

**BATMAN
AKADEMİ
DERGİSİ**

Batman Üniversitesi
İslami İlimler Dergisi



**BATMAN
ACADEMY
JOURNAL**

Batman University
Journal of Islamic Sciences

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

e-ISSN: 2619-9114

Yıl: 5, Cilt: 5, Sayı:2

Aralık-2021

MAKALE BİLGİLERİ

Tercüme Faaliyetleri Ve Mu'tezilî Oluşuma Etkisi

-Felsefî Düşüncenin İslam Kelamına Dahil Olması Bağlamında Bir Değerlendirme-

*The Translation Activities and It's Effect on the Formation of Mu'tazıla
-An Evaluation in the Context of the Inclusion of Philosophical Thought in Islamic Theology-*

Bu çalışma, Nazlı EKER'in Prof. Dr. Galip TÜRCAN (Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, galipturcan@sdu.edu.tr) danışmanlığındaki "*Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelamcılarının Felsefe ve Mantık Karşıtlığının Dinî Temelleri*" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

YAZAR

Nazlı EKER

Süleyman Demirel Üniversitesi, SBE, TİB (Kelam)

Doktora öğrencisi nazli.eker1@gmail.com Orcid: 0000-0002-8276-8165

Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 22.11.2021

Makale Kabul Tarihi: 06.12.2021

Sayfa Aralığı: 363-405

Öz: Tercüme faaliyetleri İslam coğrafyasının genişlemesi ve köklü medeniyetlerin kültürel birikimleriyle karşılaşılması sonucu ortaya çıkmıştır. Emevîler döneminde bireysel düzeyde gerçekleştirilen tercüme Abbâsîler döneminde kurumsal düzeye ulaşmıştır. Çünkü bilimsel çalışmalar ve tercüme faaliyetleri Abbâsî halifeleri tarafından önemli ölçüde desteklenmiş ve tercüme merkezi niteliğindeki Beytül-Hikme kurulmuştur. İslam coğrafyasında gerçekleştirilen tercüme faaliyetleriyle birlikte bilimsel çabalara yakın olan özellikle İran kökenli Müslümanlar yani mevâlî, Müslüman toplumda etkin ve belirleyici bir konum elde etmiştir. Mu'tezile kelimcilerinin neredeyse tamamı mevâlîden oluşmaktadır. Özellikle Müslüman coğrafyanın dışındaki dinî-felsefî ve düşünsel yapılanmalara karşı Müslüman dinî kültürün itikadî/kelamî tercihlerini savunan Mu'tezile, tercüme yoluyla Müslüman kültüre dahil olan özellikle Yunan felsefesine ilişkin eserlerden yararlanma yoluna gitmiş ve bu eserleri görüşlerinin temellendirilmesinde değerlendirmiştir. Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın görüşlerinde bile söz konusu felsefî kültürün etkisini görme imkânımız mevcuttur. Ancak Mu'tezile'nin gerçek anlamda sistematik felsefî kültürle tanışmasını, Mu'tezile kelamını da sistemleştiren Ebû'l-Huzeyl el-Allâf ile başlatmamız gerekmektedir. Sonraki süreçte ise Nazzâm söz konusu felsefî kültürü mu'tezilî yaklaşımları bakımından belki daha güçlü bir şekilde değerlendirme imkânı bulmuştur. Şu hâlde denilebilir ki Abbâsîlerin hilafeti devralmasıyla birlikte Mu'tezile'ye hem siyasî hem de bilimsel destek sağlanmıştır. Söz konusu bilimsel desteğin en önemli unsuru ise Yunan felsefî kültürüne ilişkin eserlerin sistemli bir çabayla tercüme ettirilmiş olmasıdır. Dolayısıyla Mu'tezilîler fikirlerini sistemleştirmek için ihtiyaç duydukları ortama kavuşmuştur. Böylece Abbâsî halifelerinin entelektüel yaklaşımı neticesinde İslam kelamında asırlar boyunca devam edecek olan aklî/felsefî tartışmalar ilk kez kurumsal düzeye ulaşmıştır.

Anahtar kelimeler: Kelam, Tercüme, Mu'tezile, Abbâsîler, Felsefe.

