. İslam fetihleri ile Bizans'ın tecrit edilmesi ve Helenleşmiş bölgelerin İslam topraklarına dahil edilmesinin tercüme hareketlerine önemli bir etkisi olmuştur. Konsil kararlarıyla İsa'nın tabiatı hakkında farklı inançlara sahip olan Monofizit ve Nasturi cemaatler Batı kilisesinden ayrılmışlar, İran ve Suriye bölgesinde yaşama hakkı bulmuşlar ve bölgede Bizans tarafından yasaklı kabul edilen kitap ve düşünceler üzerinde çalışmalarını devam ettirmişlerdi. Yunan felsefesi, İskenderiye, Harran, Urfa, Nusaybin, Cündişapur vd. çevrelerde benimsenerek bölgelerde felsefi çalışmalara konu olmuş, Helenistik düşünce Bizans'ın baskılarından uzak bir şekilde varlığını sürdürmüştü. Müslümanlar, Yunan felsefesi ve Helenistik Hıristiyanlıkla fetihler sonucunda kültürel anlamda etkileşime geçmişti.<sup>241</sup>

Bizans Kralı I. Jüstinyen'in kilisenin baskısıyla Yunan felsefesini öğrenmeyi yasaklaması ve pagan tehdidi olarak gördüğü Atina Okulu'nu kapatmasından sonra bölgedeki felsefi miras Yeni Eflatuncu filozofların ilmî faaliyetlerini devam ettirmek için göç etmesi ve eserlerin taşınmasıyla doğudaki İskenderiye, Antakya, Nusaybin, Cündişapur, Harran medreselerine taşınmıştır.<sup>242</sup>

İskenderiye okulu, Yunan felsefesi ve Hıristiyan teolojinin entegrasyonu için uğraşan, Philo'nun negatif teolojisi ve felsefe-din hakikat birliği anlayışından etkilenmiş Helenist Hıristiyan din adamlarının ve Yeni Eflatuncu filozofların çalışmalarını yaptıkları bir merkezdi.<sup>243</sup> Müslümanlar İskenderiye'yi fethettikten

---

<sup>241</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 24-25; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 217; Bekir Karlığa, "İslam'da Tercüme Hareketleri", *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, (1997), 85; Ali Osman Kurt (ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni (1. Cilt)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 834-835.

<sup>242</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 24-25; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 15; Mustafa Demireci, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", *İslâmiyât VII/2* [Karşılaşma 2: İslam ve Helenistik Kültür özel sayısı] (2004), 44.

<sup>243</sup> Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, 288-334; Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, 95; Aytepe, "İskenderiye Okulu ve İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkileri = Alexanria

sonra, İskenderiye okulundaki felsefî faaliyetler devam etmiştir. Müslümanlar İskenderiye okulunda yaygın olarak okutulan Aristo kelamını ve okulda geliştirilen Yeni Eflatuncu felsefî mirası inceleme fırsatı bulmuşlardır. Müslümanların Mısır'ı fethettiğinde İskenderiye kütüphanesinin eski ihtişamını kaybettiği, Müslümanların birçok esere ulaşamadığı bilinmelidir.<sup>244</sup> Urfa medresesinde ise Süryaniler Yunan felsefesine ve Aristo'ya ait eserleri tetkik etmiş ve Süryaniceye çevirmişlerdir. Okulun kapatılmasıyla filozof ve mütercimler okulun devamı niteliğindeki Nusaybin medresesinde çalışmalarına devam etmişlerdir.<sup>245</sup>

Cüdişapur şehrini inşa eden Şâpûr, şehri ilmi bir merkez yapma düşüncesiyle Yunanca eserleri bölgeye taşımak ve Farsçaya kazandırma düşüncesindeydi. Ancak tam anlamıyla bir felsefe okulundan I. Hüsrev (Enûşirvan) döneminde bahsedilebilir. Onun döneminde Yunan felsefesine ait eserlerin yanı sıra Hint düşüncesine ait eserler de Pehlevice ve Süryanice'ye çevrilmişti.<sup>246</sup> Atina Okulu'nun kapanmasıyla Cüdişapur'a gelen akademi başkanı ve diğer Aristo şarihleri, I. Hüsrev'in yanında aradıklarını bulamayıp tekrar memleketlerine dönmüşlerdi.<sup>247</sup> Kısra, Bizans ile barış anlaşması yaptığında, kendisine sığınan filozofların memleketlerine dönmeleri halinde düşünce özgürlüklerini koruma altına alan bir madde de eklemişti.<sup>248</sup>

---

School and Its Effects on Islamic Thought”, 107; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 243, 261.

<sup>244</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, 142; Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 25-26.

<sup>245</sup> Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 42; Demirci, “Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu”, 49.

<sup>246</sup> Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 44; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 35; Karlığa, “Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler”, 49; Fazıl Halil İbrahim, “Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri”, çev. Ahmet Aslan, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2001), 176; De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 27; Demirci, “Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu”, 51-52; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 15-16; W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 11-12.

<sup>247</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 231.

<sup>248</sup> De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 27.

I. Hüsrev'in sarayında çalışan Nasturi bir teolog olan Paul Persa<sup>249</sup> I. Hüsrev için Aristo'nun mantık eseri üzerine bir çalışma yapmıştır.<sup>250</sup> Paul Persa, Aristo'nun Peri Hermeneias'ın üzerine yazdığı mantığa giriş eserinin mukaddimesinde din-felsefe ilişkisini ele almış, aklın dine ya da bilginin imana öncelenmesi gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>251</sup> Mantık ve felsefenin devletin istikrarı için önemli gören Paul Persa, görüşlerini I. Hüsrev'e sunmak ve görüşlerini kabul ettirmek için bir fırsat yakalamıştır.<sup>252</sup> Paul bu eseri -dini konumuna işaretle- "en üstün insana (tava gavra)<sup>253</sup> ifadelerini kullanarak I. Hüsrev'e takdim etmiş, devletin rasyonel temeller üzerine oturtulması gerektiğine, bilginin insanlar arasındaki birliği sağlayacağına, dinin ise bilinmezliklerle dolu olup, insanları müphem alanda bırakarak aralarında ihtilaftan başka bir şeye sebep olmadığına dair beyanatta bulunmuştur.<sup>254</sup> Persli Paul inanç ve bilgi arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır:

*"Çünkü bilgi yakın, görünen ve bilinen şeylerle ilgilidir; inanç ise uzak, görünmeyen ve tam olarak bilinmeyen her şeyle ilgilidir. İkincisi şüpheye tabidir, birincisi ise şüphesizdir. Dolayısıyla her şüphe bölünme getirir, ancak şüphesizlik mutabakat (getirir). Bu nedenle bilgi inançtan daha büyüktür ve ikincisinden ziyade birincisini seçmek gerekir."*<sup>255</sup>

Urfa ve Nusaybin felsefi mirasının büyük ölçüde taşındığı Cündişapur kütüphanesi Abbasiler döneminde Beytü'l-Hikme'ye gelen bilim adamları ve doktorlar tarafından taşınmış ve bizzat bölgeden gelen bilim adamları tarafından Süryanice, Yunanca ve Pehlevice eserlerin tercüme yapılmıştı.<sup>256</sup>

<sup>249</sup> Said Hayati, "Knowledge and Belief in the Letter of Paul the Persian", *Syrische Studien*, ed. Dietmar W. Winkler (Salzburg: LIT Verlag, 2016), 64.

<sup>250</sup> Peter Adamson - Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 21; Hayati, "Knowledge and Belief in the Letter of Paul the Persian", 64.

<sup>251</sup> Demirci, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", 49; De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 29; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 35.

<sup>252</sup> Hayati, "Knowledge and Belief in the Letter of Paul the Persian", 66.

<sup>253</sup> Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 53.

<sup>254</sup> Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 53; W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 12.

<sup>255</sup> Hayati, "Knowledge and Belief in the Letter of Paul the Persian", 66.

<sup>256</sup> Demirci, "Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat'ına Yolculuğu", 52; Kurt, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni (I. Cilt)*, 837.

Cüdişapur medresesinde eğitim görmüş tıpçı Nesturî Cûrcîs Mansur'un bir hastalığının tedavisi için Bağdat'a getirilmişti. Cûrcîs'in oğlu da sarayda tabiplik görevi yapmış, daha sonra Hârûn er-Reşîd döneminde başhekim olmuştu. Bu ilk temastan sonra Cüdişapur medresesinden Bağdat'a birçok hekim gelmiş, saray hekimliği yanında tercüme faaliyetlerine de katılmışlardır.<sup>257</sup>

Yuhannâ b. Maseveyh'in babası Cüdişapur felsefe ekolünde yetişmiş ve Hârûn er-Reşîd döneminde Bağdata gelmişti. Cüdişapur'dan gelen kadronun yanında yetişen Yuhannâ b. Maseveyh, halifeye Cüdişapur okulu modelinde bir tercüme kurumunun kurulmasında teşvikleri olmuştu. Beytü'l-Hikme'nin başına getirilen Yuhannâ b. Maseveyh, Sasani modelini esas alarak kütüphaneyi şekillendirmişti.<sup>258</sup>

Felsefe okullarının kadro ve tercüme yoluyla Bağdat'a taşınmasından önce de Basra, itikadi konularda ilk tartışmaların yapıldığı, farklı inanç ve düşüncelere sahip kişi ve grupları içerisinde barındırmıştır. Kader konusunda cebrî ve kaderî doktrinler bölgede taraftar bulmuştur. Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ ve arkadaşı Amr b. Ubeyd de Basra'da yetişmiş ve fikirlerini burada dile getirmiştir. Ayrıca Hint ve İran düşüncesi de bölgede bilinmekte, din mensupları arasında tartışmalar yapılmaktaydı.<sup>259</sup>

Basra ve Kûfe şehirleri, İran, Hint ve Yunan düşüncesinin merkezi haline gelen, bilimsel ve felsefî çalışmaların yapıldığı Cüdişapur'a yakın bir konumdaydı. Cüdişapur okulunun felsefî mirasının, Basra ve Kûfe merkezli fırkalarda, özellikle Mu'tezilî düşüncenin oluşumunda etkili olduğu düşünülmektedir. Müslümanların Yunan felsefiyle karşılaşmalarının ilk olarak bu okulda yapılan tercüme ve felsefî faaliyetler çerçevesinde olduğu söylenmiştir.<sup>260</sup>

---

<sup>257</sup> Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 45; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 55-57; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 421; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri (610-847)*, 187.

<sup>258</sup> Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 47; en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, 145; Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 46-47.

<sup>259</sup> Galip Türkan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Ocak 2019), 59-61.

<sup>260</sup> Türkan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", 64-65.

Yunan düşüncesi, Yeni Eflatunculuk, Zerdüştlük, Hıristianlık, Sabiilik gibi farklı din ve düşüncelere ev sahipliği yapan Harran okulunun da salt tenzihçi yaklaşımda etkili olduğu söylenmiştir.<sup>261</sup> Harran okulunda pagan öğretiler ve Yunan felsefesi muhafaza edilmiştir.<sup>262</sup> Negatif teoloji'yi ilk defa dile getiren Cad b. Dirhem'in Harran kökenli felsefi mirastan etkilendiği,<sup>263</sup> negatif teolojiye dayalı Tanrı tasavvurunda Yeni Eflatunculuk ve Sabiilik düşüncelerini benimseyip İslam düşüncesine taşıdığı kabul edilmiştir.<sup>264</sup>

Emeviler döneminde tercüme hareketleri<sup>265</sup> bireysel bir çaba olarak ilerlerken, Abbasiler döneminde özellikle Bağdat'ın merkez olması ve devletin destek vermesiyle birlikte hız kazanmış, Me'mûn ile birlikte daha organize ve resmî bir harekete evrilmiştir. Yine daha önceleri daha çok tıp, kimya, matematik, fizik vb. alanlarda çeviriler yapılırken organize olduktan sonra felsefi eserler Arapça'ya kazandırılmaya başlanmıştır.<sup>266</sup> Mu'tezile'nin inancı rasyonel bir temele oturtma çabası, bölgede yayılmaya başlayan Helenistik düşünce ile girdiği tartışmalar daha önce yapılan

<sup>261</sup> De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 26.

<sup>262</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*, 26.

<sup>263</sup> İnsan iradesini yok sayan determinist Cebri ekolün, Mecûsilik içerisinde çıkan Zürvanizm mezhebinin kader anlayışından etkilenmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'ın determinist kader anlayışlarını bölgedeki felsefi birikimden faydalanarak oluşturmuş olmaları uzak görünmemektedir. Mutezili kader anlayışının oluşmasında da genellikle Hıristiyan etki üzerinde durulmaktadır. Zerdüştlük geleneğinin içerisinde hem Kaderî hem de Cebri görüşlerin olduğu bilinmektedir. Zürvanizm ve cebri inancı için bkz. Hüseyin Gökalp, *Irak'ın Fethi ve İslâmlaşma Süreci* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 263, 295; Mehmet Mekin Meçin, "Zaman Felsefesi: Zürvanizm = The Philosophy of Time: Zurvanism", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X/2* (2023), 487-512.

<sup>264</sup> Taqiyyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Der'u Teârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1991), I/313; Taqiyyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *es-Safediyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1986), 2/166-167; Türkan, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", 66; Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 19.

<sup>265</sup> Emeviler döneminde bilimsel ve felsefî nitelikte tercüme hareketleri yapılmadığı, daha çok günün ortaya çıkardığı ihtiyaçlara çözüm mahiyetinde, daha çok yönetimle alakalı tercüme hareketleri yapıldığı iddiası için bkz. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*, 34-35.

<sup>266</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 245; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 25; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019), 121-122; Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 19-20; Salvatore vd., *Wiley Blackwell İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*, 130.

çevirilerin yetersizliğini ortaya çıkarmış ve daha geniş çaplı tercüme hareketlerini başlatmıştır.<sup>267</sup>

Abbasi devletinin bürokratik yapısı Horasan'dan gelmiş ve -gerek başlangıçta gerek saraya girdikten sonra- ihtida etmiş Farisi bürokratlar tarafından şekillendirilmişti. Farisi bürokratlar siyaset planında uzlaştırmacı bir tavır taraftarı olduğu gibi, din ile felsefe karşısında da uzlaşmacı tavrı benimsemişler, felsefe ve sanata ilgi göstermişlerdir.<sup>268</sup>

Mansur (158/775) döneminde sarayda Hizânetü'l-Kütüb isminde bir kütüphanenin bulunduğu söylenmektedir. Me'mûn döneminde ilmî faaliyetlerin merkezi olan Beytü'l-Hikme de bu kütüphanenin temelleri üzere kurulmuştur. Hârûn er-Reşîd döneminde bu kütüphane genişletilmiş ve daha sistemli hale getirilmiştir.<sup>269</sup>

Me'mûn tercüme faaliyetlerine önem vermiş, özellikle felsefî eserlerin tercümesi üzerinde durmuştur. Kitapların temini için devletlerle iletişime geçen Me'mûn ile Bizans İmparatoru -Theophilos olabileceği söylenmiştir.- arasında bazı yazışmalar olmuştur. Me'mûn kendisinden beldesinde bulunan antik eserleri istemiştir. Başta buna yanaşmayan Rum meliki, daha sonra Me'mûn'un isteğine olumlu cevap vermiştir. Me'mûn, içerisinde Haccac b. Matar ve Yuhannâ b. el Bitrik'in (200/815) de bulunduğu bir heyeti başkanları ile birlikte kitapları seçmeleri için göndermiştir. İçerisinde Eflatun ve Aristo'nun kitaplarının da bulunduğu, heyetin seçtiği kitaplar Me'mûn'a getirilince eserlerin tercüme edilmesini emretmiştir.<sup>270</sup> Kıbrıs valisi ile arasında geçen barış antlaşmasına adadaki Yunan felsefesine dair eserlerin teminini konu yapmış, antlaşma sonrası eserler Bağdat'a gönderilmiştir.<sup>271</sup>

---

<sup>267</sup> Cahen, *İslamiyet-Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, 94.

<sup>268</sup> Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci - Hasan Hacak (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 135.

<sup>269</sup> Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 58-61; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri (610-847)*, 187.

<sup>270</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 301; Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 72; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri (610-847)*, 92-93.

<sup>271</sup> Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri (610-847)*, 192.

Akılcı eğilimi ve Mu'tezilî düşünceye yakınlığı Me'mûn'u daha çok felsefi eserleri çeviriye yönlendirmiştir. Yunan felsefesi<sup>272</sup> ve mantığa dair eserlerin çevirisine odaklanmasında, fikirlerinin temelini araştırma ve fikirlerini aklileştirme çabası vardır. Platon ve Aristo'ya ait felsefi ve siyasi içerikleri bazı kitapların ve şerhlerinin bu dönemde tercüme edildiği bilinmektedir.<sup>273</sup>

Me'mûn'un tercüme faaliyetlerine yönelmesine gerekçe olarak rüyasında Aristo'yla aralarında geçen bir konuşma aktarılmıştır. Me'mûn, Aristo'ya hüsün/iyilik ne olduğu ve ne ile bilinebileceğini sormuş, Aristo da sırasıyla “akılda hüsün olan, seriatta hüsün olan ve cumhura göre hüsün olan” cevaplarını vermiştir. Aristo, cumhurun güzel gördüğünden başka hüsün olup olmadığını soran Me'mûn'a “sonrası yok” demiştir. Başka bir rivayette ise Me'mûn daha fazla tavsiyede bulunmasını isteyince Aristo “Tevhide sarıl” nasihatinde bulunmuştur. Me'mûn böyle bir rüyayı gerçekten görmüş olsun veya olmasın meşhur anlatı, Ehl-i hadis'in veya genel anlamda felsefeye karşı bir tavır geliştiren Sünnî düşüncenin karşısında kendini konumlandıran Mu'tezilî düşünce, kelamcılar ve onları himaye eden devlet adamlarının Aristo'nun mantık ve felsefesine olan ilgilerini göstermektedir. Gutas ise gerçekliğinden bağımsız olarak rüyanın bir propaganda aracı olduğunu söylemektedir.

*“Rüyalar ciddiye alınmalıdır. Hem öyle sadece rüya yorumcularının üstadı Artemidorus veya onun günümüzdeki çırağı Freud'un anlamında değil. Rüyaların içerdikleri duygusallık onları birçok toplumda tavırların, fikirlerin, konumların - aslında propaganda için- iletilmesinde ve yayılmasında tercih edilen araçlar kılar ve bu Yunanlılar ve Araplar için kesinlikle geçerlidir.”*<sup>274</sup>

Mu'tezilî alimler, Helenist Hıristiyan teologlar gibi Aristo mantığını kopya ederek kullanmamış, kendilerine has mantık metodunu oluşturmuşlardır.<sup>275</sup> Mu'tezilî

---

<sup>272</sup> Abbasilerde tercüme faaliyetleri Yunanca eserlerle başlamış değildir. Bilakis Hint ve İran düşüncesinin aktarımı daha önce başlamıştır. Tercüme edilen eserlerin listesi için bkz. Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 73-80; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 71.

<sup>273</sup> Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 45-47; De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 30; Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 132; Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 181; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 423.

<sup>274</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 98.

<sup>275</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*, 136.

alimler felsefe ile karşılaşmadan önce sistematik olmayan bir cedel yöntemi kullanıyorlardı. Süryanice ve Arapçaya yapılan tercümelemlerle birlikte Yunan felsefesinden ve Hıristiyan filozoflardan hem içeriksel, kavramsal ve usul/yöntemsel anlamda etkilenmiş hem de düşünceleriyle uyuşmayan görüşlere karşı eleştiri geliştirmişlerdir. Tercüme faaliyetleriyle Helenizm başta olmak üzere Hint, İran, Mısır düşünceleriyle ilişki kuran ilim adamları, bu felsefe ve yöntemlere karşı ya İslamîleştirmek veya reddetmek için felsefi argüman üretmek gibi farklı reaksiyonlar göstermişlerdir.<sup>276</sup> Tercüme faaliyetlerinin Mu'tezilî düşünce üzerindeki etkisi Aristo mantığı ve felsefesi ile sınırlı olmamış, Sokrat öncesi Yunan filozoflarının düşünceleriyle de bir etkileşim söz konusu olmuştur.<sup>277</sup> İslam inanç sistemini rasyonel bir temel üzere kurmak isteyen kelamcılar Aristo'nun Tanrı anlayışı ve metafiziğiyle, İslam inancı arasında bir bağ kurmuşlar, Aristo metafiziğinin problemlerini -cevher, araz, kadim, hadis vb. kavramlar ile ilk muharrik vb. görüşler- İslam düşüncesine taşımış ve İslam inanç sistemi içerisinde tartışmaya açmışlardır.<sup>278</sup>

Eski Yunan felsefesine ait bazı eserler -özellikle mantık ve meşhur felsefe eserleri-, İslam dünyasında tercüme hareketlerinin başlamasından çok önce Süryanice ve Pehlevi'ye çevrilmişti. Suriye ve Irak bölgesindeki felsefi okullar Yunan felsefesini ve İskenderiye'de oluşan felsefi düşünceyi -özellikle Yeni Eflatuncu Süryanice'ye aktarmışlardır. Hıristiyan teolojisine aykırılık arz eden, yasaklı eserlerin tercümesi ise yapılmamıştır.<sup>279</sup>

İlk tercümelemlerin Emeviler döneminde başladığı söylenebilir de ilk defa Mansur döneminde felsefi ve bilimsel nitelikli eserlerin tercüme edildiği bilinmektedir. Aristo'nun bazı eserleri, onun döneminde Süryanice'den Arapçaya tercüme edilmiştir.

---

<sup>276</sup> Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", 45.

<sup>277</sup> Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 66; Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 216-219; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 271; Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 117; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 126; Josef Van Ess, "Mu'tezile: İslâmın Akılcı Yorumu-2", çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009), 174-177; O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 111-112.

<sup>278</sup> Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", 51.

<sup>279</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 32-33; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 24; Cahen, *İslamiyet-Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, 126.

Mantık eserlerine ilginin temelinde o dönemde yapılan fikrî teolojik tartışmaların etkili olduğu ileri sürülmüştür. Hıristiyanlarla veya Farslarla yapılan tartışmalarda muhaliflerin düşünce sistemini oluşturan mantığın Müslüman tartışmacılar tarafından tez ve anti tez oluşturmak için öğrenilmesi ihtiyacına binaen önem arz etmektedir.<sup>280</sup> Mehdî (169/785) döneminde halifenin emriyle cedel kitabı olan Aristo'nun Topika isimli eseri Nasturi I. Timotheos tarafından Arapça'ya tercüme edildiği bilinmektedir.<sup>281</sup> Halife zenadıkaya başlattığı mücadele ve Hıristiyan, Yahudi, İran öğretileriyle girdikleri diyalog türü tartışmalarda halefi gibi yöntem ihtiyacı sebebiyle bu eseri tercüme ettirmiş olmalıdır.<sup>282</sup>

İbnü'l-Mukaffâ (142/759), Aristo ve mantık eserlerinin İslam düşüncesindeki ilk etkileşimini sağlamış,<sup>283</sup> Aristo'nun Organon isimli külliyatının ilk üç kitabı olan Kategoriler, Peri Hermeneias ve I. Analitikler ile Porphyrios'un İsağoci isimli mantık kitabını tercüme ve şerh etmiştir.<sup>284</sup> İbnü'l-Mukaffâ Farsça'dan da birçok çeviri yapmıştır. Farsça'dan özellikle siyaset ve tarih içerikli tercüme yapan İbnü'l Mukaffâ'nın Kitab-ı Mazdek gibi gnostik içerikli kitapların çevirisini yaptığı da söylenmiştir. Pers siyasi geleneğini yansıtan, hükümdarların nasihatlerini de içeren Ahd-i Erdeşîr fi't-Tedrib ve et-Tâc fi Sireti Enûşîrvân isimli eserleri Arapça'ya tercüme etmiştir.<sup>285</sup>

İbnü'l- Mukaffâ, Peri Hermeneias isimli eseri tercüme ve şerhinde Paul'un çalışmasından faydalanmış olabilir. Paul Persa'nın, I. Hüsrev için Aristo'nun Peri Hermeneias eserinin üzerine yaptığı çalışmanın girişinde aklın öncelenmesine dair yaptığı açıklamalar ve devlet yönetiminde rasyonelleşme çağrısı ile İbnü'l

<sup>280</sup> Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 119; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 40-41.

<sup>281</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 66.

<sup>282</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 71-72.

<sup>283</sup> İbnü'l-Mukaffâ'ya nispet edilen tercümelemlerin aslında oğlu Muhammed'in yine Mansur döneminde yaptığı tercümelemler olduğuna dair bkz. en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, 148-149.

<sup>284</sup> Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 68; Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 57; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 24-25; en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, 148.

<sup>285</sup> Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 121-122; Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi - Peygamberden Bugüne*, çev. Hamit Çalışkan - Sevda Çalışkan (Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2010), 48.

Mukaffâ'nın dinî ve siyasî otorite birliği üzerine yaptığı vurgu, devletin rasyonel temeller üzerine oturtulması teklifi arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. İbnü'l Mukaffâ da devletin rasyonelleşmesi sürecinde otorite birliğini sağlayacak siyasî hamlelerle birlikte felsefe ve mantık tercüme yoluyla bir "Aydınlanma" stratejisi izlemek istemişti.

İbnü'l-Mukaffâ ve Yuhannâ el-Bıtrik'in çalışmaları sistematik değildir. Aristo'nun eserlerinin tam anlamıyla tercüme edilmesi Huneyn b. Ishak ve oğlu Ishak b. Huneyn ile beraber başlamıştır. Ayrıca Huneyn ve Ishak kendilerinden önce tercümesi yapılan birçok eserin tashihini de yapmışlardır.<sup>286</sup>

Huneyn b. Ishak'a (260/873) kadar yapılan çevirilerde bazı problemler ortaya çıkmaktaydı. Kelime odaklı tercümenin tercih edildiği bu çevirilerde,<sup>287</sup> mütercimlerin iyi derecede Arapça bilmemeleri ve yeni kavramlarla karşılaşmaları sebebiyle metinlerde Arapçaya tercümesi yapılmadan geçilen veya uydurulan bölümlerin olması, Arapça kavram karşılığı olmayan kelimeler sebebiyle anlaşılmayan tercüme yapılmaması vb. en çok karşılaşılan tahrif ve kapalılık içeren problemler olmuştur. Arapça'ya çeviriden önce aynı tahrif içerikli problemlerin bilinçli veya hataen Süryanice'ye çevirilerde de olduğu söylenmiştir. Huneyn b. Ishak ile birlikte anlam/mefhuma dayalı çeviri metodu benimsenmiş, daha önce yapılan tercüme asıllarıyla karşılaştırılarak tashih edilmiş veya yeniden tercüme edilmiştir. Bununla birlikte dil kaynaklı problemlerin devam etmiştir. Ayrıca mütercimler Müslümanların hoşuna gidecek metinleri tercih etmiş, metinlerdeki pagan unsurları İslamîleştirerek tercüme etmişlerdir.<sup>288</sup>

Abbasi halifeleri döneminde Eflatun'a dair çok az eser tercüme edilmiştir. Huneyn b. İshak, Eflatun'a ait *Politeia* (Devlet) ve *Nomoi* (Kanunlar) isimli kitapları

---

<sup>286</sup> Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 97-104; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 25-26.

<sup>287</sup> Kelime ve anlam odaklı tercüme her dönemde olduğu, tercüme kelime odaklı başlayıp çizgisel olarak gelişme kaydettiği anlatımın geçerliliğini yitirdiği, çeviri hareketlerindeki dönemlerin daha girift ve karmaşık olduğu iddiaları için bkz. Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 138-146.

<sup>288</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, 150; Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*, 146-150; Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", 48; Cahen, *İslamiyet-Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, 126.

tercüme etmiştir. Yuhannâ b. el Bitrik ise Eflatun'un diyaloglarından biri olan Timaios'u tercüme etmiştir. Bu dönemde en çok Aristo'ya ait eserlerin ve şerhlerin (genelde Yeni Eflatuncu şerhler) tercüme ve şerhi yapılmıştır.<sup>289</sup> 13. yy'a kadar Aristo'ya ait zannedilen Yeni Eflatuncu bir eser olan Esolocya'nın (Teoloji) bu dönemde Yuhannâ b. Bitrik tarafından tercüme edildiği söylenmiştir.<sup>290</sup>

Tercüme hareketlerinin, halku'l-Kur'ân düşüncesinin ortaya çıkmasında değil gelişmesinde bir etkiden bahsedilebilir. Çünkü felsefi nitelikli diyebileceğimiz eserler, halku'l Kur'ân iddialarının ortaya çıkmasından çok sonra tercüme edilmiştir. Ancak bu eserlerin tercüme edilmesi ihtiyacı, tercüme edilmesinden kısa bir zaman içerisinde eleştiri kültürünün oluşması felsefi fikirlerin daha önce de Müslüman kelimciler tarafından bilindiğine işaret etmektedir. Müslümanların fethettiği yerler ve civarındaki bölgelerde felsefi miras Müslümanlar tarafından şifahî olarak öğrenilmiş olmalıdır. Bu bölgelerde daha çok Yeni Eflatuncu felsefe ve Aristo yorumlarının okutuluyor olması, ilk dönem kelimcilerin üzerindeki etkisine bir izah olmaktadır. Zira halku'l Kur'ân tartışmalarında da hakim olan negatif teolojinin temelleri Yeni Eflatuncu yorumda yatmaktadır. Tercüme hareketleri ise temeli atılan bu teolojinin sistematikleşmesinde etkili olmuştur denilebilir.

#### **D. Yunan Felsefesinin Etkisi**

Halk'ul-Kur'ân konusunun İslam düşüncesinde gündeme gelmesinde Eski Yunan felsefesine dayanan bir etkiden söz edilmektedir. İslam düşüncesinde rasyonelleşme adına atılan ilk adımlarda tartışılan "Tanrı'nın kelâmı" kavramı ile Yunan felsefesine ait "logos" arasında terminolojik bir benzerlik kurulmuştur. Tanrı'nın zâtı, isim ve sıfatlarının salt inanç alanından çıkarılıp teolojik tartışmalara konu edilmesinin birdenbire gerçekleşen bir uyanış neticesinde gerçekleşmesinin imkansızlığı, ilk dönem kelimcilerin ortaya koyduğu söylem ve sistemin farklı din, felsefe ve öğretilerdeki teolojik kaynağına ilgin araştırmalara sebep olmuştur.

<sup>289</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 305; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 95-96; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 24.

<sup>290</sup> Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 72.

Logos kavramı ilk olarak Yunan filozoflarından Herakleitos'da görülmektedir. İslam düşünürleri Heraklitos'un görüşlerini Aristo'nu eserleri aracılığıyla eksiksiz bir şekilde tetkik etme imkanı bulmuştur.<sup>291</sup> Herakleitos, yaygın olan arkenin ve evrenin değişmezliği yasaının karşısına, değişim ilkesini koymuştur. Evrenin değişmez yasaları teorisinin kabul edilmesinin ise değişimin bir düzen ve ölçü dahilinde olmasından kaynaklandığını, bir yanılgı olduğunu söylemektedir. Herakleitos'un kullandığı logos kavramı, yaratıcı aşkın bir Tanrı'yı değil, arke ve evrendeki değişim yasaını ölçülü kılan içkin bir Tanrısal Akli ifade etmektedir.<sup>292</sup>

*“Aslına bakılırsa Herakleitos'a göre evren, Tanrı, ateş veya logos, bütün bunlar bir ve aynı şeylerdir. Onlar arasında olsa olsa şöyle bir ayrım yapılabilir; Tanrı, evrenin ilkesi olan ateşin en saf halidir. Logos, Tanrı'nın evrende iş gören bir güç, bir yasa olmak bakımından tanımlanmış adıdır. Kısaca sözünü ettiğimiz yasa veya logos, evrenin içinde olan, ona içkin olan, ateşin bizzat kendisinde bulunan veya ateşin kendisi olan yasadır. Bu yasanın ne olduğunu daha yakından görmek ve belirlemek istersek, onun daha önce sözünü ettiğimiz zıtların savaşı ve bundan doğan uyum yasaını olduğunu söyleyebiliriz.”<sup>293</sup>*

Herakleitos'dan sonra Logos kavramına karşılık gelecek olan bir kavram olan Nous, Anaxagoras tarafından kullanılacaktır. Nous kavramının soyut bir varlığa, Tanrı'ya işaret etmediğini belirtmemiz gerekir. Çünkü Anaxagoras'a göre Nous; evrendeki oluşa ve diğer maddelere (her şeyin karışım halde bulunduğu) hareket veren, kaosu düzene sokan; saf, katışıksız, hareket kaynağı başkasına bağlı olmayan maddesel bir kuvvet; evrene düzeni veren ilkedir.<sup>294</sup>

Platon'un Tanrı tasavvurunda ise daha karmaşık bir yapı buluruz. Platon bazen tek bir Tanrı'dan bazen de resmi din anlayışına uygun tarzda Tanrılardan bahsetmektedir. Platon'un Tanrıları ve ruhları aynı görmekte, bir farklılık ortaya

<sup>291</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I*, 182-183.

<sup>292</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 192-195; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 23; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 24-25.

<sup>293</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 196.

<sup>294</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 288-304; Weber, *Felsefe Tarihi*, 32; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 34-35.

koymamaktadır. Diğer ruhlardan farklı olarak evrenin hareket kaynağı olan en mükemmel ruha Tanrı denilebileceği söylenmiştir.<sup>295</sup> Platon'un Tanrı ve İde kavramlarının kullanımında da aynı müphemlik bulunmaktadır. Bazen farklı olgular olarak bahsedilirken bazen Tanrı ve İde ayniliği ortaya çıkmaktadır.<sup>296</sup> Arslan, Platon'un Tanrı'sının İyi İdea'sından farklı bir şey, İdea'ların üstünde bir hareket ettirici olduğu kanaatindedir.

*“Sonuçta bu pasajdan anladığımız şey, Platon'un kafasında daha sonrakilerin zihninde önemli bir yer işgal eden acaba tek bir Tanrı'nın mı olduğu, yoksa birçok Tanrı'nın mı varlığını kabul etmemiz gerektiği meselesinin hemen hemen hiçbir önemi olmadığıdır. Platon bazen tek bir Tanrı'dan bazen Tanrılardan söz etmektedir. Ancak Tanrılar ile ruhlar arasında yapısal bakımdan önemli bir fark olmadığını gördüğümüz gibi Tanrıların, yani Platon'a göre göksel varlıkların ruhları arasında bir yapı veya değer farkı olmadığını da anlamaktayız.”<sup>297</sup>*

Platon'un Tanrı'sı veya Tanrı'ları, evren ve insana karşı kayıtsız ve ilgisiz değildir. İnsanlar dünyada işledikleri iyi veya kötü amellerin karşılığını öldükten sonra mutlaka alacaklardır. Platon sadece varlığı kabul edilen, işlevsiz ve iradesiz bir Tanrı anlayışını küfür olarak addetmektedir.<sup>298</sup>

Aristo'nun Tanrı anlayışında negatif teoloji hakimdir. Aristo Tanrı'nın zat ve sıfatları hakkında selbî ifadeler kullanmış, ne olduğu üzerinde değil ne olmadığı üzerinde durmuş ve Tanrı'yı bu çerçevede tanımlamıştır. Aristo'nun Tanrı anlayışı daha öncede geçtiği üzere Platon ve Yeni Platonculuktaki Tanrı anlayışından farklıdır. Bu sebeple kısmî anlamda negatif teolojiden bahsedilebilir.<sup>299</sup> Madde ile Salt/Saf formun arasını hareket ve değişim üzerinden ayıran Aristo'ya göre Tanrı ezeli, ebedî, değişmeyen, hareket etmeyen, madde olmayan, hiçbir şey istemeyen (irade etmeyen)

---

<sup>295</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 388.

<sup>296</sup> Weber, *Felsefe Tarihi*, 56-57.

<sup>297</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, 388.

<sup>298</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, 289-290.

<sup>299</sup> Negatif teolojinin tam anlamıyla ilk olarak Plotinus felsefesinde karşılık bulduğuna dair bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, 187.

yetkin bir varlıktır.<sup>300</sup> Nazzâm'ın (231/845), "Tanrı'nın iradesi yaratması (tekvin) veya emretmesi anlamına gelir"<sup>301</sup> sözünün Aristo'ya nispet edilmesi açık bir hatadır. Çünkü Aristo'nun Tanrı'sı yaratma ve emretme özelliklerini haiz değildir.

*"Ancak şeyleri hareket ettirme veya onlar üzerine etkide bulunma gücüne sahip olan bir şey varsa, fakat fiilen bunu yapmıyorsa, hareket, zorunlu olarak var olmayacaktır. Çünkü bir kuvveye, güce sahip olanın onu kullanması zorunlu değildir, İdeaların varlığını savunanlar gibi ezeli-ebedi tözleri kabul etsek bile onlar arasında değişmeyi meydana getirebilecek bir ilke olmadıkça bu tür bir nedeni kabul ermenin hiçbir faydası yoktur. O halde ne bu töz yeterlidir, ne de İdealardan başka olan herhangi bir töz yeterlidir. Çünkü bu töz, bilfiil hareket ettirmedikçe hareket olmayacaktır. Dahası var: O bilfiil hareketi gerçekleştirmiş olsa bile, eğer özü kuvve ise bu hareket ezeli-ebedi olmayacaktır. Çünkü bilkuvve olan, var olmayabilir. O halde tözünün kendisi fiil olan bir ilkenin var olması gerekir. Ayrıca söz konusu tözleri madde-dışı olması gerekir; çünkü eğer herhangi bir ezeli-ebedi şey varsa, onların ezeli-ebedi olmaları gerekir. O halde onların bilfiil olmaları gerekir."*<sup>302</sup>

Aristo'nun nitelediği Tanrı yaratıcı değil, ilk muharriktir. Yani ezeli olan hareketi ve ezeli olan evreni -birbirini hareket ettiren ay üstü alemleri- harekete geçiren fiildir.<sup>303</sup> Arslan, Aristo'nun Tanrı'sının doğasının sezgisel akıl olduğunu ve maddenin yapısında olan eksiklikleri kendisinde barındırmadığını söylemektedir.

*"Tanrı'nın doğasının evrende varlığını gördüğümüz veya bildiğimiz bütün faaliyetler içinde onların en yükseği olan düşünme, akıl faaliyeti (taakkul) veya fiili olduğunu söyler. Ancak tahmin edilebileceği bu akıl, düşünce, içinde birbirini izleyen birtakım adımlar veya aşamalar olan, öncüllerden sonuca geçmeyi gerektiren, yani zaman kavramını içeren "çıkarsamacı akıl" veya "diskürsif düşünce" değildir; nesnesini zaman-dışı bir biçimde, doğrudan ve bütünüyle kavrayan "sezgisel akıl", temaşa anlamında "sezgisel düşünce"dir (noesis). Bu düşüncenin duyular ve hayal*

<sup>300</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 218; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 76; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni 1*, 396.

<sup>301</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, II/377.

<sup>302</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 498-499.

<sup>303</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 197; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 218; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 76.

gücünden mutlak anlamda bağımsız olduğunu söylemeye gerek yoktur. Salt fiil olduğu, hiçbir biçimde madde veya kuvve içermediği için sözkonusu düşüncenin maddeden ileri gelen bu tür şeylerden tümüyle arınmış olduğundan kuşku duyulamaz.”<sup>304</sup>

Aristo'nun saf formu ve saf fiili yani ilk muharrrik için evreni yaratmak, idare etmek ve vahiy göndermek gibi bir vasıftan bahsedilemez. Yani Aristo'nun Tanrı'sı ne aşkın bir varlık olup yoktan var eden, ne de içkin bir varlık olup kendisinden sudur edilen varlığın kaynağı değildir. Ay üstü alemdeki ezeli olan maddelerin en üstündeki evren küreyi -diğer kürelerin hareket kaynağı- hareket ettiren, hareketsiz, maddi olmayan bir fiil ya da formdur.<sup>305</sup> Bu sebeple Gilson “Yunanlılar, Aristoteles sayesinde açıkça rasyonel olan bir teolojiye kavuştular, fakat bu arada dinlerini de yitirdiler.”<sup>306</sup> demiştir. Bu saf form için evren ve insanın bilgisine karşı bir ilgiden bahsedilemez. Aristo'nun Tanrısal formu, ilgisi kendisi olan<sup>307</sup> tinsel bir varlıktır.<sup>308</sup> Aristo, Tanrı'nın hayat sahibi olduğunu değil, hayatın ta kendisi olduğunu<sup>309</sup> söylemektedir.

*“Hayat da Tanrı'dır; çünkü aklın fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli-ebedi bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrıyı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedi ömür, Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı, bunun kendisidir.”*<sup>310</sup>

Heraklitos'un ortaya koyduğu logos kavramı, Stoacılar tarafından geliştirilmiştir. Stoacılar'ın logos kavramı, ilk çağ filozoflarının içkin logos anlayışını devam ettirmektedir. Stoacılar, Platon'un inayet anlayışını benimsemiş olsalar da Platon'un aşkın Tanrı anlayışının aksine evrene içkin olan bir ilke Tanrı-Logos

<sup>304</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*, 197-198.

<sup>305</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*, 201-202; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 218; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 76.

<sup>306</sup> Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 43.

<sup>307</sup> “Tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir.” Metnin tamamı için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 519-520.

<sup>308</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*, 202-203; Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 43; Weber, *Felsefe Tarihi*, 75.

<sup>309</sup> Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın, “Allah hayat ile hayydir. O, hayatın ta kendisidir” görüşü için bkz. el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-musallîn*, I/136; Şehristani, el-Allâf'ın bu görüşlerini filozoflardan öğrendiğini düşünmektedir. Detaylı bilgi için bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/29.

<sup>310</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 508.

anlayışını devam ettirmişlerdir.<sup>311</sup> Stoacılık ve dayandığı felsefi düşüncedeki evrene içkin Tanrı-Logos anlayışı, Helenistik Yahudilerin Yunan felsefesini Tevrat'a uyarlama çabalarıyla birlikte aşkın Tanrı anlayışıyla çelişki barındırmayan Tanrı'nın Logos'u anlayışına evrilmiştir.<sup>312</sup>

Yunan düşüncesinin intikalinde Yeni Eflatuncu yorumun ağırlığı görülmektedir. Ancak Plotinus'a ait Enneadlar eserinin Arapçaya tercümesi Kindi'nin çalışmalarında, Mu'tasım döneminde gerçekleşmiştir. Elbette İslam düşüncesindeki aklileşme sürecinde Yeni Eflatuncu felsefenin etkisini kabul etmekle birlikte Plotunisu'a ait eserle geç bir dönemde karşılaşıldığını belirtmek gerekir.<sup>313</sup>

Yunan felsefesi ile Kur'ân vahyi birbiriyle uzlaştırılmaz ontolojik ve epistemolojik problemler taşımaktadır. Yunan felsefesinde yoktan var oluşa dayalı bir evren tasavvurunun olmaması, ezeli alem, düzenleyici ilke veya ezeli prototipe göre yaratmayı kabul eden Tanrı-evren anlayışı, epistemolojik açıdan vahyî bilgiden bahsedilememesi, politeist veya panteist Tanrı tasavvurları, İslam'ın temel inanç esaslarına aykırılık arz etmektedir.<sup>314</sup>

Huneyn b. İshak ile çoğunlukla felsefi eserlerin tercümeyle başlamasından önce Müslüman düşünürler tarafından felsefi kavramlar kullanılmakta, felsefi konular tartışılmaktaydı. Ebül Hüzeyl (235/849-50), Nazzam ve Hişam b. Hakem (179/795) vd. kelamcılar felsefi konularda kendi görüşlerini oluşturmakla beraber, filozoflara ve eserlere eleştiri kültürü de oluşturmuşlardır. Bu sebeple henüz birçok felsefi eserin tercümesi yapılmamış olsa bile dönemin alimlerinin felsefi eserlerden ve görüşlerden haberdar olmakla kalmayıp eleştiri geliştirecek kadar malumat sahibi oldukları söylenebilir. Böyle bir diyalog ferdi planda; kilise babalarıyla girişilen tartışma

<sup>311</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikuroşular; Stoacılar; Septikler)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 182-183; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 93.