Abstract: Translation activities emerged as a result of the expansion of the Islamic geography and being encountered the cultural accumulation of deep-rooted civilizations. Translations being carried out at the individual level during the Umayyad period reached the institutional level during the Abbasid period. Because scientific studies and translation activities were significantly supported by Abbasid caliphs and Beytü'l-Hikme, which was a translation center, was established. Along with the translation activities were carried out in the Islamic geography, especially the Muslims of Iranian origin, namely the mawâlî, who are close to scientific efforts, have gained an active and decisive position in the Muslim society. Almost all Mu'tazila theologians are composed of mawâlî. Mu'tazila, who defended the religious/theological preferences of the Muslim religious culture against the religious-philosophical and intellectual structures outside the Muslim geography, sought to benefit from the works of Greek philosophy, which were included in the Muslim culture through translation, and evaluated these works in the grounding of their views. Even in the views of Vâsıl b. Atâ, the founder of Mu'tazila, we have the opportunity to see the influence of the said philosophical culture. However, we need to start the Mu'tazila's acquaintance with a truly systematic philosophical culture with Abu'l-Huzeyl al-Allâf, who also systematized the Mu'tazila theology. In the next period, Nazzâm had the opportunity to evaluate the philosophical culture in question in terms of his mu'tazilite approaches, perhaps more strongly. In this case, it can be said that with the Abbasids taking over the caliphate, both political and scientific support was provided to Mu'tazila. The most important element of the said scientific support is that the works on Greek philosophical culture were translated with a systematic effort. Therefore, the Mu'tazilites got the environment they needed to systematize their ideas. Thus, as a result of the intellectual attitude of the Abbasid caliphs, the intellectual/philosophical debates that would continue for centuries in Islamic theology reached the institutional level for the first time.

Keywords: Kalam, Translation, Mu'tazila, Abbâsîdes, Philosophy.

Giriş

Müslüman dünyadaki dinî-bilimsel bilgi aktarımının Hz. Peygamber'den sonra belli bir zaman diliminde şifâhî olarak gerçekleştirildiği bilinmektedir. Emevîler döneminde ise bilgiye ilişkin tedvîn/tasnîf dönemi başlamış ve Emevîlerin son dönemlerinde, sistemli bir şekilde olmasa bile tıp, kimya, astronomi vb. alanlara ait yabancı dildeki eserler tercüme edilmiştir.¹ Hilafetin Abbâsîlere geçmesiyle birlikte ise tercüme faaliyetleri daha sistemli bir niteliğe kavuşmuştur. Nitekim Halife Mansûr (ö. 158/775) döneminde temelleri atılan ve Halife Me'mûn (ö. 218/833) döneminde tercüme merkezi hüviyeti kazanan Beytü'l-Hikme söz konusu faaliyetlerin kurumsal bir düzeye ulaşmasını sağlamıştır.² Devam eden süreçte İslam kelimada gerçekleştirilecek olan felsefî tartışmalara zemin hazırlayan eserlerin tercümeleri de yapılmıştır. Bu bağlamda özellikle Aristoteles (ö. MÖ 384-322) eserlerinin tercümeleri ile Yunan felsefî kültürel birikimi, Müslüman dinî kültüre dahil edilmiştir. İslam kelamının kurucuları olan Mu'tezilîler bu süreçte önemli bir misyonu üstlenmiş ve kendi itikadî tercihlerini belirlerken dile getirilen kültürel birikimden büyük ölçüde faydalanmıştır. Elbette söz konusu tercüme faaliyetlerini hazırlayan kayda değer bir sürecin varlığından söz edilebilir. Çünkü köklü medeniyetlerin yaşadığı Mezopotamya bölgesinin fethedilmesiyle Müs-

¹ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü Tarihi*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 144; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme -Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 31.

² Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 55-69; Hadr Ahmed Atallah, *Beytü'l-Hikme fî Asr'il-Abbâsiyyîn* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 30, 99; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kâhire: Mektebetü'l-Usra, 1997), 2/62; Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (New York: y.y., 1907), 359.

lûmanlar, kadim inanç ve kültürlerle karşılaşmıştır. Aynı coğrafyada yaşadıkları Hristiyan, Yahudi ve Meniheizm, Zerdüştlük gibi dinlere mensup unsurların bilimsel/felsefî yaklaşımlarını öğrenmeye başlayan Müslümanlar bir süre sonra karşılaştıkları yabancı unsurlarla dinî/itikadî konular üzerine tartışmışlardır. Gerçekleşen tartışmalar neticesinde tabîi olarak bazı fikrî etkileşimler cereyan etmeye başlamıştır. Emevîlerin son ve Abbâsîlerin ilk dönemlerine denk gelen bu fikrî etkileşim sürecinde din dışı unsurlar özellikle Senevî, Sâbiî vb. gruplar, tartışmalarda büyük ölçüde Yunancadan çevrilen felsefî eserlerden faydalanmış ve görüşlerini temellendirme konusunda entelektüel bir düzeye ulaşmıştır. Buna karşılık Müslümanların da aynı düzeye ulaşması ve rasyonel bir yaklaşımı benimseyerek İslam itikadını savunması gerekmiştir. Böyle bir süreçte aklın kullanımını ön plana çıkaran ilk Mu'tezilîler, önemli bir misyonu üstlenmiştir. Çünkü onlar, İslam itikadına aykırı iddialarda bulunan farklı dinî-felsefî unsurlarla Allah'ın sıfatları, insan iradesi ve yaratma gibi konular üzerine gerçekleştirilen dinî/itikadî tartışmalarda nakle dayalı argümanlarla hareket etmenin anlamlı olmayacağını fark etmişlerdir. Bu nedenle onlar aklî/felsefî argümantasyonu kullanmış ve yoğun bir şekilde gerçekleştirilen tercüme faaliyetleriyle birlikte Yunan felsefî kültüründen yararlanmışlardır. Ayrıca belirtmek gerekmektedir ki, bahsedilen süreçte meydana gelen kavramsal ve kuramsal düzeydeki etkileşimler ve Yunan felsefî kültüründen öğrenilen tartışma yöntemleri mu'tezilî tercihlerin oluşum sürecinde önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Netice itibarıyla Abbâsî halifeleri tarafından da desteklenen ilk

Mu'tezilîlerin entelektüel yaklaşımı İslam düşüncesinde önemli bir değişimi ve dönüşümü başlatmıştır. Bu çalışmanın amacı da tercüme faaliyetlerinin önemli bir itikadî/kelamî mezhep olan Mu'tezile'nin oluşumundaki etkisini İslam dünyasındaki sosyo-kültürel ortam çerçevesinde değerlendirmektir.

Tercüme Faaliyetlerine Zemin Hazırlayan Koşullar

İslam, Arap Yarımadası'nda sınırlı bir çevrenin içerisinde doğmuş ve bu bölgede bulunduğu sürece şehir hayatına ilişkin önemli bir problemle karşılaşmamıştır. Sonraki süreçte Müslümanların fetih faaliyetleriyle farklı kültür ve medeniyetlere mensup halkların Müslüman idaresine girmesi, düzenli bir devlet organizasyonunu zorunlu hale getirmiştir.³ Bahsedilen zorunluluk, Emevîlerin Arap kültürü eksenli idaresini aşan bir yaklaşımı gerekli kılmıştır. Nitekim İslam dünyasındaki tercüme faaliyetleri de başta dinî, siyasî ve sosyo-kültürel çevre olmak üzere pek çok unsurun etkisiyle ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle söz konusu tercüme faaliyetlerine zemin hazırlayan en önemli unsurların, fetihler ve hilafeti Abbâsîlerin devralması olduğu söylenebilir.⁴ Gerçekleştirilen fetihlerle Mezopotamya ve İran bölgesine gelen Müslümanlar, buradaki yabancı dinî-felsefî kültürlerle karşılaşmışlar, Abbâsîlerin hilafeti devralması ve halifelerin bilimsel faaliyetleri desteklemesi nedeniyle de felsefî/düşünsel nitelikleri bakımdan önemli ölçüde gelişme kaydetmişlerdir.

Büyük İskender (ö. MÖ 356-323) döneminde ve sonrasında fetihlere kadar Mısır ve Mezopotamya'yı kapsayan böl-

³ Demirci, *Beytü'l-Hikme*, 42.