<sup>312</sup> Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", 203.

<sup>313</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 26; Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 24-26.

<sup>314</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*, 139.

ortamında veya İslam topraklarına katılan bölgelerdeki felsefî okulların incelenmesiyle oluşmuş olabilir.<sup>315</sup>

Mu'tezilî düşüncedeki Tevhid anlayışının, Aristo ve Platon'daki yalın, eksiksiz Tanrı anlayışına ya da Plotinus'un sentezi olarak karşımıza çıkan "Bir" teolojisine benzediği ileri sürülmüştür.<sup>316</sup> Ancak Yeni Eflatuncu negatif teolojinin hem ilk Mu'tezilî alimlerin görüşlerine hem de sistematik Mu'tezilî düşünceye tam anlamıyla benzediği söylenemez. Bunu söylerken Mu'tezilî düşüncenin oluşumunda felsefenin, özellikle Aristo ve Platon metafiziğinin hiçbir etkisinin olmadığını kastetmiyoruz. Aristo'nun ezeli-hâdis ayrımının, değişimden münezze form anlayışının ya da Platon'un Tanrı'nın en mükemmel ruh söyleminin, Mu'tezile'nin Tevhid ilkesinin oluşmasında içeriksel bir transferinden çok kelamcılar tarafından yeniden yorumlanmış olması daha doğru bir yaklaşımdır.<sup>317</sup> Bununla birlikte Cehm b. Safvân'ın teolojisinde, Yeni Eflatuncu negatif teolojinin ya da Yeni Eflatuncu felsefeye dayanan Helenistik Yahudi yöntemin izleri daha net görülmektedir. Cehm b. Safvân'ın şekillendirdiği teolojide Yeni eflatunculuk ve Hıristiyan teolojisinin etkili olduğu ve İslam düşüncesine ilk olarak Cehm b. Safvân kanalıyla geldiği söylenmiştir.<sup>318</sup>

Tercüme faaliyetlerinden önce ortaya çıkan, sistemleşmemiş olsa bile basit anlamda ama inanç esaslarını nassa dayandıran Müslümanlar için karmaşık diyebileceğimiz bir teoloji, nasları anlama veya anlamlandırmada yeni bir okuma yöntemi, felsefî sistemlere entegre veya nesnel hakikate uygun bir söylem teklif etmektedir. Halk'ul-Kur'ân tartışmaları özelinde konuyu ilk ortaya atan kimsenin ister Beyân b. Sem'ân, ister Ca'd b. Dirhem olduğu kabul edilsin teolojik temel problemi karşımıza çıkacaktır. Zira ortaya atılan fikirler incelendiğinde dahilî etkiler ilk bakışta mantıklı gelmekle birlikte felsefî alt yapıdan yoksun Kur'ân üzerine düşünmek veya "Tanrı'nın hiçbir benzeri olamaması" ayetiyle Tanrı'nın görmesi, duyması, bilmesi vd. sıfatları içeren ayetlerin arasında tutarsızlık olduğunun bir düşünür tarafından tespit

<sup>315</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, 147-148.

<sup>316</sup> Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, 40.

<sup>317</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, 219.

<sup>318</sup> Salvatore vd., *Wiley Blackwell İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*, 194.

edilip felsefî alt yapı gerektiren bir söylemin ortaya konması mümkün görünmemektedir.

### **E. İlk Dönem Kelamcılarının Tenzih Yöntemlerinin ve Zat-Sıfat Anlayışlarının Etkisi**

Halku'l-Kur'ân meselesinin kaynağının İslam düşüncesinin kendi yapısı olduğunu kabul edenler vardır. Her ne kadar harici bazı unsurlardan bahsedilse bile bu İslam'ın dahili meselesidir. Harici hiçbir etkiden söz edilmese bile eninde sonunda bu konunun İslam düşüncesinde tartışma konusu olacağını, özellikle teolojik tartışmaların, Kur'ân'ın üslup ve yapısının, bütün dillerde mevcut olan hakikat-mecaz ayrımı gibi özelliklerin bu tartışmalara zemin hazırlayacağını düşünmüşlerdir.<sup>319</sup>

Bu söyleme göre Müslümanlar arasında çıkan kelâmî-felsefî içerikli tartışmalar tamamen dahili sebeplerle, özellikle Müslümanların karşılaştığı siyasi-ictimai problemlerin ve nassların metafizik üzere düşünmeyi gerektiren tabiatı gereği ortaya çıkmıştır. Ancak ikinci iddia vakıya ve Kur'ân ve Sünnet'in inanç konularındaki tavrına ters düşmektedir. Nassların yapısı metafizik tartışmalara müsaade etmemekte, gaybî meseleler nass tarafından belirlenmektedir.<sup>320</sup>

İslam teolojisinin oluşmasını daha çok iç dinamiklerle açıklayan araştırmacılar Kur'an merkezli tartışmanın temel kavramı "Kelâm"ın içerdiği anlamın, Hıristiyan düşüncesindeki logosla benzerlik taşımadığını, Müslüman teologların Hıristiyan kelâmını bire bir kopya ettikleri tezinin delillerden yoksun olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hıristiyan teolojisinin bir kopyası mahiyetinde direkt bir etkiden bahsedilemese de ihtida eden eski teolog Hıristiyanların taşımış olabileceği yöntem veya Hıristiyanlarla tartışmalarda öğrenilmiş bir yöntemden bahsedilebileceğini söylemişlerdir.<sup>321</sup>

---

<sup>319</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm'î Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 66; Ramazan Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempzoyum)*, (2003), 76; Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefîlik -Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 36.

<sup>320</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, 72.

<sup>321</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*, 60; Watt, *İslâm'î Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 66-67.

İslam düşüncesinde sıfatlar konusunda nassa dayalı söylemden ayrılan ve negatif teolojiyi ortaya atan ilk isimlerin Cad b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Vasıl b. Ata olduğu söylenmiştir. İlim, kudret, hayat ve irade sıfatlarının teaddüd-i kudema problemiyle inkar edilmesi veya Allah'ın zatını ifade ettiğini, ayrı bir anlamı olmadığını söylenmesi ilk dönemlerde ilkel bir formda, felsefi düşüncenin etkisinde, ancak felsefi argümanlardan ve felsefeden ithal edilmiş kavramlardan -cevher, araz, cisim vb.- yoksun bir tarzda dile getirilmiştir. Sıfatları nefye dayalı negatif teoloji tam anlamıyla, felsefi eserlerin Arapça'ya tercümesi ve akli/felsefi yöntemi esas alan bir mezhebin teşekkülüyle, Ebül Hüzeyl Allâf<sup>322</sup> ile birlikte zatın mutlak birliği anlayışı temelinde -Aristo'nun zat-sıfat birliği düşüncesinin etkisiyle- ortaya konmuştur. Kur'anî bir söylem olan Tevhid kavramı, Mu'tezilî düşüncenin ortaya çıkması ile birlikte daha farklı bir anlamda kullanılmış, yeniden dizayn edilmiş, sıfat konusu daha geniş bir kültür ve düşünce sistemiyle ele alınmıştır.<sup>323</sup> Bununla birlikte Vasıl b. Ata, Amr b. Ubeyd'in ortaya attığı düşünce ile Ebül Hüzeyl'in teolojisi arasında felsefi olarak temellendirme açısından bir farklılık olsa da içeriksel anlamda bir farklılıktan bahsedilemez.<sup>324</sup>

Mu'tezilî alimler gerek İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkan tezim ve teşbih inançlarına gerek esaslarını Yunan felsefesi ve mantığına dayandıran Hıristiyan ve felsefecilere karşı Kur'anî ilkeleri savunmak ve Kur'anî hakikatleri ispat etmek maksadıyla eserler kaleme almışlar ve tartışmalara girmişlerdir. Bu tartışmalarda akıl-nass ilişkisinde çelişkiye düşmeyecekleri rasyonel esaslara ihtiyaç duymuşlar, tartışmalarda kendilerine karşı tutarlı bir metot izlediklerini düşündükleri muhaliflerinin metotlarını kullanmaya başlamışlardır. Tartışmalarda ihtiyaç

---

<sup>322</sup> Mutezilî alimlerin Ebül Hüzeyl'den başlayarak sistematik olarak konuyu ele almaları, kullandıkları felsefi kavramlar ve akli deliller için bkz. Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (II)", 39-45; Harun Ögmüş, "Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), 21-25.

<sup>323</sup> Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 78.

<sup>324</sup> Osman Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", *Dinî Araştırmalar* III/9 (2001), 47-48; Türcan, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Akli/Felsefi Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", 56; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni 1*, 409.

duydukları bilgileri ve yöntemi, İslam topraklarında muhatap aldıkları, reaksiyon gösterdikleri kişiler ve öğretilerinden almışlardır.<sup>325</sup>

Allâf ve Nazzâm'ın görüşlerini oluşturduklarında, Yunan felsefi mirasından bir düşünceyi taklidi gerektirecek kadar çeviri yapılmamıştı. İlk Mu'tezilî alimlerin Yunan felsefesinin bir kopyasını İslam düşüncesine taşıdığı fikrinden ziyade Yunan felsefesinden aldıkları yöntemle daha geniş bir teolojik sistem kurduklarını söylemek daha doğru olur. Halku'l-Kur'ân tartışması, İslam düşünürlerinin Allah'ın zat ve sıfatlarına dair yaptıkları tartışmalar neticesinde ortaya çıkmış olsa da Arapça'ya yapılan tercümelelerdeki fikirlerin, bölgedeki farklı din mensuplarının Tanrı tasavvurlarının ilim adamlarınca biliniyor ve tartışılıyor olmasını kabul etmek direkt bir etkiyi gerektirmeyecektir.<sup>326</sup>

İslam düşüncesinde ilk defa Mu'tezile dil kurallarına başvurarak tenzih doktrininin gereği olarak Kur'an ifadelerini tevil ederek akıl-nakil çelişkisinde selefi yaklaşımın karşısında akli önceleyen bir tavır sergilemiştir.<sup>327</sup> Mu'tezile'nin Tanrı tasavvuru ispata yönelik değil, tenzihe merkezli selbi (negatif metafizik) bir yaklaşımdır. Başka bir deyişle tenzih doktrini, inancın aklileştirilmesidir.<sup>328</sup>

Mu'tezile'nin akla uymayan ayetleri tevil etmesinin arkasında aklın hakim kılınması ve nassın reddedilmesi olduğunu, bunun da tevil yoluyla gizlendiği söylenmiştir. Hadislerin uydurulduğunu veya zanni olduğunu iddia ederek devre dışı bırakan Mu'tezile'nin<sup>329</sup> uygun şartlar altında aynı tavrı tevil yoluna başvurmadan

<sup>325</sup> en-Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*, 149; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 76; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni 1*, 408; Harun Özel, "Birinci Abbasi Devleti Döneminde Arapça İslâmi Bilgilerin Avrupa'ya Taşınmasında Tercüme Faaliyetlerinin Rolü", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* IV/28 (2016), 419.

<sup>326</sup> Ess, "Mu'tezile", 2009, 178; Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihî Seyrindeki Yeri (I)", 58.

<sup>327</sup> Altıntaş, "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", 80; Mehmet Kubat, "Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadis'in Rolü", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri (Sempozyum)*, (2004), 260-261.

<sup>328</sup> Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak - Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 209.

<sup>329</sup> Amr b. Ubeyd'e isnad edilen bir hadis değerlendirmesinde akli esas almış ve akla ve adalete prensibine uymadığını düşündüğü "Sizden birinizin yaratılışı nutfe olarak annesinin karnında kırk günde toplanır. Sonraki kırk günde pıhtı hâline döner. Sonraki kırk günde ise bir et parçası olur. Daha sonra Allah bir melek gönderir ve melek, anne karnında et parçasına ruh üfler. Bu melek dört şeyi yazmakla emrolunur; anne karnındaki canlının rızkını, ecelini, amelini, iyi (saîd) biri mi, yoksa kötü

Kur'ân ayetlerine de uygulayabileceği iddia edilmiştir.<sup>330</sup> İslam'ın ilk dönemlerinde itikadi ve amelî meselelerde Kur'ân-sünnet ya da katî bilgi-zannî bilgi ayırımına gidilmezken, ilk defa Mu'tezile itikadi konularda zannî bilgiyi delil olarak kabul etmemiş, konu dışı bırakmıştır.<sup>331</sup>

İlk dönem kelam alimleri aklî ve naklî delilleri kullanarak, karşılaştıkları ve tevhid akidesine zarar vereceğini düşündükleri din, felsefe, teslis inancı, düalist ve antropomorfist Tanrı anlayışları, hulul inançlarını derinlemesine tetkik etmek istemişlerdir. Tevhid akidesini pagan öğretilerden ve her türlü politeizmden korumak ve İslam inancını savunmak amacıyla daha çok akla dayanan bir Tanrı tasavvurunu inşa için uğraşmışlardır. Bunu yaparken de muhaliflerinin kullandığı felsefi sistem ve mantıktan faydalanmışlardır. Muhaliflerine anti-tez üretirken, kendi teolojilerini de meydana getirmişler, dinî-felsefi bir söylem oluşturmuşlardır. Kelamcıların ortaya koydukları usul ve içerik daha önce bilinmeyen şeylerdi. Yeni okuma biçimi ile birlikte imanın konusu olan Allah'ın zatı ve sıfatları aklî düzleme çekilmiştir.<sup>332</sup>

## F. Muhalefetin Siyasî-Dinî Nitelikli Söylemi

Kader ve irade ile ilgili tartışmalar yoğun olarak Emeviler döneminde başlamıştır. Kaderiyye fırkasının inanç temelleri de bu dönemde Mabed el-Cüheni (83/702) tarafından oluşturulmuştur. Kader konusunun tartışmaya açılmasının temelinde Sahabe arasında yaşanan ihtilaf ve savaşlar sonucu ortaya çıkan kelamî tartışmaların olduğu -genel itibariyle o dönemdeki kelamî ve siyasî tartışmaların çoğunun kaynağı olduğu iddia edilmiştir- söylene de tartışmaların arka planında siyasî başka gerekçeler olduğu ileri sürülmüştür.

---

(şakiy) biri mi olacağımı.” (Buhari “Bedi’l Halk” 6, Müslim “Kader” 1) rivayetine karşı nasıl tepki göstereceğini şöyle ifade etmiştir. “Eğer A'meş'i bu hadisi naklederken işitseydim onu yalanlardım. Zeyd b. Vehb'i naklederken işitseydim aldırış etmezdim. Abdullah b. Mes'ûd'u naklederken işitseydim kabul etmezdim. Bu sözü bizzat Rasulullah (sav)'den işitseydim reddederdim. Allah böyle söylerken işitseydim O'na 'Sen bunun üzere bizden misak almadın' derdim.” Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/63; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII/346; Talât Koçyiğit, “Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI (1968), 122.

<sup>330</sup> Koçyiğit, “Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık”, 121.

<sup>331</sup> Kubat, “Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadis'in Rolü”, 265-267.

<sup>332</sup> Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak - Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, 203-204; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni I*, 409; en-Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I*, 149; Koçyiğit, “Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık”, 107; Karlığa, “İslâm'da Tercüme Hareketleri”, 93.

Kader ve irade üzerine ileri sürülen görüşler, Emevi halifelerinin baskı politikaları ve kaderci söylemlerine karşı muhalif kesimin siyasî orijinli dinî argümanlarıdır. Yani konu kalamî tartışmaların ürünü olmaktan çok siyasî bir duruşun sonucudur. Muhalefet, iktidarın söylemlerine karşılık anti-tez üreterek siyasî hareketlerini dini bir temele dayandırmayı istemiştir.<sup>333</sup>

Watt, Kaderiyye'nin Emevi politikaları karşısında kötülük problemini tartışma konusu yaptığı ihtimali üzerinde durmaktadır. Kötü fiillerin Allah'a izafe edilemeyeceğine olan inanç, Emevîlerin eylemlerini meşrulaştırma aracı olarak kader-irade-meşiet meselelerini istismar etmelerine karşı ileri sürülmüştür. Watt, kader konusunda Hıristiyan kalamından bir etkilenme -Hıristiyan ilahiyatçılarla yapılan tartışmalar sonucu bir etkilenme olabileceği gibi kader düşüncesine dair delil ve argümanlar Hıristiyan mühtediler tarafından taşınmış da olabilir- olabileceğini söylemektedir.<sup>334</sup> Müslüman kalamcılar, Hıristiyanlarla girdikleri iletişim sonucu, kader-irade konularında Hıristiyanlardan duydukları argümanları, kuvvetli buldukları veya Hıristiyan teologları haklı bulmaları sebebiyle değil muhaliflerine karşı delil olabilecek nitelikleri barındırdığı için ithal etmişlerdir.<sup>335</sup>

Kaderî ve Mu'tezilî alimler, Ehl-i Sünnet kader inancını cebr olarak görmüşler, Ehl-i Sünnet için Cebriye veya Mücbire isimlerini kullanmışlardır.<sup>336</sup> Bu sebeple Emevîlerin kader anlayışlarının Sünnî düşüncedeki karşılığı ile kabul edilmiş olması ihtimal dahilindedir. Emevîlerin yaptıkları zulmü meşrulaştırmak amacıyla kaderci anlayışı ortaya çıkardığı iddiası<sup>337</sup> bazı problemler içermektedir. Öncelikle bu Kur'ân ve Sünnette karşılığı olmayan eski Cahiliyye inançlarından biridir. Her ne kadar

<sup>333</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 107-108; M. Abid Cabiri, *el-Müsakkafün fi'l-Hadâratı'l-Arabiyye* (Beyrut: Merkezi Dirâsâtı'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2000), 48.

<sup>334</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 120-121.

<sup>335</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 126.

<sup>336</sup> el-Eşârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, II/318; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü Muhtelifi'l-hadis*, 136; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 154.

<sup>337</sup> Cebri düşüncesinin, Emevi iktidarının zulümlerini Allah'ın kaza ve kaderine izafe ederek sorumluluğu üzerinden almak istemelerinin sonucunda ortaya çıkardıkları bir düşünce olduğu ve Haşviyye'nin - Mu'tezile bununla Ehl-i Sünnet'i kastetmektedir- Emevîlerin bu zulmüne çanak tuttuğu söylemi Mu'tezile'ye aittir. Maturidi, Ehl-i Sünnet'in kader inancını Emevi yöneticilerin zulmünü meşrulaştırmak için geliştirdikleri iddiasını reddetmekte, bu iddiaların yalan ve iftira olduğunu söylemektedir. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitabü'l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut - İstanbul: Dar-ü Sâdır - Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 409-410.

Kur'ân ve Sünnette insanın fiillerinde bir etkisinin olmayacağı anlamına gelen naslar bulunsa da kader inancı olan alimler insan sorumluluğun düşeceğini söylememişlerdir. Ehl-i hadis cebr kavramını kullanmaktan uzak durmuş ve Allah'ın kulları icbar ettiği söylemini de reddetmişlerdir. Bu sadece naslarda bulunmayan bir kavramın reddi değil aynı zamanda içeriksel bir reddi de kapsamaktadır. Çünkü cebr ihtiyarın olmadığı bir durumda söz konusu iken naslarda geçen ifade celb/yönlendirme.<sup>338</sup> Ahmed b. Hanbel, Kaderî birinin kaderi inkar ederek “Allah, kulları günaha zorlamaz” söylemine karşılık “Allah kulunu dilediğine icbar eder” diyen muhaddisin sözlerini reddetmiştir. Ahmed b. Hanbel sadece bir bidatin ortaya çıkarılmasına değil, bidatlere karşı reaksiyon gösterilerek ortaya atılan her söyleme de karşı çıkmaktadır.<sup>339</sup> Çünkü yöntemsel birlikteliğin söylem birlikteliğine döneceğini ya da muhaliflerin silahını kullanmanın bir yerden sonra usulen muhalife benzemeye yol açacağını düşünmektedir. Ayrıca bu söylem devlet mantığıyla hareket edildiğinde de problem arz edecektir. Çünkü sorumluluğun kişilerin üzerinden atılmasına dayalı bir söylem bölgedeki suç oranını artıracaktır. Devlet, önemli güvenlik problemleri çıkaracak bir söylemin yaygınlaşmasını istemeyecektir. Emeviler dönemindeki kader inancı ile ilgili anlatımın tekrar gözden geçirilmesi daha doğru sonuçlar almak için önemlidir.

Kader üzerine yapılan ilk tartışmalar gibi Allah'ın kelamının yaratılmış olması konusun da siyasî nitelikli olduğu iddia edilmiştir. Kader konusu ile halku'l-Kur'an meselesi arasında organik bir bağ görülmüştür. Emevilere muhalif Kelamcılar Allah'ın kelamının yaratılmamış olmasının, ilminin ezeli olması Allah'ın takdirinin cebre sebep olması ve insan iradesinin yok sayılması anlamına geleceğini, bunun da Emevi cebr politikasına yarayacağını düşünmüşler, bu sebeple özgür irade düşüncelerine uygun bir teoloji geliştirmişlerdir.<sup>340</sup> Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın determinist cebrî kader anlayışına sahip olması bu yorumu zayıflatmaktadır. Her iki ismin isyan hareketlerinde mevâli kökenli sorunların aranması teolojilerine daha uygun görünmektedir.

<sup>338</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I/67-68.

<sup>339</sup> İbn Teymiyye, *Der'u Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I/70-71.

<sup>340</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 237; Cabiri, *el-Müsakkafün fi'l-Hadâratî'l-Arabiyye*, 51, 106.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MİHNE’NİN TARİHİ SEYRİ VE MİHNE’NİN BAŞLAMASINA ETKİ EDEN FAKTÖRLER

#### I. MİHNE ÖNCESİ ABBASİLERDE ULEMA-UMERA İLİŞKİSİ

İktidara gelirken Emevilere karşı farklı grupların desteğini alan- özellikle Alioğullarının- Abbasiler hilafet makamına geldikten sonra makama layık olanların Abbasoğulları olduğu fikrini gündeme getirmişlerdir. Abbasiler iktidara geldikten sonra Haşimi davetiyle elde edilen üstünlüğü kendilerine mal etmeye ve Alioğullarını saf dışı bırakmaya çalışmışlardır. Bu fikir Abbasi iktidarı ile siyaseten Alioğullarının imamet anlayışına karşı olup mefdul imam görüşünü savunan bazı Mu’tezili alimlerin yaklaşmasını sağlamıştır.<sup>341</sup> Halifenin kendilerinden çıkacağına inanan Alioğulları, Abbasi iktidarına karşı muhalif bloğa yerleşmiştir.<sup>342</sup>

Me’mûn dönemine kadar Abbasi halifeleri ile ulema sınıfı arasında büyük problemler yaşanmamış, halifeler ulemanın toplumsal statüsünden ve dini otoritesinden rahatsız olmamışlardır. Sünni inancı yaygınlaştırmayı hedefleyen halifeler, Sünni ulemaya saygı duymuşlar ve onları himaye etmişlerdir. İbn Mukaffâ’nın siyasi-dini otoriteyi tek bir güçte, halifede birleştirme, en azından halifenin son söze sahip olup kararlarının bağlayıcı olması teklifine<sup>343</sup> ise sıcak

---

<sup>341</sup> İlk dönem Abbasi halifeleri ve Mu’tezile ilişkisine dair ileri sürülen tezler için bkz. Faruk Omar, “Me’mun’dan Önce Abbasiler ve Mu’tezililer Arasındaki İlişkiler”, çev. Mehmet Ümit, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/3 (Ocak 2003), 165-174.

<sup>342</sup> Osman Aydın, *Mu’tezile’de İmamet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 56-57; Nagihan Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslam (750-833)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 43-44; Muharrem Akoğlu, “Mu’tezile’nin Tarihsel Seyrinde Mihne”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 61-63.

<sup>343</sup> Ancak Mehdî’nin zenadika ile olan mücadelesinin, İbnü’l-Mukaffâ’nın teorisinin bir yansıması olduğunu düşünen araştırmacılar vardır. Bkz. Melhem Chokr, *İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 270.

bakmamışlardır.<sup>344</sup> Abbasi halifelerinin dinî meşruiyet kazanmak adına ulema ile aralarını iyi tuttukları, destekledikleri ve devlette görev verdikleri de söylenmiştir.<sup>345</sup>

İbnü'l-Mukaffâ devlet yönetimi açısından yargıda çok sesliliğin doğru olmadığı kanaatindeydi. Elbette kanunlar ulema tarafından tartışılabilir ve çok sesli bir ilmî havza oluşturulabilirdi. Ancak son sözün halifeye ait olması ve bağlayıcı olması hukukun sürekliliği ve güçlü olması açısından gerekli bir husustu. Devlet idaresinde ulema-umera ikiliğine son verilmesi gerekmekteydi. Ulema sınıfına bırakılmış yasamanın doğru bir sonuca ulaştırmayacağını, yargı alanında kargaşaya sebep olacağını düşünmekteydi. İlmî çalışmaların devlet kontrolünde yapılması ve din olanın ya da hukukun devlet başkanı tarafından belirlenmesi güçlü bir devlet için gerekli unsurlardı.<sup>346</sup> Ebû Yûsuf'un Kâdilkudât olarak atanması ile birlikte hukukta tek seslilik ve süreklilik bir nebze sağlanmış oldu. Ancak bu İbnü'l-Mukaffâ'nı teklif ettiği şekliyle değil, dini olana müdahale edilmeden ve ulemaya ayar çekilmeden doğal sürecinde seyretmiştir. Ebû Yûsuf kadı atamalarında Hanefî ekolüne mensup, Hanefî usulünü benimseyen alimleri, yani talebelerini kadı olarak atayınca hukukta söylem birliği sağlanmış oldu.

İbnü'l-Mukaffâ'nın bu görüşü dinin siyasi erk tarafından kontrol altına alınması ve din işlerinin devlete bağlı bir yapı tarafından yürütülmesi teklifidir. Zira resmi din anlayışını devlete bağlı resmi görevli alimler eğitim vb. yollar ile yaygınlaştıracak, aynı zamanda toplumdaki farklı din algılarının kontrolünü sağlayacak ve otoriteyi bozan yapılara ve kişilere müdahale edecektir.

İbnü'l-Mukaffâ'nın devlete bağlı ulema teklifinin Sünni bir bakışı değil, eski Zerdüşî geleneğindeki devlet kademelerindeki hiyerarşinin uyarlanması, devlet

---

<sup>344</sup> Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 13; Omar, "Me'mun'dan Önce Abbasiler ve Mu'tezililer Arasındaki İlişkiler", 172-173; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 198; Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, 132.

<sup>345</sup> Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, 134.

<sup>346</sup> Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Abdülkadir Şener - Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 65; Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi - Peygamberden Bugüne*, 51; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 198; Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 268; Salvatore vd., *Wiley Blackwell İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*, 143; Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, 124-125.

yönetimindeki otorite birliği düşüncesinin Sasani modeli olduğu iddia edilmiştir.<sup>347</sup> Abbasi devlet modelinin -Me'mûn'dan çok önce Mansur döneminden başlatarak-Tanrı tarafından seçilmişliğe dayalı ilahî nitelikli, teokratik Sasani devlet yapısının bir taklidi olduğunu, halifelerin "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgeleri" olarak kabul edildiğini ve ulemanın Pers geleneğinin tezahürü olan bu anlayıştan rahatsız olduğunu ifade eden araştırmacılar vardır.<sup>348</sup>

Aslında İbn Mukaffâ'nın teklifi dinin, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi bir lider tarafından düzenlendiği bir sistem değildi. İbn Mukaffâ'nın bu teklifi münezzel olan şeriatla değil, müevvel olan şeriatla ilgili bir husustu.<sup>349</sup> İbnü'l Mukaffâ'nın yasama için sadece devlet başkanını hak sahibi görüp, ulemanın yetkisini elinden sınırlandırması aklın müdahil olabileceği içtihadî alanla ilgilidir. İbnü'l-Mukaffâ bu teorisiyle kıyas ve re'ye karşı çıkmış, kişisel görüşlerin bağlayıcı olmayıp ihtilafa sebep olacağını düşünmüştür.<sup>350</sup> İbnü'l- Mukaffâ delaleti zanni olup içtihat gerektiren veya Kur'an'da hakkında hüküm verilmemiş konularda içtihat etme ya da son kararı verme yetkisini umeraya vermekte, ulu'l emrin -alimlerin umerası ve ulemadır şeklinde tefsir ettiği- yalnızca yöneticiler olduğunu düşünmekteydi. İbnü'l-Mukaffâ bu siyaset teorisiyle devlet yönetiminde rasyonelleşmeyi teklif etmektedir.

## II. MİHNE ÖNCESİ SİYASİ DURUM

Harun er-Reşîd, oğlu Muhammed'e "Emîn" lakabını vererek kendisinden sonra Bağdat'a velayet tayin etti. Hârûn er-Reşîd'in oğlu için ordudan biat aldığı h. 175 yılında gerçekleşen bu olayda Muhammed henüz beş yaşındaydı. Muhammed'in dayısı İsa b. Ca'fer'in, Fazl b. Yahya (193/808)'ya yeğenine biat edilmesini sağlaması için talepte bulunduğu rivayet edilmektedir.<sup>351</sup>

<sup>347</sup> Hodgson, *İslâm'ın Serüveni 1*, 239; Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Cep Kitapları, 1993), 16-17; Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 269; Salvatore vd., *Wiley Blackwell İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*, 142.

<sup>348</sup> W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 138; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni 1*, 234; Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, 132; Salvatore vd., *Wiley Blackwell İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*, 128.

<sup>349</sup> Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 268; Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi - Peygamberden Bugüne*, 51-52.

<sup>350</sup> Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi - Peygamberden Bugüne*, 51-52; Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 268.

<sup>351</sup> et-Taberî, *Târihü 'l-Taberî*, VIII/240; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, XIII/576.

Muhammed'e biat edilmesinden yedi yıl sonra h. 182 tarihinde oğlu Abdullah'ı (Me'mûn) kardeşinden sonrası için veliaht tayin etmiş ve biat almıştır.<sup>352</sup> Harûn er-Reşîd daha önce acı tecrübelerle rağmen çocukları arasında çıkacak bir kavganın tohumlarını ekmişti.<sup>353</sup> Mesudi'deki (345/956) rivayette Hârûn er-Reşîd veziri Ebu Fazl Yahya el-Bermekî'ye (190/805) veliaht meselesini danışmıştır. Hârûn er-Reşîd Ebû Bekir'den (13/634) itibaren İslam siyaset anlayışını anlatmış ve daha sonra hilafetin ehil olmayanların eline düştüğünü söylemiştir. Kendisi de aynı hatayı devam ettirmek istemeyen Harun, yerine oğlu Abdullah'ı bırakmak istemiştir. Ancak Haşimoğulları'nın talebi onu düşündürmüştür. Veziri Yahya ile istişaresi sonrası Abdullah'ın, Emin'den sonra veliaht tayin edilmesine karar kılınmıştır.<sup>354</sup>

Hârûn er-Reşîd'in hilafete daha uygun gördüğü oğlu Abdullah'ı veliahtlıkta incelemek istediği ama bunu yapamadığı kendisinden şöyle nakledilmiştir;

*“Allah'a yemin olsun, onda (Abdullah) Mansur'un azmi ve sebatını, Mehdî'nin ibadete düşkünlüğüne, Hâdî'nin izzet ve şerefine görüyorum. Dördüncü bir övgü istersen onu da söylerim. Muhammed b. Zübeyde'yi (veliahtlık konusunda) onun önüne geçirdim. Çok iyi biliyorum ki Muhammed hevasına uyan biridir. Ancak bundan başka bir şey elimden gelmiyor.”*<sup>355</sup>

Harun er-Reşîd'e nispet edilen bu cümleler Me'mûn'un üstün özelliklerini ortaya çıkarmaktadır. Rivayetin Emîn-Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinden sonra oluşmuş olabileceği unutulmamalıdır. Rivayette Me'mûn ve Emîn için sayılan vasıflar beş yaşındaki bir çocukta görülemeyecek hususlardır. Harun er-Reşîd'in oğlu Abdullah'ı yedi yıl sonra veliaht tayin etmesi göz önünde bulundurulduğunda bu tespiti ilerleyen zamanlarda yapmış olabileceği akla gelebilir. Ancak oğlu Muhammed için beş yaşında biat almıştı. Bürokratik veya toplumsal bir baskı ya da siyasî gerekçelerle bu kararı almış olsa bile, ahlak ve meziyetlerinin etkili olduğu söylenemez.

<sup>352</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/269.

<sup>353</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V/327.

<sup>354</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Hasen b. Ali el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâ'dinü'l-Cevher* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), III/291-292.

<sup>355</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIII/576.

Emin ile ilgili tarih kitaplarında olumsuz birçok anlatım bulunmaktadır. Eğlence ve oyun düşkünlüğü, beceriksizliği, devlet işlerini ihmal etmesi, devlet işlerinden anlamamasına dair anlatılan olayların birçoğunun abartı, hatta uydurma olma ihtimalinin yüksek olması üzerinde durulmaktadır. Kısa sürede tahtta kalan Emin hakkında objektif bilgilere ulaşmak çok zor görünmektedir.<sup>356</sup>

Emin döneminde dikkat çeken olaylardan biri Ali b. Abdullah tarafından başlatılan Süfyânî bir isyandır.<sup>357</sup> Ali b. Abdillan'ın muhaddisler arasında itibarlı bir kimse olduğu bilinmektedir. Me'mûn döneminde mihne sorgulanan, ancak halifenin istediği cevabı vermesine rağmen hapsedilen Ebu Müshir (218/833), Ali b. Abdullah tarafından kadılık görevine getirilmiştir.<sup>358</sup>

Harun Reşid'e kadar Abbasileri iktidara taşıyan İran aristokrasisi iktidarda söz sahibi olmuşlar ve saraydaki konumlarını korumuşlardır. Ancak Hârûn er-Reşid, İranlıların bu gücüne son vermiş ve kendilerini saraydan uzaklaştırmıştır.<sup>359</sup> Harun er-Reşid'in ölümü üzerine oğulları Emin ve Me'mûn arasındaki mücadelenin kökeninde İran aristokrasisinin bir hamlesi ve Arap unsurunun iktidarı koruma mücadelesi olarak görenler olmuştur.

Fars asıllı Fazl b. Sehl, Bermekî ailesi aracılığıyla halifeye yakın bir konum elde etmiş, Me'mûn'un eğitim ve hizmetine getirilmiştir. Me'mûn'un eğitimini devraldığında henüz ihtida etmeyen<sup>360</sup> Fazl b. Sehl, Zerdüş geleneği üzere yetişmiş bir devlet adamıydı. Me'mûn'un Fars kültürüne yakınlığı sadece mürebbisi kanalıyla değildi. Me'mûn'un ümmüveled olan annesi Merâcil ve eşi de Fars (Soğd) kökenlidir.<sup>361</sup> Hârûn er-Reşid'in oğlunun eğitimi ile görevlendirdiği diğer kişi ise Mu'tezilî alimlerden Yahya b. Mübarek el-Yezidi'dir (202/817).<sup>362</sup>

---

<sup>356</sup> Abdülazîz ed-Dürî, *Abbâsiler Tarihi (Siyasî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açıdan)*, çev. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yayınları, 2020), 172; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (4. Cilt)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2020), 158-159.

<sup>357</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/415.

<sup>358</sup> Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*, 44-45.

<sup>359</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/287-290.

<sup>360</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/320; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, V/373.

<sup>361</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/360; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 15.

<sup>362</sup> Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 74; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset - Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 232.

Emin-Me'mûn arasındaki gerginlik bürokrasinin kavgasıydı. Menfaatlerini koruma altına almak isteyen bürokratlar gerilimi artırmıştı. İktidar mücadelesinin esasında Arap bloğunu temsil eden Emin'in veziri Fazl b. Rebî ile Farisî bloğu temsil eden ve Me'mûn'u iktidardan vazgeçmemesi için cesaretlendiren Me'mûn'un veziri Fazl b. Sehl arasında olduğu söylenmiştir. Me'mûn'un zaferi ile İranlılar gücü tekrar ellerine almışlardır.<sup>363</sup> Me'mûn halefleri gibi Bağdat'ı değil, kardeşi ile mücadelesini sürdürdüğü yer olan Merv'i hilafetin başkenti yapmıştır. Kardeşi ile mücadele etmesi konusunda kendisini ikna eden veziri Fazl b. Sehl'in bu kararında etkili olmuş ve bu karar Arap karşıtı mutlakiyetçi Farisi bir hareket olarak yorumlanmıştır.<sup>364</sup> Merv, Helenistik düşüncenin yaygın olduğu bir bölgeydi. Me'mûn hilafeti bu bölgeye taşımakla Helenistik kültürle irtibatını devam ettirmiştir.<sup>365</sup> Me'mûn'un başkenti Merv'e taşınmasında kardeşi ile arasında geçen mücadelede kendisine destek veren Alioğulları'nın da etkili olabileceği söylenmiştir.<sup>366</sup>

Me'mûn'un zaferinden sonra Bağdat'ta kargaşa hakim olmuş, Arap-Fars unsurları arasında sürekli bir çatışma hali Me'mûn Bağdat'a gelene kadar devam etmiştir. Fazl b. Sehl ve Hasan b. Sehl'in (236/851) idaresinden rahatsızlık duyan Bağdatlılar, Hasan b. Sehl'in Bağdat valisini azledip yerine İshak b. Musa el-Hâdî'yi, Me'mûn'un Bağdat vekili olarak getirmişlerdir.<sup>367</sup> Hasan b. Sehl Bağdat'ta tekrar gücü ele geçirmiş ve Harbiyelilerle anlaşma sağlamıştı.<sup>368</sup> Bağdatlıların, Hasan b. Sehl'in valisi Ali b. Hişam'ı bölgeden çıkarttıklarını öğrenen Hasan b. Sehl Vasıt'a kaçmış, Bağdatlılarla yeni bir mücadele evresine geçmişti. Bağdatlılar bu süreçte Mansur b. Mehdî'ye halifelik teklif etse de Mansur bu teklifi kabul etmemiş ve Bağdat emirliği görevini üstlenmiştir.<sup>369</sup>

---

<sup>363</sup> Lewis, *Tarihte Araplar*, 79; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 40; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 37; Salvatore vd., *Wiley Blackwell İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*, 130.

<sup>364</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 233; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 41; Salvatore vd., *Wiley Blackwell İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*, 130.

<sup>365</sup> Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", 15.

<sup>366</sup> Muharrem Akoğlu, "Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mun Dönemi Abbasi Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2011), 65.

<sup>367</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/543.

<sup>368</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/544.

<sup>369</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/546.

Bu süreçte Bağdat kaos ortamına sürüklenmiş, şehirde eşkıyalar ve fâcirler rahatça suç işlemeye başlamışlardı. Bağdat halkı sultandan yardım istemişler, ancak suçluların sultana (Mansur b. Mehdî) yakın olmaları sebebiyle bu yardım çağrısı bir cevap bulmamıştı.<sup>370</sup> Bağdat halkı kendi problemini çözmek adına bir adım atmış ve küçük bir grup olarak gördükleri eşkıyalara karşı örgütlenme yoluna gitmişti. Kötülüklerle engel olmak isteyen gönüllüler (mutavvîa) ismindeki bu oluşumun başını Halid ed-Dervîş ve Sehl b. Selâme el-Ensarî çekiyordu. Bağdat'ı karıştıran olaylar önlenmişti, ancak Halid sultanın yanlış işlerine müdahale edip düzeltmeyi uygun görmemiş, sultana karşı harekete geçmemişti.<sup>371</sup>

Sehl b. Selâme de halkı iyiliği emredip, kötülükten sakındırmaya, Kur'ân ve Sünnetle amel etmeye davet ediyordu. Sehl b. Selâme'nin davetinin Halid ed-Dervîş'in hareketinden farkı herkese yönelik olmasıydı. O, kim olursa olsun ister halk ister yönetici Kur'ân ve sünnete muhalefet eden herkesle mücadele etmeyi hedefliyordu.<sup>372</sup> Sehl b. Selâme'nin etrafında büyük bir kalabalık toplanması Mansur b. Mehdî ve İsa b. Muhammed'i korkutmuştu. Problem çözüldükten sonra Sehl b. Selâme başlamış olduğu davet görevini devam ettirmişti.<sup>373</sup>

Me'mûn bu olayların olduğu yıl Ali b. Musa'yı (203/818) kendisinden sonrası için veliaht tayin etmiş, kendisine er-Rıza lakabını vermiştir. Bundan sonra minberlede Ali er-Rıza'ya da dua edilmeye başlanmış ve Ali er-rıza adına altın ve gümüş paralar bastırılmıştır.<sup>374</sup> Ayrıca askerlerinin üzerinden Abbasilerin rengi olan siyah elbiseleri çıkarıp, yeşil elbiseler giymelerini emretmiştir. Bağdat halkının da Ali b. Musa'ya biat ve yeşil elbise giyilmesi kararına uymasını emretmiştir.<sup>375</sup>

Me'mûn, bu kararına Ali er-Rıza'nın Ehl-i Beyt (Alioğulları ve Abbasoğulları) içerisinde ondan daha takvalı, faziletli (efdal) ve alim bir kimse bilmediğini<sup>376</sup> ve bu

---

<sup>370</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/551.

<sup>371</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/552.

<sup>372</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/552.

<sup>373</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/553.

<sup>374</sup> Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer el-Yakûbî, *Târihü'l-Ya'kûbî* (Beirut: Dâru Sâdır, 1979), II/448; el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâ'dinü'l-Cevher*, IV/24.

<sup>375</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/554.

<sup>376</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/554.

işe ondan daha layık kimse olmadığı<sup>377</sup> gibi daha çok Şii imamet anlayışına uygun gerekçeler göstermiştir. Ehl-i beyt'ten kastedilen sadece Alioğulları değildir. Yani bu karar Abbasilerin sonunu getiren bir hareket olmaktan çok, Alioğullarını iktidara ortak kılan bir harekettir.<sup>378</sup> Aynı zamanda Ali er-Rıza'nın veliahtlığı, Ehl-i Sünnet alimlerinin itirazını gerektirecek bir durum da değildir. Yani Me'mûn toplumun geniş bir kesiminin desteğini alamasa da muhalefetinden emin olacağı, uzlaştırabileceği - Bağdat halkının muhalefetiyle karşılaşsa da- bir karar almak istemişti.<sup>379</sup> Fazl b. Sehl'in Şii temayülü olduğu ve onun Ali er-Rıza'nın veliaht tayin edilmesini teklif ettiği söylenmiştir.<sup>380</sup>

Me'mûn'un, Ali er-Rıza'yı veliaht tayin etmesini salt siyasi bir hamle olarak görenler vardır. Me'mûn hem Alioğullarının muhalefetini bastırmak<sup>381</sup> hem de Alioğulları-Abbasoğulları birliğini sağlamakla her iki grubun da desteğini almak suretiyle otoritesini güçlendirmek istemiştir. Ali er-Rıza'nın ölümünden sonra kendi yerine kardeşi Mutasım'ı veliaht olarak ataması bu yorumu desteklemektedir.<sup>382</sup> Me'mûn bu hamlesiyle Allah'tan bilgi alan bir önder/kurtarıcı bekleyen Şiiilerin desteğini almayı, en azından muhalefetlerinin önüne geçmeyi istemiştir.<sup>383</sup> Bu iddialar yeteri kadar gerekçelendirilmemesi sebebiyle eleştirilmiştir.