⁴ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınları, 2011), 23.

gede dinî, siyasî, kültürel ve ekonomik alanlarda çatışmalar yaşanmış, esasen ticaret yollarında serbest ulaşım hakkı sağlamak amacıyla birçok savaş gerçekleşmiştir. Özellikle Bizans-Pers (570-630) savaşları ve beraberinde getirdiği yıkımlar, siyasî ve ekonomik nedenlerle bölgede gerçekleşen Doğu-Batı bölünmesi gibi istikrarsızlıklar, fetihleri bölge halkı için belirleyici konuma getirmiştir.⁵ Çünkü Büyük İskender tarafından başlatılan ve bin yıldır devam eden Helenleştirme hareketinin izlerini taşıyan halk ve dışlayıcı Ortodoks politikasına maruz kalan Hristiyanlar arasında dinî bir ayrışma gerçekleşmiş, söz gelimi Nestûrî Hristiyanlar İran bölgesine gitmeye zorlanmıştır. Böylece fetihlerle ayrılıkçı politika uygulayan Bizanslılar siyasî ve coğrafi olarak tecrit edilmiş, İslam topraklarında bir sentez oluşturan topluluklar dinî inançları konusunda özgür bırakılıp korunmuş ve mevcut ayrışmalar ortadan kaldırılmıştır.⁶ Netice itibarıyla yeni koşullar altında bir arada yaşamaya başlayan önemli bilginler ve felsefeciler için dinî-felsefi, kültürel ve bilimsel faaliyetlerini etkileşim içerisinde sürdürebileceği bir ortam oluşmuştur.

İlk halifeler döneminde gerçekleştirilen fetihlerle Müslümanların egemenlik alanı genişlemiştir.⁷ Ancak farklı unsurlara ait inançların dinî/itikadî yapıya zarar vereceği endişesiyle sosyal-siyasal altyapı korunmak istenmiş ve yabancı

⁵ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 24; Işın Demirkent, "Bizans", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/230-244.

⁶ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 25-28.

⁷ Mehmet Hakkı Suçin, *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni* (Ankara: Kurgan Yayınları, 2012), 26.

kültürlerle ileri düzeyde entelektüel bir ilişki kurulmamıştır.⁸ Devam eden süreçte Emevîlerin de bilimsel/felsefî faaliyetlerinin gelişmesi konusunda kayda değer adımlar atmadığı ifade edilebilir. Çünkü yoğun şekilde gerçekleştirilen fetihlerle Emevîlerin askeri, siyasî ve ekonomik alanlarda gelişme göstermeye ağırlık vermesi nedeniyle bilimsel/felsefî faaliyetler için gereken atmosferin sağlanması ihmal edilmiştir. Yine onlar, İslam coğrafyasında Arapların üstünlüğünü her bakımdan öne çıkartmış, bilimsel faaliyetlerde bulunmak isteyen mevâlî üzerinde önemli ölçüde baskı kurmuş ve mevâlîyi hem sosyal hem de siyasal haklardan mahrum bırakarak engelleyici bir rol üstlenmiştir.⁹ Burada mevâlîye ilişkin dile getireceğimiz en önemli tespit, İslam itikadının savunucularından olan kalamcılar ve onların ilk temsilcilerinden kabul edilen Mu'tezile'nin neredeyse tamamının mevâlîden oluşmasıdır. Ayrıca belirtmek gerekir ki aklî/felsefî bilimlere büyük ölçüde önem veren mevâlî, bilimsel çalışmaların merkezi konumunda olan bir coğrafyada yaşadığı için geniş bir kültürel birikime ulaşma imkânına sahip olmuştur. Mu'tezile'nin kurucu isimleri olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi bilginlerin mevâlîden olması mu'tezilî oluşumun tercihlerini belirleme sürecinin ve tarihi seyrinin anlaşılabilmesi için büyük önem taşımaktadır.¹⁰ Emevîlerin, mevâlîye uygu-

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 58.

⁹ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam*, 1/35; Louis Gardet-Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 68; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 248; İsmail Yiğit, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424-426.