İbrahim b. el-Mehdî'nin halife olarak kabul edilmesinden sonra h. 202 yılında önemli bir toplumsal olay daha yaşanmıştır. İbrahim b. el-Mehdî'nin adamı olan İsa b. Muhammed, işledikleri suçları toplum içerisinde anlatan gönüllü davetçi Sehl b. Selame ile çatışmaya girmiş ve yakaladıktan sonra Doğu Bağdat'tan sorumlu İshak b. Mehdî'ye götürmüştür. İshak b. Mehdî halkın karşısına çıkıp davasının batıl olduğunu söylemesi halinde serbest bırakacağını söyleyince Sehl bu teklifi kabul etmişti. Halkın

<sup>377</sup> el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâ'dinü'l-Cevher*, IV/24.

<sup>378</sup> Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 114; Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslam (750-833)*, 117.

<sup>379</sup> Hodgson, *İslâm'ın Serüveni 1*, 458.

<sup>380</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târih*, V/373.

<sup>381</sup> Akoğlu, "Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mun Dönemi Abbasi Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları", 59.

<sup>382</sup> Aydın, *Mu'ezile'de İmamet ve Siyaset*, 81-82; Ira M. Lapidus, "Erken İslam Toplumunun Gelişiminde Din ve Devlet Ayrımı", çev. Kâzım Uzun, *Tarih Okulu (Dergi)* 9 (2011), 154; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni 1*, 458.

<sup>383</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 234-235; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 141.

karşısına çıkan Sehl b. Selâme daha önce yaptığı daveti yinelemiş, İshak b. Mehdî'nin adamları tarafından dövüldükten sonra İbrahim b. el-Mehdî'ye gönderilmiştir. İbrahim b. el-Mehdî, Sehl b. Selame'yi hapsedmiş, halkın bir harekete kalkışmasından korktuğu için öldürüldüğünü söylemiştir.<sup>384</sup>

Ali er-Rıza veliaht tayin edildikten kısa bir süre sonra h. 203 yılında vefat etmiş, halifenin emriyle babası Hârûn er-Reşîd'in yanına defnedilmiştir. Ali er-Rıza'nın Me'mûn ile bir yolculuktayken çok üzüm yemesi sebebiyle aniden vefat ettiği söylenmiştir. Me'mûn, Hasan b. Sehl'e Ali er-Rıza'nın vefat haberini ve büyük üzüntü duyduğunu içeren bir mektup yazmıştı. Ayrıca Ali er-Rıza'yı veliaht ilan etmesi sebebiyle kendisine karşı tepkili olan Abbasoğullarına ve Bağdat halkını kontrol altına almak amacıyla Ali er-Rıza'nın vefat haberini bildiren bir mektup yazmış ve itaati altına girmelerini istemiştir.<sup>385</sup>

Ali er-Rıza'nın ölüm nedeni de şaibelidir. Taberî (310/923), çok üzüm yediğinden dolayı vefat ettiğini ve Me'mûn'un ölümüne çok üzüldüğünü söylemiştir.<sup>386</sup> Ali er-Rıza'nın üzümü çok sevdiğini bilen Me'mûn'un, üzüme zehir katarak Ali er-Rıza'yı öldürttüğü<sup>387</sup> veya Ali b. Hişam'ın<sup>388</sup> zehirlettiği de rivayet edilmiştir. İbn Esir bunun çok uzak bir ihtimal olduğunu düşünmektedir.<sup>389</sup> Şii yazarlar Me'mûn'un dini saiklerle değil, siyasi bir hamle olarak Ali er-Rıza'yı veliaht tayin ettiğini düşünmektedirler. Hatta Ali er-Rıza'yı veliaht tayin ederek ona tuzak kurduğu ve insanların gözünden düşürmek istediğine dair iddialar ortaya atmışlardır. Şiilere göre zaten Ali er-Rıza'da isteyerek değil, ikrah altında bu teklifi kabul etmiş ve yine Me'mûn'un eliyle öldürülmüştür.<sup>390</sup>

Memun 204/819 yılında Bağdat'a girdiğinde kendisinin ve askerlerinin hepsinin kıyafeti ve başlıkları, bayrakları yeşildi. Her gün askerlerin ve halkın yeşil

<sup>384</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/562-564.

<sup>385</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/568; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV/126.

<sup>386</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/568.

<sup>387</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V/504; el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâ'dinü'l-Cevher*, III/25.

<sup>388</sup> el-Yakûbî, *Târihü'l-Ya'kûbî*, II/453.

<sup>389</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V/504.

<sup>390</sup> Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslam (750-833)*, 133-136; Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Veliahlığı Meselesi (İmamiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dinî Araştırmalar* VII/19 (2004), 166.

elbiseler giyerek Memun'un huzuruna geldikleri nakledilmiştir.<sup>391</sup> Me'mûn bu politikasıyla Bağdat halkına meydan okumuş ve göz dağı vermek istemiştir. Memun'un izlediği politika işe yaramış, insanlar siyah elbise giymekten korkmuş ve endişe duymuşlardır. Me'mûn bu durumu sekiz gün devam ettirmiştir.<sup>392</sup> Başka bir rivayete göre yeşil elbiselerin giyilmesi bir ay<sup>393</sup> ya da on yedi gün<sup>394</sup> kadar sürmüştür.

Me'mûn Bağdat'a yerleşince bölgedeki fakih, kelimci ve ilim ehlinde bir grubu davet etmiş ve kendisi için sohbet meclisi oluşturmuştur. Ayrıca mezalim mahkemeleri için yüz fakih çağırılmış ve aralarından on kişiyi seçmiştir. Bişr el-Merîsî ve İbn Ebi Duâd mezalim için oluşturduğu on kişilik kadronun içerisinde yer almıştır.<sup>395</sup> Mu'tezili alimler, Bermekîlerin saraydan uzaklaştırılmasından sonra Hârûn er-Reşîd döneminde kontrol altında tutulmaya çalışılmış, takibata uğramışlardır. Hârûn er-Reşîd'in vefatı sonrası oğlu Emin de aynı siyasi tavrı devam ettirmiştir. Me'mûn döneminde ise Mu'tezili alimler sarayda ağırlandı ve meclislerde kendilerine yer verilmiştir.<sup>396</sup> Me'mûn, devletin yönetici kadrolarına Mu'tezilî alimleri getirmiş, istişare meclislerinde çoğunluğu kendilerine vermiştir. Halifenin devlet kadrolarına getirdiği, ortak düşünsel zeminde bulunduğu Mu'tezilî alimlerin fikirlerini devletin resmî görüşü haline getirmeyi hedeflemesini, "mezheplerin devletleşmesi" süreci olarak görebiliriz.<sup>397</sup>

Me'mûn devlet idaresi ve atamalarında Sümame b. Eşres'e danıştı.<sup>398</sup> Fazl b. Sehl öldürüldüğünde Me'mûn vezir olması için Sümame b. Eşres'e ısrarcı olmuş, Sümame b. Eşres ise mazeret beyan ederek teklifi kabul etmemiştir. Bunun üzerine Me'mûn vezirlik makamına uygun birini söylemesini istemiştir.<sup>399</sup> Ebu'l- Hüzeyl Allaf da Me'mûn'un tartışma meclislerinde bulunmuş ve önderlik etmiştir. İktidarın

<sup>391</sup> İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*, 52-53; et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/574-575.

<sup>392</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V/510.

<sup>393</sup> İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*, 54.

<sup>394</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/575.

<sup>395</sup> İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*, 93-94.

<sup>396</sup> Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 85-86.

<sup>397</sup> Aytekin Şenzeybek, "Günümüz İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan Mezhep Kaynaklı Sorunlar ve Tarihsel Kökenleri = Sectarian Sourced Problems and Their Historical Origins Arising in Today's Islamic World", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* XV/30 (2020), 213.

<sup>398</sup> İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*, 157.

<sup>399</sup> İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*, 211.

muhalefetten kurtarıp değer verdiği, bürokrasiye getirdiği Mu'tezili alimler resmi siyaset ve din anlayışına uygun söylem geliştirmeye çalışmışlardır.<sup>400</sup>

Me'mûn'un Emevî aleyhtarı tutumlarından biri de Muaviye'ye lanet edilen bir yazılı metin hazırlatmayı ve metnin halka okutulmasını istemesidir. Me'mûn', Muaviye'ye lanet okunması kararını Sümame b. Eşres'e danışarak almıştır. Ancak Yahya b. Eksem halkın bunu kaldıramayacağını, bu planın siyasi olarak doğru olmadığını söylemiş ve halifeyi bundan vazgeçirmiştir.<sup>401</sup> Abbasiler iktidara gelirken Emevilerin zalim ve gasıp olduğu iddiasını ileri sürerken, iktidara geldikten sonra ise Alioğulları'nın hilafeti kendi elleriyle Emevilere verdiği, sinik bir tavır sergilediği söylemini eklemiştir. Bu sebeple Abbasilerin ilk dönemlerinde Emevi aleyhtarı söylem ön planda iken kısa süre sonra Şii karşıtı tavır önem kazanmıştır. Abbasi ihtilali ile başlayan Emevi hilafeti aleyhine yürütülen propaganda sonraki Abbasi halifeleri dönemlerinde sertliğini kaybetmiş, Me'mûn ile birlikte bu söylem tekrar canlılık kazanmıştır. Bunun sebebi Me'mûn'un siyaseten Ali taraftarı bir portre vermesi gerektiği şeklinde yorumlanabilir.<sup>402</sup>

İlim adamları da bu devlet politikasına uygun tezler ileriye sürmüşler, kitaplar telif etmişlerdir. Cahız, Mu'tezili çevrede yetişmiş, Me'mûn döneminde hilafet üzerine kalem oynatan ilim adamlarından biridir. Yazıları halife tarafından beğenilmiş ve Bağdat'a davet edilmiştir. Bu olaydan sonra talihi dönen Cahız saraya yakın çevrelerde hayatını devam ettirmiş ve maddi anlamda da rahata kavuşmuştur.<sup>403</sup> Cahız, devletin Emevi aleyhtarı politikasına uygun olarak dört halife dönemi ile Muaviye'nin hilafetini ayrı değerlendirmiştir. Muaviye'nin hilafetini Roma ve Sasani imparatorluğuna benzetmiştir. Muaviye'nin hilafeti hakkında kullanılan "cemaat yılı"nın, cemaat (birlik) yılı değil aksine "ayrılık yılı" olduğunu söylemiş ve o yılın

---

<sup>400</sup> Josef Van Ess, "Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu-I", çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 296; Nadim Macit, "İslam Toplumunda Otoriter Siyasetin Kökleri ve Tezahürleri = Origins and Manifestations of Authoritarian Politics in Islamic Society", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2018), 119.

<sup>401</sup> İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*, 121.

<sup>402</sup> Lapidus, "Erken İslam Toplumunun Gelişiminde Din ve Devlet Ayrımı", 160; Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslam (750-833)*, 92.

<sup>403</sup> Cahız'ın yazdığı eserler ve methiyeleri karşılığında aldığı hediye ve ücretler için bkz. Hamdî Şâhin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, çev. Kasım Koç (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 75.

“imametın kısra krallığına, hilafetin kayser gaspına dönüştüğü yıl” olarak nitelemiştir.<sup>404</sup>

Cahız sadece Muaviye’yi küfürle itham etmemekte, Muaviye’yi tekfir etmeyenleri de tekfir etmektedir. Muaviye’yi sahabe gören ve kendisine sövülmeyi yasaklayan alimleri “Nabite” olarak isimlendirmektedir. “Nabite” olarak isimlendirdiği grup sadece Ehl-i hadis’i değil, daha geniş bir kesimi kapsamaktadır.<sup>405</sup> Bazı hadisçiler, Mu’tezile’nin “nabite” ile Ehl-i hadis’i kastettiğini belirtseler de durum öyle değildir. Siyasi tavır, sıfatlar ve halku’l- Kur’ân meselesindeki görüşleri, Muaviye’ye bakış açıları ve huruça karşı duruşlarına karşı Cahız’ın getirdiği eleştirilerin sadece Ehl-i hadiste değil, Hanefi ve Şafîîlerin de içerisinde yer aldığı daha geniş bir topluluğa işaret etmesi daha doğrudur.

Me’mûn’un saraya aldığı alimler Mu’tezili kökenli ya da filozof diyebileceğimiz isimlerdi. Bunun sebebi ise Me’mûn’un iktidarı için tehlike gördüğü Ehl-i hadis taraftarlarına, daha doğru ifadeyle Ehl-i Sünnet ekolüne karşı ilmi otoriteyi kendisi tarafından kontrol edilebilir bir sınıfa vermektir. Bu sebeple hem hadisçiler hem de hadis ilminin ortaya çıktığı dönem olan Emevi hilafetine karşı bir propagandaya ihtiyaç vardı. Abbasi ihtilali ile başlayan Emevi hilafeti aleyhine yürütülen propaganda sonraki Abbasi halifeleri dönemlerinde sertliğini kaybetmiş, Me’mûn ile birlikte bu söylem tekrar canlılık kazanmıştı. Ehl-i Sünnet tarafından bidatçilikle suçlanan Mu’tezili alimler ise bunu bir fırsat bilerek Emevi hilafetinin karalanmasıyla aslında muarızlarının meşruiyet kaynağını hedefe koymuş olacaktı. Emevilerin karalanması, Emevi hilafetinde ortaya çıkan ve Emevi hilafeti tarafından destek verilen çalışmaların ve hareketlerin de tartışmaya açılması demektir. Bu ise hem Me’mûn hem de yanına aldığı Mu’tezili kesimin lehine sonuçlar getirmekteydi.

Bazı Mu’tezilî alimler halktan uzak, halkı dışlayıcı, üstenci bir tavır takınmışlardır. Üzerinde çalıştıkları ilmi konular da halkın dilinden ve dini pratiğinden uzak entelektüel uğraşlardı. Mu’tezilî alimler sadece halkı değil, aynı zamanda halkın

---

<sup>404</sup> el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız*, II/11; Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslam (750-833)*, 84.

<sup>405</sup> el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız*, II/12.

iltifat ettiği muhaddisleri de avam kabul etmişlerdir. Bu sebeplerden dolayı Mu'tezile halk nazarında beklediği itibarı görememiştir. Me'mûnun iltifatı ile devletin gözdesi haline geldiği süreçte Mu'tezilî alimler *halka rağmen halk için* uğraşlarını sürdürmüşlerdir. Yahya b. Eksem, Memun'u Muaviye'ye lanet etme planından vazgeçirdiğinde halkın durumundan bahsetmiştir. Sümame b. Eşres, Memunla birlikte aldıkları bu kararın bozulma gerekçesini öğrendiğinde Me'mûn'a "Furkan 25/44" ayetini delil getirerek Allah'ın halkı hayvanlarla bir tutmaya razı olmadığını, onların yolunu daha sapık bir yol olarak nitelediğini söylemiştir.<sup>406</sup>

### III. MİHNE OLAYLARI

Mihne kelimesi Arapça'da denemek, imtihan etmek, bir konuda derinlemesine düşünmek, tasarlamak, terbiye etmek, saf altın ve gümüş elde etmek için altın ve gümüşü ateş ile işlemekten geçirip arındırmak, kırbaçla dövmek vd. anlamlara gelmektedir.<sup>407</sup> Mihne kelimesi umumi olarak insanın başına gelen hastalık, darlık, baskı vb. her türlü sıkıntı için kullanılır. Kelime alimlerle birlikte zikredildiğinde özel ıstılahi bir anlam kazanmıştır. Özel anlamıyla mihne; Alimin takındığı tavır veya ortaya koyduğu görüş sebebiyle devlet başkanı veya muhalifleri tarafından baskı ve eziyete maruz bırakılmasıdır.<sup>408</sup>

Cabirî İslam tarihinde alimlere uygulanan mihnelerin genellikle siyasi gerekçelere dayandığını düşünmektedir. Çünkü din adına konuşan alim hem dini otoritesi hem de halk nezdindeki itibarı sebebiyle devlet nezdinde her zaman için potansiyel tehlike olarak görülmektedir. Bu sebeple devlet alimi halk nezdinde itibarsızlaştırmak, kendisine verilen halk desteğini kırmak ve geri adım atması sebebiyle sözün gücünü etkisiz kılmak amacıyla alimlere baskı uygulanır.<sup>409</sup>

Me'mûn'un halku'l-Kur'ân'ı daha önce devletin resmî görüşü yapmayı istemiş olsa da siyaseten uygun zaman olmadığını düşünerek ertelemiştir. Memun, Yahya b. Eksem'e "Yezid b. Harun'un (206/821) toplumdaki itibarı, nüfuzu olmasaydı

<sup>406</sup> Diyalogun tam metni için bkz. İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*, 121-122.

<sup>407</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut, 1414), XIII/401.

<sup>408</sup> Cabiri, *el-Müsakkafûn fi'l-Hadâratî'l-Arabiyye*, 65.

<sup>409</sup> Cabiri, *el-Müsakkafûn fi'l-Hadâratî'l-Arabiyye*, 66-67.

Kur'ân'ın mahluk olduğunu söyledim” demiştir.<sup>410</sup> Me'mûn, Yezîd b. Hârûn hayattayken Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü yayarsa toplumda kaos çıkacağını düşünüyordu. Bu sebeple planını gerçekleştirmek için Yezîd b. Harûn'un ölmesini bekliyordu. Başka bir rivayette Me'mûn adına birisi Yezîd b. Hârûn'un yanına gelmiş ve nabız yoklamıştı. Yezîd b. Hârûn'a, Me'mûn'un selamını söylemiş, halifenin Kur'an mahluktur görüşünü açıklamak istediğini iletmiştir. Yezîd b. Hârûn da “Sen Mü'minlerin Emîrine iftira atıyorsun, o insanlara bilmediği şeyleri yük etmez” cevabını vermiştir. Ama yine de doğru söylüyorsa insanların önünde bunu tekrar etmesini istemiş, Me'mûn'u geçici de olsa bu kararından vazgeçirecek bir adım atmıştır. Me'mûn adına konuşan adam aynı şeyleri insanlar önünde de tekrar edince Yezîd b. Hârûn “Sen Mü'minlerin Emîrine iftira atıyorsun, o insanlara bilmedikleri ve daha önce hiç kimsenin hakkında konuşmadığı şeyleri yük etmez” demiştir.<sup>411</sup> Me'mûn Yezid b. Harun'un vefatından 6 yıl sonra devletin resmi görüşü olarak ilan etmiştir. Bunun sebebinin düşüncenin sistemleşmesi, olgunlaşması için beklemiş olabileceği şeklinde yorumlanmıştır.

Me'mûn h. 212/827 yılında halku'l-Kur'an doktrinini ve Ali (ra)'ın Peygamber'den sonra en faziletli kişi (efdal) olduğunu ilan etmiştir.<sup>412</sup> Ancak Me'mûn altı yıl sonra 218/833 yılında mihneyi, Bizans'a karşı çıktığı seferberlik esnasında Rakka'dayken yerine bıraktığı valisi İshâk b. İbrahim'e gönderdiği mektupla başlatmıştır. Mektupta kadıların ve muhaddislerin halku'l-Kur'ân konusunda imtihana edilmeleri istenmekteydi.<sup>413</sup> Me'mûn'un Bizans'a düzenlediği bir sefer esnasında mihneyi başlatmasının sebebinin hem milli ve dini duyguları harekete geçiren rüzgarı arkasına almak, hem de Bağdat'ta olası bir güvenlik sorununun önüne geçmek amacı taşıdığı söylenmiştir<sup>414</sup> Halife merkezden uzak olması durumunda olası isyan ve kalkışma olaylarının çıkmamasını istemiş ve gündemi meşgul edecek bir olayı

<sup>410</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Rivayeti İbnihî Abdullâh)*, I/75; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XVI/493; Zekeriya Güler, “Yezîd b. Hârûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XLIII/521.

<sup>411</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XVI/493; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, X/158.

<sup>412</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/619.

<sup>413</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/631, 645.

<sup>414</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset - Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi*, 301; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*, 53.

başlatmıştır.<sup>415</sup> Ehl-i hadisin devlet için problem teşkil etmediği ile alakalı bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Me'mûn'un güvenlik problemi olarak gördüğü kitlenin tespit edilmesi önemlidir. Daha önce Bağdat'ta Abbasoğulları'nın halifeyi hal' meselesi olmuştu. Ancak Me'mûn'un bu kitleyi meşgul edecek bir konu olarak halku'l-Kur'ân'ı seçmiş olması pek mümkün görünmüyor. Daha önceki tecrübelerine dayanarak nabız yoklaması yapmış olması mümkündür. Ali er-Rıza'nın veliahtlığı meselesinde Bağdat'ta çıkan sorunu daha sonra geldiğinde çözmüştü. Yine hilafet merkezinde değilken mihneyi başlatıp, duruma göre tavır almak istemesi muhtemeldir.

Me'mûn valisine gönderdiği mektubuna şu şekilde başlamaktadır.

*“Allah'ın Müslümanların imamları ve halifeleri üzerindeki hakkı, Allah'ın korumalarını istediği dinini, Nebîlerin kendilerine bıraktığı mirası ve kendilerine emanet ettiği ilmi ayakta tutmak için çalışmak, yönetimi altında bulunan kimseler hak ile muamele etmek ve insanlar içerisinde Allah'a itaatte en önce davranmaktır. Mü'minlerin Emîri, Allah'tan doğru işlerde kararlı olmada, yönetiminden sorumlu kıldığı halka adaletle muamele etmede rahmeti ve lütfuyla başarıya ulaştırmasını ister.*

*Mü'minlerin Emîr'i çok iyi anlamıştır ki halkın büyük çoğunluğu, Allah'ın işareti ve hidayetiyle düşünemeyen, göremeyen, istidlal edemeyen, ilmin nuruyla ve burhanıyla aydınlanamamış kimseler olup toplumun ayak takımı ve işe yaramaz adamlarından oluşmaktadır. Onlar Allah'ı bilmeyen (cahil), O'na karşı kör, dininin hakikatlerinden, tevhid ve imandan sapmış kimselerdir. Onlar Allah'ın açık-anlaşılır delillerinden ve yolunun gereklerinden uzaklaşmışlar, O'nu hakkıyla takdir etme, hakikatine erme, yarattıklarına benzetmeme konusunda kusurlu davranmışlardır. Bunun sebebi görüşlerinin zayıf, akıllarının kıt olması, tefekkür etmekten uzak durmaları sebebiyledir. Bu sebeple onlar, Allah ile Kur'ân'da indirdiği şeyleri bir tutmuşlar, Allah'ın indirdiği şeylerin Allah'ın yaratmadığı, sonradan meydana getirmediği ilk kadîm olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.”<sup>416</sup>*

<sup>415</sup> Akoğlu, “Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne”, 48.

<sup>416</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/631-632.

Me'mûn böyle bir girizgâh yaptıktan sonra Kur'ân'ın yaratıldığına delil olduğunu düşündüğü ayetleri sıralamış, ayetler üzerinde lafzî ve mantıkî izahlarda bulunmuştur. Me'mûn haşvi olarak nitelediği kimselerin batıl yollarla mücadele ettiklerini, insanları görüşlerine davet ettiklerini ve kendilerini sünnete nispet ettiklerini söylemiştir. Me'mûn'a göre Kur'ân'ın her yerinde onların görüşlerini geçersiz kılan ayetler vardır.<sup>417</sup>

Me'mûn bahsettiği topluluğun kendilerini hak ehli, dindar ve cemaate bağlı kimseler sayıp diğer inananları ötekileştirdiklerini, onları batıl ehli, kafir ve tefrika çıkaran kimseler olarak nitelediklerini söylemektedir. Onlar ancak cahil kimseleri kandırmışlardır. Dinini satan, makam mevki sevdalısı yalancılar da onların yollarını takip etmişlerdir.<sup>418</sup>

Me'mûn bu kimselerin şهادetlerinin geçersiz olduğunu söylemiştir. Çünkü onlar tevhidi anlamadıkları için yakîne ulaşamamışlardır. Mektubun devamında valisine kadıları toplayıp mektubu onlara okumasını ve imtihana tabi tutmasını emretmiştir. Kadılara “Mü'minlerin Emîri'nin işinde yardımcıya ihtiyacı yoktur” dediğini haber vermesini emrederek görevden almakla tehdit etmiştir. Kendisini Allah'ın dinin korumakla görevli sayan Me'mûn, bu görevi yerine getirirken ancak tevhid ehli olduğuna güvendiği kimselerle çalışabileceğini söylemiştir. Emirlerinin devamında Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul etmeyenlerin şahitliğinin kabul edilmeyeceğini belirtmiş, valisinden sorgulama raporlarını kendisine ulaştırmasını istemiştir.<sup>419</sup>

Me'mûn'un mihneyi başlatan ilk mektubunda gerekçe ve tehditlerin kapalı olması sebebiyle ilk sorgulamanın toplumun nabzını ölçmek adına “deneme balonu” olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>420</sup> Mihne'nin başladığı bildirinin okunmasından sonra Me'mûn fakihlerden yedi kişinin yanına gönderilmesini emretmiş ve bizzat kendisi sorguya çekmiştir. Sorguda istediği cevabı alan Me'mûn alimleri Bağdat'a geri

<sup>417</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/632.

<sup>418</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/632.

<sup>419</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/633-634.

<sup>420</sup> John A. Nawas, “Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi”, çev. Mustafa Akgül, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/8 (2015), 158.

yollamıştır. Bağdat valisi, Me'mûn'un emriyle alimlerin huzurunda verdikleri cevapları muhaddisler ve fakihler topluluğuna açıklamış ve kendilerine “Kur'ân mahluktur” sözünü alimlerin huzurunda yinelettikten sonra serbest bırakmıştır. Me'mûn'un bizzat sorguladığı isimler; Vâkîdî'nin (207/823) kâtibi Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), Ebû Müslim Abdurrahman b. Yunus (Yezid b. Harunun katibi), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (ö. 234/849), İsmail b. Dâvûd, İsmail b. Ebû Mes'ûd, Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî (ö. 246/860).<sup>421</sup> Me'mûn'un sorguladığı bu yedi kişinin ilk sorgulamada halku'l-Kur'ân'ı kabul etmediği, daha sonra takiyye yaparak kabul etmeleri sebebiyle halifeye gönderildiği söylenmiştir.<sup>422</sup> İkinci mektubun elimizde olmaması sebebiyle bu yedi kişinin hangi maksatla Rakka'ya gönderildiğini tam olarak bilemiyoruz. Halifenin emrine karşı gelmeleri sebebiyle gönderilmiş olabilecekleri gibi halifenin bizzat sorgulayarak işin ciddiyetini göstermek için gönderilmiş de olabilirler.

Mihne'de ilk olarak yedi alimin sorgulanması, kamuoyu mücadelesinde Mihne'yi uygulayanların elini güçlendirmek için yapılmıştı. İsmi geçen alimler sorgulandıktan sonra görüşleri, yani halku'l-Kur'ân'ı kabul ettikleri halka duyurulmuştu. Bu mihne siyasetinin iki şekilde işine yarıyordu: Toplumda söz sahibi olan alimlerin itibar kaybetmesi, projenin uygulanmasında toplumun geri kalanı üzerinde baskı oluşturmak.<sup>423</sup>

Me'mûn'un mektupları sonrası sorgulanan kişiler genelde yönetici pozisyonundaki kimselerdi. Ancak Me'mûn'un huzurunda imtihan edilen muhaddisler grubu içerisinde de Ahmed b. Hanbel yoktur. Ahmed b. Hanbel üçüncü mektuptan sonra mihneye tabi tutulmuş ve iddiaları kabul etmemesi sebebiyle bizzat halifenin sorgulaması için yanına gönderilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in mihne öncesi önemli bir şahsiyet olmadığını düşünen araştırmacılar, bu olayın sebebinin de tanınırlık olduğunu söylemişlerdir. Ancak Me'mûn ilk başta Ahmed b. Hanbel gibi bir muhaddisin muhalefetiyle karşılaşsa, belki de mihnede başarılı olamayacaktı. Zira Ahmed b.

<sup>421</sup> İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*, 302; et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/634.

<sup>422</sup> Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Dâru Hicr, 1993), II/39.

<sup>423</sup> Nimrod Hurvitz, “Who is the Accused? The Interrogation of Ahmad Ibn Hanbal”, *Al-Qanṭara* 22/2 (2001), 364.

Hanbel'le beraber sorgulanıp iddiaları reddeden Muhammed b. Nuh da hadisçilerin önemli isimlerinden biridir. Me'mûn bunu gözetmiş olmakla birlikte, Ahmed b. Hanbel ve diğer kemikli isimleri yıldırma politikası da izlemiş olabilir. Me'mûn Ahmed b. Hanbel'i sorgulamadan önce ulemanın direncini kırarak, Ahmed b. Hanbel'e göz dağı vermek ve desteksiz kaldığını göstererek umutsuzluğa düşürmek ve yalnızlaştırmak istemiş olabilir.

Me'mûn üçüncü mektubunda da Allah'ın halifelere yüklediği sorumluluktan bahsetmiş ve genel olarak muhatap kitle hakkındaki düşüncelerini ifade etmiştir.<sup>424</sup> Görüşlerine delil olarak gördüğü ayetleri zikrettikten sonra Kur'an'ı yaratılmamış kabul edenlerin İslam düşmanlarının yolunu açtığını, Allah'ın sonradan yarattığı şeyi O'na has bir sıfat olarak zikrederek Allah'ı sonradan yarattıklarına benzettiklerini söylemiştir. Me'mûn ilk mektubundaki iddialarından farklı olarak Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söylemenin Hıristiyanların görüşüne benzediğini dile getirmiş, İsa'nın Allah'ın kelimesi olduğunu belirtmiştir.<sup>425</sup>

Bu mektubunda İshak b. İbrahim'e, Cafer b. İsa v Kadı Abdurrahman b. İshak'ı imtihan etmesini, mektubunu onlara okumasını emretmiş, eğer halku'l-Kur'an görüşünü benimserlerse sorgulamada görevlendirilmelerini istemiştir. Ayrıca çevresindeki kadıları da aynı şekilde sorgulamasını emretmiştir.

İshak b. İbrahim, Me'mûn'un üçüncü mektubundan sonra ilk sorgulamada yer almayan fakih, kadı ve muhaddislerden bir grubu sorgulamıştır. Bu isimler: Ebu Hassan Hasan b. Osman ez-Ziyadi, Bişr b. Velid el-Kindi (238/853), Ali b. Ebi Mukatil, Fadl b. Gânim, Zeyyâl b. el-Heysem, Hasan b. Hammâd es-Seccade, Ubeydullah b. Ömer b. Meysere el-Kavariri (235/850), Ahmed b. Hanbel, Kuteybe b. Said (240/855), Sa'dûye el-Vasiti Said b. Süleyman, Ali b. el-Cad (230/844-45), İshak b. Ebi İsrail, İbrahim b. İsmail b. Uleyye, Yahyâ b. Abdurrahman el-Ömerî, Ebû Nasr et-Temmar, Abdülmelik b. Abdilaziz, Ebu Ma'mer el-Katîf, İsmail b. İbrahim, Muhammed b. Hatim b. Meymûn, Muhammed b. Nûh b. Meymun, İbn b. Şuca vd.<sup>426</sup>

<sup>424</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/634-635.

<sup>425</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/635-637.

<sup>426</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/637.

İshak b. İbrahim, halifenin söylediği şekilde birçok fakih ve muhaddisi sorgulamış, sorgu tutanaklarını halifeye göndermiştir. Bu sorgu tutanaklarından bir kısmını burada zikretmek, mihne konunun soruluş şekli ve ulemanın tavrını görmek adına faydalı olabilir.

İshak b. İbrahim sorguya Bişr b. Velîd el-Kindî ile başlamıştır. İshak b. İbrahim konu hakkındaki düşüncelerini sorunca, Bişr b. Velîd el-Kindî bu konudaki görüşünü daha önce bildirdiğini söylemiş, cevap vermektan kaçınmıştır. İshak b. İbrahim, mektuptaki emir üzere tekrar söylemesini isteyince “Kur’an Allah’ın kelimadır” cevabını vermiştir. İshak b. İbrahim cevaptan memnun olmamış, açıkça ifade etmesi için “Kur’ân yaratılmış mıdır?” diye sormuştur. Bişr b. Velîd el-Kindî bu tuzak soruya “Allah her şeyin yaratıcısıdır” şeklinde nassa dayalı bir cevap vermiştir.<sup>427</sup> Sorgulamada istenilen cevabı vermeyen Bişr b. Velîd el-Kindî en sonunda “Sana verdiğim cevaplardan daha güzel bir cevap veremem. Bu konuda konuşmayacağıma dair Mü’minlerin Emîrine söz verdim. Sana söylediklerim başka bir bilgi yok bende” dedi.<sup>428</sup>

İshak b. İbrahim her sorgulamanın sonunda yanındaki bir metni sorgulanan alimlere okuyarak onaylattırmak istemiştir. Bu metinde şöyle geçmektedir; “Bir ve tek olan Allah’tan başka ilah olmadığına şahadet ederim. O’ndan önce hiçbir şey olmadığına, O’ndan sonra hiçbir şeyin olmayacağına, yarattıklarının hiçbir manada ve hiçbir yönden O’na benzemediğine şahitlik ederim.”<sup>429</sup>

Ali b. Ebî Mukâtil sorgulamada görüşünü daha önce Mü’minlerin Emîri’ne açıkladığını, başka söyleyecek bir şey olmadığını söylemiştir. İshak b. İbrahim’in elindeki yazılı belgeyi de onaylamış, ama İshak b. İbrahim daha açıkça ifade etmesi için “Kur’ân mahluk mudur?” sorusunu sormuştur. Ali b. Ebî Mukâtil her soruya “Kur’ân Allah’ın kelimadır” cevabını verdikten sonra son olarak Mü’minlerin Emîri’nin başka bir emri olursa ona da işittik ve itaat ettik şeklinde cevap vereceğini bildirmiştir.<sup>430</sup> Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, sorgulamalarda alimlere

<sup>427</sup> et-Taberî, *Târihü’l-Taberî*, VIII/637.

<sup>428</sup> et-Taberî, *Târihü’l-Taberî*, VIII/638.

<sup>429</sup> et-Taberî, *Târihü’l-Taberî*, VIII/638.

<sup>430</sup> et-Taberî, *Târihü’l-Taberî*, VIII/638.

onaylatılmak istenen yazılı belgede “Kur’ân mahluktur” şeklinde açık bir ifade bulunmamakta, bu soru sorgu esnasında sorulmaktadır. Me’mûn’un bu ifadeyi niçin metin içerisine almadığı önemli bir detaydır. Zira Ali b. Ebî Mukâtil metni onayladıktan sonra sorulara istenilen cevabı vermemiş, “Kur’ân Allah’ın kelimidir” demekle yetinmiştir. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet siyaset düşüncesine uygun olarak halifenin başka bir emri olursa itaat edeceğini belirtmiştir. Ali b. Ebî Mukâtil, sorgu tutanakları geçecek bu ifadeyi, halife için tehdit unsuru olmadıklarını belirtmek için kullanmış olabilir. Me’mûn’un ilk mektubu ağır ithamlar içerse de tam bir netlik barındırmamaktadır. Me’mûn’un süreci değerlendirdikten sonra aşamalı olarak baskı ve sertliği artırmış olma ihtimali vardır.

Ebû Hasan ez-Ziyâdî’nin sorgulaması ve cevapları da bu minvalde olmuştur. Yazılı metindeki ifadelerin inkarının küfür olduğunu belirten alim, belgedeki ifadeleri onaylamıştır. Açıkça sorulan soruya ise “Kur’ân Allah’ın kelimidir, O, her şey yaratandır. O’nun dışındaki her şey yaratılmıştır” şeklinde cevap vermiş ve her durumda halifeye bağlı kalacağını, imametini meşru kabul ettiklerini, emir ve yasaklarına itaat edeceğini belirtmiştir. Bunun üzerine İshak b. İbrahim “Kur’ân mahluktur” görüşünün, halifenin görüşü olduğunu hatırlatarak itaat etmesini istemiştir. Ebû Hasan ez-Ziyâdî, bu görüşün halifenin görüşü olabileceğini ama insanlara bunu emretmeyeceğini söylemiştir. Yukarıda belirtildiği üzere bu alim de ifadenin yazılı metinde olmamasını gereke göstermiştir. Ayrıca itaat vurgusu da yukarıda yapılan yorumu desteklemektedir.

Ahmed b. Hanbel sorgusunda sadece “Kur’ân Allah’ın kelimidir” cevabını vermiş, bu söze başka bir şey eklemeyeceğini söylemiştir. İshak b. İbrahim yazılı metni onaylatmak için Ahmed b. Hanbel’e okurken söze karışanlar olmuş, tartışmalı başka bir meseleye geçilmiştir. İshak b. İbrahim, Ahmed b. Hanbel’e Allah’ın Semî ve Basîr olmasının ne anlama geldiğini sormuş, Ahmed b. Hanbel “O kendisini nasıl vafsetmişse öyledir” cevabını vermiştir. İshak b. İbrahim tekrar bu kelimelerin

manasını sorunca Ahmed b. Hanbel “Bilmiyorum, O kendisini vafsettiği gibidir” demiştir.<sup>431</sup>

İshak b. İbrahim’in yaptığı sorgulamalarda Kuteybe b. Sa’id, Ubeydullah b. Muhammed b. Hasan, İbni Uleyye, İbnü’l- Bekkâ, Abdülmün’im b. İdris, Muzaffer b. Muraccâ, Fıkıh ehli olmayan ama birisi, Ömer (ra)’ın soyundan gelen Rakka kadısı, İbnu’l Ahmer dışında herkes “Kur’ân Allah’ın kelamıdır” cevabını vermiş, konu hakkında tartışmaya girmemişler, ayetler üzerinde konuşmamışlardır.<sup>432</sup> İshak b. İbrahim tek tek kayda geçtiği sorgulama raporlarını Me’mûn’a göndermiştir. Me’mûn, sorgulama raporlarını değerlendirdiği dördüncü mektubu valisine göndermiştir. Me’mûn, valisinin gönderdiği mektupta geçen imtihan raporlarındaki cevap ve iddialara tek tek yanıt vermiş, ayrıca valisine bundan sonraki süreçte uygulanacak esasları bildirmiştir.

İshak b. İbrahim’in, Me’mûn’a gönderdiği raporun tam metni elimizde olmadığı için bazı olayları Me’mûn’un değerlendirme cümlelerinden öğrenmekteyiz. Me’mûn, valisinin kendisine yazdığı raporda valinin uygulamalarını anlatmış, sorgulama sonucu “Kur’ân mahluktur” demeyen alimleri fetva ve hadis rivayet etme görevlerinden el çektiğini ifade etmiştir.<sup>433</sup> Me’mûn dördüncü mektubunda hakaret, itham ve baskının dozunu iyice artırmış, istediği sözü söylemeyenleri şirk üzere görüp tekfir etmiştir. Ayrıca sadece devlet görevlerinden azl ve toplumdan tecrit uygulamaları dışında bazı isimlerin öldürülmesini emretmiştir.

Me’mûn, ilk olarak Bişr el-Kindî’nin sözlerini değerlendirmiş; daha iyi ifade edemeyeceği ve Mü’minler’in Emîr’ine bu konuda konuşmamaya söz verdiği ifadelerinde yalan söylediğini ve aralarında böyle bir ahit olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca Me’mûn, Bişr b. Velîd el-Kindî’nin ifadelerinin kendisine göre apaçık şirk ve küfür olduğunu söylemiştir. Me’mûn, valisine Bişr b. Velîd el-Kindî’yi tekrar sorgulamasını ve tevbeye davet etmesini, tevbe ederse durumunu herkese açıklamayıp görevinde bırakmasını, şirkinde ısrar ederse boynunu vurmasını emretmiştir.<sup>434</sup> Aynı

<sup>431</sup> et-Taberî, *Târihü’l-Taberî*, VIII/639.

<sup>432</sup> et-Taberî, *Târihü’l-Taberî*, VIII/639.

<sup>433</sup> et-Taberî, *Târihü’l-Taberî*, VIII/640.

<sup>434</sup> et-Taberî, *Târihü’l-Taberî*, VIII/640-641.

şekilde görüşünde ısrar ederse öldürülmesi emredilen diğer kişi ise İbrahim b. Mehdî'dir.<sup>435</sup>

Me'mûn bazı isimlerle ilgili konu dışı ithamlarda bulunmuş, onları yalancılıkla, hırsızlıkla,<sup>436</sup> yolsuzluk yaparak zengin olmakla, dünya hırsıyla, dini dünya karşılığında satmakla, faiz yemekle, emanete hıyanet etmekle vd.<sup>437</sup> suçlamıştır. Bunların ne kadarının doğru ne kadarının itham ve iftira olduğunu bilmiyoruz. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki; Me'mûn önce kelâmî bir meseleyi din adına mihne konusu yapmış, daha sonra istediği cevabı vermeyen kimselerin şeref ve haysiyetine dokunacak sözler ederek mihneyi başka bir boyuta taşımıştır. Bu ithamlar yargının konusu olması gerekirken “Kur'ân Allah'ın kelimdir” diyen kimselerin sözlerini çürütmek için retorik olarak kullanmıştır. Sorgulanan kişilere suç içeren isnatlarda bulunmakla kalmamış, şahsiyetlerine hakaret içeren “Yaşı büyükse olsa da akli çocuk”,<sup>438</sup> “Kafasının çalışmadığı, kafasının ticarete basmadığından belli”,<sup>439</sup> “Akli kıt, dini eksik”<sup>440</sup> gibi hakaretlerde de bulunmuştur.

Bu mektupta Me'mûn'un hakkında değerlendirme yaptığı isimlerden Hanefî Seccâde'nin, hadis ve fıkıh meclislerinde hocalarından “Kur'ân mahluktur” sözünü hiç işitmediklerini söylediğini öğrenmekteyiz. Me'mûn, Seccâde'yi tahkir ederek “Ona söyle; tespih çekmekle veya seccadesini temizlemekle uğraşmaktan duymamıştır” ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca valisine hitap ederek “Ona sor bakalım derslerinde bulunup kendileriyle oturduysa söylesin bakalım, Yusuf b. Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (189/805) bu görüşte değil miymiş?” demiştir.<sup>441</sup>

Me'mûn Ahmed b. Hanbel'in ifadelerinin ne anlama geldiğini çok iyi anladığını, bu konudaki cehaletini ve verdiği zararı sözlerinden çıkartabildiğini ifade etmiştir.<sup>442</sup> Me'mûn mektubun sonunda görüşünden -şirkinden-<sup>443</sup> dönmeyen isimlerin

---

<sup>435</sup> et-Taberî, *Târihi't-Taberî*, VIII/641.

<sup>436</sup> et-Taberî, *Târihi't-Taberî*, VIII/641.

<sup>437</sup> et-Taberî, *Târihi't-Taberî*, VIII/642.

<sup>438</sup> et-Taberî, *Târihi't-Taberî*, VIII/641.

<sup>439</sup> et-Taberî, *Târihi't-Taberî*, VIII/642.

<sup>440</sup> et-Taberî, *Târihi't-Taberî*, VIII/643.

<sup>441</sup> et-Taberî, *Târihi't-Taberî*, VIII/643.

<sup>442</sup> et-Taberî, *Târihi't-Taberî*, VIII/642.

<sup>443</sup> et-Taberî, *Târihi't-Taberî*, VIII/643.

bulunduğu karargaha zincire vurulmuş bir şekilde gönderilmelerini emretmiştir. Onları kendisinin sorgulayacağını, tevbe etmezlerse kılıçtan geçireceğini bildirmiştir.<sup>444</sup> Daha önce sorgulanan isimleri huzurunda toplayan İshak b. İbrahim, Me'mûn'un emrini kendilerine bildirmiştir. Seccâde, Ahmed b. Hanbel, Kavâirî ve Muhammed b. Nuh haricinde herkes "Kur'ân maluktur" ifadesini kabul etmiştir. İshak b. İbrahim bu dört ismi yola çıkartmadan önce tekrar huzuruna çağırılmış, zincirli bir şekilde sorgulamıştır. Bu sorgulamada "Kur'ân mahluktur" ifadesini söylemeyi reddeden Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nuh Tarsus'a gönderilmiştir.<sup>445</sup>

"Kur'ân maluktur" söylemini kabul eden alimlerin, canlarını korumak adına takiye yaptıklarını İshak b. İbrahim'in, Me'mûn'a gönderdiği mektuptan öğreniyoruz. Me'mûn, alimlerin Ammâr b. Yâsir (37/657) hakkında inen "Kim kalbi imanla dolu olduğu halde ikrah altında Allah'ı inkar ederse onlara azap yoktur" (Nahl 16/106) ayetine atıfla aynı durumda olduklarını imâ etmelerine karşı çıkmış, Ammâr b. Yâsir'in aksine onların şirk üzere olduklarını söylemiştir. İshak b. İbrahim, takiye yaptığını söyleyen isimleri de Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nuh'un ardından Tarsus'a göndermiştir. Ancak bu alimler Rakka'ya ulaştıklarında Me'mûn'un ölüm haberi gelmiş, onlarda tekrar Bağdat'a dönmüşlerdir.<sup>446</sup>

Kayda geçen sorgulamalar incelendiğinde İshak b. İbrahim'in açık bir ifadeyle "Kur'ân mahluktur" cevabını almak istediği ve soruları bu minvalde sorduğu görülmektedir. Ayrıca sorgu esnasında alimleri sıkıştırmak için bazı sorular sormuş, alimleri tartışmaya çekmek istemiştir. "Kur'ân şey midir?" sorusu, her şeyin yaratıldığını ifade eden ayetin kapsamına girip girmediği, Semî ve Basîr kelimelerinin anlamının ne olduğu ile ilgili sorduğu sorular ile alimleri ayetler üzerinde dil merkezli tartışmalara ve kelimâ düzleme çekmeye çalışmıştır. Ancak alimlerin çoğunluğu selef tavrını muhafaza ederek tartışmaya girmemişlerdir. Dikkat çeken başka bir şey ise alimlerin cevaplarında "Kur'ân mahluk değildir" ifadesinin yer almamasıdır. Bu konudaki değerlendirmeleri son bölümde ele alacağız.

---

<sup>444</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/643-644.

<sup>445</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/644.

<sup>446</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/645.

Sorguya alınan alimlerden bazı isimlerin itaat vurgusu yaptığı görülmektedir. Her ne kadar ilk sorgulamalar kadılara ve bürokratlara yönelik olsa da sonraki aşamada birçok muhaddisin sorguya alındığı görülmektedir. Sünnetin anayasal niteliği olması sebebiyle muhaddislerin sorguya alındığı söylenebilir. Ancak Me'mûn'un ilk mektubunda da belirtildiği gibi insanlar dinleri konusunda kendisini sünnete nispet eden bu alimleri takip etmektedirler. Bu sebeple Me'mûn muhaddisleri ve Ehl-i Sünnet alimleri sorguya alarak, toplum nezdinde itibarsızlaştırmayı ya da insanların onları takip ederek inançlarını tashih etmesini istemiş olabilir. Birinci ihtimal daha kuvvetlidir, çünkü ilk mektupta belirttiği gibi Me'mûn Allah'ın dinini temsil ve korumada kendisini yetkili görmekte, insanların peşinden gittiği Ehl-i Sünnet alimlerinden rahatsız olmaktadır.

Me'mûn'un Ehl-i hadise karşı tavrı almasının sebeplerinden biri kardeşi Emin ile mücadelesidir. Ehl-i Hadis'in, Me'mûn-Emin mücadelesinde siyasî yaklaşımlarının sonucu olarak biat ettikleri halife Emîn tarafında yer almış olması muhtemeldir. Bu durum Me'mûn'un, muhaddisleri tehlike olarak algılamasına, fikri bir meseleyi devletin resmi mezhebi yaparak bu gücü kırmak istemesine sebep olmuş olabilir. Ehl-i hadisin toplumda önemli bir karşılığı vardı. Ehl-i hadisin bu otoritesi Me'mûnu endişeye sevk etmiştir. Me'mûn hilafetinde bir otorite boşluğu olmasını istemiyordu. Hem dini hem siyasi otoriteyi kendisinde birleştirmek istiyordu

Ehl-i Sünnet'in siyasetle ilişkisi genelde sınırlı düzeyde olmuştur. İktidara karşı mesafeli bir tavır geliştirmişlerdir. Abbasiler ise daha çok karşı blok olan Ehl-i Re'y içerisinden Mu'tezilî, Mürciî vb. isimlerle hareket etmişlerdir. Ehl-i Sünnet için imamet ve hilafet meselesi, Haricî, Şîi veya Mu'tezilî düşüncede olduğu gibi öncelikli meselelerden biri değildi. Hatta Ehl-i Sünnet'in hilafet konularında konuşmaları ve kitaplarında bu meselelere yer vermeleri, diğer fırka mensuplarının öncelikli olarak imamet meselesi üzerinde durmaları sebebiyle olmuştur denilebilir.

Genel olarak Ehl-i Sünnet'in yönetime ve yöneticilere bakış açısı şöyledir: Yönetimi elinde bulunduran Müslüman imam, meşru yöneticidir. İkinci olarak ise böyle bir yönetime karşı -itaati emrettikleri sürece- görevlerin yerine getirilmesi, itaat

edilmesi ve ayaklanmaya kalkışılmaması gerekir. Yani meşru yönetim<sup>447</sup> ve toplum birliği/ümmetin vahdeti anlayışına dayalıdır.<sup>448</sup> Ehl-i Hadis'in ümmetin bekasını devletin bekasına bağlı görerek itaat ve cemaati koruma ilkesini koymalarını devlet meselelerine realist bakmak olarak yorumlanmıştır.<sup>449</sup>

Ancak bu bireysel anlamda imamet/hilafet anlayışlarının olmadığı ve iktidarın her eyleminin kabul gördüğü anlamına gelmemektedir. Abbasi yönetimi ile birlikte meşru yönetici sorunu ortaya çıkmış olsa da Ehl-i Sünnet, meşru yönetim ve vahdet çatışmasında vahdetin bozulmaması kuralını tercih etmiştir. Yönetim veya yöneticiler ideal olan dini yaşantı ve yönetime ulaşmamış olsalar da güven ve vahdet ortamı, fitne ve kaos ortamından daha ehven görülmüştür. Sünni düşünce, kendi düşüncesi ve ideali ile hareket etmese de yönetimi meşrulaştırma yoluna gitmiş ve -kerhen de olsa- yönetime itaat prensibini geliştirmiş, Şii düşüncedeki gibi takiyeye başvurmamışlardır.<sup>450</sup> Bu siyaset düşüncesi mihne sürecinde de genel kanaat olmaya devam etmiş, en çok baskı ve zulme maruz kalan aynı zamanda halkı harekete geçirebilecek bir üne sahip olan Ahmed b. Hanbel halifeye itaat ve vahdeti koruma prensibine Mihne sürecinde de bağlı kalmış, Ehl-i hadis içerisinde oluşan isyanın gerekli olduğu düşüncesine katılmamıştır.<sup>451</sup>

Ehl-i Sünnet'in başlangıçta siyasi meselelerle uğraşmak, hilafet teorileri üretmek gibi bir gayesi yoktu. Aslında böyle bir şeye ihtiyacı da yoktu. Alimler bütün gayretlerini İslam yasama ve yargısının temelini oluşturacak olan Kitap ve Sünnet'in tedvini ve anlaşılmasına sarfetmişlerdir. Pratik sonuçları olmayan ve ümmet arasında ayrılıklara yol açacak kelami tartışmalardan rahatsız olmuşlar ve kelami meselelerin gündem olmasına karşı çıkmışlardır. Aynı şekilde sebep-sonuç ilişkisi içerisinde siyasi ve kelami boyutuyla da hilafet meseleleriyle uzun süre ilgilenmemişler, daha faydalı

---

<sup>447</sup> Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 81.

<sup>448</sup> Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, 24; Sönmez Kutlu, *Selefililiğin Fikri Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 66-67.

<sup>449</sup> Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 212.

<sup>450</sup> Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, 24, 26-27; Ziyauddin Rayyis, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), 77; Muhammed Ammara, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba - İbrahim Güneş (İstanbul: Ekin Yayınları, 2000), 33; Hodgson, *İslâm'ın Serüveni 1*, 253-254; Salvatore vd., *Wiley Blackwell İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*, 194.

<sup>451</sup> Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 208.

ve kalıcı olduklarına inandıkları fıkıh ve hadis ilmiyle meşgul olmuşlardır. Ancak Ehl-i Sünnet'in bu tutumu uzun süre etkili olamamış, güncelliğini yitirmiştir. Muhaddisler hadisleri topladıkları kitaplarında müstakil yönetim bahisleri açarken, fıkıhçılar da imamet konularını fıkıh kitaplarına almışlar ve konunun hukuki olarak ele alınıp gelişmesine katkı sunmuşlardır.<sup>452</sup>

Me'mûn'un vefat etmeden önce yerine geçece olan Mu'tasım'a Kur'an hakkındaki düşüncelerini takip etmesini<sup>453</sup> ve her işinde İbn Ebî Du'âd'a danışmasını<sup>454</sup> vasiyet etmiştir. İbn Ebi Du'âd, Mu'tasım döneminde kâdilkudât görevine getirilmiştir.<sup>455</sup> Mu'tasım kardeşinden sonra mihne uygulamalarını devam ettirmiştir. Ahmed b. Hanbel, halifenin huzurunda mihneye tabi tutulmuş, "Kur'an mahluktur" demediği için defalarca işkence edildikten sonra hapsedilmiştir.<sup>456</sup>

Ahmed b. Hanbel tartışmanın konusu olan "Kur'an'ın yaratılması" konusunu dinin umde meselelerinden biri olarak görmemektedir. Bu konuda "Kur'an Allah'ın kelamıdır" söylemi dışında ortaya atılacak her tartışma ve söylem insan aklının bir ürünüdür. Bu sebeple reddedilemez bir hakikat, din kendisi olarak sunulamaz, bu yorumlar sadece yorum olarak kalabilirler. İnanç esaslarından olmayan bir konuyu reddetmesi sebebiyle hapsedilmesinin meşru olmadığını ifade etmektedir.<sup>457</sup>

#### IV. MİHNEYE ETKİ EDEN FAKTÖRLER

Me'mûn h. 212/827 yılında halku'l-Kur'an doktrinini ve Ali (ra)'ın Peygamber'den sonra en faziletli kişi (efdal) olduğunu ilan etmiştir.<sup>458</sup> Ancak altı yıl sonra 218/833 yılında sorgu mektuplarını valisine göndererek resmen mihneyi başlatmıştır. Me'mûn'un halku'l-Kur'an'ı devletin resmi görüşü olarak ilan etmesinden sonra mihneyi başlatmak için neden uzun bir süre beklediğinin üzerinde düşünmek gerekir. Eğer bu görüş, sadece birinin ya da bir grubun görüşü olsaydı

<sup>452</sup> Rayyıs, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, 96-97.

<sup>453</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/648.

<sup>454</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I/84; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, V/252.

<sup>455</sup> Vekî', *Ahbâru'l-Kudât*, III/294; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, V/233.

<sup>456</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI/10.

<sup>457</sup> Hurvitz, "Who is the Accused? The Interrogation of Ahmad Ibn Hanbal", 371.

<sup>458</sup> et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/619.

elbette mihne hiç başlamayabilirdi şeklinde bir cevap verilebilirdi. Ancak bu bireysel ya da kolektif bir düşünceden daha çok şey ifade etmekte, resmî devlet görüşü baskıcı bir iddia barındırmaktadır. Bu sorunu mihneye etki eden faktör veya faktörlerin belirlenmesiyle kısmen de olsa cevabını bulacaktır.

### A. Memun'un Mu'tezili Fikirleri Benimsemesi

Vâsıl b. Atâ'nın dâilerinin siyasi propaganda için görevlendirildikleri iddia edilmiştir. Bu dâiler, Emevî iktidarına karşı Abbasi hareketine destek vermişlerdir. Abbasi hilafetinde Mu'tezilî etkinin olduğunu bu teori ile temellendirmek istemişlerdir. Ancak bazı araştırmacılar Vasıl b. Ata ile Abbasi liderler arasındaki ilişkinin net bir şekilde ortaya konamadığını söylemektedir.<sup>459</sup> Aydınlı Vasıl'ın gönderdiği dâilerin Abbasi davetine destek olmalarının muhtemel olmasıyla birlikte davetteki amacın Abbasi propagandası olmadığı kanaatindedir. Ayrıca Vasıl b. Ata'nın Emevî halifesi Yezid ile münasebetlerine de işaret etmektedir.<sup>460</sup>

Me'mûn'un Mu'tezili alimlere olan muhabbeti ve yakınlığı, halku'l-Kur'an konusundaki söylem birliği, nasları anlamada başvurdukları ortak aklî yöntem, mihnenin takipçisi olarak İbn Ebî Duâd'ı bırakması vb. gerekçeler gösterilerek Me'mûn üzerinde Mu'tezili alimlerin etkili olduğu iddia edilmiştir.<sup>461</sup> Me'mûn'un Mu'tezili alimlerle arasının iyi olması, yöntem ve bakış açısındaki benzerlikten kaynaklanıyor olabilir. Çünkü Me'mûn sadece Mu'tezili alimlerle değil, Bişr el-Merîsî gibi müstakil görüşleri olan ilim adamları ve Hanefî ulema ile de iyi anlaşmaktaydı. Danışmanı olan Yahya b. Eskem, hadisçiler yanında muteber bir isimdi.<sup>462</sup> Me'mûn bütün konularda Mu'tezili yöntemi benimsemiyordu. Mu'tezilenin en önemli esaslarından biri olan Tevhid konusunda aynı fikri paylaşıırken, Adalet ve kader

<sup>459</sup> Watt, *İslâm'î Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 63.

<sup>460</sup> Aydınlı, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 51-52.

<sup>461</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Mısır: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, ts.), 163-164; Talat Sakallı, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri II", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990), 117.

<sup>462</sup> Nawas, "Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi", 147-148.

konularında ircâ' veya Mu'tezilî alimlere göre cebr akidesine sahipti.<sup>463</sup> Sümame b. Eşres, Me'mûnun kader konusunda halkın inancına sahip olduğunu söylemiştir.<sup>464</sup>

Melchert, Mu'tezile ve Mihne arasında doğrudan bir ilişki kurmamıştır. Mihne başladıktan sonra Mu'tezilî müdahaleyi göz önünde bulundursa da Mu'tezile mezhebi ile mihne arasındaki bağı çok zayıf görmektedir. Me'mûn, mihneyi bu etkileşimden çok önce başlatmış ya da en azından bu fikri temellendirmişti. Mu'tezili düşünürler ise mihneye sonradan dahil olmuş ve desteklemiş olsa da organik bir bağdan bahsetmek zordur. Daha doğrusu III. Yüzyıl Mu'tezilî düşünce ile mihne olaylarından yaklaşık bir asır sonra ortaya çıkan, daha sistematik ve homojen yapı arz eden Mu'tezilî düşünce arasındaki bağlantının zayıf olduğu görüşündedir. Zira Bağdat Mu'tezilesi Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât ile, Basra Mu'tezilesi ise Cübbai'lerle sistematik bir yapıya adım atmışlardır. Sistematik bir Mu'tezilî düşünceden III. yüzyılın sonları ile IV. Yüzyıl'ın başlarında söz etmek mümkündür.<sup>465</sup>

Me'mûn'un kelimî görüşleri salt Mu'tezilî düşünceyi yansıtmaktan çok eklektik bir yapı arz etmektedir. Birçok konuda Mu'tezileden farklı düşünen halifenin, bazı konularda özellikle metodolojik anlamda Mu'tezilî alimlerden etkilenmiş olması muhtemeldir. Ancak Mu'tezili alimlerin baskısının ya da Memun'un Mu'tezili görüşlere olan sempatisinin, Me'mûn'un kelimî bir doktrini siyasallaştırarak bir devlet organizasyonuna dönüştürmesinde etkili olduğunu söylemek -Me'mûn mihne öncesi Mu'tezili alimlerle istişare etmiş ve ortak hareket etmiş olsa da- zor görünmektedir. Me'mûn'un yanında bulunan ilim adamlarının farklı görüş sahibi olmalarıyla birlikte halku'l-Kur'an konusunda aynı görüşü paylaştıkları görülmektedir.<sup>466</sup>

Me'mûn'un bir devlet politikası olarak mihneyi başlatmasının sebebi olarak itikadî ve siyasi sebeplerin birlikte değerlendirilmesi gerektiği söylenmiştir. Mihne

---

<sup>463</sup> Nawas, "Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi", 148.

<sup>464</sup> İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*, 101.

<sup>465</sup> Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü, Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2019), 75.

<sup>466</sup> Nawas, "Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi", 149-150; Aydın, "Kur'an'ın Yaratılmışlığı' Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", 59.

öncesi toplumda hadisçilerden Haşviyye grubunun etkin olduğu iddia edilmiştir. Me'mûn'un halk nazarında önemli konuları olan alimleri ve inançlarını mihneye konu etmesinin siyasî olarak mantıklı bir hareket olmaması sebebiyle, meselenin salt siyasî düzlemde ele alınması doğru bulunmamıştır.<sup>467</sup> Mu'tezile İslam dışı unsurlarla mücadelenin yanında hadisçilerin din anlayışına sızdığını düşündükleri İslam dışı düşüncelerle de mücadeleye girişmiş, Me'mûn salt siyasi gerekçelerle değil, Mu'tezile'nin başlattığı din dışı unsurlarla mücadelenin farkına varıp, Mu'tezile'nin mücadelesine destek vermek ve dini inançları tashih etmek adına dini-siyasi saiklerle mihneyi planlamıştır.

Mihnenin konusu niçin Mu'tezile'nin beş esastan biri değildir? Tali bir konunun Mihne konusu yapılmasının sebebi nedir? Mu'tezile'nin beş esası henüz tam anlamıyla teşekkül etmiş değildir. Bununla birlikte tevhid ve özelde halku'l- Kur'ân dışındaki her esas, aslında Me'mûn'un siyasî duruşuna aykırılık teşkil etmektedir. Me'mûn cebr akidesini savunmaktadır. Emri bil maruf anlayışı ise -her ne kadar Mu'tezile Emevilere karşı muhalif bir taban oluşturma ve fasık yöneticiye başkaldırı için kullandığı bu ilkeyi Me'mûn döneminde iktidarın politikalarını uygulamak ve temellendirmek amacıyla kullanmış olsa da- devlet için bir güvenlik sorunu teşkil etmektedir.<sup>468</sup> Bu sebeple hem ulemayı itham edecek hem de Me'mûn'un siyasetine uygun olacak bir slogan tercih edilmiştir.<sup>469</sup>

Mihne'yi uygulayan bürokratların bir kısmı Mu'tezili olarak bilinmekle birlikte, önemli bir kısmı Mihne öncesi Mu'tezile'nin öncü şahsiyetlerinden değildir. Mu'tezili alimlerin Mihne olayları içerisinde yer almaması sebebiyle olayın Mu'tezilî bir hareket olarak nitelenemeyeceği söylenmiştir.<sup>470</sup> Mu'tezilî alimler içerisinde devlet aleyhtarı tutumlarıyla bilinen öncü şahsiyetlerin olması ve Me'mûn'un bürokrat atamaları bu iddiayı desteklemekle birlikte, Mu'tezili düşünürlerin siyasi boyutun

<sup>467</sup> Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, 38-41.

<sup>468</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset - Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi*, 181.

<sup>469</sup> Cabiri, *el-Müsakkafûn fi'l-Hadâratî'l-Arabiyye*, 100-101.

<sup>470</sup> Mehmet Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 79.

gerisinde kalıp düşünsel anlamda bilinçli bir etkide bulunmuş olmaları da muhtemeldir.

Me'mûn'un mutlak otorite sağlamak ve devletin karşı karşıya kaldığı sorunlara çözüm bulmak adına Mihne politikasını izlediği, bu siyasi hedeflerini gerçekleştirmek için de teolojik temellendirme ve uygulamaları yürütülmesini Mu'tezilî alimleri kullanarak yapmak istediği söylenmiştir.<sup>471</sup> Me'mûn istikrar ortamı oluşturmak, siyasi ve fikrî birliği sağlamak amacıyla Mu'tezilî alimlerden yararlanmak istemiştir. İktidara eklenen Mu'tezile de Emevilerden beri devam eden dışlanmışlığı, ötekileştirilmeyi, güce çevirme olanağı elde etmişlerdir. Bunun neticesinde Mu'tezile muhaliflerine karşı şiddet yoluna başvurduğu gibi, iktidarın eylemlerini meşrulaştıracak söylemler geliştirmişler gerek eylemleri gerek söylemleri tevil etme yolunu izlemişlerdir.<sup>472</sup>

Me'mûn mercek altına aldığı Ehl-i hadisi tasfiye etmek veya itibarsızlaştırmak amacıyla, halkı ikna edebileceğini, en azından tabanda büyük bir tepkiyle karşılaşmayacağını, bununla birlikte Ehl-i hadisin kesinlikle kabul etmeyeceğini düşündüğü bir tartışmayı Mihne'nin konusu yapmıştır.<sup>473</sup> Me'mûn'un bu iş için İbn Ebi Duâd'ı görevlendirmiş olması ve kardeşine vasiyette bulunması bu itimali güçlendirmektedir. Zira İbn Ebi Duâd Mu'tezile içerisinde ön planda olan bir isim değildir. Diğer yargı atamalarında da liyakatten çok siyasi kararların etkili olduğu görülmektedir. Otorite birliğini sağlamak isteyen Me'mûn, bunun için dinî otoritesine karşı çıkmayacak bir kadroya ihtiyacı olduğunun farkındaydı.

*“Bu yüzden kendisiyle birlikte dinin sorumluluğunu üstlenecek bir üst sınıf yaratmak istedi, böylece aşağı sınıfların “gizli liderleriyle” dinin denetimini ellerine geçirmelerini önlemiş olacaktı. Bu yönelim İslam toplumu için tamamen yeniydi,*

---

<sup>471</sup> Şenzybek, “Günümüz İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan Mezhep Kaynaklı Sorunlar ve Tarihsel Kökenleri = Sectarian Sourced Problems and Their Historical Origins Arising in Today's Islamic World”, 214; Akoğlu, “Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne”, 28-29.

<sup>472</sup> Akoğlu, “Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne”, 84; Macit, “İslam Toplumunda Otoriter Siyasetin Kökleri ve Tezahürleri = Origins and Manifestations of Authoritarian Politics in Islamic Society”, 119; Talat Sakallı, “Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri -I-”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 123.

<sup>473</sup> Muharrem Akoğlu, “Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları”, *Bilimname : Düşünce Platformu* 37 (Ocak 2019), 373.

görüldüğü kadarıyla Memun bilinçli olarak, siyasal aristokrasinin yanında bir de dinsel aristokrasi yaratmaya çalışıyordu.”<sup>474</sup>

Mutezile baskı yolu ile fikirlerine Sünni düşünceye, halka ve halkın itibar ettiği alimlere dayatmamış ve mihneye karışmamış olsaydı, daha sonraki dönemlerde varlığını sürdürebileceği, hatta en önemli ekollerden biri olup kendisine geniş bir taban bulabileceği söylenmiştir.<sup>475</sup> Belki de Mu'tezile, bir var olma mücadelesi sebebiyle devlette kadrolaşmaya sıcak bakmış ve mihneye katılmış olabilir. Bu sayede düşünsel anlamda varlığını devam ettirebilecek, toplumda karşılık bulabilecektir. Daha sonraki dönemde Mu'tezili düşünce veya usul hem Şii -Zeydi, İmamî ve İsmailî düşünce- hem de İbadiler içerisinde varlığını devam ettirmiş,<sup>476</sup> hatta Sünni çevrelerde Hanefî usulüne ve Eş'arî kelamına metodik etkileri olmuş, nasları okumada teklif ettiği yenilik düşüncesi varlığını devam ettirmiştir.<sup>477</sup>

Me'mûn'un mihne politikasında dini-mezhebi etkiler olduğu söylenmiştir. Bu, Mu'tezili-Zeydi etkileşiminin oluşturduğu bir etkidir. Mu'tezili-Zeydi etki Me'mûn'un hilafet anlayışı, Ali'nin en faziletli sahabe olduğunu kabulü ve Muaviye'nin lanetlenmesi emri ile ilişkilendirilmiştir. Ancak bu iddia birçok açıdan zayıf görülmüştür. Öncelikle Me'mûn'un Zeydiliğe olan ilgisi, yani siyaseten mi yoksa dini sebeplerle mi Zeydilikle yakın temaslar kurduğu tartışmalıdır. Ayrıca Me'mûn döneminde henüz tam manada Mu'tezili-Zeydi etkileşiminden bahsetmek söz konusu değildir. Zira mihnenin konusu olan halku'l- Kur'ân doktrinin de bile Zeydiler içerisinde tam anlamıyla bir birlik yoktur. Hatta o dönemde Zeydilerin önemli bir kısmı Kur'ân'ın yaratılmış olduğu tezinin karşısında yer almaktadır.<sup>478</sup>

---

<sup>474</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*, 85.

<sup>475</sup> İsa Yüceer, “Mu'tezile kelam sistemi ve halkla ilişkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (2006), 34.

<sup>476</sup> Akoğlu, “Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne”, 263-267; Cahen, *İslamiyet-Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, 95; Ess, “Mu'tezile”, 2008, 298-299; el-Mağribi, “Kadim Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine”, 141-142.

<sup>477</sup> Kubat, “Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadis'in Rolü”, 268.

<sup>478</sup> Nawas, “Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi”, 154-155; Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslam (750-833)*, 278-280.

Cafer es-Sâdık'ın yaşadığı sırada Şiilerin çoğunluğu Cafer es-Sâdık'ın görüşlerini benimsemişti. Cafer es-Sâdık ise Kur'ân'ın yaratılmışlığı tezine karşı çıkmaktaydı. Bu sebeple mihnenin Şiilik düşüncesinin bir ürünü olduğu sonucu problemlidir. Cafer es-Sâdık'a "Kur'ân yaratan mı yoksa yaratılan mıdır?" sorusu sorulmuş, Cafer es-Sâdık ise "Ne yaratıcı ne de yaratılandır. Kur'ân Allah'ın kelimadır" diye cevap vermiştir.<sup>479</sup> Başka bir rivayette "Yaratıcı olsaydı kendisine kulluk edilirdi, yaratılmış olsaydı tükenirdi" ilavesi vardır.<sup>480</sup>

Mu'tezile'nin mihne politikalarına gerek düşünsel gerek eylem planında dahil olması bilinçsiz bir hamle olmadığı gibi sadece politikaya uygun bürokratik bir tavır olarak da değerlendirilmemelidir. Düşünce ve inanç özgürlüğüne önem veren, her türlü inanç mensubu ile tartışma zemininde buluşabilen Mu'tezile portresi, mihne olaylarındaki baskı ve zulüm ile bağdaştırılamamaktadır.<sup>481</sup> Ancak kendileriyle tartışmaya yanaşmayan, toplum nazarında itibar edinmelerine engel teşkil eden, tabanda geniş karşılığı olan bir kitleyle karşılaşınca bu saygı ve hoşgörü tavrı yerini var olma kavgasına bırakmıştır. halka yabancı elitist bir dil kullanmış, halktan kopuk ama halka dayatmacı Mutezile bir tavırla İslam'ın meselelerini felsefi yöntemle ele almışlardır. Elit bir tabaka oldukları inancının getirdiği farklılaşma ve marjinalleşmeye mahkum olmuşlardır.

## B. Mihne: Hanefî Bir Organizasyon

Melchert Mihne doktrinini Mu'tezile ile değil, Hanefîlik ile ilişkilendirmiştir. Bişr el-Merîsî Mu'tezili olarak değil Hanefî olarak tanınmaktadır. Mihne ile asıl ilişkilendirilmesi gereken kişi Bişr el-Merîsî'dir. Melchert, Eşarî'nin Bişr el Merîsî'yi

<sup>479</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/151; ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 189; el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâ*, II/268.

<sup>480</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye*, II/254.

<sup>481</sup> Selçuklu döneminde Sünni-Hanefî olan Tuğrul Bey'in veziri Mu'tezili-Hanefî -Rafîzi görüşleri olduğu da söylenmiştir- Kündürî'nin, Me'mûn döneminde olduğu gibi bir devlet organizasyonu olarak Şafîî, Eş'arî ve Hanbeli alimlere uyguladığı, yaklaşık on yıl süren bir mihne daha yaşanmıştır. Daha çok Sünni kelim ekolünü temsil eden Eş'arî'nin hedef alındığı mihne, Kuşeyrî, Cüveynî, Beyhakî gibi tanınmış isimler de zulme maruz kalmışlardır. Me'mûn döneminde olduğu gibi Hanefîlerden bir grup alim mihnenin karşısında yer almıştır. Detaylı bilgi için bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, VI/652; es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, III/391; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târih*, VIII/358; Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep - Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*, 181-189.

Ebu Hanife'yi zikrettiği Mürcie içerisinde ele aldığı dile getirmiş ve bununla mihnenin Hanefi temellerine vurgu yapmıştır.<sup>482</sup>

Mihne'nin diğer aktörü İbn Ebi Duâd'ın Hanefi olması hususu ise tartışmaya açıktır. Çünkü İbn Ebi Duâd'ın fikhî eğilimine dair rivayetlere geç dönem tabakât eserlerinde rastlanmaktadır.<sup>483</sup> Erken dönemlerde sadece Ka'bi'nin Makâlât'ında, İbn Ebî Duâd Hanefî fikhının savunucusu ve müdellili olarak geçmektedir. İbn Nedîm'de aynı anlatımın İbnü's-Selcî'ye (266/880) nispetini aktaran Melchert, İbn Ebî Duâd'ın isminin Belhi'nin eserinde yanlış kayda geçtiği, İbn Nedim'de geçen bilginin doğru olduğu kanaatinde dir.<sup>484</sup> Ehl-i hadisin Ebu Hanîfeyi halku'l- Kur'ânla itham etmesini de tezine delil olarak getirmektedir. Ahmed b. Hanbel, kendisinden sonraki alimlerin aksine eleştirilerini Mu'tezile değil Cehmiyye ekseninde dile getirmiştir. Ahmed b. Hanbel en ağır eleştirileri de bu fırkaya getirmiştir.<sup>485</sup>

Ebu Yusuf'un, Harûn er-Reşîd döneminde kâdîludât olarak atanması ile birlikte, Abbasi devletindeki yargı atamaları genellikle Hanefilerden olmuştur.<sup>486</sup> Hatta Ebu Yusuf'la birlikte başlayan kâdîkudâtlık makamını bir buçuk asır sadece Hanefî kadılar doldurmuştur.<sup>487</sup> Mihne uygulamasının ilk mektubunda yer alan isimlerin Hanefî kadılar olduğu, ilk olarak onların sorguya çekildiği ve resmi din anlayışını kabule zorlandığı görülmektedir.<sup>488</sup> Bu sebeple mihneyi uygulayan kişilerin Hanefî olması, mihneyi Hanefî bir organizasyon yapmaz. Bu ihtimali değerlendirebilmek için Mihne öncesi ve sonrası dönemde yargı atamalarına daha detaylı bakmamız gerekmektedir.

Mihnede ikinci sorgulamada “Kur'ân Allah'ın kelimidir” cevabını veren, Me'mûn'un kendisine çok sinirlenip yalancılıkla itham ettiği Hanefî fakihî Bişr b.

<sup>482</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü, Din-Yorum-Dindarlık*, 81.

<sup>483</sup> Kâdî Abdülcebbar vd., *Fazlî 'l-İ'tizâl ve Tabakâtü 'l-Mu'tezile*, 65.

<sup>484</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü, Din-Yorum-Dindarlık*, 81.

<sup>485</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü, Din-Yorum-Dindarlık*, 82-84.

<sup>486</sup> Ümit, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, 78; Yavuz Selim Göl, “Abbasîler Döneminde Kâdî-'l-Kudâtlık = Qadı al Qudat in the Abbasid Period”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/1 (2018), 41.

<sup>487</sup> Göl, “Abbasîler Döneminde Kâdî-'l-Kudâtlık = Qadı al Qudat in the Abbasid Period”, 41.

<sup>488</sup> Ümit, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, 78.

Velid el-Kindî, mihne öncesi Me'mûn'un kadılarındandır.<sup>489</sup> Me'mûn daha sonra Bağdat kadısı Hanefî Bişr b. Velid'i görevden almıştır. Bu hususta kadının verdiği hükmü isabetli bulmadığı ve had cezası verdiği şahıstan hakkını almasını istediği rivayet edilmiştir. Yargı konusu ise bir adamın Ebubekir ve Ömer'e küfretmesi olarak kaydedilmiştir. Bu rivayete göre halife kadıyı yargı hataları sebebiyle görevden almış ve ölünceye kadar gözlem altında tutmuştur.<sup>490</sup>

Mihne döneminde Hanefî olup, devlet sorgulamalarında yer almayan, Ehl-i hadis ile aynı muameleyi gören isimler şu şekildedir: Bişr b. Velid el-Kindî, Seccâde, Ali b. Ca'd, Fadl b. Gânim (236/850 ), Bekkâr b. Hasan.<sup>491</sup>

Me'mûn'un mihne politikalarına fiilî olarak katılan veya politika yanlısı tavır takınan Hanefî fakihler şunlardır: Bişr el-Merîsî, İbn Ebî Duâd, İsa b. Ebân, İbn Semâa, Gassân b. Muhammed el-Mervezi, Muhammed b. Ebil Leys, Abdurrahman b. İshâk , Abullah b. Muhammed el-Halencî, Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib, Salih b. Muhammed et-Tirmizî.<sup>492</sup>

Mihne sonrası dönemde Mütevekkil, yargı atamalarında Ahmed b. Hanbel'e görüş sorduğu bilinmektedir. İbn Şüca es-Selci'yi (266/880) kadı olarak atamak istediğinde Ahmed b. Hanbel'e sormuş, Ahmed b. Hanbel de bidatçı biri olduğunu, kadılık görevine uygun olmayacağını söylemiştir.<sup>493</sup>

Ahmed b. Hanbel'e, Ali b. Cad'ın durumu sorulmuş, Cehmi olarak bilindiğini, ancak daha sonra görüşlerinden döndüğü bilgisinin kendisine ulaştığını söylemiştir.<sup>494</sup>

Yukarıda mihne öncesi, mihne sırası ve sonrası verilen rivayetler, kadıların çoğunluğunun Hanefî olmasını göstermektedir. Yani mihneye katılan veya mihne

<sup>489</sup> et-Taberî, *Târihü 'l-Taberî*, VIII/597.

<sup>490</sup> el-Yakûbî, *Târihü 'l-Ya 'kûbî*, II/468-469.

<sup>491</sup> Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefîler", 90-92.

<sup>492</sup> Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefîler", 82-88; Watt, *İslâm 'i Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 380.

<sup>493</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VI/407; Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fi 'Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Mu'essesetu'r- Risâle, 1400/1980), XXV/363; İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü'l-İmâm Ahmed*, 252; Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, XI/297.

<sup>494</sup> İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü'l-İmâm Ahmed*, 252.

mağduru olan Hanefî kadıların mevcut olması sebebiyle mihneye tam anlamıyla Hanefî organizasyon demek doğru olmaz. Ancak iktidarla arasını iyi tutan Hanefî bürokratların daha sonraki dönemde söylem ve tavır birliği yaptığı kişilerin akli yöntemlerini, hadise bakışlarını mezhebe taşımış olma ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Mutezile kelimcilerinin çoğu Hanefî mezhebi ile irtibatlıdır.<sup>495</sup> Mutezili düşünceye sahip isimlerin Hanefî hocalardan ders alması, fıkhıta Hanefî mezhebine bağlı olmasında metodolojik tutumlarındaki benzerlik etkili olmuştur. Ehl-i Sünnet içerisinde -teolojik anlamda değil- re'ye diğerlerinden daha fazla başvuran bir mezhep olması sebebiyle böyle bir yakınlıktan söz edilebilir.

Hanefî mezhebi içerisinde sadece fihhi istidlalde değil, Mutezile gibi itikadî konularda da re'ye başvuran bir grup fakih vardı. Ancak bu bütün Hanefîlerin itikatta rasyonel bir metot takip ettiğine delil olmaz.<sup>496</sup> Ebû Süleymân el-Cûzecânî'nin öğrencilerinden Ebû Bekir el-Cûzecânî'nin fikhî taşıdığı Mâverâünnehir ve Horasân bölgesi Hanefîliği, Ehl-i Sünnet çizgisinde kalmış ve Mutezile ya da Bağdat Hanefîliği karşısında konumlanmıştır.<sup>497</sup> Tahâvî de eserine başlarken risalede yazan inanç esaslarının Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın; Ebû Hanîfe, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ve Ebû Yûsuf'un görüşleri olduğunu belirtmiştir.<sup>498</sup>

Ortaya atılan ikinci iddia ise, halku'l-Kur'ân görüşünün Ebû Hanîfe'ye dayandırılıyor olmasıdır. Ehl-i hadis literatüründeki böyle bir iddianın ne zaman ve ne şekilde oluştuğunu ortaya koymamız, iddianın gerçek mi yoksa itham mı olduğunu tespit etmede önem taşımaktadır. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen metinlerin hiçbirinde halku'l-Kur'ân geçmemekle birlikte, Ebû Hanîfe Vakıfe'ye bile çok sert tavır almaktadır. Ehl-i hadîs tarafında oluşan literatürde ise Ebû Hanîfe'ye her iki görüş de nispet edilmektedir.

<sup>495</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 268.

<sup>496</sup> Watt, *İslâm'ı Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 75.

<sup>497</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), I/552.

<sup>498</sup> Ebû Ca'fer Tahâvî, *el-Akîdetü'l-Tahâviyye*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993), 31.

Ehl-i Hadis katında otorite olan isimlerden Saîd b. Mansûr, hem muhaddislerin imamı hem de Ebû Hanîfe'nin talebesi kabul edilen Abdullah b. Mübârek'in<sup>499</sup> şöyle dediğini aktarmıştır: “Allah’a yemin olsun Ebû Hanîfe, Kur’an’ın mahluk olduğuna inanarak ölmemiştir. Ebu Hanife halku’l-Kur’ân inancını din edinmemiştir.”<sup>500</sup>

Abdullah b. Mübârek’ten nakledilen başka bir rivayette ise Ebu Hanife'nin huzurunda Cehm b. Safvân'ın adı geçmiştir. Ebu Hanife Kur’ân mahluktur dediğini duyunca Allah’a evlat isnat edenlere karşı Kur’an’da geçen “Ne büyük bir söz (bu) ağızlarından çıkan! Onlar ancak yalan söylüyorlar.”<sup>501</sup> ifadeleri dile getirmiştir.<sup>502</sup>

Ehl-i Hadis literatüründe Ebu Hanife'nin “Kur’an yaratılmıştır” dediğine, hatta bu sebeple tevbeye çağrıldığına, Cehmî olduğuna dair birçok rivayet bulunmaktadır. Ancak bu rivayetler inkıta, meçhul ravi ve zayıf ravi sebepleriyle eleştirilmiştir.<sup>503</sup> Bağdadi ise Ebu Hanife'nin halku’l-Kur’ân görüşünü benimsemediğine dair rivayetler bulursa da meşhur olan rivayetin halku’l-Kur’ân görüşünü benimsemesi olduğunu söylemiştir.<sup>504</sup> Ebubekir el-Mervezî ise hocası Ahmed b. Hanbel'den “Ebu Hanife'nin Kur’ân mahluktur dediği bizim nezdimizde sahih değildir” dediğini nakletmiştir.<sup>505</sup> Ayrıca Ahmed b. Hanbel, Cehm b. Safvan'ın görüşlerini zikrettiği yerde Ebu Hanife'nin onu takip ettiğini söylememiştir. Ebu Hanife'nin ashabından bazı kimselerin onun yolunu izlediklerini belirtmiştir.<sup>506</sup>

Ebu Hanife'nin “Kur’ân mahluktur” görüşünde olduğuna dair rivayetler genellikle Ehl-i Hadis'ten olan isimlere dayandırılmakla birlikte, talebesi Ebu Yusuf'tan yapılan nakiller de mevcuttur. Bu rivayetlerde Ebu Yusuf hocası hakkında sorulan sorulara onun bidatçı biri olduğunu vurgulayarak cevap vermiştir. Bazı rivayetlerde ise ilk defa “Kur’ân mahluktur” söyleminin Ebu Hanife tarafından ortaya

<sup>499</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, VIII/379.

<sup>500</sup> el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâ*, II/298.

<sup>501</sup> Kehf, 18/5.

<sup>502</sup> el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâ*, II/298; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV/517.

<sup>503</sup> el-Eşârî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 344-348; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV/512-513.

<sup>504</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV/516.

<sup>505</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV/517.

<sup>506</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, 97.

atıldığı nispet edilmiştir.<sup>507</sup> Bu rivayetler senet açısından zayıf olması bir yana vakiyla da uyuşmamaktadır. Çünkü Ebu Yusuf hocasının vefatının ardından ekolü devam ettirmiş ve eserlerinde hocasına birçok atıfta bulunmuştur. Ayrıca Ebu Yusuf'tan sonra yetişen her talebe de kendisini Ebu Hanife'ye nispet etmekten geri durmamıştır. Kur'ân'ın mahluk olduğu konusunda ilk konuşan kimsenin Ebu Hanife olmadığı da meşhur olarak bilinmektedir. Gerek tarihi rivayetler gerek Ehl-i Hadis'in red literatüründe bu durum açıkça görülmektedir. Bu sebeple Ebu Hanife'ye nispet edilen bir iddianın güçlendirilmesi için talebelerinin de katıldığı bir söylemin yaygınlaştırılması yoluna gidilmiş olabilir.

Ebu Hanife'nin konu ile ilgili görüşüne dair mezhep dışı rivayetlerin çoğunun da senet bakımından problem içerdiği görülmektedir.<sup>508</sup> Ayrıca Ebu Hanife'nin bazı meclislerde bu görüşünü dile getirip meclislerden kovulduğu, tevbeye davet ettirildiği aksi halde boynunun vurulmasının emrinin verildiği bazı rivayetler üretilmiştir.<sup>509</sup> Bu rivayetler arasında senet bakımından sahih sayılan rivayetler “Ebu Hanife iki defa tevbeye davet edildi” anlamındaki -zındıklık sebebiyle ziyadesi olanlar zayıf kabul edilmiştir- rivayetlerdir.<sup>510</sup> Bu rivayetlerin birindeki ziyade ise iki kere tevbeye davet edilmesindeki meselenin iman konusu olduğuna işaret etmektedir.<sup>511</sup> Bununla birlikte bu tevbeye davet etme olayının fiilen gerçekleştiğine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Tarih kitapları da böyle bir olayı nakletmemişlerdir. Bunun eylem planına dökülmeyen, muarıza karşı ret ve muhataplara uyarı içeren bir söylem olması daha muhtemeldir.

Mezhep içerisinden rivayetlere baktığımız zaman yine farklı rivayetler görmekteyiz. Me'mûn döneminde kadılık yapan<sup>512</sup> Ebû Hanife'nin torunu İsmâil b. Hammâd'ın, Me'mûn'un huzurunda “Kur'ân mahluktur. Bu benim, babamın dinidir”

<sup>507</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV/518-519.