¹⁰ Muhammed Abdurrahîm ez-Zînî, *Amr b. Ubeyd ve'l Usûlu'l Hamse* (Mansûre: Dâru'l Yakîn, 2010/1431), 33; Yiğit, "Mevâlî", 426.

ladığı politikaya aynı coğrafyada bulunan Hâriciyye ve Kaderiyye gibi gruplar da belli ölçüde maruz kalmıştır. Bu nedenle aralarında Vâsıl b. Atâ'nın da bulunduğu mevâlî, Hâriciyye, Kaderiyye, Zeydiyye vb. unsurlar Abbâsîlerle birlikte hareket etmiştir.¹¹ Neticede hilafetin Abbâsîlere geçmesi ile sonuçlanan bir dizi siyasî olay gerçekleşmiştir. Abbâsîlerin hilafeti devralması ve Bağdat'ın bilimsel/felsefî merkez yapılmasıyla birlikte bu alanlarda önemli gelişmeler kaydedilmeye ve böylece üst düzey bilgiye duyulan ilgi ve ihtiyaç belirginleşmeye başlamıştır. Emevîlerin son dönemlerinde başladığı kabul edilen tercüme faaliyetleri, başta primitif düzeyde gerçekleştirilmiş daha sonra kurumsal olarak felsefe/bilim merkezlerinde yürütülmüştür. Nitekim Gutas'ın da ifade ettiği gibi Halife Mansûr'un desteğiyle artan tercüme faaliyetleri biri mevcut bilimsel disiplinlerde akademik kesinlik ve doğruluk sağlanması; diğeri sürekli tercüme etmeye değer yeni bilimsel disiplin ve konuların ortaya çıkması olmak üzere iki farklı yönde ilerleme kaydetmiştir.¹² Bahsi geçen ilerlemeler, İslam dünyasındaki bilimsel faaliyetleri önemli ölçüde geliştirmiştir. Mezopotamya ve İran bölgelerindeki felsefe/bilim merkezleri ve buralarda faaliyet yürüten bilginler özellikle Yunan ve İran felsefî kültürlerine ilişkin çalışmalarda bulunmuştur. Ayrıca belirtmek gerekir ki Abbâsîler söz konusu unsurları desteklemiş ve onlardan felsefî alandaki eserleri tercüme etmelerini istemiştir. Böylece İslam dünyasına kazandırılacak çok önemli eserlere ilişkin

¹¹H. S. Nyberg, "Mu'tezile", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979), 8/758.

¹²Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 116.

sistemli bir tercüme faaliyetinin ilk temelleri atılmıştır.¹³ Elbette bu bölgedeki mevâlîden oluşan mu'tezilî unsurlar da yine oluşan atmosferden büyük ölçüde faydalanmıştır.

Tercüme Faaliyetlerinin Yürütüldüğü Önemli Okullar

İslam düşünce tarihinde Yunan felsefî kültürünün öğrenilmesindeki ilk ve en önemli konumda İskenderiye okulu bulunmaktadır. Bilindiği üzere İskenderiye, Yahudi ve Hristiyan felsefelerinin, Eflâtuncu, Aristotelesçi, Epikürcü, Stoacı ve Yeni Eflâtuncu öğretilerin bir arada bulunduğu felsefe/bilim merkezlerinin başında gelmektedir. Felsefe ve ilahiyatın Yunanca öğretildiği bir felsefe/bilim merkezi olan İskenderiye okulu, fetihler sonrasında da faaliyetlerine devam etmiştir. Ayrıca Müslümanlar bir müddet İskenderiyelilerden öğrendikleri araştırma metodunu kullanmışlardır. Özellikle Aristoteles'in mantık kitaplarını incelerken söz konusu araştırma metodundan faydalanmışlardır.¹⁴ Neşşâr'ın aktardığına göre İskenderiye okulunda kaleme alınmış olan Galen külliyatı da Müslümanlara kadar ulaşmıştır. Hatta Galen'in (ö. 200 [?]) *Ethics*'i Müslümanlar tarafından muhafaza edilmiş olan Arapça nüshası aracılığıyla günümüze kadar gelebilmiştir.¹⁵ Yine Neşşâr, İskenderiye'nin bir felsefe/bilim merkezi olarak önemini ortaya koymak amacıyla İbnü'l-Kıftî'nin (ö. 646/1248) 'İskenderiye'yi tıp ve diğer bilimlerin okutulduğu bir felsefe/bilim merkezi haline getirenler İskenderiyelilerdir. Onlar bugün okutulduğu şekliyle, Galen'in

¹³Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 28; Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 25, 28.