<sup>508</sup> Rivayetlerin sıhhat değerlendirmeleri için Beşşâr Avvâd'ın tahkikli baskısındaki tahriçlere bkz. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV/518-527.

<sup>509</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV/520.

<sup>510</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV/525-526.

<sup>511</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV/526.

<sup>512</sup> Vekî', *Ahbâru'l-Kudât*, II/167; et-Taberî, *Târihü't-Taberî*, VIII/597.

dediği nakledilmiştir.<sup>513</sup> Bazı rivayetlerde “dedemin de dinidir” ziyadesi vardır.<sup>514</sup> Kadılık görevine geldikten sonra kendisine Kuran hakkındaki görüşü sorulduğunda da aynı cevabı vermiştir.<sup>515</sup> İmameyn’in talebeleri olan Muallâ b. Mansûr (211/826) ve Ebû Süleymân el-Cûzecâni (200/816) ise “Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Züfer, Muhammed ve onların ashabından birçok kimse Kur’ân hakkında konuşmadı. Ancak Bişr el-Merîsî ve İbn Ebî Duâd konuştular. Onlar Ebû Hanife’nin ashabına leke sürdüler” demiştir.<sup>516</sup> İsmâil b. Hammâd’ın *el-Câmî* isimli fıkıh eserinden bahsedilmektedir. Bu eseri Bişr el-Merîsî rivayetiyle derlediği söylenmiştir.<sup>517</sup>

Ebu Yusuf’a, hocası Ebu Hanife’nin “Kuran yaratılmıştır” sözünü söylediğini soran kimseye “Allah’a sığınırım o ve ben böyle bir şey demeyiz” demiştir. Cehm’in görüşüne sahip olup olmadığını sorunca da “Allah’a sığınırım ben ve o Cehm’in görüşüne sahip değiliz” demiştir.<sup>518</sup>

Ebu Yusuf’un, Ebu Hanife’yle iki ay tartışmaları sonucunda Ebu Hanife’nin halku’l-Kur’an görüşünden döndüğüne dair rivayet bulunmaktadır.<sup>519</sup> Ancak Eşari’nin senetsiz olarak zikrettiği bu rivayet senetli rivayet arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Eşarî rivayeti takdî’ ederek vermiş ve rivayette tasarrufta bulunmuş olabilir. Tam olan rivayette ise şöyle geçmektedir: “Ebu Hanife ile altı ay münazara ettim. Sonunda ortak görüşümüz şu oldu: Kim Kur’ân mahluktur derse o kimse kafir olmuştur.”<sup>520</sup>

İmam Muhammed’in sıfatlar konusunda selefin yolunu takip ettiği rivayet edilmiştir. Ayet ve hadislerde geçen ifadelerin zahirinin kabul edilmesinin teşbihe

<sup>513</sup> Zehebî, *Târîhü’l-İslâm*, XV/75.

<sup>514</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/216; Ebu Ahmed İbn Adî, *el-Kâmil fi Duâfâi’r-Ricâl*, thk. Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd (Beyrut: el-Kütübü’l-İlmiyye, 1418-1997), I/509; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân*, I/399; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi’l-mülûk ve’l-ümem*, X/250.

<sup>515</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/228.

<sup>516</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV/516; et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-Seniyye fi Terâcimi’l-Hanefiyye*, 35.

<sup>517</sup> Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 216.

<sup>518</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî, 1993), I/611.

<sup>519</sup> el-Eşârî, *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*, 349.

<sup>520</sup> Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, I/611; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. Osmân Zehebî, *el-Ulûv li’l-Âliyyi’l-Gaffâr fi Sahîhi’l-ahbârî ve Sekîmihâ*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdî’l-Maksûd (Riyad: Mektebetü Advâi’s-Selef, 1995), 152.

götürmesi sorulunca “Biz sıfatları ayet ve hadislerde geçtiği üzere kabul eder, iman ederiz. Keyfiyetleri ile ilgili konuşmayız” cevabını vermiştir.<sup>521</sup> Mihne’de sorguya çekilen Hanefî isimlerden Seccade ise Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’ye Kur’ân’ın mahluk olduğunu soran bir adama “Kur’ân Allah’ın kelamıdır. Allah’ta mahluk hiçbir şey yoktur” şeklinde cevap verdiğini rivayet etmiştir.<sup>522</sup> Ebu Süleyman el-Cûzecânî’nin rivayetinde ise Muhammed “Kuran yaratılmıştır diyen kimsenin arkasında namaz kılmayın” demiştir.<sup>523</sup>

İmam Muhammed’in, Allah’ın ilmi üzere yemin edilemeyeceğine dair görüşü sıfatlar konusunda selevin görüşünü benimsemediğine delil olarak getirilmiştir. Ancak Hanefî fıkıh kitaplarında bunun sıfatlar konusundaki farklı tavrın bir sonucu olmadığı belirtilmektedir. İmam Muhammed’in ilim sıfatını -Allah’ın zat sıfatı olarak kabul edilmesinde ihtilaf olmamakla birlikte kaydı düşülmüştür- yemin kabul etmemesinin sebebinin ilim kelimesinin hem Allah’ın sıfatına hem de malum olan şeylere delaleti olduğunu belirtmişlerdir.<sup>524</sup> Serahsi, Kur’an üzerine yemin etmenin geçersiz oluşunun sıfat meselesi değil, kullanım yaygın, bilinen (gayr-ı muteâraf) bir yemin olmamasına bağlamaktadır.<sup>525</sup>

Bu rivayetler göstermektedir ki Ehl-i hadîs’e nispet edilen kitaplarda her iki rivayeti bulmak da mümkündür. Ancak Ebû Hanîfe hakkındaki anlatımların mihne sonrası oluşmuş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Ebû Hanîfe’nin kelam-lafız ayrımı, daha sonraki oluşan tepkisel Hanbelilik sebebiyle “Kur’an mahluktur” olarak değerlendirilmiş olabilir. Mihne sürecine katılan Hanefî kadılar sebebiyle sorumluluk bütün Hanefilere yüklenmiş olması ve bu minvalde tarihin yeniden yazılmış olması da muhtemeldir.

Mihne politikasından vazgeçilmesinden sonra sadece Mutezile değil, Hanefî kadılar da karşı tavra muhatap olmuşlardır. Mihne öncesi kadıların çoğunluğu Hanefî

<sup>521</sup> en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 172.

<sup>522</sup> el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâ*, II/298.

<sup>523</sup> el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâ*, II/299.

<sup>524</sup> en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 420-421.

<sup>525</sup> es-Serahsî, *el-Mebsût*, ts., VII/24.

mezhebinden atanırken mihne sonrası bu durum değişmiştir.<sup>526</sup> Ancak bu durum bütün Hanefileri kapsamamıştır. Ahmed b. Hanbel'in lehine şahitlik yaptığı kimseler bu duruma işaret etmektedir.

### C. Arap-Mevali Mücadelesi

Ehl-i Hadis'in toplum üzerindeki gücünü gören Me'mûn, bu gücü kırmak ve otoritesini sağlamlaştırmak için etrafında Ehl-i hadis muhalifi grupları toplamıştır. Fikirselsel olarak da tepkisel hareket etmiş, Ehl-i hadis söylemlerine karşı muhalif ve alternatif söylemler geliştirmiştir. Bu hareketi Arap-Mevali karşılaşması olarak yorumlamışlardır. Me'mûn'un karşısına aldığı hadisçiler Arapçı iken, o çoğunlukla Mevali'den oluşan grupları danışman olarak atamış, ilim meclislerinde kendilerine yer vermiştir. Me'mûn bu şekilde ortak çıkarılara sahip olduğu Mevali ile ortak bir planı devreye sokmuştur. Sosyal tabanlı ayrışma, inanç meselesinin siyasallaştırılmasına sebep olmuştur.<sup>527</sup>

Hadisçilerin çoğunlukla Arap, Re'y taraftarlarının ise çoğunlukla mevaliden olduğu söylemi<sup>528</sup> tartışmaya açıktır. Zira hadis taraftarları incelendiği zaman neredeyse Arap-mevali sayılarının eşit olduğu görülmektedir.<sup>529</sup> Gürler, hadis taraftarları arasında mevalinin de bulunması hususunda şöyle bir yorumu aktarmıştır:

*“Re'y karşıtı hareketin ya da diğer bir deyişle hadis ekolü benzeri bir yaklaşımın Arap olmayanlar arasında da benimsenmesinin nedenine gerekçe olarak şu yorum yapılmaktadır: Arap olmayan kimselerin -her ne kadar içinde yaşadıkları bölgelerin kültürlerinden ve etnik yapısından etkilenmişlerse de-, Araplaşmış oldukları için bu zihniyetin kalıpları dışına çıkmayı başaramadıkları ileri sürülmüştür.*

<sup>526</sup> Ahmet Ateşyürek, “3. ve 4. Yüzyıllar Arası Mu'tezile ve Mâverâünnehir Hanefiliği İlişkisi = The Relationship of Mu'razila and Transoxiana Hanafism between 3th and 4th Centuries”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2020), 385.

<sup>527</sup> Akoğlu, “Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları”, 355; George Makdisi, “İslam Toplumunda Otorite”, çev. İsmet Kayaoğlu, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 276.

<sup>528</sup> Serdar Demirel, *Hadis Tasnifinin Altın Çağında Halku'l-Kurr'an Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, ts.), 48-49; Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik - Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları-*, 72-73.

<sup>529</sup> Ravi listeleri için bkz. Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*, 298-304; Mustafa Öztürk, “Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicri İlk İki Asır”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* IV/1 (2006), 7-37.

*Arap olmayanlar arasında hadis taraftarlığı zihniyetinin yayılmasının en önemli sebebi, re'yin ehl-i sünnetin dışında kabul edilen Mu'tezile, Mürcie ve diğer bazı mezheplerce yoğun bir şekilde kullanılması; dolayısıyla bu mezheplerle birlikte reyin de mahkum edilmesi ve re'y taraftarlarının merkezî durumdaki Horasan ve Mâverâünnehir'de Hz. Peygamber'den nakledilen re'y karşıtı hadislerin rivâyet edilmesidir.”<sup>530</sup>*

Bu yorum bazı sorunlar içermektedir. Öncelikle Re'y ve Hadis taraftarlarının kimler olduğunun yeniden tartışılması elzem bir husustur. Özellikle Şafî ve Malik'in fihhi olarak nerede konumlanacağı problemi klasik tasnifle çözülebilmüş değildir. Aynı şekilde Ebu Hanîfe ve ashabının durumu da öyledir. Zira hadisle ihticac ve özellikle mürsel hadis, sahabe kavli gibi konularda Şafî ashabından daha esnek davranan Ebu Hanîfe ve ashabının tasnifteki yeri de tartışmaya açık durumdadır.<sup>531</sup>

Hadis taraftarı ile Arapların, Re'y taraftarları ile de mevalinin özdeşleştirildiği yorumda diğer bir problem ise her iki ekolün de hem Arap hem de mevali ulemayı kapsamamasıdır. Zira Ehl-i Sünnet içerisinde Re'y ekolü olarak sunulan Hanefî mezhebinin Ebu Hanîfe'den sonraki en önemli temsilcileri Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer Araptırlar. İlk dönem kelamın ortaya çıkmasında, özellikle kader ve iman tartışmalarında veya siyasî fırkaların teşekkülünde etkili isimlerin çoğunlukla mevaliden oluştuğu tezi ileri sürülebilir. Ancak bu durum hadis taraftarları kanadında Arap-Mevali kamplaşması olduğunu göstermez.

Mutezile'nin temel görüşlerinden biri olmayan, ancak Tevhid konusu altında incelenecek bir meseleyi tartışma konusu yapılmasının altında Arap-Mevali probleminin olduğu söylenmiştir. Mu'tezile halku Kur'an'ı tartışma konusu yaparak, Arapça'nın diğer diller gibi bir dil olduğu, yani doğuşu ve gelişiminin, eksiklerinin olduğu, ilahi olmadığına vurgu yapmak istemiştir. Mevalî'nin Kur'an mahluktur söyleminin sosyal statüde eşitlik arayışının sloganı olduğu iddia edilmiştir. Mevali bu söylemle Arapça'nın üstünlüğünü reddetmekte, Arap ile eşit insan/vatandaşlık

<sup>530</sup> Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*, 144-145.

<sup>531</sup> Demirel, *Hadis Tasnifinin Altın Çağında Halku'l-Kurr'ân Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*, 60-66; Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 58-64.

iddiasında bulunmaktadır. Mihne hadisesiyle Mu'tezile geçmişin intikamını almıştır.<sup>532</sup>

Tartışmanın mihneden çok önce yine mevaliler tarafından gündeme getirilmesi bu ihtimali mümkün kılabilir. Ancak Ehl-i hadis ve Me'mûn'a yakın alimler içerisindeki Arap üstünlüğüne karşı farklı tavırlar bu ihtimali zayıflatmaktadır. Buna örnek olarak evlilikte denklik yani ırkın -Arap olmanın- bir üstünlük sağlayıp sağlamayacağı konusudur. Arap ve Mevali'nin birbirine denkliği hususu fıkhıta evlenecek olan kadın-erkek arasındaki denklik (kefâet) konusunda ele alınmıştır. Arap olmayan ve Ehl-i Re'y taraftarı olan Ebu Hanîfe ve ashabı, Arap olmayan bir erkeğin Arap bir kadınla evliliğin sorun çıkaracağını, Arap ile Arap olmayan birinin denk olamayacağını söylerken, Ehl-i Hadis taraftarlarından önemli bir isim olan Süfyân es-Sevri ve Mâlik denklik konusunda ırkın bir önemi olmadığını, nesebe değil dindarlığa itibar edileceğini söylemektedirler.<sup>533</sup> Arap-acem eşitliğini ilk olarak Haricilerin savunduğu, Ehl-i hadis çoğunluğunun da bu görüşe katıldığı söylenmiştir.<sup>534</sup>

Arap olmayan mevali alimlere ise sahabe asrından itibaren hem devlet hem de toplum nezdinde itibar edilmişti. Hatta toplumun önde gelen, sözü dinlenen alimlerinin mevaliden olduğu görülmektedir. Devlete karşı silahlı ayaklanmayı doğru bulmayan, ancak pasif/sözlü direnişten de çekinmeyen Hasan el-Basrî, Haccac'ın sözüne itaat ettiği ve Hişam b. Abdülmelik'in cenaze namazını kıldırıldığı Tâvus b. Keysân, İbn Sîrîn, Mekke'de hac emirî olarak kabul edilen ve fetva mercii kabul edilen Atâ b. Ebi Rebâh, Mücâhid, Gaylan ed-Dımeşki öldürülmeden önce Evzâî ile birlikte kendisiyle tartışan Meymûn b. Mihrân, Mekhûl vb. birçok alim mevali kökenlidir.<sup>535</sup>

Ehl-i Hadis'in Me'mûn'un hedefi olmasının arkasında Emevi taraftarı olarak görülmeleri, mevali politikasına destek vermeleri, Arap ırkçılığı yapmaları vb. iddialar sebep olarak zikredilmiştir. Bu iddialar daha öncesinde Emevi karşıtı hareketlerin ve

<sup>532</sup> Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 86, 117-119.

<sup>533</sup> el-Kâdî Abdülvehhab el-Bağdâdî, *el-Muavvene alâ Mezhebi Âlimi'l-Medîne (el-İmâm Mâlik b. Enes)*, thk. Hamîş Abdülhak (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye Mustafa Ahmed el-Bâz, ts.), II/747; es-Serahsî, *el-Mebsût*, ts., V/V/22; Ebü'l-Hasen Burhâneddîn el-Merginâni, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), I/195.

<sup>534</sup> Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, 242.

<sup>535</sup> Şâhin, *Emevîler ve Emevî Devleti*, 381-382.

isyan girişimlerinin de gerekçeleri olmuştu. Siyasi ve itikadî fırkalar da davetlerinde mevali söylemine başvurmuşlardır. Emevilerde mevalilere karşı bahsi geçen politika ne derecede yaygındı? Müslüman oldukları halde bazı mevaliden neden cizye alındı? Mevaliden cizye alınması uygulaması genel bir politika mı yoksa bir dönemle mi sınırlıydı? Cizye ile toprak statüsü olan haraç arazileri vergisi mi yoksa gayr-i müslim yetişkin erkeklerin ödemiş olduğu baş vergisi mi kastedilmektedir? vb. soruların cevaplanması önemli olmakla birlikte çalışmamızın sınırları içerisinde mümkün görünmemektedir.<sup>536</sup>

#### D. Me'mûn'un Siyasî Politikaları

Kelamcılar üzerinde hem toplumun hem de ulemanın baskısı vardı. Kelamcılar görüşlerine rahatlıkla dile getiremiyorlardı. Halkın, ulemanın yanında olduğunun farkındaydılar. Bu sebeple mihne, kelamcıların düşüncelerini dile getirme ve toplumda kendileri için uygun gördükleri konumu, itibarı elde etmek için bir dönüm noktası olmuştu.<sup>537</sup> Toplumdan tecrid edilen ve oto-sansür uygulanan kelamcılar artık ulema tarafından muhatap alınıyordu. Ancak bu kelamcıların kitle desteği alması için yeterli değildi.<sup>538</sup>

Me'mun kelamcılar için görüşlerini ifade edecekleri, varlıklarını ortaya koyabilecekleri tartışma ortamını sağlamıştı. Ancak bu toplantılar toplum nazarında bu elitist tabakaya karşı direnci değiştirmeye yetmemişti. Me'mun, bu tutumu tersine çevirecek bir yol olarak baskıyı ve devlet gücünü kullanmayı düşünmüş olabilir.<sup>539</sup> Me'mun'un tek başına ruhanî bir lider olmak gibi bir hedefi yoktu. Elit bir kadroyla birlikte bu görevi üstlenmek istiyordu.<sup>540</sup>

---

<sup>536</sup> Alternatif okuma için bkz. Şâhin, *Emeviler ve Emevî Devleti*, 378-442; İrfan Aycan, "Emevîler Döneminde Mevâli ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVII (1997), 175-190; Yunus Akyürek, "Emevîlerde Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâliden Cizye Alınmasına ve Arka Planı = Jizya Tax Levied on Mawâlî By Al-Hajjâj ibn Yûsuf's Period in Umayyads and in Background", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII/1 (2019), 331-351.

<sup>537</sup> Nimrod Hurvitz, "Miḥna as Self-Defense", *Studia Islamica* 92 (2001), 100.

<sup>538</sup> Hurvitz, "Miḥna as Self-Defense", 101.

<sup>539</sup> Hurvitz, "Miḥna as Self-Defense", 102.

<sup>540</sup> Hurvitz, "Miḥna as Self-Defense", 103.

Emin döneminde Süfyânî hareketin başını ehl-i hadisten bir grubun çekmesi devletin hadisçileri bir güvenlik sorunu olarak görmesine sebep olmuştur.<sup>541</sup> Me'mûn'un vefat etmeden önce politikanın devam etmesi için ısrarcı olması da dinî fikrî etkiden daha çok siyasi bir etki olduğunu, meselenin inanç meselesi değil, devlet meselesi olduğunu göstermektedir.<sup>542</sup> Ehl-i hadisten meşhur isimlerin başını çektiği devlet karşıtı hareketleri bireysel ya da küçük bir grubun hareketi olarak görmek daha doğrudur. Zira ehl-i hadisin çoğunluğu devlet karşıtı isyanlara destek vermemiştir. Hatta Emin-Me'mûn mücadelesinde hilafeti elinde bulunduran Emin'e karşı Me'mûn'un hareketine karşı olmuşlardır. Bu anlamada Emin'e karşı başlatılan hareketleri çoğunluğa mâl edilmesi doğru bir yorum olmaz. Bununla birlikte devletin Ehl-i hadis mensuplarını potansiyel suçlu olarak görmüş olması da muhtemeldir.

İbrahim b. Mehdî'ye biat edilmesinden sonra ortaya çıkan kaos ortamında bölge güvenliğini ve emr-i bil maruf nehyi anil münker görevini üstlenen "Mutavvîa" grubunun bazı hadisçilerden oluştuğu söylenmiştir. Bu iddia o dönemde bu hareketi başlatıp yaygın hale getirebilecek güce ancak hadisçilerin sahip olduğu gerekçesiyle ile temellendirilmiştir.<sup>543</sup> Me'mûn'un, halk üzerinde söz sahibi olan hadisçilerin itibarını sarsmak ve otorite için tehlike arz eden ulema sınıfını etkisiz hale getirmek için Mihne'yi başlatığı iddia edilmiştir.<sup>544</sup> Sakallı, Me'mûn'un muhaddislerle<sup>545</sup> ve hadisle kuvvetli bir bağı olduğunu, vefatına kadar bu ilginin devam ettiğine vurgu yaparak mihnenin, hadisçileri tasfiye etmek için başlatıldığı tezine karşı çıkmıştır.<sup>546</sup>

Ehl-i Sünnet'in devlet tarafından tehlike olarak görülmesi siyaset teorileriyle doğrudan ilişkilendirilme problemini beraberinde getirir. Zira Ehl-i Sünnet çoğunlukla -bireysel görüş ve tavırlarda farklılık olmakla beraber- ayaklanma karşıtı, itaat

---

<sup>541</sup> et-Taberî, *Târihü 'l-Taberî*, VIII/415.

<sup>542</sup> Cabiri, *el-Müsakkafûn fi 'l-Hadâratî 'l-Arabiyye*, 79, 95; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, 44-45.

<sup>543</sup> Cabiri, *el-Müsakkafûn fi 'l-Hadâratî 'l-Arabiyye*, 91; Ay, *Mu'tezile ve Siyaset - Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi*, 268; Lapidus, "Erken İslam Toplumunun Gelişiminde Din ve Devlet Ayrımı", 164; Aydın, "Kur'an'ın Yarattığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", 61.

<sup>544</sup> Aydın, "Kur'an'ın Yarattığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri (I)", 61; Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, 126; Hurvitz, "Miḥna as Self-Defense", 94.

<sup>545</sup> Me'mûn'un hadis ve hadisçilerle olan ilişkisi için bkz. Sakallı, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri -I-", 264-270.

<sup>546</sup> Sakallı, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri II", 115-117.

merkezli -itaatle birlikte iktidarın zulmünü meşrulaştırmamışlardır-, sözlü/pasif direnişi esas alan bir söylem ve hareket üzerinde birleşmiştir. Ehl-i Sünnet alimleri – özellikle fakihler- halifeye bağlılık ve itaatin gerekliliğine vurgu yaparken,<sup>547</sup> diğer taraftan hukukun belirlenmesinin ulemanın otoritesinde olduğu, fakihlerin/kadıların nasslar çerçevesinde belirledikleri esasların bağlayıcı olduğunu ifade ediyor ve halifenin dinî otoritesini sınırlıyorlardı. Mu'tezili, Harici, Zeydi ve Mürcie'nin çoğunluğu ise devlete karşı ayaklanma ve silahlı eyleme başvurma taraftarı olmuştur.<sup>548</sup>

Bağdat halkı Me'mûn'un hilafetine karşı İbrahim b. Mehdî'ye halife olarak biat etmiştir. Me'mûn'un Ehl-i Hadise karşı başlattığı mihne vb. politikaların arkasında önceden var olan bir güven sorunu olduğu söylenmiştir. İbrahîm b. Mehdî bölgedeki kaosun ve güvensizlik ortamının kendi işine yaradığını düşünmektedir. Yani bölge halkı için sorun olan eşkıyalar, İbrahîm'in otoritesinin bir unsuruydu.<sup>549</sup> Bölgede izlenen politika neticesinde oluşan güvenlik sorunu bu olayları doğurmuştur denilebilir. Ayrıca önceki iddiada bahsedilen Mutavvîa gönüllülerinden Selâme'yi yakalatıp hapseden de İbrâhîm b. Mehdî'dir.<sup>550</sup> Bu sebeple Me'mûn'un Bağdat halkı ve muhaddislere olan tepkisinin daha eskiye dayanması gerekir. Emin'le olan iktidar mücadelesinin Me'mûn'un tavırlarında etkili olması daha muhtemeldir.

Ayrıca Ehl-i Hadis'in toplumsal eylem olarak niteleyebileceğimiz tek olay gönüllüler hareketi değildir. Bısr el-Merisi'nin İbrahim b. Mehdî tarafından -toplumun talebiyle- Ehl-i Hadisten bir grup ve halkın önünde Rusafa Camii'nde tevbe davet

---

<sup>547</sup> Ehl-i Sünnet'in devlet karşıtı bir harekete bakış açılarında farklılık olmakla birlikte sonuç olarak devlet karşıtı hareketlerin kapısının kapatıldığı görülmektedir. Huruc içerikli bazı söz ve eylemlerin -gerçekleşme şartları zor da olsa- sudur ettiği mezhep alimleri -Hanefiler- Me'mûn öncesi dönemde resmi görevlere getirilerek devlet güvenliği için önemli bir adım atmışlardır. Detaylı bilgi için bkz. Şenzeybek, "Günümüz İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan Mezhep Kaynaklı Sorunlar ve Tarihsel Kökenleri = Sectarian Sourced Problems and Their Historical Origins Arising in Today's Islamic World", 213-214; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 205-208.

<sup>548</sup> Rayyıs, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, 314-316; Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 33; Nadim Macit, "Kelami Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidara Eklemlenme Problemi", *Bilgi ve Hikmet* 7 (1994), 128; Lapidus, "Erken İslam Toplumunun Gelişiminde Din ve Devlet Ayrımı", 165; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 205-206; Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, 125.

<sup>549</sup> Cabiri, *el-Müsakkafü'n fi'l-Hadâratî'l-Arabiyye*, 91.

<sup>550</sup> et-Taberî, *Târihü'l-Taberî*, VIII/562-564.

edilmiştir. Bu olayı Ehl-i hadisın tanıdık simaları Süfyan b. Uyeyne ve Harun b. Musa kayıt altına almıştır. Bişri yakalama emrini veren ise Kadı Kuteybe b. Ziyad'dır.<sup>551</sup>

Me'mûn'un siyasi planlarını gerçekleştirmek için böyle bir yöntem başvurduğunu düşünenler vardır. Me'mûn, Sünni İslam Devlet'inden, rasyonel temeller üzere kurulu bir devlete geçmek için rasyonel bir ideoloji oluşturmak istemiştir. Bu ideolojinin temellerini ise Grek felsefe ve mantığına bağlı, akılcı bir kadroyla atmıştır.<sup>552</sup> Bununla birlikte bir devlet politikası olarak mihne, sadece Me'mûn'un siyasi bir planı olmaktan ziyade, devlet kadrolarının ortak katılımı olan bir düşüncenin ürünü olması daha muhtemeldir. Devlet erki mevcut veya olası bir güvenlik tehlikesine karşı halk ve halkı temsil eden gruplara karşı stratejik bir plan dahilinde mihneyi başlatmış olabilir.<sup>553</sup>

Me'mûn'dan önceki dönemlerde İbn Mukaffâ hilafette dini-siyasi birlik düşüncesini ortaya atmış, yaşamada halifenin tek başına söz sahibi olmasını, yetkilerinin genişletilmesini ve bu sayede birliğin sağlanmasını teklif etmiş ancak halifeler nezdinde karşılık bulmamıştır. Ehl-i Hadis'i temsilen Şafîî ise İbn Mukaffâ'nın karşısında dini otoritenin ulemanın elinde olması gerektiği kanaatindeydi. Bu sebeple hem isnad hem de usulün rasyonel temellerini atacak, umumi hale getirecek işler yapmıştır. Me'mûn ise daha önce dile getirilen bu güç birliğini sağlamak için uğraşmıştır. Me'mûn bu düşüncesini gerçekleştirebilmek için kelamcı kadroyla ittifak kurmuş, Ehl-i Hadis'i hedef haline getirecek politikalar izlemiştir.<sup>554</sup> Bütün yetkileri kendisinde toplamak isteyen Me'mûn, halkın siyasete katılımının önüne geçmek adına halk üzerinde etkili, sözü dinlenen muhalif ulema grubunu sindirmek ve siyasette etkisiz, devlet için zararsız hale getirmek istemiştir.<sup>555</sup>

---

<sup>551</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/480-481; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, X/106.

<sup>552</sup> Ayubî, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, 22-23.

<sup>553</sup> Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 216; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka planı*, 42-43.

<sup>554</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 241; Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi - Peygamberden Bugüne*, 50, 55; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 198-199; Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, 124.

<sup>555</sup> Nawas, "Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi", 160; Macit, "Kelami Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidara Eklemlenme Problemi", 119.

Fikrî tartışmaların zemininde devlet adamları-ulema arasındaki güç mücadelesinin olduğu söylenebilir. Devletin Kur'an ve Sünnet'e dayandırılması hem bu kaynakların tespiti hem de yorumlanması ve hukuki içerik üretilmesi açısından ulema lehine bir güç kazandırmaktadır. İlk Abbasi halifeleri ulemanın bu statüsüne itiraz etmemişlerdir. Bazı devlet adamları ise mutlak otoritenin kurulması için çaba sarfetmiş ve ulemanın konumundan rahatsız olmuşlardır. Çünkü ulemanın güç kaybetmesi ve nass merkezli din anlayışı yerine akla dayalı din inşası ile devlet adamları nüfuzlarını genişletme fırsatı bulabilirdi. Ayrıca ulemanın dini sınırları belirlemedeki rolü, hilafetin dini otoritesine karşı bir muhalefet ve halifeye sınır çizmek anlamı taşıyordu.<sup>556</sup>

Me'mûn'un bu konuda Perslerden etkilenmiş olabileceği üzerinde durulmaktadır. Ahd-i Erdeşîr ile Me'mûn'un mihne mektupları arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir.

*“Krallık otoritesi ve dinin birbiriyle mükemmel uyum içindeki iki kardeş olduğunu bil. Hiçbiri bir diğeri olmadan yaşayamaz; çünkü din, krallık otoritesinin temeli, krallık da dinin bekçisidir. Krallık otoritesi bir temele, din de bir koruyucuya ihtiyaç duyar. Çünkü koruyucusu olmayan şey kaybolur; temelleri olmayan ise yıkılır. Senin için içindeki en büyük korku, toplumda aşağı konumda olan insanların dinin araştırılması, yorumlanması ve öğrenilmesinde seni geçmeleri, senin de krallık otoritesinin sana verdiği güçten dolayı rehavete kapılman ve onları küçümsemendir. Böyle olursa bir zamanlar suçladığın, kaba davrandığın, mallarına el koyduğun, sindirdiğin ve küçümsediğin aşağı sınıfların üyeleri ve ayaktakımı arasında gizli dini liderler ortaya çıkar.*

*Şunu bil ki bir devletin içinde aynı anda gizli bir dini lider ve bir siyasal otorite bir arada oldukça, dini lider daima siyasal liderin gücünü aşındırarak kendinde toplar. Çünkü din temeldir, krallık otoritesi de onun üzerine dikilmiş sütun gibidir. Temeli*

---

<sup>556</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 231-232; Lapidus, “Erken İslam Toplumunun Gelişiminde Din ve Devlet Ayrımı”, 165; Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, 125-126; Salvatore vd., *Wiley Blackwell İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*, 196.

*kontrol eden, yapının bütünü üstünde, sütunu kontrol edene göre daha iyi bir denetim sağlar.*

*Şunu bil ki senin hükmün uyruklarının yalnızca bedenlerinedir, kalpler üzerinde kralların hiçbir hükmü yoktur. Bilmelisin ki insanları zorla kontrol altına alsan bile onların zihinlerini kontrol altına alamazsın. Malından mülkünden edilmiş zeki bir insan sana karşı kılıcından daha keskin dilini kınından çıkaracaktır. Ve eğer onu [dilini] dinde entrikalar çevirmek için kullanırsa seni en büyük kötülöklere uğratabilir. Çünkü dinin terimlerini kullanarak tartışacak, din adına öfkeleniyormuş gibi yapacak ve din için ağlayarak, o dinde Tanrıya yakaracaktır. İbadet edenler, çileciler ve dindarlar dini kraldan daha önde tuttıklarını, dini daha çok sevdiğilerini ve din için ondan daha çok tasalandıklarını düşünmemelidir. Kral böyle bir şeye izin vermemelidir.”<sup>557</sup>*

Hurvitz Ahd-i Erdeşir ile Me'mun'un mektubu arasındaki benzerlikleri kabul etmekle beraber kendilerine özgü tarihsel koşulların olduğuna vurgu yaparak bazı toplumsal ve siyasî farklılıklara temas etmektedir. Ona göre iki mektup veya tavır arasındaki farklardan biri, muhatap olunan kitlenin farklılığıdır. Her iki mektubunda halkı tahkir etme özellikleri olmakla birlikte, Ahd-i Erdeşir'de halk ve onların desteklediği din adamı sınıfını kendisini için tehdit unsuru bir rakip olarak görürken Me'mun onları tehdit unsuru olamayacak bir kitle, “entelektüel beceriksizler” olarak görmektedir. Ahd-i Erdeşir'deki tavsiyelerde, aşağı tabakanın ilimde kendilerini geçip entelektüel bir konum elde etmelerinden sakındırmakta, onların eğitiminin engellenmesi tavsiye edilmektedir. Ancak Me'mun'un mektuplarında avam tabakasının böyle bir potansiyelinin olmadığı ifade edilmektedir.<sup>558</sup>

Hurvitz siyasî otoritelerin dine, inanca olan bakış açılarıyla ilgili farklılığa dikkat çekmektedir. Ahd-i Erdeşir'deki ifadelerde kral, dini ve inancı çıkarlar için kullanılacak salt politik bir araç olarak görmektedir. Hurvitz, Me'mun ve kadrosunun teolojik tartışmalara gerçek bir ilgisinden bahsetmektedir. Me'mun ve kelamcı kadro

---

<sup>557</sup> Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, 83-84.

<sup>558</sup> Hurvitz, “Miğna as Self-Defense”, 105-106.

inancı manipüle edilecek bir şey olarak görmemekte, teolojik tartışmaların gerçek bir amaca matuf olarak yapıldığını, hilafet ve otoritenin ise bu düşünce ortamını sağlayacak bir araç olarak kabul etmektedirler.<sup>559</sup>

Mihne, Paul Persa'nın devletin devamlılığı için rasyonel temeller üzerine oturması gerektiği yönünde I. Hüsrev'e vermiş olduğu tavsiyelerin de etkisi olabilir. Çünkü Me'mun tam da Persli Paul'un teklif ettiği biçimde, tercüme hareketlerini başlatmış ve tercüme hareketlerinde daha çok felsefi eserlerin tercümesine ağırlık vererek felsefi bir aydınlanmayı hedeflemiştir. Artık geriye sadece devlet yönetiminde aklın dine öncelenmesi ve otorite birliğinin sağlanması kalmıştır. Me'mun bu problemi mihne ile ulemanın otoritesini ortadan kaldırmak ve toplumdaki itibarını düşürmekle aşmaya çalışmış olabilir.

Kur'an'ın mahluk olup olamaması konusunun alt metninde yatan ilahi bir anayasa olması ya da değiştirilebilir nitelikte bir anayasa olması çatışmasının Mihne'nin gerekçesi olduğu iddia edilmiştir. Dini-siyasi gücü tek bir otoritede birleştirmek isteyen Me'mûn, ulemanın gücünü kırmak için böyle bir politika izlemiştir. Çünkü yaratılmış Kur'an, Allah'ın ezeli ilmini ifade etmemekle birlikte, zaman ve zemine göre değişik formlarda yaratılabileceği ihtimalini de barındırmaktadır. Yani Kur'an değişmez, mutlak doğru, Allah'ın ezeli bilgisi niteliklerini taşımamaktadır. Bu da Kur'an'ın tefsiri ve Kur'an'dan anayasa çıkarma görevlerini üstlenen ulema sınıfının gücünü kırmak ve Tanrı tarafından korunan İmam'ın tek güç haline gelmesi demektir.<sup>560</sup> Ancak bu yorum bazı problemleri içerisinde barındırmaktadır. Emeviler döneminde başlayan Halku'l Kur'ân tartışmaları için kısmen böyle bir maksattan bahsetmek mümkün olmakla birlikte Mihne hadiselerinde tartışma epistemolojik düzeyde tartışılmamış, ontolojik düzlemde kalmıştır. Ayrıca Mu'tezile'nin tarihselci yöntemi takip ettiği söylenemez. Muhalifleri gibi Mu'tezilî alimler de hukukî üstünlüğünü kabul ettikleri bir vahiy anlayışına

---

<sup>559</sup> Hurvitz, "Miḥna as Self-Defense", 106.

<sup>560</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 238; Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, 137-138.

sahiptirler.<sup>561</sup> Bununla birlikte Me'mûn'un Kur'ân'ın değil de yasanın, otoritesinin evrenselliği adına Mihneyi başlatması bu sorunun dışında kalmaktadır.

Me'mûn, Mutezîlî doktrini devlet görüşü yapmamış ve insanları Mu'tezîlî olmaya zorlamamıştı. Me'mûn'un teolojik alanda kesin kurallar belirlemek gibi bir amacı yoktu. Zira mihneye konu yaptığı mesele, Mu'tezile'nin ana meselelerden biri olmadığı gibi sadece Mu'tezîlî düşünceye has bir konu da değildi. Me'mûn'un hedefi toplum değil, muhalif olarak gördüğü, otoritenin diğer kanadını temsil eden ulema sınıfıydı. "*Fakat otorite makamında olan herkese, divan üyelerinin desteklediği rasyonalist teolojiden türeyen bir ilkeyi ve inançla ilgili konularda halifenin nihai otorite olduğunu benimsetme çabası vardı.*"<sup>562</sup> Ehl-i Hadis'in İslam'ın her bir ferдинin irtibat kurabileceği, herkesin ulaşabileceği bir sosyal eşitlik ilkesi içeren Kur'ân anlayışı, Me'mûn'un mutlak otorite kurma davasının önündeki engeldi.<sup>563</sup>

Melchert, Ahmed b. Hanbel'in Mihne ile hem halk hem ulema arasındaki konumunu güçlendirdiğini düşünmektedir. Mihne'nin başarısızlığı ile ulema-umera dengesi ulema lehine bozulmuştur. Ulema sınıfının zaferi ile sahih dinin belirleyicisi ve uygulayıcısı da kendileri olmuştur.<sup>564</sup> Memun mihneyi dini saiklerle değil, siyasi bir tavır olarak başlatmıştır. Otoritenin tam olarak umeranın eline geçmesini amaçlamıştır. Ancak bu teşebbüsün başarısızlığa uğramasıyla otorite, eskisinden daha güçlü olarak ulema sınıfında kalmıştır.

Me'mun ilmî oturumlar ve tartışma meclisleri düzenlemiş, her düşünce ve dine serbest tartışma ortamı sağlamıştır. Tartışma meclislerinde görüşülen konular ilim adamları arasında kalmamış, halk düzeyine de indirilmiştir. Konuyu değerlendirirken Me'mun'un siyasi bir karakter olduğunun atlanmaması gerekmektedir. Me'mun'un tartışmalarda tarafsız ve her düşünceye saygılı tavrı, siyasi bir proje olabilir mi? Sünni alimler nezdinde tartışmaya bile açılmaması gereken konuları öncelikle tartışmaya açmak ve baskı kurmaması sebebiyle halkın tepkisini çekmemeyi istemiş olabilir.

---

<sup>561</sup> Mustafa Öztürk, "Mihne ve Tefsir", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 145-146; Öge, *İlahî Kelamın Yapısı*, 25.

<sup>562</sup> Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 199.

<sup>563</sup> Hodgson, *İslâm'ın Serüveni I*, 459.

<sup>564</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü, Din-Yorum-Dindarlık*, 78.

Daha sonra zaten tartışmaya açılan bir meselenin, Mihne hadiselerine konu olmasıyla halkın aşırı tepki vermesini önleyeceğini düşünmüş olması muhtemeldir.



## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### EHL-İ SÜNNET'İN BİŞR B. GIYÂS EL-MERÎSÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

#### I. HANEFÎ ÂLİMLERİN BİŞR EL-MERÎSÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Bişr el-Merîsî'nin “Kur'ân yaratılmıştır” görüşüne öncelikli tepki mensup olduğu Hanefî mezhebi alimleri tarafından gösterilmiştir. Bişr el-Merîsî'nin meşhur yargılanmasında yakalama emrini veren Hanefî kadı Kuteybe b. Ziyâd'dır.<sup>565</sup> Kaynaklarda hocası Ebû Yûsuf'un kendisini tehdit ettiğine dair rivayetler yer almaktadır. Aynı şekilde İmameyn'in talebeleri olan Muallâ b. Mansûr ve Ebû Süleyman el-Cûzecânî'nin, Bişr el-Merîsî'nin mezhebi itham altında bıraktığına dair tepkisel söylemleri bulunmaktadır.<sup>566</sup> Bununla birlikte eserlerde Hanefî alimlerin teolojik bir tartışması ve düşünsel bir eleştirisine rastlanmamıştır. Hanefî alimlerin daha çok baskı göstererek tepki gösterdikleri, tam anlamıyla isteklerinin ilmî bir münazara değil Bişr el-Merîsî'yi susturmak olduğu söylenebilir.

Bişr el-Merîsî'nin, Ebû Yûsuf'un derslerine geç gelip huzursuzluk çıkarttığı rivayet edilmiştir. Yine aynı şeyler yaşanınca Ebû Yûsuf kendisine bağırması ve yanına getirilmesini söylemiştir. Daha sonra aralarında kalamî bir meselede tartışma geçmiş, Ebû Yûsuf da yaptıklarına son vermezse sonunun dar ağacı olacağını söyleyerek tehdit etmiştir.<sup>567</sup> Başka bir rivayette ise Ebû Yûsuf, rü'yetullah hadisini naklettikten sonra Bişr el-Merîsî'yi hedef alarak “Allah'a yemin olsun ki ben bu hadise iman ediyorum. Ancak senin ahabın inkar ediyor” diyerek tehdit etmiş, “Ferasetimden sakın. Muhakkak ki ben mü'minim” demiştir.<sup>568</sup>

<sup>565</sup> Vekî', *Ahbâru'l-Kudât*, III/269-270; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV/480-481; İbn Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefîyye*, I/413.

<sup>566</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV/513; et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefîyye*, 35.

<sup>567</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531.

<sup>568</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, I/170.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Yûsuf'tan şu sözleri işittiği nakledilmiştir: “Bana Bişr el-Merîsî'nin “Kur'ân mahluktur” dediğine iki şahit getirirseniz Allah'a yemin olsun ki karnında ve sırtında kırbaçlanmadık yer bırakmam.”<sup>569</sup> Ebû Yûsuf, Bişr el-Merîsî'nin kelamla uğraşmasından rahatsız olmuş ve kendisine şöyle demiştir: “Yazıklar olsun sana! Şu kelamı bırak artık. Yoksa ellerini kollarını kesip şu darağacında sallandıracağım seni.”<sup>570</sup>

Muhaddislerden Şebâbe b. Sevvâr, muhaddislerin ve fukahâdan bir topluluğun Bişr el-Merîsî'nin küfründe aynı kanaati paylaştıklarını, Bişr el-Merîsî'den tevbe istenmesi, etmezse boynunun vurulması gerektiği düşüncesinde olduklarını belirtmiştir.<sup>571</sup> Şebâbe b. Seyyâr'ın fukâha diye bahsettiği kişilerin Hanefî olmaları muhtemeldir. Çünkü Şafîî ve ashâbı fukahâdan olmakla beraber genelde fukahâ ise kastedilen kimseler Ebu Hanîfe'nin ashâbıdır.

Ebû Yûsuf ve Muhammed'in en yakın talebelerinden olan Hişâm b. Ubeydullah (221/836),<sup>572</sup> Me'mûn'un yanına girince halife kendisine Bişr el Merîsî ile kelamî konularda konuşmasını istemiştir. Hişâm b. Ubeydullah halifenin bu teklifini kabul etmemiş, “Onunla konuşmak istemiyorum. Onun kelamını bilen biri bizim nezdimizde cahildir” karşılığını vermiştir.<sup>573</sup> Hişâm b. Ubeydullah, Hanefî fakihler içerisinde muhaddislerden ders almış, hadisçi kimliğiyle bilinen, Ehl-i hadise yakın olan bir isimdir.<sup>574</sup> Hadisçilerin yer aldığı tabakât kitaplarında ismi geçmektedir.<sup>575</sup> Hişâm b. Ubeydullah'ın, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin evinde vefat etmesi aralarındaki bağın ne kadar kuvvetli olduğunu göstermektedir.<sup>576</sup> Hişâm b.

<sup>569</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, I/122.

<sup>570</sup> el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâ*, III/426.

<sup>571</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, I/124; Vekî', *Ahbâru'l-Kudât*, III/257.

<sup>572</sup> es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 155; İbn Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, II/205.

<sup>573</sup> İbn Batta, *el-İbânetü'l-Kübrâ*, II/536.

<sup>574</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Abdülhâdî, *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî - İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), II/19-20; Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, X/446-447.

<sup>575</sup> Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî b. Abdülvâhid b. Alî el-Makdisî el-Cemmâilî, *el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân (Kuveyt: el-Heyetü'l-Âmme-Şirketü Ğurâs, 2016), IX/254-255; İbn Abdülhâdî, *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadis*, II/19-20; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aşmed b. Osmân Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), I/284.

<sup>576</sup> es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 162; Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, X/447; Mehmet Erdoğan, “Hişâm b. Ubeydullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), XVIII/155.

Ubeydullah'ın, Cehmî bir adamı tevbe edene ve Allah'ın arşa istiva ettiğini kabul edene kadar hapsediği rivayet edilmiştir.<sup>577</sup>

Hişâm b. Ubeydullah, Bişr el-Merîsî'yi sapkın Cehm b. Safvân'ın halifesi olarak görmüştür. Bişr el-Merîsî'nin misalinin “Kendisine âyetlerimizi verdiğimiz halde onlardan sıyrılıp da şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan kimsenin haberini onlara anlat.”<sup>578</sup> ayetindeki Bel'am olduğunu söylemiştir.<sup>579</sup>

Hişâm b. Ubeydullah, halku'l-Kur'ân konusunda Ehl-i hadis ile aynı çizgide durmuş ve “Kur'ân, Allah'ın kelimasıdır. Mahluk değildir” söylemini benimsemiştir. Kendisine “ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ رَوْيَهُمْ مُحَدَّثٌ” yani “Ne zaman Rablerinden kendilerine yeni bir zikir gelse...” (Enbiya 2) ayetinde geçen “محدث” kelimesinin zikir yani Kur'ân'ın bir sıfatı olduğu hatırlatılınca “Uyarı/ayet bizim için yenidir. Yoksa Allah katında yeni/sonradan ortaya çıkarılmış değildir” cevabını vermiştir.<sup>580</sup>

Geç dönem tabakât kitaplarında Bişr el-Merîsî hakkında menfi söylemler yer almaktadır.<sup>581</sup> Bununla birlikte Hanefî fıkıh külliyyatında Bişr el-Merîsî'nin fikhî görüşleri korunmuş, itikadî boyuttaki farklılık göz ardı edilmiştir.

## II. ŞAFİÎ ÂLİMLERİN BİŞR EL-MERÎSÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Şafiî'ni bidatçılara karşı tavrının daha sert olduğu söylenmiştir. Ehl-i hadis bidatçıların tevbeyle davet edilmesi, tevbe etmezse öldürülmesi yönündeki teklifine karşı Şafiî tevbeyle bile davet edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Şafiî'ye göre bir kulun şirk dışında herhangi bir günahla Allah'a kavuşması bir bidatle Allah'a kavuşmasından daha iyidir.<sup>582</sup> Şafiî, itikadî konularda ve kelam karşıtı tavırda Ehl-i hadis'ten farklı bir tavır sergilememiş, selevin yöntemini takip etmiştir. Ancak Şafiî'nin Mısır'a gitmesiyle birlikte Bağdat'ta söylem ve tavır birliği sağlanamamış, ekol

<sup>577</sup> İbn Teymiyye, *Beyânü Telbîsî'l-Cehmiyye*, I/196.

<sup>578</sup> A'râf, 7/175.

<sup>579</sup> el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İtikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâ*, III/427.

<sup>580</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*, X/447.

<sup>581</sup> et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, II/316.

<sup>582</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf alâ Mezhebi'l-Ulemâ*, thk. Ebû Hammâd Ahmed el-Ensârî (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 2004), VIII/75.

içerisinde bazı isimler kalamî yöntemi benimsemişlerdir. Şafîî’den ders almadan önce re’y taraftarı olan Kerâbisî kalamcı olarak öne çıkan isimlerden biridir.<sup>583</sup>

Ebu Sevr ve Za’ferani, Kerabisi’yi Şafii’nin ders halkasında görmediklerini, kendi iddiasından ibaret olduğunu söylemişlerdir. Ancak bununla birlikte Za’ferânî başka bir rivayette Kerabisi’nin, ikinci gelişinde Şafii’nin derslerine katıldığını, iki ay kadar kendisinden ders aldığını söylemiştir.<sup>584</sup>

Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî el-Mekkî, Bişr el-Merîsî halku’l Kur’ân konusunda tartışan Şafîî isimlerden biridir.<sup>585</sup> Abdülazîz el-Kinânî, muhaddislerden ders almış, Şafîî’den hem usul hem de furû fıkıh tahsili yapmıştır. Abdülazîz el-Kinânî’nin Şafîî’nin ashabından olduğu, kendisiyle seyahatler yaptığı, uzun süre kendisiyle birlikte olduğu, özellikle usul konularında Şafîî’nin önemli ölçüde kendisini etkilediği söylenmiştir.<sup>586</sup>

Abdülazîz el-Kinânî’nin, Bişr el-Merîsiye halku’l-Kur’ân konusunda yönelttiği eleştirileri, Me’mûn’un huzurunda kendisiyle yaptığı tartışmayı kaydettiği “el-Hayde” isimli kitabından öğrenmekteyiz.<sup>587</sup> Abdülazîz el-Kinânî ile Bişr el-Merîsî arasında bir tartışmanın yaşandığı birçok kaynak tarafından aktarılırken<sup>588</sup> Abdülazîz el-Kinânî’ye nispet edilen “*el-Hayde*” isimli eserin kendisine ait olup olmadığı hususunda ittifak yoktur.<sup>589</sup> Zehebî, “el-Hayde” isimli eserin Abdülazîz el-Kinânî’ye nispetinin doğru olmadığı kanaatindedir. Zehebî sonradan onun adına telif edilmiş bir eser olduğu ihtimalinden söz etmektedir.<sup>590</sup> Ancak Zehebi’nin ravi sebebiyle eleştiriyi tabi tuttuğu kitap İbn Batta’da (387/997) farklı bir tarikle rivayet edilmektedir.<sup>591</sup>

<sup>583</sup> Nail Okuyucu, *Şafîî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 83.

<sup>584</sup> Okuyucu, *Şafîî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 73-74.

<sup>585</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII/212; eş-Şîrâzî, *Tabakâtü’l-Fukahâ*, 103; Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl fi ’Esmâi’r-Ricâl*, XVIII/220; es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şafîiyyeti’l-Kübrâ*, II/144.

<sup>586</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII/212; eş-Şîrâzî, *Tabakâtü’l-Fukahâ*, 103.

<sup>587</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII/212; Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl fi ’Esmâi’r-Ricâl*, XVIII/220.

<sup>588</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII/212; eş-Şîrâzî, *Tabakâtü’l-Fukahâ*, 103; İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 230.

<sup>589</sup> es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şafîiyyeti’l-Kübrâ*, II/144.

<sup>590</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mîzân*, II/639.

<sup>591</sup> İbn Batta, *el-İbânetü’l-Kübrâ*, VI/225-247.

Abdülazîz el-Kinânî, Bişr el-Merîsî'nin "Kur'ân yaratılmıştır" görüşünü ortaya çıkardığını, insanları bidatine davet ettiğini, Bişr el-Merîsî'nin insanların ve Emîrül-Mü'minîn Me'mûn'un kafasını karıştırdığını, Bağdat'ta mihne olaylarının başladığı, kaotik ortamın oluştuğunu ve insanların korku veya dünya hırsı ile bu bidat görüşlere katıldığını öğrendiğini söylemiştir.<sup>592</sup> Bağdat'ta ortaya çıkan bu problemten rahatsız olan Abdülazîz el-Kinânî, Bağdat'a gitme ve üstüne düşeni yapma kararı almıştır.<sup>593</sup> Abdülazîz el-Kinânî'nin anlatımında bahsettiği mihne, halku'l-Kur'ân doktrininin resmî din anlayışı olarak kabul edilmesinden Mihne olayları arasında gerçekleşmesi daha doğrudur. Yani bu mihne kelimesinden resmî din anlayışının toplumda yerleşmesi için yapılan davet, sorgulama, işkence, yasaklama vb. kastedilmiş olmalıdır. Mihne resmî olarak başladığında halifenin seferde olması göz önünde bulundurulduğunda, Abdülazîz el-Kinânî'nin Me'mûn ve adamlarıyla bir mecliste tartışması mümkün gözükmemektedir.

Abdülazîz el-Kinânî, Bağdat'a geldiğinde görüşlerini kimseyle paylaşmış, herkesin bir araya geleceği Cuma namazını beklemiştir. Abdülazîz el-Kinânî, görüşlerinin duyulması halinde öldürüleceğini düşünerek konuyu herkes önünde açmak için böyle bir strateji izlediğini söylemiştir.<sup>594</sup> Abdülazîz el-Kinânî, mihne sırasında Bağdat'ta yaşananlar hakkında da bilgi vermektedir. Mihne politikasının aleyhinde davranan fakih ve muhaddislerin mescitten uzak tutulduğunu, devletin resmî din anlayışını yaymak için Bişr el-Merîsî başta olmak üzere devlet görevlilerinin mescide gelip insanlara halku'l-Kur'ân doktrinin öğretmek için çalıştıklarını haber vermektedir.<sup>595</sup> Bağdat'ta resmî din anlayışının insanlara öğretilmesinin yanında sorgulamalar da yapılmakta ve muhalifler cezalandırılmaktaydı. Abdülazîz el-Kinânî, muhaliflere işkencelerin yapıldığını ve fail-i meçhul cinayetlerin arttığını söylemektedir. Alimlerden birçoğu bu baskı, işkence ve ölümler sebebiyle ikrah altında kendilerine dayatılan doktrini kabul etmek zorunda kalmışlardı.<sup>596</sup>

<sup>592</sup> Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakihî (Medine: Mektebetü'l-U'lûm ve'l-Hikem, 2002), 21.

<sup>593</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur'ân*, 21-22.

<sup>594</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur'ân*, 22.

<sup>595</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur'ân*, 22.

<sup>596</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur'ân*, 23.

Abdülazîz el-Kinânî planın gerçekleştirmek üzere Cuma günü oğluyla birlikte Rusâfa camiinde en ön safta, insanlara hitap edebileceği bir yerde konumlanmışlardır. Namazdan sonra insanlara dönen Abdülazîz el-Kinânî, oğluna hitap ederek “Oğlum Kur’ân hakkındaki görüşün nedir?” demiş, oğlu da “Allah’ın kelmamıdır. Mahluk değildir” diyerek cevap vermiştir. Bunu duyan insanlar camiden kaçmaya başlamışlar ve Abdülazîz el-Kinânî ile oğlu da tutuklanmıştır.<sup>597</sup> Abdülazîz el-Kinânî sorgulamasında bunu sadece Allah’ı razı etmek maksadıyla yaptığını, bu eylemiyle halifeye ulaşır bu hususta tartışmayı amaçladığını söylemiştir. Me’mûn’un adamları bu durumu kendisine iletince bir tartışma günü belirlenmiş ve Abdülazîz el-Kinânî amacına ulaşmıştır.<sup>598</sup>

Abdülazîz el-Kinânî, Me’mûn’un tartışma meclisine götürülürken zorbalığı maruz kalmış ve Me’mûn’un huzuruna girdiğinde yaratılışıyla alay edilmiştir.<sup>599</sup> Bu hem muhalifi tartışma öncesi veya sırasında etkisiz kılmak için bir strateji olmakla beraber tartışma usulünde konu dışı yanlış olarak değerlendirilmektedir.<sup>600</sup> Me’mûn’un adamlarının korku ve sindirme politikası izledikleri, muhalifin gücünü ve cesaretini kırmaya yönelik davranışlarda buldukları anlaşılmaktadır. Hem ilk defa böyle bir ortamda bulunması hem de kendisine yapılan zorbalıklar kendisine korku vermiş olsa da Me’mûn tartışmayı hemen başlatmamış, Abdülazîz el-Kinânî’nin sakinleşmesini beklemiştir. Me’mûn, Abdülazîz el-Kinânî’nin kim olduğunu, nereli olduğunu vs. sorduktan sonra Bişr el-Merîsî’yi tartışmak için yanına göndermiş ve insafli davranmasını emretmiştir.<sup>601</sup> Abdülazîz el-Kinânî, halifenin bu emrine rağmen Bişr el-Merîsî’nin yanına gelip bacağına basarak kendine eziyet ettiğini, halifenin ihtarıyla bu durumdan kurtulduğunu söylemiştir.<sup>602</sup>

Abdülazîz el-Kinânî, tartışmaya başlamadan önce bir usul belirleme teklifinde bulunmuştur. Abdülazîz el-Kinânî, herkesin kendine ait bir usul belirlediği yerde fer’î meseleleri tartışmanın bir sonuç vermeyeceğini düşünmektedir. Bu sebeple tartışmada

<sup>597</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 23.

<sup>598</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 24-25.

<sup>599</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 26-27.

<sup>600</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Elis Yayınları, 2009), 287; Leytîmî, *el-Hicâc fi Münâzarati'l-Hayde ve'l-İ'tizâr li Abdülazîz el-Kinânî*, 79.

<sup>601</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 28.

<sup>602</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 29.

haklı tarafın ve görüşün belirlenmesi için ortak bir usulün belirlenmesinin gerekli olduğunu vurgulamıştır.<sup>603</sup> Abdülazîz el-Kinânî'nin bu teklifi sistematik bir usul eğitimi aldığını göstermektedir. Ayrıca tartışmaya böyle bir teklifle başlamış olması kendisine stratejik bir üstünlük de sağlamıştır. Bîşr el-Merisi'nin ise tartışmada izlediği yöntemin hermetik öğretilerin etkisinde kalmış batını tevil yöntemi olduğu söylenmiştir.<sup>604</sup>

Halife bu teklifi olumlu karşılamış ve kendisine tartışma usulünün esaslarına dair teklifini sormuştur.<sup>605</sup> Abdülazîz el-Kinânî, muhalifi ile arasındaki tartışmada Allah'ın kitabında ihtilaf ve tartışma esnasında başvurulacak yöntem olarak emrettiği şeyin asıl olarak belirlenmesini istemiş, Allah'ın bu hususu insanların şahsî görüş ve tercihlerine bırakmadığını söylemiştir.<sup>606</sup> Me'mûn'un Allah'ın kitabında böyle bir esasın yer alıp almadığı sorusuna "Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."<sup>607</sup> ayetiyle karşılık vermiştir.<sup>608</sup> Abdülazîz el-Kinânî, tartışmada ortaya çıkacak olan anlaşmazlıkların Kur'ân ve sünnete müracaat edilerek çözülmesini isteyip cedel ve şahsî kanaatlerin bir asıl olamayacağını belirterek Ehl-i Sünnet'in usul esaslarının tartışmanın aslı olarak belirlenmesini sağlamıştır. Abdülazîz el-Kinânî'nin bu teklifi, Ehl-i sünnet'in tam olarak Ehl-i Sünnet'in usul anlayışını yansıtmış olmakla birlikte Şafî'nin bu usul esaslarını belirlediği sistematikten de etkilenmiş olduğunu göstermektedir.

Abdülazîz el-Kinânî, tartışmanın tevil ve tefsir olmaksızın ayetler çerçevesinde olması gerektiğini söylemiştir. Kemâle ermiş dinde eksiklik ve noksanlık yapmanın küfür olduğunu söyleyerek küfrün ötesinde tevîl, tefsir ve hadis ekseninde tartışmanın gereksizliğine vurgu yapmıştır. Abdülazîz el-Kinânî, bu tavrına ise Yahudilerin Allah'ın bazı şeyleri haram kıldığı iftiralarına karşılık Allah'ın "De ki: "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Tevrat'ı getirip okuyun."<sup>609</sup> emrini delil olarak getirmiştir. Ayrıca Allah'ın, Rasulüne ayetleri tevil etmesini değil, insanlara okumasını emrettiğini

<sup>603</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 31.

<sup>604</sup> Leytîmî, *el-Hicâc fi Münâzarati'l-Hayde ve'l-İ'tizâr li Abdilazîz el-Kinânî*, 74.

<sup>605</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 31.

<sup>606</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 32.

<sup>607</sup> Nisâ, 4/59.

<sup>608</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 32.

<sup>609</sup> Âli İmrân, 3/93.

delil olarak sunmuştur.<sup>610</sup> Me'mûn, muhalifinin ayetlerinin tenzilinde mi kendisine karşı çıktığını sorusuna ise “Ya bana ayetin tenzili konusunda muhalefet eder ya da görüşünden döner” şeklinde cevap vermiştir.<sup>611</sup> Abdülazîz el-Kinânî, Bişr el-Merîsî'yi Kur'ân nassına muhalefet etmekle suçlamıştır. Bunun üzerine tartışma Kur'ân ayetleri çerçevesinde devam etmiş, ilk olarak Kur'ân'ın şey olup olmadığı tartışılmıştır.

Bişr el-Merîsî, Kur'ân'ın yaratıldığına dair Kur'ân'dan istenen delil istenmesi üzerine Abdülazîz el-Kinânî'ye Kur'ân'ın şey olup olmadığını sormuş, sonra bu sorunun cevabı olabilecek ihtimalleri sıralamıştır.<sup>612</sup> Bişr el-Merîsî, Cehm b. Safvân'ın “Allah'ın şey olmadığı” görüşünü kabul etmiştir. Çünkü “Allah her şeyin yaratıcısıdır...”<sup>613</sup> ayetinin gereği her şey mahluktur, bu sebeple Allah şey olarak nitelenemez. Bişr el-Merîsî eğer Kur'ân'ı şey olarak kabul ederse, Kur'ân'ın yaratıldığını kabul etmiş olacağını, kabul etmezse Allah'ın kullarına olan hüccetinin bir şey olmadığını ifade ederek küfre düşmüş olacağını söylemiştir.<sup>614</sup> Bişr el-Merîsî'nin kullandığı cedel yönteminin, Yunan felsefe eserlerinde -özellikle Aristo'nun- kullanılan bir üslup olduğu görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu yöntem Arapça'ya yapılan ilk tercümelemlerle öğrenilmiş olabileceği gibi Hıristiyan teologlarla yapılan tartışmalarda da öğrenilmiş olabilir. Bişr el-Merîsî, muhatabını iki ihtimalde sınırlayarak onu yönlendirmek ve tartışmada haklı çıkmak istemiştir.

Abdülazîz el-Kinânî, muhatabının kullandığı bu yöntemi reddetmiş ve kendi yerine cevap vermesinin tartışma usulüne uygun olmadığını belirtmiştir. Ayrıca Bişr el-Merîsî'yi taklitle suçlamaktadır. İleri sürdüğü iddiaları kendi düşünce sistematığı içerisinde oturtmadığını, birinden duyduğu veya bir yerde okuduğu için hepsini bir anda söyleme ihtiyacı hissettiğini belirtmiştir.<sup>615</sup> Abdülazîz el-Kinânî, Bişr el-Merîsî'nin sorusunun farklı vecihlerden farklı cevapları olduğunu ifade etmiştir. Şayet Kur'ân şey midir? Sorusu varlığına yönelik bir soruysa cevabının evet, şey'in Kur'ân'ın bir ismi ve diğer şeyler gibi olduğuna yönelik bir soruysa cevabının hayır

<sup>610</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 33.

<sup>611</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 33.

<sup>612</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 33.

<sup>613</sup> Zümer, 39/62.

<sup>614</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 33.

<sup>615</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 33.

olduğunu söylemiştir.<sup>616</sup> Abdülazîz el-Kinânî'nin tartışmada muhatapını cevapsız bırakmaya yönelik salt cedel yöntemini kullanmadığı görülmektedir. Abdülazîz el-Kinânî'nin farklı vecihlere atıf yaparak kullandığı bu yöntem, Şafî'nin ortaya koyduğu beyan yönteminin izlerini taşımaktadır.

Bişr el-Merîsî söylediklerini anlamadığını söyleyerek Abdülazîz el-Kinânî'den sorusuna cevap vermesini istemiştir. Çünkü bu soruya tek bir şekilde cevap vermek, Bişr el-Merîsî'nin kurduğu sistemi kabul etmek anlamına gelecektir. Abdülazîz el-Kinânî ise bu cevaba karşılık olarak Kur'ân'da kafirler ve mü'minlerin özellikleri ile ilgili ayetleri sıralayarak, Bişr el-Merîsî'nin kafirler gibi sağır, kör ve haktan sapmış bir kimse olduğunu ima etmektedir.<sup>617</sup>

Abdülazîz el-Kinânî'nin ithamları devam ederken halife araya girmiş ve konuya dönmesini istemiştir. Halife, Abdülazîz el-Kinânî'ye iddiasının Kur'ân'daki delilini getirmesini istemiştir. Abdülazîz el-Kinânî'nin bu konudaki delilini kısaca şöyle anlatabiliriz:

- 1) Allah, Kur'ân'da kendisini şey olmakla vasıflamadığı gibi, kelimasını da şey olarak vasıflamamıştır. Ancak varlık merkezli ispat ve nefye yönelik bir hitapta kendisi için şey ifadesini kullanmıştır. "De ki: "Şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür?" De ki: "Allah benimle sizin aranızda şahittir."<sup>618</sup> Yine varlık merkezli bir konuda "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur..."<sup>619</sup> diyerek kendisi için şey lafzını kullanmıştır. Allah Kur'ân'da "En güzel isimler Allah'ındır."<sup>620</sup> demiş, ancak Kur'ân'ın hiçbir yerinde şey diye bir isminin olduğunu bildirmemiştir. Yani Allah bu ayetlerde kendisinin bir şey olduğunu, ancak diğer şeyler gibi olmadığını ifade etmiştir.<sup>621</sup>
- 2) Aynı durum Allah'ın kelamı için de geçerlidir. Varlık-inkar ekseninde gelişen olaylarda Allah, kelimadan şey diye bahsetmiştir. "Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Çünkü, "Allah hiç kimseye hiçbir şey indirmedir"

<sup>616</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 34.

<sup>617</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 34.

<sup>618</sup> En'âm, 6/19.

<sup>619</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>620</sup> A'râf, 7/180.

<sup>621</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 35.

dediler. De ki: "Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği, parça parça kağıtlar haline koyup ortaya çıkardığınız, pek çoğunu ise gizlediğiniz; (kendisiyle) ne sizin, ne babalarınızın bilmediği şeylerin size öğretildiği Kitab'ı kim indirdi?"<sup>622</sup> Allah bu ayette inkar-kabul olduğu için kelimadan şey diye bahsetmiştir. Bununla birlikte Kur'ân'da kelamı için birçok isim zikretmişken şey olduğunu ifade eden hiçbir ayet bulunmamaktadır.<sup>623</sup>

Abdülazîz el-Kinânî'nin belirli bir sistematik içerisinde cevap verdiği görülmektedir. Eğer Kur'ân'ın şey olduğunun kabulü onun sonradan yaratıldığı sonucuna götürecekse aynı durum Allah için de geçerli olacaktır. Bu sebeple sorunun tek bir cevabının olamayacağını izah etmiştir.

Bişr el-Merîsî, "Kur'ân'ın şey olduğu üzerinde ittifak ettiklerini", kelamın diğer şeyler gibi olmadığını ayetten delil getirerek ispat etmesi gerektiğini, yapamazsa aleyhine delil olacağını söylemiştir.<sup>624</sup>

Bişr el-Merîsî'nin bu hamlesinden sonra mecliste sesler yükselmiş, "Hak geldi, batıl zail oldu" şeklinde bağrışmalar olmuş, Bişr el-Merîsî ise "Ey Mü'minlerin Emîri! Allah'a yemin olsun ki Kur'ân'ın yaratıldığını ikrar etti" diyerek hakem olan halifeyi yönlendirmeye çalışmıştır.<sup>625</sup> Sessizlik oluştuktan sonra Abdülazîz el-Kinânî bu konudaki delillerini getirmiştir. "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. O da hemen oluverir."<sup>626</sup> "Bir şeyi dilediği zaman onun emri o şeye ancak "Ol!" demektir. O da hemen oluverir."<sup>627</sup> vd. ayetler Allah'ın kelamının şeylerden başka bir şey olduğunu göstermektedir. Çünkü bütün şeylerin yaratılması kelam ile olduğu halde kelamını, sözünü ve emrini yaratmaktan

---

<sup>622</sup> En'âm, 6/91.

<sup>623</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 36.

<sup>624</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 36.

<sup>625</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 36-37.

<sup>626</sup> Nahl, 16/40.

<sup>627</sup> Yâsîn, 36/82.

bahsetmemiştir. Başka bir ayette ise “Önce de, sonra da emir Allah'ındır.”<sup>628</sup> diyerek yaratmadan önce de emrin olduğunu söylemektedir.<sup>629</sup>

Bişr el-Merîsî, Abdülazîz el-Kinânî'nin Allah'ın eşyayı yaratırken kelim, kavil, emir ve hak gibi farklı ifadeler kullandığı ve çelişkiye düştüğünü söylemiştir. Me'mûn, Abdülazîz el-Kinânî'den bu hususta bir açıklama istemiştir. Abdülazîz el-Kinânî, ancak Allah'ın kitabında geçen ayetleri okuduğunu, ifadelerin kendisine ait olmadığını belirtmiştir. Abdülazîz el-Kinânî, delil olarak getirdiği ayetlerin farklı şeylerden bahsetmediğini, birbiriyle uyumlu olduğunu ifade etmiş, bahsi geçen dört kavramın tek bir şeyin farklı ifadeleri olduğunu söylemiştir. Allah nasıl ki kelamı için nur, hidayet, şifa, rahmet vb. farklı kelimeler kullandıysa burada da öyledir. Ayrıca Allah, kendi zatını ifade etmek için de farklı isimler kullanmış ama tek olan zatından başka bir şey kastetmemiştir. Abdülazîz el-Kinânî, Bişr el-Merîsî'nin bu mesele üzerinde durmasının anlayışının kıt olması ve Arapça bilgisinin az olmasından kaynaklandığını söylemiştir.<sup>630</sup>

Abdülazîz el-Kinânî'nin bu cevabına karşılık Bişr el-Merîsî tartışmanın başındaki koyduğu esası hatırlatmış, lügatten değil Kur'ân ayetinden delil istemiştir. Abdülazîz el-Kinânî'nin kavramlara dair açıklamasına getirdiği delillerden bazıları şunlardır:

- 1) “Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı.”<sup>631</sup> Kişi Allah'ın kelâmını Allah'tan işitmeye güç yetiremeyeceği için burada kastedilen Kur'ân'dır. Bu konuda alimler ve dilciler arasında bir ihtilaf yoktur.<sup>632</sup>
- 2) “... Onlar Allah'ın sözünü değiştirmek isterler. De ki: Siz bizimle asla gelmeyeceksiniz. Allah önceden böyle buyurmuştur.”<sup>633</sup> Allah bu ayete Kur'ân'ı kelamı ve kavli olarak isimlendirmiştir.<sup>634</sup>

<sup>628</sup> Rûm, 30/4.

<sup>629</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 37-38.

<sup>630</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 39-40.

<sup>631</sup> Tevbe, 9/6.

<sup>632</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 40.

<sup>633</sup> Fetih, 48/15.

<sup>634</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 40.

- 3) “Onlara, "Allah'ın indirdiğine (Kur'an'a) iman edin" denilince, "Biz sadece bize indirilene (Tevrat'a) inanırız" deyip, ondan sonra geleni (Kur'an'ı) inkâr ederler.”<sup>635</sup> Allah bu ayette Kur'ân'ın hak olduğunu haber vermiştir.<sup>636</sup>
- “De ki: Ey insanlar, size Rabbinizden gerçek (Kur'an) gelmiştir.”<sup>637</sup>
- 4) “İşte bu, Allah'ın size indirdiği emridir.”<sup>638</sup> Allah bu ayette Kur'ân'ın emri olduğunu haber vermiştir. Bu ayetler, kavramların tek bir şey yerine kullanıldığına delildir. Bütün bunlar Kurânî ifadelerdir. Kur'ân, Allah'ın yarattığı bir şeydir ancak diğer şeylerden başkadır. Kendisiyle her şeyin meydana geldiği Allah'ın kelamı, Allah'ın kavli, emri ve hak olandır. Tevil ve tefsir olmadan Kur'ân nassı buna delil olmaktadır.<sup>639</sup>

Me'mûn, Abdülazîz el-Kinânî'nin getirdiği delilleri takdir ettikten sonra Bişr el-Merîsî itiraz etmiştir. Abdülazîz el-Kinânî'nin söylediği şeylere iltifat etmediğini, söylemlerinin saçma olduğunu ve delil niteliği taşımadığını söylemiştir. Abdülazîz el-Kinânî ise Allah'ın kelamını ve ne kastettiğini anlamayan birinin ilim iddiasında bulunduğunu söyleyerek Bişr el-Merîsî'yi bidatçılıkla suçlamıştır.<sup>640</sup> Bişr el-Merîsî ise Abdülazîz el-Kinânî'nin tefsir ve tevilini bilmediği ayetleri delil olarak getirdiğini söylemektedir.<sup>641</sup> Bişr el-Merîsî, kelâm sistemine uygun olarak ayetlerin tevil edilebileceğini düşünmektedir. Çünkü takip ettiği sistemde asıl olan aklın öncelenmesi ve teolojik tutarlılıktır. Ayette geçen ifadeler tevil edilerek teolojiye uygun hale getirilmelidir.

Tartışmanın bu aşamasında Bişr el-Merîsî, en başta getirdiği delili yani “O her şeyin yaratıcısıdır”<sup>642</sup> ayetini tekrarlamış, bu lafzın altına şey kelimesi olan her şeyin dahil olduğunu söylemiştir. Bu kuşatıcı kavram, Kur'ân'ın da mahluk olduğunu

---

<sup>635</sup> Bakara, 2/91.

<sup>636</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 40.

<sup>637</sup> Yûnus, 10/108.

<sup>638</sup> Talak, 65/5.

<sup>639</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 42.

<sup>640</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 42.

<sup>641</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 42.

<sup>642</sup> En'âm, 6/102.

gerektirmektedir.<sup>643</sup> Abdülazîz el-Kinânî ise delil olarak getirdiği ayetlerin tevili olduğunu söyleyen Bişr el-Merîsî'ye karşı farklı bir strateji izlemeye karar vermiş, Bişr el-Merîsî'nin delilini çürütecek bir metot izlemiştir.

Abdülazîz el-Kinânî, Bişr el-Merîsî'nin şey kavramına yüklediği kapsayıcı anlama işaret ederek Âd kavminin helakini anlatan "...O, Rabbimin emriyle her şeyi yerle bir eder."<sup>644</sup> ayetindeki her şeyin kapsayıcılığını sormuştur. Bişr el-Merîsî önceki söylemiyle tutarlı olması için her şeyi kapsadığını kabul etmiştir. Abdülazîz el-Kinânî, ayetin devamında geçen "Derken evlerinden başka hiçbir şeyleri görünmez hâle geldiler."<sup>645</sup> kısmının bu kavramsal izah ile çeliştiğini söylemiştir. Bu çelişkiye dair delil olarak getirdiği diğer ayet ise Belkıs kıssasında "...kendisine her şey verilmiş."<sup>646</sup> ayetidir. Çünkü Süleyman (as)'a Belkıs'tan daha çok imkan verilmiştir. Bu da Belkıs'a verildiği söylenen her şeyin sınırlı olduğunu, bazı şeyleri kapsamadığını göstermektedir.<sup>647</sup>

Abdülazîz el-Kinânî ile Bişr el-Merîsî arasında geçen diğer bir tartışma konusu da Allah'ın ilmi meselesidir. Abdülazîz el-Kinânî, Allah'ın ilminin olduğunu kabul edip etmediğini sormuş, ancak Bişr el-Merîsî buna cevap vermekten kaçınmıştır.<sup>648</sup> Abdülazîz el-Kinânî, Allah'ın ilminin şey içerisine dahil olup olmadığını da sorarak Bişr el-Merîsî'yi zor durumda bırakmak istemiştir. Ancak Bişr el-Merîsî soruya farklı bir şekilde cevap vererek bu tuzak sorudan kurtulmak istemiştir. Bişr el-Merîsî, Allah'ın ilminden maksadın cahil olmaması olduğunu söylemiştir. Abdülazîz el-Kinânî ise sorusunun cevabının bu olmadığını, bir şeyin açıklamasının kabul veya ret aşamasından sonra geldiğini belirtmiştir.<sup>649</sup>

Bişr el-Merîsî, Abdülazîz el-Kinânî'nin anlamadığını düşünerek "el-Hayde nedir bilir misin?" yani cevabın zorunlu olarak bir şeye götürmesi halinde başka bir şekilde cevap vermenin ne olduğunu sormuştur. Abdülazîz el-Kinânî ise "Evet. Ben

<sup>643</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 43.

<sup>644</sup> Ahkâf, 46/24-25.

<sup>645</sup> Ahkâf, 46/25.

<sup>646</sup> Neml, 27/23.

<sup>647</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 43.

<sup>648</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 44.

<sup>649</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 44.

Allah'ın kitabında geçen haydenin ne olduğunu biliyorum. Bu yöntem senin takip ettiğin kafirlerin yöntemidir” şeklinde karşılık vermiştir.<sup>650</sup> Abdülazîz el-Kinânî’ni bu söylemine delil olarak İbrahim (as)’ın kavminin putu kırması sonrasında kendisini suçlayan müşriklere “İbrahim dedi ki: Onlara yalvardığımızda sizi işitiyorlar mı? Yahut size fayda veya zararları dokunur mu?”<sup>651</sup> dediği ayeti delil olarak getirmiştir. Müşrikler eğer bu soruya olumlu cevap verecek olsalar, İbrahim (as)’ı suçlamaları düşmüş olacak, olumsuz cevap verseler ilahlarının hiçbir şeye gücü yetmediğin kabul etmiş olacaktı. Bu sebeple sorulan soruya cevap vermemiş, “Hayır, ama biz babalarımızı böyle yaparken bulduk”<sup>652</sup> şeklinde kaçamak bir cevap vermişlerdir.<sup>653</sup> Bu konuda hadis ve şiiirden de delil getiren Abdülazîz el-Kinânî, Bişr el-Merîsî’nin benimsediği metodolojinin İslam dışı olduğunu açıkça belirtmiş ve küfrün takipçisi olduğunu söylemiştir. Hayde; tartışma esnasında muarızın sorduğu soruya cevap verilmesi halinde sıkıntıya düşeceğini veya mantıki olarak problemin çözümünün imkansız olduğunu düşünen tarafın soruya cevap vermekten kaçınıp başka konuya yönlendirmesidir.<sup>654</sup>

Bişr el-Merîsî, Abdülazîz el-Kinânî’nin “Allah’ın ilmini kabul ediyor musun?” sorusuna cevap vermemekte ısrar etmiş, Allah’tan cehaleti nefyetmenin sorunun cevabı olduğunu iddia etmiştir.<sup>655</sup> Abdülazîz el-Kinânî ise negatif teolojik yönleme karşı çıkmış, kötüyü nefyetmenin övgüyü ispat olmadığını, Kur’ân üslubunun nefy değil ispat içerdiğini söylemiştir.<sup>656</sup> Abdülazîz el-Kinânî, bu iddiasına delil olarak şu ayetleri sıralamıştır: “Halbuki üzerinizde muhakkak bekçiler, değerli yazıcılar vardır. Onlar yapmakta olduklarınızı bilirler.”<sup>657</sup> “Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?”<sup>658</sup> “Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar.”<sup>659</sup> Abdülazîz

<sup>650</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur 'ân*, 44.

<sup>651</sup> Şu'arâ, 26/72-73.

<sup>652</sup> Şu'arâ, 26/74.

<sup>653</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur 'ân*, 44-45.

<sup>654</sup> Leytîmî, *el-Hicâc fi Münâzarati 'l-Hayde ve 'l-İ'tizâr li Abdilazîz el-Kinânî*, 99-100.

<sup>655</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur 'ân*, 45.

<sup>656</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur 'ân*, 46.

<sup>657</sup> İnfîtâr, 82/10-12.

<sup>658</sup> Tevbe, 9/43.

<sup>659</sup> Fâtır, 35/28.

el-Kinânî, negatif teolojiyi İslam'ın ve Kur'ân'ın kendi bünyesinden alınmış bir sistem olarak görmemektedir. Bu yöntem İslam dışı unsurlardan devşirilmiş bir yöntemdir. Abdülazîz el-Kinânî'nin tartışmada selefin usulünü terk etmediği, inanç esaslarını ispat yöntemi üzere kurduğu görülmektedir.

Me'mûn bu konuda niçin ısrarcı olduğunu, Allah'ın ilmini ikrar etmesiyle neyi elde etmeye çalıştığını sormuştur. Abdülazîz el-Kinânî, ise ilmini ikrar ederse kendine delil kıldığı "Allah her şeyin yaratıcısıdır" ayeti kapsamına girip girmediğinin sorulacağını söylemiştir. Eğer bu kapsama dahil edilirse, bunu Allah'ın ilminin meydana gelmesine kadar cahillikle vasıflanması anlamına geleceğini, bunun da Allah'ı kullarına benzetmek olacağını söylemiştir. Bunu söyleyen kişi ise küfre düşmüştür. Kapsama dahil edilmezse muhatabının delili boşa çıkmış olacaktır.<sup>660</sup>

Tartışmanın bu safhasında Me'mûn kendisi bazı sorular yöneltmiş ve Abdülazîz el-Kinânî'nin teşbih düşünceleri olup olmadığını tartmak istemiştir. Halifenin "Allah âlimdir diyor musun?", "İşiten ve görendir diyor musun?" sorularına evet cevabını veren Abdülazîz el-Kinânî, halifenin "Allah'ın ilmi vardır dediğin gibi işitmesi ve görmesi de vardır diyor musun?" sorusuna ise karşılık böyle bir söyleminin olmayacağını ifade etmiştir. Halife Allah'ın ilmi ile işitmesi ve görmesi arasındaki farkı sormuştur. Abdülazîz el-Kinânî ise tartışmanın başlangıcında belirttiği metodolojiyi hatırlatarak Allah'ın kendisi için ispat ettiği şeyleri ispat edeceğini, kendisi için nefyettiği şeyleri nefyedeceğini ve hiçbir bilgi vermediği konularda ise susacağını söylemiştir. Allah, Kur'ân'da ilminin olduğunu söylemekle birlikte sem' ve basar sıfatlarının olduğunu haber vermemekte, sadece semî' ve basîr olduğunu söylemektedir.<sup>661</sup> Abdülazîz el-Kinânî, selef metoduna uygun olarak Allah için ancak naslarda geçen isim ve sıfatların verilebileceğini söylemiştir. Bu metodoloji, gaybî konularda -özellikle Allah'ın zat ve sıfat meselelerinde- aklın müdahale alanını kısıtlamakta, akla sadece Allah tarafından bildirilen haberlerin doğruluğunun tespiti ve anlaşılması görevini vermektedir. Selefin bu metoduna göre gayb alemî akla aykırı

<sup>660</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 46-47.

<sup>661</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 47.

değil, aklın sınırlarını aşan bir alan olarak görülmüş, bu sebeple sadece naslarda geçen konuları inanç meselesi olarak kabul edilmiştir.

Bişr el-Merîsî, Abdülazîz el-Kinânî 'ye Allah'ın ilminin ne olduğunu ne anlama geldiğini sormuştur. Abdülazîz el-Kinânî, Allah'ın ilmmini bütün mahlukattan gizlediği, ilminin ne olduğunu sadece kendisinin bildiğini söylemiş ve iddiasına delil olarak şu ayetleri sıralamıştır: “Onlar onun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.”<sup>662</sup> “O gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği resüller başka.”<sup>663</sup> “Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir...”<sup>664</sup> “Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah'ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez. ...”<sup>665</sup> vd.<sup>666</sup> Abdülazîz el-Kinânî, bu ayetleri Allah'ın ilminin ne olduğunun açıklanamayacağına delil olarak getirmiştir. Çünkü kuşatılmayan ve kendi dışındaki herkesten gizlenen şey tanımlanamaz.

Abdülazîz el-Kinânî'nin “Allah'ın ilmmini kabul ediyor musun?” sorusuna cevap vermeyen Bişr el-Merîsî, Abdülazîz el-Kinânî'nin de bu soruya cevap vermediğini ve durumlarının eşitlendiğini iddia etmiştir. Abdülazîz el-Kinânî ise kendisinin yönelttiği sorunun ayette geçtiğini, ancak Bişr el-Merîsî'nin kendisine Allah'ın konuşmayı yasakladığı bir soruyu cevaplamaya çağırdığını, bu davetin şeytanın daveti olduğunu belirtmiştir. Halife bu konuda ayette delil getirmesi isteyince Abdülazîz el-Kinânî şu ayetleri delil olarak sunmuştur:<sup>667</sup> “De ki: Rabbim ancak, açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmediği herhangi bir şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.”<sup>668</sup> “Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helal ve temiz olanlarından yiyin! Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır. O, size ancak kötülüğü, hayasızlığı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri

---

<sup>662</sup> Bakara, 2/255.

<sup>663</sup> Cin, 72/26-27.

<sup>664</sup> En'âm, 6/59.

<sup>665</sup> Lokmân, 31/27.

<sup>666</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 47-48.

<sup>667</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 49.

<sup>668</sup> A'râf, 7/33.

söylemenizi emreder.”<sup>669</sup> Abdülazîz el-Kinânî, soruya cevap vererek Allah’a isyan etmeyeceğini, şeytana itaat edip, onun ve Bişr el-Merîsî’nin emrine uymayacağını söylemiştir.<sup>670</sup>

Bişr el-Merîsî tartışmayı fikhî alana çekmek istemiş ve Abdülazîz el-Kinânî’ye Allah’ın ilmi hakkında tartışan iki kişiden birinin Allah’ın ilminin zatının aynısı olduğuna, diğerinin ise gayrısı olduğuna dair talak verseler ve kendisinden fetva isteseler nasıl fetva vereceğini sormuştur. Abdülazîz el-Kinânî bu soruya cevap vermeyeceğini, ikisinin cahilce bir iş yaptığını söylemiştir. Alim biri ise kendisine sorulan her soruya cevap vermesi gerektiğini söyleyen Bişr el-Merîsî’ye Ehl-i hadisin anlayışına uygun olarak bu iddianın cehaletten kaynaklandığını ve sorulan sorunun Kitap ve sünnette geçmediğini söyleyerek cevap vermiştir.<sup>671</sup>

Bişr el-Merîsî tartışmanın bu kısmında soruya cevap verememe konusunda durumlarının eşitlendiğini söyleyerek başka konuya geçmek istemiştir. Abdülazîz el-Kinânî ise bu iddiayı kabul etmemiş, kendisinin ayette geçen açık bir ifadeyi sorduğunu, Bişr el-Merîsî’nin ise haram kılınmış bir şeyi sorduğunu söylemiştir. Me’mûn bu kısımda Abdülazîz el-Kinânî’nin delillerinin üstün geldiğini kabul etmiştir.<sup>672</sup>

Abdülazîz el-Kinânî, tekrar önceki şey tartışmasına dönmüş ve yine Bişr el-Merîsî’nin şeyin kapsamı ile ilgili koyduğu ilkeyi çürütecek bir argüman üretmiştir. Öncelikle “Seni kendim -نفسی- için seçtim.”,<sup>673</sup> “Allah sizi kendisinden -نفسه- sakındırır” vd. ayetleri sıralayarak Allah’ın bir nefsinin olup olmadığını sormuştur. Bişr el Merîsî’den olumlu cevap aldıktan sonra “Her nefis ölümü tadacaktır”<sup>674</sup> ayetini delil getirerek Bişr el-Merîsî’nin umum lafız anlayışının Allah’ın da ölümü tadacağı sonucuna götürdüğünü belirtmiştir. Bişr el-Merîsî, lafzî bazı izahlar yapmaya çalışsa

<sup>669</sup> Bakara, 2/168-169.