¹⁴Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm* (Kâhire: Dâru'l-Mearif, ts.), 1/104; Max Mayerhof, *Târîhu'l-Yunânî fi Hadâratî'l-İslâmiyye*, trc. Abdurrahman Bedevi (İskenderiye: Mektebetu Nahdati'l-Misriyye, 2002), 1/37-43.

¹⁵Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in İslam*, Translated by: Emily and Jenny Marmorstein (London-New York: Routledge, 1994), 85.

kitaplarını okuyorlar ve bunları belli bir düzene sokuyorlardı¹⁶ ifadelerini paylaşmaktadır.¹⁷ Bu bağlamda Galen'in mantık ve matematiğin bir arada okutulmasının tıp eğitiminde ön şart olması gerektiği düşüncesi, onun tavsiye ettiği şekilde İskenderiye'de uygulanmıştır. Sonraki süreçte İslam düşünce tarihinde de belli ölçüde bu uygulama devam ettirilmiştir.¹⁸ Şu hâlde İslam coğrafyasındaki önemli bilimsel, dinî-felsefî faaliyetlerin yürütüldüğü okullarda başta Aristoteles mantığı olmak üzere Yunan felsefî kültürüne ait unsurlara büyük ölçüde yer verildiği ifade edilebilir.

Mu'tezile'nin bir ekol olarak ortaya çıkmasında ve gelişmesinde etkili olan din dışı sistematik bilimsel/felsefî kültürün inşa edildiği ve önemli tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü okullar Urfa, Nusaybin, Kınnesrin, Harran, Cündişâpûr ve Bağdat gibi şehirlerde kurulmuştur. Bu okullara İskenderiye'deki dinî-felsefî kültürün ne ölçüde aktarıldığı problemi bir kenara bırakılacak olursa ortaya konulan bilimsel/felsefî çalışmalar ve tercüme edilen eserler üzerinden önemli oranda gerçekleşmiş olan bir etkiyi takip etmek mümkündür.¹⁹ Söz gelimi zikredilen okullarda Eflâtun'un (ö. MÖ 427-347) *Politeia*, *Timaios*, *Nomoi*, *Sophistes*, Aristoteles'in *Organon* adı altında toplanan *Kategoriler*, *Peri-Hermeneias*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topika*, *Sofistika*, *Retorika*,

¹⁶ Ali b. Yusuf el-Kıftî Cemâleddin Ebu'l-Hasan, *İhbârü'l-Ulema bi İhbâri'l-Hukemâ*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 60.

¹⁷ en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 1/142.

¹⁸ Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 51 vd.

¹⁹ en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 1/104; Mayerhof, *Târihu'l-Yunânî fi Hadâirati'l-İslâmiyye*, 37.