<sup>670</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 49.

<sup>671</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 50.

<sup>672</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 51-52.

<sup>673</sup> Tâhâ, 20/41.

<sup>674</sup> Âli İmrân, 3/185.

da Abdülazîz el-Kinânî'nin delillerinin kuvvetli olduğu halife nezdinde kabul görmüştür.<sup>675</sup>

Halife, Abdülazîz el-Kinânî'den bahsetmiş olduğu usulü detaylı olarak açıklamasını istemiştir. Abdülazîz el-Kinânî, Kur'ân'ın arapça indirildiğine dair ayetleri zikrederek Allah'ın Arapları Kur'ân'ı anlama ve lafız çeşitlerini bilme hususunda diğer milletlerden üstün kıldığını ifade etmiştir.<sup>676</sup> Bu girizgahtan sonra lafız çeşitlerinden umum-husus bahsinin izahını yapmış ve her bir haber için ayetlerden deliller sıralamıştır.<sup>677</sup> Abdülazîz el-Kinânî bu izahları Kur'ân'ın mahluk olduğuna dair ileri sürülen Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunda dair ayetin bu iddiaya delil olamayacağını açıklamak için getirmiştir. Abdülazîz el-Kinânî'nin lafızlar ve umum-husus meselesine dair getirdiği bu açıklamalar, Şafî'nin Ehl-i Sünnet'in usulünü kayda geçtiği, sistematik hale getirdiği görüşlere tam uygunluk arz etmektedir.<sup>678</sup> Bu benzerlik Abdülazîz el-Kinânî'nin, Şafî'den ne ölçüde etkilendiğini ortaya koymaktadır. Abdülazîz el-Kinânî'nin tartışmanın başından sonuna kadar Şafî'nin beyan yöntemini esas aldığı görülmektedir.

Şafî'nin usulü, yeni bir usul çalışması olmaktan çok selefin usul yönteminin sistematize edilmesi anlamına gelebilir. Yeni usul tekliflerine karşı tepki gösteren Ehl-i hadisin, Şafî'nin usulüne karşı çıkmaması, hatta bu usulü benimsemiş olması bu yorumu desteklemektedir. Muhaddisler, Mu'tezile'nin ortaya koyduğu usul esaslarına şiddetle karşı çıkmakla birlikte Şafî'nin usulü böyle bir tepkiyle karşılaşmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in ashabına Şafî'nin Bağdat'a geleceğini önemli bir haber olarak vermesi<sup>679</sup> ve Şafî'yi kendilerine yakın olarak görmeleri, Şafî'nin selef metoduna alternatif olabilecek bir yenilik getirmediğini göstermektedir.

Abdülazîz el-Kinânî, Bişr el-Merîsî'nin Kur'ân, sünnet ve sahabe icmasına muhalefet ettiğini ileri sürmüştür. "Kur'ân yaratılmıştır" iddiası ne Kur'ân'da ne de

<sup>675</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 53-54.

<sup>676</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 54.

<sup>677</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 54-58.

<sup>678</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şafî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlad, 1938), 53-61.

<sup>679</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfi*, thk. es-Seyyid Ahmd Sakr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1970), I/201; Okuyucu, *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 72.

hadislerde geçmemektedir. Ayrıca sahabe aralarındaki ihtilaflarda tekfire başvurmazken Bişr el-Merîsî, Allah'ın kitabında tenzil olarak yer almayan ve tevil edilecek bir ayet dahi bulunmayan bir şeyi tevil etmiş ve inkarını küfür olarak görmüştür.<sup>680</sup>

Bişr el-Merîsî bu iddialara karşılık görüşünü destekleyecek ayetlerin olduğunu söyleyerek yeni bir tartışma başlatmıştır. Bu tartışma جعل kelimesinin ne anlama geldiği etrafında devam etmiştir. Bişr el Merîsî, “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا” yani “Biz onu Arapça bir Kur’ân kıldık”<sup>681</sup> ayetinde geçen جعل ifadesinin خلق anlamına geldiğini ve bu konuda ihtilaf olmadığını iddia etmiştir.<sup>682</sup> Abdülazîz el-Kinânî, Bişr el-Merîsî’nin yine tevil yöntemine başvurduğunu iddia etse de Bişr el-Merîsî bunu kabul etmemiş, tevil etmediği halde mezkur ayetin delil olduğunu ileri sürmüştür. Abdülazîz el-Kinânî ise bu iddiayı kabul etmemiş, Bişr el-Merîsî’yi Arapça bilmemekle, ayetlerin anlamını değiştirmek ve ayetleri tahrif etmekle suçlamıştır.<sup>683</sup>

Bişr el-Merîsî en kuvvetli delilini ileri sürdüğünü düşünerek tartışmanın galibi olduğunu ifade etmiştir. Abdülazîz el-Kinânî ise konuyu Kur’ân bütünlüğü içerisinde ele almayı teklif etmiş ve Bişr el-Merîsî’ye جعل fiilinin “yaratmak” anlamına gelmesinin muhkem mi olduğu yoksa ihtimal mi barındırdığını sormuştur. Bişr el-Merîsî ise bu anlamın muhkem olduğunu, herkesin bunu böyle kabul ettiğini, Arap olsun Acem olsun kimsenin buna itiraz etmediğini ileri sürmüştür. Abdülazîz el-Kinânî’nin جعل fiilinin Kur’ân’da geçtiği her yerde “yaratmak” anlamına gelmediğini sorusuna ise her yerde bu anlamda kullanıldığını söyleyerek cevap vermiştir.<sup>684</sup> Abdülazîz el-Kinânî bu aşamada delillerine dayanak yapmak için Bişr el-Merîsî’ye bazı sorular sormuş ve ikrar ettirmiştir.<sup>685</sup>

- 1) “Allah dışında insanlardan bazısı Kur’ân’ı yaratmıştır” diyen kimse mü’min midir yoksa kafir mi?
- 2) “Tevrat’ı Yahudiler yaratmıştır” diyen kimse mü’min midir yoksa kafir mi?

<sup>680</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 58-59.

<sup>681</sup> Zuhuf, 43/3.

<sup>682</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 59.

<sup>683</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 60.

<sup>684</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 61.

<sup>685</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 62-63.

- 3) Bir kimse “Siz Allah’ı yarattınız” dese mü’min midir yoksa kafir mi?
- 4) “İnsanlardan bazısı Allah’ı yaratmıştır” diyen kimse mü’min midir yoksa kafir mi?
- 5) “Melekleri insanlardan bazı kimseler yaratmıştır” diyen kimse mü’min midir yoksa kafir mi?
- 6) “İnsanlardan bazı kimseler Allah için ortaklar yaratmıştır” diyen kimse mü’min midir yoksa kafir mi?

Bişr el-Merîsî, sorulan bütün bu sorulara “Kafirdir. Kanı helaldir” şeklinde cevap vermiştir.<sup>686</sup> Abdülazîz el-Kinânî, Bişr el-Merîsî’nin kendisinin kafir ve kanının helal olduğunu ikrar ettiğini, hatta kendisine uyanların da kanının helal olduğunu ikrar ettiğini söylemiş, daha sonra ikinci ifadesinden pişman olmuştur.<sup>687</sup> Çünkü Me’mûn, Bişr el-Merîsî’nin düşüncelerini benimsemişti. Bu sebeple Abdülazîz el-Kinânî’nin kurduğu cümleden rahatsız olmuştur. Me’mûn, bu iddiaların delillerini getirmesini istemiştir. Abdülazîz el-Kinânî’nin ayetlerden getirdiği delillerden sadece bir kısmını maddeli olarak zikredeceğiz:<sup>688</sup>

- 1) “الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ” yani “Onlar ki Kur’ân’ı parça parça yaptılar”<sup>689</sup> bu ayette geçen جعل kelimesini خلق anlamında alacak olursak mana “Onlar ki Kur’ân’ı parça parça yarattılar” olur.
- 2) “قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا” yani “De ki: Musa’nın nur ve insanlara hidayet olarak getirdiği kitabı kim indirmiştir? Siz kitabı (Tevrat’ı) kağıtlara yazıyor; bir kısmını açıklıyor, çoğunu da gizliyordunuz...”<sup>690</sup> Bu ayette geçen جعل kelimesini خلق anlamında alacak olursak mana “Siz (Yahudiler) kitabı (Tevrat’ı) kağıtlar şeklinde yaratıyordunuz” olur.
- 3) “وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ” yani “Ahit yaptığınız zaman Allah’a verdiğiniz ahde sadık kalın. Allah’ı kendinize kefil tutarak kesinleştirdikten sonra yeminlerinizi

<sup>686</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur'ân*, 62-63.

<sup>687</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur'ân*, 63.

<sup>688</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve 'l-İ'tizâr fi 'r-reddi men kâle bi halki 'l-Kur'ân*, 64-66.

<sup>689</sup> Hicr, 15/91.

<sup>690</sup> En'âm, 6/91.

bozmayın...”<sup>691</sup> Bu ayette geçen جعل kelimesini خلق anlamında alacak olursak mana “Allah’ı kefil olarak yarattığımız halde...” olur.

- 4) “وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ” yani “Allah’ı yeminlerinize (hayır işlemeyeceğinize dair ettiğiniz yeminlere) siper kılmayın...” Bu ayette geçen جعل kelimesini خلق anlamında alacak olursak mana “Allah’ı siper olarak yaratmayın” olur.
- 5) “وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِئَاتًا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ” yani “Müşrikler, Rahman’ın kulları olan melekleri dişi olarak kabul ettiler...”<sup>692</sup> Bu ayette geçen جعل kelimesini خلق anlamında alacak olursak mana “Rahman’ın kulları olan melekleri dişi olarak yarattılar” olur.
- 6) “وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ” yani “Onlar Allah’a ortaklar kıldılar...”<sup>693</sup> Bu ayette geçen جعل kelimesini خلق anlamında alacak olursak mana “Onlar Allah’a ortaklar yarattılar” olur.

Me’mûn delilleri dinledikten sonra Bişr el-Merîsî’nin kendi aleyhindeki küfrü ikrar ettiğini kabul etmiş, ancak bu iddiada bulunmayan diğer insanların küfrünü gerektirmediğini söylemiştir. Abdülazîz el-Kinânî ise yaptığı hatayı -ona uyan herkesi tekfir etmenin- düzeltmiş ve onun bu iddialarını savunan kimseleri kastettiğini söylemiştir. Bu konuşmadan sonra Me’mûn konuya dair detaylı açıklama yapmasını istemiş ve delillerinin Bişr el-Merîsî’ye üstün geldiğini kabul etmiştir.<sup>694</sup>

Tartışmanın bu safhasında Abdülazîz el-Kinânî, ayetlerdeki mufassal ve muvassal kelam ayrımı yapmış, bu ayrıma dayanarak جعل kelimesinin farklı anlamlarda kullanıldığını izah etmeye çalışmıştır. Bu açıklamalardan sonra konu üzerinde Bişr el-Merîsî ile tartışmalar geçmiştir.<sup>695</sup> Abdülazîz el-Kinânî ile Bişr el-Merîsî arasında dil ekseninde gerçekleşen tartışmaları bir kısmını detaylı olarak zikrettik. Konuşmaların devamında gelen filolojik tartışmaları ele almak tezimizin sınırlarını aşacaktır. Abdülazîz el-Kinânî’nin, Bişr el-Merîsî’yi dil bilmemekle suçlamaktadır Bu suçlama aynı zamanda Bişr el-Merîsî’nin yapacağı tevillerin sahih

<sup>691</sup> Nahl, 16/91.

<sup>692</sup> Zuhruf, 43/19.

<sup>693</sup> İbrâhîm, 14/30.

<sup>694</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 66-67.

<sup>695</sup> el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 67-80.

tevil olmadığı, tahrif olduğu iddiasını içermektedir. Çünkü Arapçadaki cümle ve fiil kalıplarına ve dilin inceliklerine hakim olmayan birisinin yapacağı tevil ancak kendi görüşünü desteklemek için ayeti anlamlandırmak olacaktır. Bu sebeple Ehl-i hadis, Cehmiyye'nin yaptığı tevilleri tahrif olarak değerlendirmekte, İslam'ın bir yorumu olarak görmemektedir.

### III. EHL-İ HADİS'İN BİŞR EL-MERİSÎ'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Cehm b. Safvân'a nispet edilen "Allah geçmişte konuşmadı ve gelecekte de konuşmayacaktır" görüşünün Bişr el-Merîsî tarafından da devam ettirildiği anlaşılmaktadır. Ehl-i hadis ise bu iddianın küfür olduğu söylemiyle karşılık vermiştir. Çünkü düşünce sistemlerinin bir sonucu olarak ulaştıkları bu yargı Kur'ân'da geçen bir ifadeyi inkar anlamına gelmektedir. Zira ayette açıkça Allah'ın konuştuğu ifadesi geçmektedir. Elbette Cehm b. Safvân ve Bişr el-Merîsî'nin mezkur ayet hakkında bir tevilleri vardır. Ancak Ehl-i hadis bu tevili meşru görmeyip ayeti inkar olarak anlamışlardır.

Ehl-i hadîs, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söylemeyi onu inkar etmekle bir tutuyordu. Bu söylem sahiplerini tekfir etmeleri ise sadece lafzi metodu takip etmeleri olarak gösterilemez. Çünkü Ehl-i hadîsî'in söylem ve tartışmaya bakışında İslam bünyesinde ortaya çıkmış bir tartışma yatmamaktadır. Ehl-i hadîs tartışmayı gayr-i İslamî ve harici bir müdahale olarak görmektedir. Hatta belki de İslam dinini yıkmak üzere İslam bünyesine sızdırılmış bir tartışma olarak bakmaktadırlar.<sup>696</sup>

Bişr el-Merîsî'nin ayetlerin tevîlî ile ilgili söylediği sözler Ehl-i hadis tarafından bilinmektedir. Bişr el-Merîsî'ye "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. O da hemen oluverir."<sup>697</sup> ayetinde geçen قولنا ve نقول kelimeleri, yani bir şeyin yaratılması esnasında söylenen söz ile ilgili ayet hatırlatılmıştır. Bişr el-Merîsî ise ayetin mecaz içerdiğini söylemek suretiyle tevîl etmiştir. Bu ayette geçen her ifade sadece Allah'a izafe edilmiş şeylerdir. Bişr el-

<sup>696</sup> ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 20-21.

<sup>697</sup> Nahl, 16/40.

Merîsî, mecazî ifadelere örnek olarak ise “Yağmur yağdı” cümlesinin “قالت السماء” kalıbıyla da ifade edildiğini, “Duvar yıkılmaya yüz tutmuştu...”<sup>698</sup> ayetinde ise duvarın iradesi olmadığı halde “جدارا يريد” ifadesinin geçtiğini delil olarak getirmiştir. Ona göre ayette geçen “Biz bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman” ifadesindeki “إذا” mecazen kullanılmıştır. Ayette geçen ifade “إذا كونه فکان” yani “Biz bir şeyi meydana getirdiğimizde/oluşturduğumuzda o şey olur” anlamına gelmektedir.<sup>699</sup>

Bişr el-Merîsî'nin “Kur'ân yaratılmıştır” söylemi din dışı bir söylem olarak kabul edilmiştir. Süfyan b. Uyeyne, Allah'ın izin vermediği bir şeyi din kabul etmekle suçlamıştır.<sup>700</sup> Ebû Nuaym Fazl b. Dukeyn (219/834) ise bu konularda konuşanların sahih dini bilmeyen basit insanlar olduklarını belirtmiş ve insanları selefın metodu olan âsâr ve ilme -Ehl-i hadîsin ilimden kastı Kur'ân ve sünnettir- sarılmaya çağırmıştır.<sup>701</sup> Abdurrahman b. Mehdî'nin (198/813-14) yanında Bişr el-Merîsî'nin zikri geçince “Kim Allah'ın Musâ ile konuşmadığını iddia ederse o kafirdir. Tevbeye davet edilir. Tevbe ederse kurtulur, tevbe etmezse boynu vurulur” demiştir.<sup>702</sup>

Bişr el-Merîsî'nin hadislere yaklaşımı ve tevîl yöntemiyle ilgili bir rivayet aktarılmıştır. Bir adam, Bişr el-Merîsî'ye Ehl-i hadisle yaptığı toplantılarda hadisleri reddetmesi sebebiyle tekfir edildiğini söylemektedir. Bişr el-Merîsî, hadisleri inkar ederse böyle bir sonucun doğru olduğunu, hadisleri iptal etmek için başka bir yöntem izlemesi gerektiğini belirtmiştir. Bişr el-Merîsî'nin önerdiği yöntem ise, bir hadis nakledildiğinde o hadis için bir illet tespit etmektir.<sup>703</sup> Aktarılan rivayet yaşanmış veya kurgu olabilir. Ancak bu rivayet Ehl-i hadisin, Bişr el-Merîsî'nin naslara yaklaşımını nasıl algıladığını göstermektedir. Bişr el-Merîsî'nin tevîl yöntemi, nasları anlama çabası olarak değil, anlamlandırma veya iptal etme gayesi olarak kabul edilmektedir.

<sup>698</sup> Kehf, 18/77.

<sup>699</sup> Buhârî, *Halku Efâli'l-İ'bâd*, 33.

<sup>700</sup> Fâyiz b. Ahmed b. Hâmid Hâbis, *Mesâilü Harb el-Kirmânî* (Câmitü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'ş-Şeria ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2001), 1149.

<sup>701</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/104.

<sup>702</sup> Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmam Ahmed (Rivayetü Ebî Dâvud es-Sicistânî)*, thk. Ebû Muâz Târik b. İvazullâh b. Muhammed (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 353.

<sup>703</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/105.

Cehm b. Safvân, Bişr el-Merîsî ve onun yolunu takip edenlerin benimsedikleri negatif teoloji, Ehl-i hadîs tarafından tanımı yapılamayan meçhul bir Tanrı'ya inanmak olarak görülmüştür. Vekî (197/812), Cehmiyye'nin inanç öğretileri hakkında şöyle demiştir: “Kur'ân, Allah azze ve celle'nin kelimasıdır. Cibrîl, Kur'ân'ı Muhammed (as)'a indirmiştir. Cehmîler hariç heva ehlinin tamamı Allah'ı tanır ve kime kulluk ettiğini bilir. Ancak Cehmîler kime kulluk ettiklerini bilmezler. Onlar Bişr el-Merîsî ve ashabıdır.”<sup>704</sup>

Muhaddisler, Bişr el-Merîsî'ye hadis rivayet etmeme tavrı takınmışlardır. Muhammed b. Ubeyd, Bişr el Merîsî'nin (bu habîs adam diye bahsetmiştir) kendisine gelip bir hadisi sorduğunu, kendisini tanımış olsaydı ona hadis rivayet etmeyeceğini söylemiştir.<sup>705</sup>

Ebû Abdillâh ise Yahudi ve Hıristiyan birinin arkasında namaz kılmakla Rafizî ve Cehmî birinin arkasında namaz kılmak arasında bir fark görmemektedir.<sup>706</sup>

Muhaddislerden Ali isminde birisi Allah'a çocuk isnat edenlerin “Allah konuşamaz” diyenlerden daha kafir olduklarını söylemiştir Daha sonra insanları Bişr el-Merîsî ve ashabından sakındırmış, onların sözlerinin zındıklığı gerektirdiğini söylemiştir. Hocaları Cehm b. Safvân ile görüşüğünü söyleyen muhaddis, Cehm b. Safvân'ın gökte bir ilah olduğunu kabul etmediğini söylemiştir.<sup>707</sup> Yezîd b. Hârûn da Bişr el-Merîsî ve el-Esam'ın zındık olduklarını ifade etmiştir.<sup>708</sup> Yezîd b. Hârûn, Bişr el-Merîsî hakkında biriyle tartıştıktan sonra daha genel bir ifadeyle “Kur'ân mahluktur” diyen kimsenin zındık olduğunu söylemiştir.<sup>709</sup> İshâk b. Abdurrahmân, Bişr el-Merîsî'nin sözünün zındıkların sözü olduğunu belirtmiştir.<sup>710</sup> Süfyân es-Sevrî ve Abdullah b. Mübârek de “Kur'ân mahluktur” diyen kimseleri zındıklıkla suçlamışlardır.<sup>711</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Cehm b. Safvân'dan sonra onun

<sup>704</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/116; el-Hallâl, *es-Sünne*, V/110.

<sup>705</sup> Buhârî, *Halku Efâli'l-İ'bâd*, 30.

<sup>706</sup> Buhârî, *Halku Efâli'l-İ'bâd*, 33.

<sup>707</sup> Buhârî, *Halku Efâli'l-İ'bâd*, 30.

<sup>708</sup> Buhârî, *Halku Efâli'l-İ'bâd*, 38.

<sup>709</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/122.

<sup>710</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, I/169.

<sup>711</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/107, 111.

görüşlerinin en önemli temsilcisi Bişr el-Merîsî kabul edilmektedir. Ayrıca Cehm b. Safvân ve Bişr el-Merîsî'nin düşünceleri İslam mezhepleri içerisinde değerlendirilmemiştir. Zira bu kimselerin sözlerinin zındıklığı gerektirdiğini ifade etmiştir. Zındık ifadesi, Cehm b Safvân ve Bişr el-Merîsî'nin görüşlerinin İslam düşüncesi içerisinde oluşmadığı, İslam'ın iç problemi olarak addedilmediğini, İslam'ı yıkmak için dışarıdan yapılan bir müdahale olarak algılandığını göstermektedir.

Me'mûn'un toplumdaki otoritesinden çekindiği Yezîd b. Hârûn, Bişr el-Merîsî ve Ebûbekir el-Esam'ın kafir olduklarını, kanlarının helal olduğunu söylemiştir.<sup>712</sup> Kur'an hakkında kelimî konuları konuşan Cad b. Dirhem ve Cehm b. Safvan zındık olarak görülmüştür. Bişr el-Merisi'nin tekrar konuyu gündeme getirmesinde de harici unsurlara işaret edilmekte, Yahudi ve Hıristiyan çocuklarının bu meseleleri ortaya attığı iddia edilmektedir.<sup>713</sup> Bişr el-Merîsî'nin babasının kendi dinini tahrif eden bir Yahudî olarak anılması da Ehl-i hadîs'in konuya İslam dışı olarak baktıklarını göstermektedir.<sup>714</sup>

Bişr el-Merîsî'nin açıkça kafir olduğunu ifade eden muhaddisler şunlardır: Yezîd b. Hârûn,<sup>715</sup> Hammâd b. Zeyd,<sup>716</sup> Kuteybe b Saîd,<sup>717</sup> Me'mûn'un mihnesinde sorguya çekilen<sup>718</sup> isimlerden Ebû Nuaym,<sup>719</sup> Malik b. Enes'in talebelerinden olan ve Me'mûn'un kadılık teklifini reddeden<sup>720</sup> Abdülmelik İbnü'l Mâcişûn (212/827),<sup>721</sup> Vekî,<sup>722</sup> Âsım b. Ali el-Vâsî (221/836),<sup>723</sup> İbrâhîm b. Ebî Nuaym.<sup>724</sup> Mâlikî

<sup>712</sup> Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmam Ahmed (Rivayetü Ebî Dâvud es-Sicistânî)*, 361.

<sup>713</sup> ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî*, I/532.

<sup>714</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531; Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmam Ahmed (Rivayetü Ebî Dâvud es-Sicistânî)*, 362; el-Hallâl, *es-Sünne*, 5/99.

<sup>715</sup> Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmam Ahmed (Rivayetü Ebî Dâvud es-Sicistânî)*, 361; el-Hallâl, *es-Sünne*, V/101.

<sup>716</sup> ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, 205.

<sup>717</sup> Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmam Ahmed (Rivayetü Ebî Dâvud es-Sicistânî)*, 361; el-Hallâl, *es-Sünne*, V/103.

<sup>718</sup> M. Yaşar Kandemir, "Ebû Nuaym, Fazl b. Dükeyn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), X/200.

<sup>719</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, I/170.

<sup>720</sup> Hacı Mehmet Günay, "İbnü'l-Mâcişûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), XXI/122.

<sup>721</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/173.

<sup>722</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/103.

<sup>723</sup> Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1973), IX/258.

<sup>724</sup> İbn Batta, *el-İbânetü'l-Kübrâ*, VI/104.

fakihlerden Ebu Abdillah Esed b. Furat (213/828) da Bişr el-Merîsî'yi tekfir etmiştir. Kendisine Bişr el-Merîsî'nin “Kitâbü't-Tevhîd” isimli bir eser yazdığı söylenince “İnsanlar tevhidî bilemediler de Bişr onlara öğretmek için kitap mı yazmış!” demiştir.<sup>725</sup>

Ebû Ubeydullâh, Yahudilerin, Hıristiyanların, Mecûsilerin sözlerini incelediğini, onların sözlerinde Cehmîlerin küfründen daha sapkın bir şeye rastlamadığını söylemiştir. Cehmîlerin tekfir edilmesi gerektiğini düşünen Ebû Ubeydullah, Cehmîleri tekfir etmeyenlerin bunu cehaletleri sebebiyle yapmamış olabileceklerini belirtmiştir.<sup>726</sup>

Süfyan b. Uyeyne'nin bulunduğu bir ortamda Bişr el-Merîsî'nin ismi geçince öfkelenip kalkmış, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu, selefîn bu görüşte olduğunu söylemiştir. Süfyan b. Uyeyne mecliste bulunduğu kimselere Cehmîlerle oturmamalarını, sözlerini dinlememelerini söylemiştir.<sup>727</sup>

Ehl-i hadisin Bişr el-Merîsî'yi tekfir etmesini bireysel bir çaba, ilmî bir tavır olarak görebiliriz. Tekfir sonuçları olan bir söylemdir ve bu sonuçlar ancak devlet tarafından icra edilebilir. Alimlerin bu söylemi sonuçları olmaksızın (katl, tecrid vb.) sadece halkı uyarmak amaçlı olabileceği gibi devlet adamlarına bir çağrı niteliği de olabilir. Bişr el-Merîsî'yi tekfir eden isimlerden biri olan Vekî', “Eğer bana sorulacak olursa tevbeye davet edilmesi, tevbe etmezse öldürülmesini emrederdim”<sup>728</sup> diyerek tekfirin ancak devlet eliyle işlevsel hale gelebileceğini ifade etmiştir. Muhaddislerin bu çağrısının işe yaradığı, halifenin olaya müdahale ettiği<sup>729</sup> ve Bişr el-Merîsî'nin uzun bir süre saklanmak zorunda kaldığı söylenmiştir.<sup>730</sup> Ayrıca yargı da sürece dahil olmuş, Ebû Yûsuf şahit olması halinde yargılamanın yapılabileceğini belirtmiştir.<sup>731</sup> Bununla birlikte muhaddisler arasında gerek gençleri gerek orduyu Bişr el-Merîsî'yi öldürmeye

<sup>725</sup> Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâzü'n-Nüfus fi Tabakâti Ulemâi'l-Kayrevân ve İfrîkiyye*, thk. Beşir el-Bekkûş (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), I/264.

<sup>726</sup> Buhârî, *Halku Efâli'l-İ'bâd*, 30.

<sup>727</sup> Buhârî, *Halku Efâli'l-İ'bâd*, 30.

<sup>728</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/100.

<sup>729</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, I/127; İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü'l-İmâm Ahmed*, 417.

<sup>730</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII/531; İbnü'l-Cevzî, *Menâkibü'l-İmâm Ahmed*, 417.

<sup>731</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/122; Vekî', *Ahbâru'l-Kudât*, III/257.

teşvik edenler de bulunmaktadır.<sup>732</sup> Ehl-i hadîs, umum ifadelerle tekfir -yani bir şeyi yapan ve yapmayan kimsenin kafir olacağı söylemi- yolunu seçip muayyen tekfiri nadiren başvurmuştur. Ahmed b. Hanbel mihnedeki birçok eziyete maruz kalmasına rağmen halifeye ve diğer görüş sahiplerine dua ve istiğfar etmiştir. Bu da Ahmed b. Hanbel'in muayyen olarak onları tekfir etmediğini göstermektedir.<sup>733</sup> Ehl-i hadîs, "Kur'ân mahluktur" diyen veya o inanca sahip olan herkesi dünyada mürted kabul edip kanını helal saymamışlardır. Muayyen olarak tekfir ettikleri isimleri diğerlerinden ayıran şey aralarındaki düşünce farkı değil, inanç farklılığına olan inançtır. Ehl-i hadîs, Cehm b. Safvân ve Bişr el-Merîsî'yi diğer görüş sahiplerinden ayırarak farklı bir muameleye tabi tutmuşlardır.

Bişr el-Merîsî'nin "Kur'ân'ın yaratıldığı" söylemi Süfyan b. Uyeyne'nin kulağına gelince bundan rahatsız olmuştur. Yanındakilere Bişr el-Merîsî'nin (ismini söylememiş "Şu fare" ifadesini kullanmıştır) tam olarak ne söylediğini sormuş, kendisine "Kur'ân'ın mahluk olduğunu iddia ediyor" denilince şöyle cevap vermiştir: "Bu söz yalandır. Allah Teala şöyle buyurmuştur: 'Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur.'<sup>734</sup> Ayette geçen خلق kelimesi Allah'ın yaratması, امر kelimesi de Kur'ân'dır."<sup>735</sup> Başka bir rivayette ise Süfyan b. Uyeyne "Allah her şeyin yaratıcısıdır. Ancak Allah'ın kelamı yaratmasının dışındadır"<sup>736</sup> şeklinde ek bir açıklama yapmıştır.

Bu delilin kullanıldığı başka bir olaydan daha bahsedilmektedir. İnsanlar, Bişr el-Merîsî'nin etrafını sarmış ve "Cehmî!" diye bağırarak kendisine vuruyorlardı. İşte böyle bir ortamda Süfyan b. Uyeyne, Bişr el-Merîsî'ye "Ey fare! Sen Allah'ın 'Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur.'<sup>737</sup> sözünü işitmedin mi? Allah ayetinde yaratmanın emretmekten farklı bir şey olduğunu haber vermiştir" demiştir.<sup>738</sup> Bu hadise hem Ehl-i hadîsin dini otoritesini hem de halkın yanındaki itibarlarını gözler önüne sermektedir. Ehl-i hadîs'in din yorumu halk tarafından benimsenmiştir. Bişr el-

<sup>732</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/101,103.

<sup>733</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XII/487-489.

<sup>734</sup> A'râf, 7/54.

<sup>735</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/109; el-Âcurrî, *eş-Şerîa*, I/504.

<sup>736</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, V/109.

<sup>737</sup> A'râf, 7/54

<sup>738</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/169.

Merîsî'nin görüşlerine halk nazarında itibar edilmezken aynı zamanda toplumsal bir öfke de oluşmuştur.

Süfyan b. Uyeyne'nin öncelikle tahkir içeren bir üslup kullandığını görmekteyiz. Bu ifade, öfkesinin dışı vurumu olabileceği gibi etraftan konudan haberdar olmuş kimseleri Bişr el-Merîsî'den sakındırmak için kullanılmış olması daha muhtemeldir. Ehl-i hadîs, Cehmîlerin ortaya attıkları iddialara cedel yöntemiyle cevap vermemiş, kendilerini muhatap almamışlardır. “Sözlerinin yalan olduğu” gibi daha genel ifadeler kullanmaları, ilim çevresi ve toplum üzerindeki otoritelerini göstermektedir. Eğer böyle bir otoriteleri olmasaydı ilim çevrelerini ve halkı ikna etmek için başka yöntemlere başvurmaları gerekebilirdi.

Süfyan b. Uyeyne'nin cevabında dikkat çeken başka bir konu ise din ve inanç konularındaki yöntemdir. Süfyân b Uyeyne'nin tavırlarında bir farklılık görülmektedir. Kimi zaman sadece tekfir eden bir cümle ile geçiştirirken, kimi zaman sözlerine karşı red sadedinde ayetten istişhata bulunmuştur. Yukarıdaki her iki rivayette ise Süfyan b. Uyeyne muhatabının iddialarına cedel yöntemiyle argümanlar üretmediği gibi iddialarının geçersizliğini bir ayetin tefsirine dayanarak ispatlamaya çalışmıştır. Çünkü Ehl-i hadîs çevreleri her ne kadar kalamî söylemlere karşı bir tavır almış olsalar da kalamî söylemlerin tehlikeli bir hal almaya başladığını görmüş olmalı ki salt tavrın yanında kendi görüşlerini temellendirecek ayetleri de delil olarak kullanmaya başlamışlardır. Ayrıca Süfyân b. Uyeyne “Allah her şeyin yaratıcısıdır. Ancak Allah'ın kelamı yaratmasının dışındadır” diyerek muhataplarının kullandığı nassa dayalı delillerin yanlış değerlendirildiği veya saptırıldığını ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel ise Bişr el-Merîsî'nin delilleri bilen bir alim olmadığına, sadece retorik bilen bir söz ustası olduğunu söylüyordu.<sup>739</sup>

Ahmed b. Hanbel, Bişr el-Merîsî'nin arkasında namaz kılınamayacağını ifade etmiştir.<sup>740</sup> Ayrıca öldükten sonra da kabrinin ateş dolması için beddua etmiştir.<sup>741</sup> Bu

---

<sup>739</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/102.

<sup>740</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/102.

<sup>741</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/99.

ifadeler Ehl-i hadis'in Bişr el-Merîsî'yi ümmet içerisinde değerlendirilen bir bidatçı olmaktan çok kafir olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* isimli eserinde Cehm b. Safvân ve onu takip eden kimselere yönelik eleştiri yapmıştır. Cehm b. Safvân'dan sonra Cehmî olarak nitelenen kişilerin isimlerini zikretmemekle beraber Hanefî ve Mutezilî bazı alimlerin, Cehm b. Safvân'ın teolojisini benimsediğini söylemiştir.<sup>742</sup> Ahmed b. Hanbel'in hedefinde Bişr el-Merîsî başta olmak üzere mihne öncesi "Kur'ân'ın yaratıldığını" ifade eden ve mihne olaylarında aktif olan Hanefî Cehmî ve Mutezilî Cehmî kişilerin olduğu anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel, Cehmîlerin Allah'ı yarattıklarına benzetmemek ve O'nu tevhid etmek anlayışı üzere geliştirdikleri tenzih doktrininin bir aldatmaca olduğunu söylemektedir.<sup>743</sup> Cehmîler, sapkın inançlarını ve Allah'a iftira içeren İslam içerisinde kabul ettirebilmek için Kur'ânî ifadeler kullanarak ve bazı ayetleri referans göstererek düşüncelerinin İslam orjinli olduğunu ispat etmek istemişlerdir.

Âcurrî (360/970) kitabına cemaatle birlikte olmanın önemi, tefrikanın ve cedelin yasaklanması vb. konuların temellendirilmesiyle başlamış daha sonra kelâmulah, kader, iman ve ru'yetullâh konularını işlemiştir. Hulûliyye mezhebinin görüşlerine geçmeden önce ise Cehm b. Safvân, Bişr el-Merîsî vb. kimselerin selevin yolundan saptığını, Kur'ân ve sünnete muhalefet ettiğini belirtmiştir. Selevin doğru yolunu bırakıp bunların söylemlerinden razı olanların ise kafir olduklarını söylemiştir.<sup>744</sup> Mihne olayları olmadan önce ve mihne olayları sırasında görüşler üzerinde umumî anlamda tekfir -şunu söyleyen veya şu görüşte olan kafir olur gibi- veya bazı şahıslar özelinde muayyen tekfir yöntemi izlenirken mihne sonrası süreçte takip edilen bazı isimler söz konusu edilmiştir. Bu da mihne sürecinde konunun belirli bir kesim veya isimlerin şahsında aynileştiğini göstermektedir.

Mihne sonrası dönemde efsane içerikli metinler de oluşmuştur. Bu metinler Bişr el-Merîsî'nin sapkın bir kimse olduğunu teyit için kullanılmıştır. Bu rivayetlerden

<sup>742</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, 97.

<sup>743</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, 100.

<sup>744</sup> el-Âcurrî, *eş-Şerîa*, II/988.

birinde denizin ortasında yolculuktayken gaipten bir ses işitilmiş ve “Allah’tan başka ilah yoktur. Bişr el-Merîsî, Allah’a iftira atmıştır” denildiğini duyulmuştur. İkinci seste Allah’ın ona lanet ettiği söylenmiştir. Sonra yanlarındaki Bişr el-Merîsî’nin ashabından bir adam eşekten düşüp ölmüştür.<sup>745</sup>

Ehl-i hadis içerisinde bazı kimselerin Bişr el-Merîsî’nin sapkın bir kişi olduğunu göstermek maksadıyla rüyalara<sup>746</sup> başvurduğu görülmektedir. Rüyada şeytan ile karşılaşan bir muhaddis şeytana “Ey melun! Irak’ta yerine kimi bıraktın” demiş, Şeytan da “Bişr el-Merîsî” diye cevap vermiştir.<sup>747</sup> Başka bir rivayette ise rüyasına gelen şeytana yerine Bişr el Merîsî’den daha iyi bir adam bulmadığını sorunca şeytan “O insanları bir şeye davet ediyor. Şayet buna ben davet etseydim kimse bana uymazdı” diye cevap vermiştir. Bişr el-Merîsî’nin davet ettiği şey ise halku’l kur’ân görüşüdür. Muhaddis, şeytana Kur’ân hakkındaki görüşünü sorunca “Allah’a isyan etmiş de olsam Kur’ân Allah’ın kelimidir, mahluk değildir” (başka bir rivayette kovulmuş bir şeytan da olsam diye geçmektedir)<sup>748</sup> karşılığını vermiştir.<sup>749</sup> Anlatılan bu olay, toplumsal bir konunun ve din merkezli bir kavganın bilinçaltında yer etmesi sonucu gerçekten yaşanmış olabileceği gibi rüyalara değer veren halkı yönlendirme amacıyla kurgulanmış da olabilir. Rüyanın delil olup olmayacağı konusunun ulemanın gündeminde olduğu, halk nezdinde rüyaların etkili olduğu gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır. Gerçekten böyle bir rüya görülmüş olsun veya olmasın bu rüyanın anlatılması, halkı bir düşünceye sevk etme veya bir düşünceden uzaklaştırma amacı taşıyan etkili bir yöntem olarak görülmüştür.

Efsanevî anlatımların yanında Bişr el-Merîsî’nin Müslüman olmadığına dair bazı olaylar da zikredilmiştir. Bu anlatımların, Bişr el-Merîsî’nin kafir ve zındık olduğuna dair ulemanın kanaatini desteklemek amacıyla ortaya çıkarıldığı düşünülebilir. Yahyâ b. Eyyûb’dan rivayet edilen bir olay şöyle geçmektedir

<sup>745</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/169.

<sup>746</sup> Bişr el-Merîsî ile ilgili anlatılan diğer rüyalar için bkz. İbn Batta, *el-İbânetü’l-Kübrâ*, VI/107-111.

<sup>747</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/106.

<sup>748</sup> el-Âcurrî, *eş-Şerîa*, I/547.

<sup>749</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/107.

“Ben insanların Bişr el-Merîsî hakkında konuştuklarını duyuyordum. Bir bilgiye dayanarak konuşmak için onu dinlemeden bu söylemleri tekrarlamak istemedim. Onun yanına gidince sürekli İsa (as)’a salavat getirdiğini gördüm. Ona ‘Sen İsa (as)’ın ümmetinden misin de ona bu kadar çok salat ediyorsun. İsa (as)’a getirdiğin salat kadar bizim Nebimize (sav) salat getirmiyorsun. Oysa bizim nebimiz (sav) İsa (as)’dan üstündür’ dedim. Bana ‘O (Peygamber) aynayla, tarakla, kadınlarla meşguldü’ diyerek karşılık verdi.”<sup>750</sup>

Melchert, klasik Ehl-i re’y – Ehl-i hadis ayırımına yeni bir açılım getirmiş ve üçüncü bir gruptan, ılımlı-akılcılardan bahsetmiştir. Melchert, Ehl-i hadisin, özellikle Ahmed b. Hanbel’in gerçek hasımlarının Ehl-i re’y değil ılımlı akılcılar olduğunu ileri sürmüştür.<sup>751</sup>

Ahmed b. Hanbel’in ılımlı-akılcılar grubuna karşı büyük tepkiler verdiği görülmektedir. Çünkü zaten Ehl-i re’y olarak zikredilen grup hem farklılıktaki netlik hem de kolaylıkla reddedilen öteki olması açısından daha az tehlike arz etmektedir. İlimli akılcılar ise kendilerini Şafî’ye nispet etmekle ehl-i hadisin içerisinde ortaya çıkmış bir gruptur. Onların bu tavırları selef çizgisinden sapma olarak görülmüş, ehli re’yden daha sinsî olmakla suçlanmışlardır. Ayrıca tartışmanın merkezinde olan meselelere orta yolcu bakış açıları ile suyu bulandırmakta, sınırları birbirine katmaktadırlar. Halk nazarındaki karşılığı ve etkisi üzerinden bakıldığında da durum böyledir. Ehl-i re’y’in tabanda çok karşılık bulmazken, kendilerini selefle nispet eden, sıfatları kabul ederken akli izahlar da getiren ılımcı akılcılar ise tabanda daha etkili olabilir. İlimli akılcılar tarafını zikrederken yelpazeyi geniş tutmaktadır. Şafî’nin ahabından Müzeni, İbn Süreyc; Taberî, Kerâbîsî, Muhâsibî (243/857), Dâvûd ez Zâhirî (270/884) -bu isimlerin de Şafî ve ahabıyla irtibatı vardır- gibi kelimla uğraşanlarla birlikte, Hanefî İbnü’s-Selcî ve Buhârî’nin de aralarında bulunduğu muhaddisleri bu gruba dahil etmektedir. Şafî mezhebi ile irtibatı olmayan İbn Küllâb (240/854) ve Kalânîsî de bu gruptadır. Hatta Melchert’e göre Şafî’yi kurtarmak için İbn Küllâb ve mezhebi hedef kılınmış ve ılımlı akılcıların öncüsü olarak sunulmuştur.

<sup>750</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1986, I/170.

<sup>751</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü, Din-Yorum-Dindarlık*, 76.

Aynı şekilde Hanefî mezhebini kurtartmak için halku'l-Kur'ân doktrini Cehm b Safvân'a dayandırılmıştır.<sup>752</sup>

Ahmed b. Hanbel “لفظي بالقرآن مخلوق” yani “Benim Kur'ân'ı okurken ki lafzım mahluktur” sözünün kötü ve alçakça bir söz olduğunu söylemekte, bu sözün Cehmîlerin ifadesi olduğunu belirtmektedir. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, babasına bu sözün Kerâbisî'nin söylediğini aktarınca “Habîs adam -Allah onu rezil etsin- yalan söyledi. O, Bişr el-Merîsî'yi takip etmektedir” demiştir.<sup>753</sup> Ahmed b. Hanbel, bu sözün Bişr el-Merîsî'ye ait olduğunu söylemiştir.<sup>754</sup> Ahmed b. Hanbel, “Kur'ân mahluktur” diyen, “Kur'ân, Allah'ın kelimadır” dedikten sonra mahluk olması konusunda tevakkuf eden ve “Kur'ân'ı okuduğumdaki lafzım mahluktur” diyen üç grubun da Cehmî olduğunu, birbirlerinden farklarının olmadığını söylemiştir.<sup>755</sup> Ahmed b. Hanbel “Kur'ân'ı telaffuzum mahluktur” sözünün Cehm b. Safvan'ın sözü olduğunu söylemiştir.<sup>756</sup> Ayrıca kelim ehlinin bu konuları açmadan önce “Kur'ân Allah'ın kelimadır” söyleminin yeterli olduğunu, ancak Cehmîler iddialarını ortaya atınca onlara muhalefet etmek ve iddialarını reddetmekten başka bir yol kalmadığını belirtmiştir.<sup>757</sup>

Bir rivayette Kerâbisî'nin “Kurânı telaffuzun mahluktur” dediği bir kimse Ahmed b. Hanbel'e gelip sözü aktarınca, Ahmed b. Hanbel “Bu bidattir” demiştir. Adam, Kerâbisî'ye dönüp durumu anlatınca Kerâbisî “Kurânı telaffuzun mahluk değildir” demiştir. Ahmed b. Habel “Bu söz de bidattir” deyince Kerâbisî “Biz bu çocukla ne yapacağız? Mahluktur diyoruz bidat diyor, mahluk değildir diyoruz bidat diyor” demiştir.<sup>758</sup> Ahmed b. Hanbel kelamcılara karşı din dilinin korunması gerektiğini söyleyerek karşılık vermiştir. Cisim, cevher vb. kavramların, İslam literatüründe olmadığını söylemiştir. Bu kavramlar ne Kur'an ve sünnette, ne sahabe ve tabiin döneminde ne de imamlar tarafından ispat ve red yöntemi olarak kullanılmış

<sup>752</sup> Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü, Din-Yorum-Dindarlık*, 84-98.

<sup>753</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, I/164.

<sup>754</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li Ulûmi'l-İmâm Ahmed (el-Akîde)*, III/541.

<sup>755</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/126.

<sup>756</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 1406, I/164.

<sup>757</sup> Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Rivayetü Ebî Dâvûd es-Sicistânî)*, 355; ed-Dârimî, *Nakzu'd-Dârimî ale'l-Merîsî*, I/538; el-Âcurrî, *eş-Şerîa*, I/527.

<sup>758</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII/611.

değildir. Ahmed b. Hanbel cisim derken neyi kastettiklerini anlamadığını, henüz açık-seçik bir tanımını bile yapamadıklarını, tutarlı bir anlam ortaya koyamadıklarını söylemiştir. Ahmed b. Hanbel tartışmayı salt akli düzlemde tartışmayı reddetmiş, kavram tartışmasına da girmemiştir. Muhaliflerinin iddialarına karşı sadece “Allah birdir, Allah Samed’dir. Başkasını doğurmamış ve bir başkasından da doğmuş değildir. O’nun dengi hiçbir şey yoktur” ayetini okumuştur.<sup>759</sup>

Eşârî de “Kur’ân’ı telaffuz etmek mahluktur ya da Kur’ân’ı telaffuzum mahluktur” vb. cümlelerin “Kur’ân mahluktur” demekle aynı olduğunu söylemektedir. Eşârî, Kur’an için “melfuz bih” kelimesinin Araplar tarafından kullanılmadığını, kıraat, kitabet, hıfz, tilavat vb. kelimelerin kullanıldığını belirtmiştir. Kur’ân mahluktur diyen kimselerin, Arapça kelimelerin manalarına vakıf olmayan kimselerden küfürlerini bu şekilde sakladıklarını ifade etmiştir.<sup>760</sup>

Buhârî ise kulların fiillerinin yaratılmış olduğuna dair seleften nakil verdikten sonra insanların hareketlerinin, seslerinin ve yazılarının mahluk olduğunu, Kur’ân’ın ise Allah’ın kelamı olup yaratılmadığını belirtmiştir.<sup>761</sup> Her ne kadar Ahmed b. Hanbel’in vefatı sonrası Ehl-i hadîs içerisinde bir grubun kulların fiillerini de kapsayacak “mahluk değildir” söylemi Ahmed b. Hanbel’e nispet ediliyorsa da Ahmed b. Hanbel’in kastı bu olmasa gerektir.<sup>762</sup> Zira Ahmed b. Hanbel’in karşı çıktığı söylem, kelimedeki ortak anlamın arkasına görüşlerini gizlemektedir. Arapça’da kelimelerin farklı anlamları ifade edebiliyor olması böyle bir tepkiyi doğurmuştur. “Kur’an’ı telaffuzum” sözü hem Kur’ân’a hem de kulların fiillerine delalet edebilir. Aynı şekilde “Kıraatim” sözü de hem okunan Kur’ân’a yani Allah’ın kelamına hem de okuyan kişinin sesine vb. hamledilebilir. Ahmed b. Hanbel’in hassasiyeti salt tepkisel bir hareket olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü bu duygusal bir tepki olmaktan çok dilin sınırlarının bilincinde derinliği olan bir söylemdir.

<sup>759</sup> İbn Teymiyye, *İhlas ve Tevhid*, 151-152.

<sup>760</sup> el-Eşârî, *el-İbâne an Usûli’-d-Diyâne*, 397.

<sup>761</sup> Buhârî, *Halku Efâli’-l-İ’bâd*, 47.

<sup>762</sup> Hüseyin Aydın, “İbn Teymiyye’ye Göre Kelâmullahın Doğası”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2017), 13.

Ehl-i hadis, kelimâ tartışmalara girmeyi uygun görmediği gibi Kur'ân ve sünnette geçmeyen konuların inanç meselesi yapılmasına karşıdır. Böyle bir tavrın “Kur'ân mahluk değildir” söylemiyle uyuşmadığı düşünülebilir. Ancak Ehl-i hadisin bu söylemi bir iddiadan çok karşı bir tavır ifade etmektedir. Bîşr el-Merîsî'nin sorguya çekildiği bir ortamda muhaddisler daha öncesinde “Kur'ân, Allah'ın kelimâdır” sözüyle yetindiklerini, Bîşr el-Merîsî'nin “Kur'ân mahluktur” söyleminden sonra “Kur'ân mahluk değildir” ifadesini eklemekten başka çareleri kalmadığını belirtmiştir.<sup>763</sup> Ehl-i hadisin sıfatlar konusunda konuşması, hatta Allah'ın isimleri için sıfatları tabirini kullanmaları kendi metodlarına aykırı olması sebebiyle eleştirilmiştir. Ehl-i Hadis, itikadî meselelerde yöntem, kavram ve içerik olarak nassın dışına çıkmayı reddetmektedir. Ehli Hadis'in ayet ve hadislerde geçmeyen sıfat kavramını -sıfat kelimesi mastar olarak değil, farklı sığalarla Kur'anda geçmekle birlikte, olumsuz anlam barındırmaktadır- kullanmaları metodik tutarsızlık olarak görülmüştür. Allah'ın isim ve fiilleri -ki bunlar semî, basîr, hakîm, yenzilü, kelleme vb.- nasslarda geçmekte olup ilim, sem, hikmet, kelimâ şeklinde sıfatlar için kullanılan mastar kalıbında geçmemektedir. Bu anlamda Allah için zat-sıfat ayrımı yapmak yine Kur'an ve Sünnet'e içeriksel ve yöntemsel bağlılığın ötesinde aklî bir çabanın ürünüdür.<sup>764</sup> Ehl-i hadîs düşüncesinde aklın devre dışı olduğu, nassı anlamada lafızcı hareket edildiği ön kabulü böyle bir tutarsızlığı ortaya çıkarmaktadır. Ehl-i hadîs'in muhaliflerin iddiaları ve tevillerini değerlendirirken kullandıkları metin-yorum yöntemi, dilin kapsadığı alanın nassın gereği olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

---

<sup>763</sup> el-Hallâl, *es-Sünne*, V/134.

<sup>764</sup> Sabri Erdem, “Haberî Sıfatlar ve Anlambilim”, *Dinî Araştırmalar* V/15 (2003), 109-110.

## SONUÇ

Sahabe arasında çıkan tartışmalar ve fitne olaylarından sonra Müslümanlar arasında daha çok siyasî içerikli veya siyasî atmosferin etkilediği dinî tartışmalar ortaya çıkmıştır. İmamet tartışmaları, büyük günah işleyenin dünya ve ahiretteki konumu, iman tanımı, kader problemi ilk olarak tartışmaya açılan konulardır. Sıfatlar problemi ise ilk tartışmalardan sonraki dönemde ortaya çıkmıştır. Halku'l-Kur'ân söylemi sıfatlar konusundaki metodolojik yaklaşımın ve teolojik farklılaşmanın bir sonucu olarak gündeme gelmiştir. Halku'l-Kur'ân söylemini İslam dünyasında ilk defa dillendiren isimler negatif teolojik yöntemi İslam düşüncesine taşıyan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'dır. Her iki isim de Emeviler döneminde siyasî ve dinî gerekçelerle devlet tarafından öldürülmüşlerdir.

Cehm b. Safvân'dan sonra bu düşünceyi yüksek sesle dile getiren bir isim olmamıştır. Abbasiler döneminde Ebû Yûsuf'un talebelerinden olan Hanefî Bişr el-Merîsî, halku'l-Kur'ân tartışmalarını tekrar gündeme getirmiştir. Bişr el-Merîsî, fıkhıta Hanefî mezhebini benimserken, itikâdî olarak -özellikle sıfatlar konusunda- Cehm b. Safvân'ın teolojisine bağlı kalmıştır. İrade problemi gibi bazı meselelerde Cehm b. Safvân'dan farklı bir düşünce ortaya atmış olsa da bu genel söylemden ayrıldığını göstermez. Bişr el-Merîsî'nin Mutezilî olduğu söylenmekle birlikte bu kavram kargaşasının bir ürünü olmalıdır. Bişr el-Merîsî, birçok konuda Mutezile'nin beş esasına aykırı fikirlere sahiptir. Bişr el-Merîsî'nin, Cehm b. Safvân'ın negatif teolojik yöntemini devam ettiren Mürciî-Hanefî olarak nitelenmesi daha doğrudur. Bişr el-Merîsî, Harûn er-Reşîd ve oğlu Emîn döneminde saklanmak zorunda kalsa da Me'mûn ile birlikte hilafet merkezinde önemli mevkiler edinmiştir. Me'mûn'un danışma meclisinde olan Bişr el-Merîsî, gerek halku'l-Kur'ân düşüncesinin devletin resmî mezhebi yapılmasında gerek mihne olaylarının başlamasında etkili olmuştur.

İslam tarihi kaynaklarında Halku'l-Kur'ân doktrininin menşei olarak Yahudîlik gösterilmektedir. Ancak İslam tarihi kaynaklarında yer alan bu iddia hakkında detaylı bilgi verilmemiş, sadece kronolojik olarak görüşün takipçileri zikredilmiştir. Tevrat merkezli din anlatımının veya Tevrat'ın yaratıldığı söylemini Tevrat'ın yorumlarında zikreden Rabbinik öğretinin, İslam düşüncesindeki tartışmalara etki etme ihtimali çok

zayıf görünmektedir. Çünkü teşbih karşıtı bir söylem ve teoloji geliştiren Cehmiyye'nin, antropomorfik anlatımlardan etkilenmiş olması veya bir düşünceyi kopya etmesi mümkün değildir.

Cehm b. Safvân'ın negatif teolojik yöntemi, Helenistik Yahudilik ile önemli benzerlikler taşımaktadır. İskenderiyeli Philo, Tevrat'ta geçen antropomorfik ifadelerin tevîl edilmesi gerektiğini söylemiş ve Tevrat'ı yorumlamada alegorik yöntemi kullanmıştır. Philo, Yunan felsefesi ve Yeni Eflatunculuk'tan etkilenerek teolojisini felsefe-din uzlaşısı üzerine kurmuştur. İslam düşüncesindeki teolojik yöntemin Helenistik Yahudilik'ten etkilenmiş olması ilk etapta şahsî temaslar yoluyla mümkün gözükmektedir. İslam düşüncesindeki bu yeni yöntem teklifi her ne kadar İslam dışı din ve öğretilerin teolojik birikiminin etkisini zorunlu kılsa da böyle bir ihtiyacın oluşmasında dahilî problemlerin de etkisi yadsınamaz.

Halk'ul-Kur'ân tartışmalarının ortaya çıkmasında en önemli diğer etki ise Hıristiyan teologlarla girilen sözlü ve yazılı diyaloglardır. İslam devletinin tebaası haline gelen Hıristiyanlar arasında ihtidanın yaygınlaşması, Kilisenin ve Hıristiyan din adamlarının önlem almasına, İslam karşıtı söylem ve apolojik eserlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hıristiyanlar, İsa'yı Tanrı'nın yaratılmamış ezeli kelamı olarak kabul etmeleri, İslam düşüncesinde reaksiyonel bir tava dönüşmüş, kelamın yaratıldığı söylemiyle çelişkileri gidermek için hızlı bir çözüm bulunmuştur.

Tercüme hareketlerinin tartışmanın ortaya çıkmasında etkisi olduğu söylenemese bile gelişiminde önemli bir etkisinin olduğu belirtilmelidir. Halku'l-Kur'ân doktrini, tercüme hareketlerinden çok önce ileri sürülmüş bir söylemdir. Tercüme hareketleri ile birlikte söylemin teolojik temellendirilmesi ve gerekçelendirilmesi yapılmış, erken dönem İslam kelamı sistematik hale gelmiştir. Bununla birlikte tercüme hareketlerinin Me'mûn'un mihne politikalarına ciddi etkileri olmuştur.

Me'mûn, iktidar mücadelesinde zafer elde ettikten sonra hilafet merkezini Merv'e taşımıştır. Me'mûn siyasi birliği sağlamak ve Alioğullarının isyanlarına son vermek amacıyla Abbasoğulları ve Alioğullarını hilafette ortak kılacak bir adım atmış,

Ali er-Rıza'yı veliaht tayin etmiştir. Me'mûn'un bu politikası Alioğulları kanadında elini rahatlatmış olsa da Bağdat karışmış, daha büyük bir problem ortaya çıkmıştır. Me'mûn, Bağdat'taki problemin müsebbibi olan ve kendisini yanlış yönlendirdiğini öğrendiği Fadl b. Sehl'i öldürmüştür. Ali er-Rıza'nın da aynı sene ölmesiyle birlikte Me'mûn Bağdat'a geri dönme kararı almıştır. Bağdat'a döndükten sonra kendisine çoğunluğu re'y ekolünden olan alimlerden oluşan bir danışma meclisi kurmuştur. Merv'de başlatmış olduğu tartışma meclislerini Bağdat'ta da devam ettirmiştir. Tercüme faaliyetleri Me'mûn'un siyasî ve dinî otoriteyi birleştirme düşüncesinde etkili olmuştur. İbn Mukaffa, Mansur döneminde siyasi-dini otoritenin halifede birleştirilmesine yönelik teklifte bulunmuş, ancak Me'mûn dönemine kadar bu teklif halifeler nezdinde itibar görmemiştir. Me'mûn, halku'l-Kur'ân düşüncesini devletin resmî görüşü olarak ilan ederek devlet yönetimindeki rasyonelleşmenin ilk adımını atmıştır. Me'mun'un devlet politikalarında Sasani imparatorluğunun devlet tecrübelerinin etkili olduğu görülmektedir. Persli Paul'un, felsefî tercümeler yapmaya, devlette aklın öncelenmesine ve devletin rasyonel temeller üzerine kurulmasına dair I. Hüsrev'e yaptığı teklifin Me'mûn tarafından adım adım takip edildiği görülmektedir. Halku'l-Kur'ân'ı devletin resmî görüşü olarak ilan etmesiyle amacını tam olarak gerçekleştiremeyen Me'mûn, ulemanın dini otoritesini kırabilmek ve dinî otorite için bir ulema meclisi kurabilmek için mihne olaylarını başlatmıştır. Mihneyi başlatan mektup ile başta Hanefî kadılar olmak üzere toplum üzerinde etkili olan isimler sorguya çekilmiş ve resmî din anlayışını kabule zorlanmışlardır.

Bişr el-Merîsî'nin halku'l-Kur'ân söylemi Ehl-i Sünnet tarafından büyük tepkiyle karşılanmıştır. Hanefî mezhebi içerisinde genel olarak düşünsel anlamda bir karşı çıkış olmamıştır. Me'mûn'un halife olduğu dönemde kısmen de olsa kendisini destekleyen Hanefîler olsa da Bişr el-Merîsî mezhep içerisinde başta hocası Ebû Yusuf olmak üzere sıkı bir muhalefetle karşılaşmıştır. Bu muhalefet Bişr el-Merîsî'yi yargılamış, ölümle tehdit etmiş ve itibarsızlaştırmaya çalışmıştır. Bütün bu muhalefete rağmen Bişr el-Merîsî'nin fikhî görüşleri eserlerde muhafaza edilmiştir.

Şafîî mezhebinin Bişr el-Merîsî'ye karşı tavrında ise farklılıklar görülmektedir. Şafîî'nin talebelerinde Bişr el-Merîsî'ye karşı hem ötekileştirme hem de münazara

yolunun tercih edildiği gör÷lmektedir. Özellikle Şafii'nin beyan yöntemini çok iyi bilen Abd÷laziz el-Kinani, Me'mun'un huzurunda kendisiyle münazara yapmış ve Ehl-i Sünnet'in Kur'an merkezli din anlayışını ortaya koymuştur. Belki de bu Ehl-i Sünnet kanadında Bişr el-Merisi'yi muhatap alan tek harekettir denilebilir.

Ehl-i Hadis ise Bişr el-Merisi'nin iddialarından çok genel olarak Cehmiyye'nin yöntemi ve iddiaları üzerinde durmuştur. Abd÷laziz el-Kinani'nin delillerinin bu tarafta da aynen kullanıldığını ve söylem-yöntem birlikteliğinin olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte Ehl-i Hadis, Bişr el-Merisi'ye karşı delile dayanan bir dil geliştirmekten çok muayyen tekfir yolunu kullanmış, muhataplarını bu şekilde kendisinden uzaklaştırmayı tercih etmiştir. Muayyen tekfir yönteminin kullanılması ve Bişr el-Merisi ile babasının Yahudi olduğuna dair anlatı, Ehl-i Hadis'in "Kur'an yaratılmıştır" söyleminin dahilî bir söylem olarak görülmediğini göstermektedir. Bilakis bu söylem ve sahipleri zındık olarak gör÷lmüş ve İslam bünyesinden kabul edilmemişlerdir.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *es-Sünne*. thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî. 2 Cilt. Demmam: Daru İbn Kayyım, 1406.
- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdîrrahmân. *es-Sünne*. thk. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbn Kayyım, 1986.
- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-. *eş-Şerîa*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Dümeycî. 5 Cilt. Riyad: Daru'l-Vatan, 1999.
- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklara Göre Tevrat*. Ankara: Seba Yayınları, 1997.
- Adamson, Peter - Taylor, Richard C. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Câmi' li Ulûmi'l-İmâm Ahmed (el-Akîde)*. thk. Hâlid er-Ribât vd. Feyyûm: Dâru'l-Felâh li'l-Baḥiṣi'l-İlmî ve Tahkîki't-Turâṣ, el-Feyûm, Mısır., 2009.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. thk. Sabrî b. Selâme Şâhin. Kuveyt: Dârü's-Sebat, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Rivayetu İbnihî Abdullâh)*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1981.
- Ahmed Emîn. *Duha'l-İslâm*. Mısır: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 7. Basım, ts.
- Akoğlu, Muharrem. “Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Akoğlu, Muharrem. “Siyasallaşma Sürecinde Halku'l-Kur'an Tartışmaları”. *Bilimname : Düşünce Platformu* 37 (Ocak 2019), 353-382.
- Akoğlu, Muharrem. “Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mun Dönemi Abbasi Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2011), 55-74.
- Akyürek, Yunus. “Emevîlerde Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâliden Cizye Alınmasına ve Arka Planı = Jizya Tax Levied on Mawâlî By Al-Hajjâj ibn Yûsuf's Period in Umayyads and in Background”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII/1 (2019), 331-351.
- Altıntaş, Ramazan. “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”. *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempzoyum)*, 73-104.

- Ammara, Muhammed. *Mutezile ve Devrim*. çev. İbrahim Akbaba - İbrahim Güneş. İstanbul: Ekin Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (4. Cilt)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 14. Basım, 2020.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Arslantaş, Nuh. *İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler - Abbasi ve Fâtımîler Dönemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Ateşyürek, Ahmet. "3. ve 4. Yüzyıllar Arası Mu'tezile ve Mâverâünnehir Hanefiliği İlişkisi = The Relationship of Mu'razila and Transoxiana Hanafism between 3th and 4th Centuries". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2020), 381-401.
- Avcı, Betül. "Tamamlayıcı Teolojii Tamamlayan Öge: Logos = The Element that Fulfills the Fulfillment Theology". *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 32 (2016), 45-66.
- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri (610-847)*. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset - Mu'tezilizmin İktidar Tecrübesi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Aycan, İrfan. "Emevîler Döneminde Mevâli ve Zımmîlerin İdarededeki Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVII (1997), 175-190.
- Aydın, Hüseyin. "İbn Teymiyye'ye Göre Kelâmullahın Doğası". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/7 (2017), 7-33.

- Aydınlı, Osman. “‘Kur’an’ın Yarattığı Meselesi ve Mu‘tezile’nin Tarihî Seyrindeki Yeri (I)”. *Dinî Araştırmalar* III/9 (2001), 45-62.
- Aydınlı, Osman. “‘Kur’an’ın Yarattığı Meselesi ve Mu‘tezile’nin Tarihî Seyrindeki Yeri (II)”. *Dinî Araştırmalar* IV/10 (2001), 37-52.
- Aydınlı, Osman. *Mu‘tezile’de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Aydoğmuş, Recep. “Hıristiyan Arap Yuhanna ed-Dımeşkî’nin İslam Eleştirisi”. *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* VII/1 (2020), 147-176.
- Aykıt, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2019.
- Aytepe, Nesim. “İskenderiye Okulu ve İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkileri = Alexanria School and Its Effects on Islamic Thought”. *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* IX (2021), 105-116.
- Ayubi, Nazih. *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Cep Kitapları, 1. Basım, 1993.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-Fark Beyne’l-Fırak ve Beyanu’l-Fırakati’n-Naciye*. Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.
- Bayrakdar, Mehmet. *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Bernard, Marie. “Le Kitab el-Radd Ala’l-Bida d’Abu Mu’tî Mekhûl an-Nasaff”. *Annales İslamologiqe* 16 (1980), 39-126.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Esmâ ve’s-Sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî, 1. Basım, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Menâkıbü’s-Şâfiî*. thk. es-Seyyid Ahmd Sakr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Turâs, 1970.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şua’bü’l-İmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2004.
- Black, Antony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi - Peygamberden Bugüne*. çev. Hamit Çalışkan - Sevda Çalışkan. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Bozan, Metin. “Ali er-Rıza’nın Veliahtlığı Meselesi (İmamiyye’nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)”. *Dinî Araştırmalar* VII/19 (2004), 159-171.

- Bozkurt, Nahide. “Mihne’nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bozkurt, Nahide. *Mu’tezile’nin Altın Çağı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *Halku Efâli’l-İ’bâd*. thk. Abdurrahmân Umeyra. Riyad: Daru’l Meârifî’s-Suû’diyye, ts.
- Cabiri, M. Abid. *el-Müsakkafûn fi’l-Hadârati’l-Arabiyye*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2000.
- Cahen, Claude. *İslamiyet-Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*. çev. Esat Nermi Erendor. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1. Basım, 1990.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *Resâilü’l-Câhız*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1964.
- Cemâluddîn el-Mizzî, Ebû’l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî. *Tehzîbu’l-Kemâl fi’ Esmâi’r-Ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 35 Cilt. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1400/1980.
- Cemmâîlî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî el-. *el-Kemâl fi’ Esmâi’r-Ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu’mân. 10 Cilt. Kuveyt: el-Heyetü’l-Âmme-Şirketü Ğurâs, 2016.
- Cessâs, Ebûbekir er-Râzî el-. *el-Fusûl fi’l-Usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1994.
- Chokr, Melhem. *İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Crone, Patricia. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. çev. Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Çap, Sabri. “Hicrî İkinci Asır Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm”. *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler*, 224-255.
- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-. *er-Red ale’l-Cehmiyye*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Dârü İbni’l-Esîr, 1995.
- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-. *Nakzu’l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd ale’l-Merîsî el-Cehmî el-Anîd fi me’f-terâ ale’llâhi azze ve celle mine’t-tevhîd*. thk. Reşîd b. Hasen el-Elmaî’. Mektebetü’r-Rüşd, 1998.
- De Boer, Tjitze Jacobs. *İslâm’da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2022.

- Demirci, Mustafa. “Antik Yunan Kitaplarının Abbasiler Bağdat’ına Yolculuğu”. *İslâmiyât* VII/2 [Karşılaşma 2: İslam ve Helenistik Kültür özel sayısı] (2004), 43-60.
- Demirci, Mustafa. *Beytü’l-Hikme Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Demirel, Serdar. *Hadis Tasnifinin Altın Çağında Halku’l-Kurr’ân Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Etkisi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021. Basım, ts.
- Doğan, Nagihan. *Dinin İktidarı İktidarın Dini Hilafet, Siyaset ve İslam (750-833)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Dûrî, Abdülazîz ed-. *Abbâsîler Tarihi (Siyasî, İdarî, Sosyal ve Ekonomik Açıdan)*. çev. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayınları, 2020.
- Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî. *Riyâzü’n-Nüfûs fî Tabakâti Ulemâi’l-Kayrevân ve İfrikiyye*. thk. Beşîr el-Bekkûş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2. Basım, 1994.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî. *Mesâilü’l-İmam Ahmed (Rivayetü Ebî Dâvûd es-Sicistânî)*. thk. Ebû Muâz Târik b. İvazullâh b. Muhammed. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.
- Ebû Hanîfe, Nu‘mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 17. Baskı., 2011.
- Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Udde fî Usûli’l-Fıkh*. thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî. 5 Cilt, 1990.
- Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu’temed fî Usûli’l-Fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1982.
- Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, Sadrü’l-İslâm Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü’d-Dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâş, 2011.
- el-Kâdî Abdülvehhab el-Bağdâdî. *el-Muavvene alâ Mezhebi Âlimi’l-Medîne (el-İmâm Mâlik b. Enes)*. thk. Hamîş Abdülhak. 3 Cilt. Mekke: el-Mektebetü’t-Ticâriyye Mustafa Ahmed el-Bâz, ts.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Elis Yayınları, 2009.
- Erdem, Sabri. “Haberî Sıfatlar ve Anlambilim”. *Dinî Araştırmalar* V/15 (2003), 109-120.

- Erdoğan, Mehmet. “Hişâm b. Ubeydullah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XVIII/155. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ess, Josef Van. “Mu’tezile: İslâmın Akılcı Yorumu-2”. çev. Veysel Kasar. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/21 (2009), 169-179.
- Ess, Josef Van. “Mu’tezile: İslâm’ın Akılcı Yorumu-I”. çev. Veysel Kasar. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/20 (2008), 291-299.
- Es-Semerkandî, Alâüddîn. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Eşârî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. thk. Sâlih b. Mukbil b. Abdillâh el-'Usaymî. Riyad: Medâru'l-Müslim li'n-Neşr, 1. Basım, 2011.
- Eşârî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. thk. Naîm Zerzûr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1. Basım, 2005.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak - Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2008.
- Fâyiz b. Ahmed b. Hâmid Hâbis. *Mesâilü Harb el-Kirmânî*. Câmîtü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü's-Şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2001.
- Gardet - Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü's-Şâfi. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2. Basım, 1999.
- Gökalp, Hüseyin. *Irak'ın Fethi ve İslâmlaşma Süreci*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Göl, Yavuz Selim. “Abbasiler Döneminde Kâdı'l-Kudâtılık = Qadı al Qudat in the Abbasid Period”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/1 (2018), 11-59.

- Gölcük, Şerafettin. “Cehm b. Safvân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. VII/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Göregen, Mustafa. “Yuhanna ed-Dımaşki'nin ‘Bir Hıristiyan ile Bir Müslüman Arasında Diyalog’ İsimli Risalesi'nin Değerlendirilmesi = Evaluating John of Damascus's Risale Named with the ‘Dialogue Between a Christian and a Muslim’”. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2015), 111-127.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. Basım, 2003.
- Güler, Zekeriya. “Yezîd b. Hârûn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XLIII/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Günay, Hacı Mehmet. “İbnü'l-Mâcişûn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXI/122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus - Hıristiyanlığın Mimarı*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-. *es-Sünne*. thk. Atiyye ez-Zehrânî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1989.
- Harman, Ömer Faruk. “Yahudilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XLIII/212-218. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd. 16 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Hayati, Said. “Knowledge and Belief in the Letter of Paul the Persian”. *Syrische Studien*. ed. Dietmar W. Winkler. 63-71. Salzburg: LIT Verlag, 2016.
- Herevî, Ebû İsmâîl el-. *Zemmü'l-Kelâm ve Ehlihî*. thk. Abdurrahman b. Abdilazîz eş-Şebl. 6 Cilt. Medine: Mektebetü'l-U'lûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1996.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2020.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni 1*. çev. Kolektif. İstanbul: İz Yayıncılık, ts.
- Hoyladı, Adnan. *Haneî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Hurvitz, Nimrod. “Miḥna as Self-Defense”. *Studia Islamica* 92 (2001), 93-111.

- Hurvitz, Nimrod. "Who is the Accused? The Interrogation of Ahmad Ibn Hanbal". *Al-Qanṭara* 22/2 (2001), 359-373.
- İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmiu Beyâni'l-İlmi ve Fadlih*. thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri. Suud: Daru İbnü'l-Cevzî, 1. Basım, 1994.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî - İbrahim Zeybek. 2 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2. Basım, 1996.
- İbn Adî, Ebu Ahmed. *el-Kâmil fi Duafâi'r-Ricâl*. thk. Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418-1997.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbânetü'l-Kübrâ*. thk. Rızâ Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, ts.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Haydarabad: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1371/1952.
- İbn Ebî Hâtım er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs İbnü'l-Münzir et-Temîmî. *Âdâbü's-Şafîi ve Menâkibüh*. thk. Abdülğaniy Abdülhâlik. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebi'l-Vefâ, Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah. *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Meârif'in-Nizâmiyye, 1914.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-Mizân*. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2. Basım, 1971.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Vefeyâtü'l-A'yân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el- Endülisi ez -Zahiri. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el- Endülisi ez -Zahiri. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. thk. Abdülğaffâr Süleymân el-Bindâri. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân el-Büstî, Ebû Hâtım Muhammed. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdü'l Muhsin et-Türkî. 21 Cilt. Darü Hicr, 1997.

- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye*. thk. Ömer b. Mahmûd Ebû Amr. Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü Muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfer. Beyrut-Katar: el-Mektebü'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut, 1414.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafş 'Ömer b. Aḥmed. *Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne*. thk. Âdil b. Muhammed. Müessesetü Kurtuba, 1995.
- İbn Tayfur. *Kitâbu Bağdâd-Me'mûn Dönemi*. çev. Mustafa Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.
- İbn Teymiyye. *İhlas ve Tevhid*. çev. Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınları, 6. Basım, 2013.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddîn Ebû'l-'Abbâş Aḥmed b. 'Abdulḥalîm. *Beyânü Telbîsi'l-Cehmiyye*. 10 Cilt. Mecme'u'l-Melik Fahd, 2005.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddîn Ebû'l-'Abbâş Aḥmed b. 'Abdulḥalîm. *Der'u Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 2. Basım, 1991.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddîn Ebû'l-'Abbâş Aḥmed b. 'Abdulḥalîm. *el-Fetâvâ el-Kübrâ*. 6 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddîn Ebû'l-'Abbâş Aḥmed b. 'Abdulḥalîm. *es-Safediyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1986.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddîn Ebû'l-'Abbâş Aḥmed b. 'Abdulḥalîm. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Suud: Mecme'u'l-Melik Fahd, 2004.
- İbn Teymiyye, Taḳiyyuddîn Ebû'l-'Abbâş Aḥmed b. 'Abdulḥalîm. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muahmmmed Osman. 3 Cilt. Medine: Muhammed Abdü'l-Muhsin Sâhibü Mektebeti's-Selefiyye, 1. Basım, 1966.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata - Mustafa Abdülkâdir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1992.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Menâkibü'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Darü Hicr, 1988.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi'l-Târih*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1. Basım, 1997.
- İbnü'l-Münzir, Ebü Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İcmâ'*. thk. Fuâd Abdülmüni'm Ahmed. Daru'l-Müslim, 2004.
- İbnü'l-Münzir, Ebü Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İşrâf alâ Mezhebi'l-Ulemâ*. thk. Ebü Hammâd Ahmed el-Ensârî. 10 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü Mekke es-Sekâfiyye, 2004.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1997.
- İbrahim, Fazıl Halil. "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Gelişmelerin Öncü Hareketleri". çev. Ahmet Aslan. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (2001), 169-195.
- Kâdî Abdülcebbâr vd. *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebü Nuaym, Fazl b. Dükeyn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. X/200-201. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kaplan, İbrahim. "Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Polemik Geleneği". *Hikmet Yurdu* III/5, İmam-ı Azam Ebu Hanife ö.s. (2010), 155-187.
- Kaplan, İbrahim. "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelâmı = Early Period Kalam in Terms of Its Interaction with Christian Theology". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* VI/2 (2008), 131-155.
- Karâfî, Şihabeddin el-. *ez-Zehîra*. thk. Se'îd A'râb. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karlığa, Bekir. "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler". *Kutlu Doğum (İlmî Toplantı)*, 45-54.
- Karlığa, Bekir. "İslam'da Tercüme Hareketleri". *Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, 84-98.
- Kâsânî, Alâüddîn el-. *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1910.
- Kâsımî, Cemaleddîn el-. *Târihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessetu'r-Risâle, 1979.

- Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Bişr b. Gıyâs”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. VI/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Bişr B. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/2 (1987), 99-109.
- Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ el-. *el-Hayde ve'l-İ'tizâr fi'r-reddi men kâle bi halki'l-Kur'ân*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakihî. Medine: Mektebetü'l-U'lûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 2002.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Selefîlik -Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı., 2016.
- Koçyiğit, Talât. “Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI (1968), 103-122.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Köse, Saffet. “Hülle”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XVIII/475-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kubat, Mehmet. “Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadis'in Rolü”. *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri (Sempozyum)*, 258-281.
- Kummi, Nevbahti. *Şii Fırkalar*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kurt, Ali Osman (ed.). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni (1. Cilt)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Kutlu, Sönmez. *Selefiliğin Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî el-. *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâ*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hamdan el-Ğâmidî. Suud: Dâru Taybe, 2003.
- Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 1999.

- Lapidus, Ira M. “Erken İslam Toplumunun Gelişiminde Din ve Devlet Ayrımı”. çev. Kâzım Uzun. *Tarih Okulu (Dergi)* 9 (2011), 141-168.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-. *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Dârü's-Saâde, 1906.
- Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Pegasus Yayınları, Güncellenmiş ve Yenilenmiş 1., 2019.
- Leyfîmî, Murat. *el-Hicâc fî Münâzarati'l-Hayde ve'l-İ'tizâr li Abdilazîz el-Kinânî. Câmiatü Tizi Ouzou, Külliyyetü'l-Lugât ve'l-Âdâb Kısmu'l-Edebi'l-Arabî*, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- MacDonald, Duncan Black. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York, 1903.
- Macit, Nadim. “İslam Toplumunda Otoriter Siyasetin Kökleri ve Tezahürleri = Origins and Manifestations of Authoritarian Politics in Islamic Society”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 227-259.
- Macit, Nadim. “Kelami Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidara Eklemlenme Problemi”. *Bilgi ve Hikmet* 7 (1994), 113-130.
- Mağribî, Ali Abdulfettah el-. “Kadim Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine”. çev. İbrahim Aslan. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* II/2 (2004), 125-154.
- Makdisi, George. “İslam Toplumunda Otorite”. çev. İsmet Kayaoğlu. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 109-121.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitabü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut - İstanbul: Dar-ü Sâdır - Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Meçin, Mehmet Mekin. “Zaman Felsefesi: Zürvanizm = The Philosophy of Time: Zurvanism”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2023), 487-512.
- Melchert, Christoper. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü, Din-Yorum-Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik, 2., 2019.
- Merginâni, Ebü'l-Hasen Burhâneddîn el-. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Mesûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hasen b. Ali el-. *Murûcu'z-Zeheb ve Meâ'dinü'l-Cevher*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

- Nawas, John A. "Me'mûn'un Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Açıklamalarının Yeniden Bir İncelemesi". çev. Mustafa Akgül. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/8 (2015), 145-162.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn en-. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Neşşar, Ali Sami en-. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Neşşar, Ali Sami en-. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 2*. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Okuyucu, Nail. *Şâfî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2021.
- O'leary, De Lacy. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Omar, Faruk. "Me'mun'dan Önce Abbasîler ve Mu'tezilîler Arasındaki İlişkiler". çev. Mehmet Ümit. *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/3 (Ocak 2003), 165-174.
- Öge, Sinan. *İlahî Kelamın Yapısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Öğmüş, Harun. "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), 17-44.
- Öz, Mustafa. "Ca'd b. Dirhem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. VI/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Öz, Mustafa. "Dırâr b. Amr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. IX/274-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Özel, Harun. "Birinci Abbasi Devleti Döneminde Arapça İslâmî Bilgilerin Avrupa'ya Taşınmasında Tercüme Faaliyetlerinin Rolü". *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* IV/28 (2016), 412-430.
- Öztürk, Mustafa. "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır". *Hadis Tetkikleri Dergisi* IV/1 (2006), 7-37.
- Öztürk, Mustafa. "Mihne ve Tefsir". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.

- Rayyıs, Ziyaüddin. *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Sakallı, Talat. “Halife Me’mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri -I-”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 245-270.
- Sakallı, Talat. “Halife Me’mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri II”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1990), 113-132.
- Salvatore, Armando vd. (ed.). *Wiley Blackwell İslam Tarihi Yeni Bir Yorum*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2022.
- Saymerî, Ebû Abdillâh es-. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985.
- Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Abdülkadir Şener - Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1986.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebü’l-Hayr es-. *el-Mekâsidü’l-Hasene*. thk. Muhammed Osmân el-Haşî. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1. Basım, 1985.
- Sem’ânî, Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarâbâd: Meclisü Dâirati’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1962.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Darü’l-Ma’rife, ts.
- Serahsî, Muhammed b. ahmed b. Ebî Sehl Şemsü’l-Eimme es-. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Mısır: Matbaatu’s-Saâde, ts.
- Suğdî, Ebu’l-Hasan ‘Alî b. el-Hüseyn b. Muḥammed el-Ḥanefî es-. *en-Nutef fi’l-fetvâ*. thk. Şalâhüddîn en-Nâhî. Amman; Beyrut: Dâru’l-Furḳân; Muessetu’r-Risâle, 1404/1984.
- Suğdî, Ebü’l-Hasen (Hüseyn) Rüknu’lislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-. *en-Nütef fi’l-Fetâvâ*. thk. Salâhüddîn en-Nâhî. 2 Cilt. Beyrut-Ammân: Müessetu’r-Risâle / Dâru’l-Furḳân, 1984.
- Sübkî, Tâcüddîn es-. *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Dâru Hicr, 1993.
- Sübkî, Takiyyüddîn es-. *el-İbhâc fi Şerhi’l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984.
- Şafiî, Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlad, 1938.
- Şâhin, Hamdî. *Emevîler ve Emevî Devleti*. çev. Kasım Koç. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.

- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. Kahire: Müessesü'l-Halebî, ts.
- Şenzeybek, Aytekin. *Ana Kaynaklarına Göre Dürzîlik*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Şenzeybek, Aytekin. "Günümüz İslâm Dünyasında Ortaya Çıkan Mezhep Kaynaklı Sorunlar ve Tarihsel Kökenleri = Sectarian Sourced Problems and Their Historical Origins Arising in Today's Islamic World". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* XV/30 (2020), 209-233.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *el-Fevâidü'l-Mecmûa fî'l-ehâdîsi'l-mevzûa*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrâzî, Ebü İshâk Cemâleddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-. *et-Tebşira fî Usulî'l-Fıkh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Şam: Darü'l-Fıkr, 1980.
- Şîrâzî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Ali eş-. *Tabakâtü'l-Fukahâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Darü'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed İbn Cerîr et-. *Târihü't-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Darü'l-Meârif, 1967.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer. *el-Akîdetü't-Tahâviyye*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1993.
- Tarakçı, Muhammet. "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini". *Milel ve Nihal (Dergi)* VIII/1 (2011), 201-224.
- Taşpınar, İsmail. *Din ve Fenomenoloji Arasında Yahudilik ve Hıristiyanlık*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Taşpınar, İsmail. "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşki (649-749) ve İslâm". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Şubat 2001), 23-54.
- Temîmî, Takiyyüddîn b. Abdülkâdir et-. *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hılv. 4 Cilt. Riyad: Darü'r-Rufâî, 1983.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelamı*. çev. Dağ Mehmet. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Türcan, Galip. "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Ocak 2019), 43-74.

- Türcan, Galip. “Mu’tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Şubat 2019), 54-74.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Ümit, Mehmet. “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Vekî’, Ebûbekir b. Halef b. Muhammed b. Hayyân. *Ahbâru’l-Kudât*. thk. Abdülazîz Mustafa el-Merâğî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü’t-Ticâriyyetü’l-Kubrâ, 1947.
- W. Barthold. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. çev. M. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1984.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm’i Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 5. Basım, 1998.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Yıkılışı*. çev. Celal Emanet. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman - Hıristiyan - Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Yakûbî, Ahmed b. Ebî Ya’kûb b. Ca’fer el-. *Târîhü’l-Ya’kûbî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1979.
- Ya’kût el-Hamevî, Şihabüddîn Ebû Abdillâh. *Mu’cemü’l-Buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1995.
- Yaşar, Hüseyin. *Hıristiyan Dünyasında Kur’an Karşıtı Söylemin Tarihsel Kökleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep - Horasan’da Eş’ariliğin Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Yavuz, Yunus Şevki. “Halku’l-Kur’ân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XV/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yüceer, İsa. “Mu’tezile kelam sistemi ve halkla ilişkisi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/8 (2006), 15-40.

- Yüksel, Emrullah. “Hafs el-Ferd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XV/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. Osmân. *el-Ulûv li'l-Aliyyi'l-Gaffâr fî Sahîhi'l-ahbâri ve Sekîmihâ*. thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdî'l-Maksûd. Riyad: Mektebetü Advâi's-Selef, 1. Basım, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ*. thk. Heyet. 23 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. Osmân. *Târihü'l-İslâm*. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. Osmân. *Tezkiretu'l-Huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zubaida, Sami. *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*. çev. Burcu Koçoğlu Birinci - Hasan Hacak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2020.