Poetika ve *Metafizik* ile *Tabiyyat* isimli eserlerinin bazı bölümleri ve Süryânî asıllı Yeni Eflâtuncu Porphyrios'un (ö. 305) *Organon*'a ön söz niteliğinde yazdığı *İsâgûcî* eserleri Yunan-cadan Süryânîceye ve daha sonra Arapçaya çevrilmiştir. Böylece Yunan felsefesi İslam coğrafyasında öğrenilmeye ve öğretilmeye başlanmıştır.²⁰ Kaynaklarda verilen bilgilere göre Eflâtun'a ait *Politeia* Huneyn b. İshak (ö. 260/873) ve Yahyâ b. Adî (ö. 364/975); *Timaios*, Huneyn b. İshak ve İbnü'l-Bitrîk (ö. 328/940); *Nomoi*, Huneyn b. İshak ve Yahya b. Adî; *Sophistes* ise İshak b. Huneyn (ö. 298/910) tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Aristoteles'e ait Huneyn b. İshak'ın Süryaniceye çevirdiği *Kategoriler* ve *Peri-Hermeneias*, İshak b. Huneyn; *Birinci Analitikler*, Tiyâdûrûs (ö. [?]), Huneyn b. İshak; Huneyn b. İshak ve İshak b. Huneyn'in bazı kısımlarını Süryânîceye çevirdiği *İkinci Analitikler*, Ebû Bişr Mettâ (ö. 328/940); İshak b. Huneyn'in Süryânîceye çevirdiği *Topika*, Yâhya b. Adî ve Ebû Osman ed-Dimeşkî (ö. 3. yüzyılın ilk yarısı); İbn Nâ'ima el-Himsî (ö. 3. yüzyılın ilk yarısı) ve Ebû Bişr Mettâ'nın Süryânîceye çevirdiği *Sofistika*, Yâhya b. Adî; *Retorika*, İshak b. Huneyn; *Poetika*, Ebû Bişr Mettâ; *Metafizik*, İshak b. Huneyn, Yâhya b. Adî ve Ebû Bişr Mettâ; *Tabiyyat*'a ilişkin bazı kısımlar, İshak b. Huneyn, Ebû Osman ed-Dimeşkî, Kustâ b. Lukâ (ö. 300/912-13) ve Yâhya b. Adî tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Ayrıca Aristoteles'e nispet edilen fakat daha sonra Yeni Eflâtunculuğun kurucusu kabul edilen Plotinos'un (ö. 270) yazdığı anlaşılın ve Kindî (ö. 252/866 [?]) tarafından düzeltilen *Esûlûcyâ* (En-

²⁰Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 53; Ayrıca bk. Abdülkuddüs Bingöl, "İsâgûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/488-489.

neadlar),²¹ İbn Nâ'imâ el-Hımsî tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir.²² Bazı Süryânî Hristiyanlar sözü geçen eserlerin bir kısmını erken sayılabilecek dönemde tercüme etmiştir. Mesela Renan tarafından Arapları Yunan felsefesiyle tanıştıran isim olarak zikredilen, Kınnesrîn okulundaki Süryânî felsefeci Severus Sebokht (ö. 47/667) Aristoteles'in *Birinci Analitikler* ve *Peri-Hermeneias* eserleri üzerine çalışmalarda bulunmuştur. Daha sonra Sebokht'un öğrencisi Baladlı Athanasius (ö. 66/686), Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'ini ve *Topikası*'nı, Athanasius'un takipçisi Georges (ö. 106/724) ise *Organon*'unu Yunancadan Süryânîceye tercüme etmiştir.²³ Burada Abbâsî halifesi Mehdî'nin (ö. 169/785) sonraki süreçte *Topika*'yı Nestûrî Patriği I. Timotheos'a (ö. 204/820) Süryânîceden Arapçaya tercüme ettirmesini ayrıca zikretmek gerekmektedir. Çünkü bu kitap, cedel yöntemini sistematik olarak öğretmek üzere kaleme alınmıştır.²⁴ Bu bakımdan Müslümanlar, artık kozmopolit bir coğrafyada bulunmaları nedeniyle yabancı dinî-felsefî oluşumlara karşı kullanılması gereken sistematik bir tartışma yöntemine ihtiyaç duymuştur. Böylece bu ihtiyacı karşılayacak içeriğe sahip olan söz

²¹ Ayrıntılı bilgi ve ayrıca konuya ilişkin tartışmalar için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İlim Yurdu Yayınları, 2019), 190 vd.

²² Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Beirut: Dâru'l-Mearif, ts.), 331, 347-352, 354; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Libera Yayınları, 2016), 115-121.

²³ Ernest Renan, *De Philosophia Peripatetica Apud Syros Commentatio Historica* (Paris: Gorgias Press, 1852), 29-34; Efrem İsa Yusif, *Mezopotamya'nın Bilim Öncüleri Süryânî Tercüman ve Filozofları*, çev. Mustafa Arslan (İstanbul: Doz Yayınları, 2007), 96-99.

²⁴ Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 70.

konusu kitabın tercüme edilmesi ve okutulmasıyla birlikte İslam dünyasında dinî-felsefî ve siyasî konularda öncülüğünü Mu'tezile kelimcilerinin yaptığı bir tartışma kültürü yerleşmeye başlamıştır.²⁵

Mu'tezilî oluşuma dolaylı etkisi bulunan en önemli felsefe/bilim merkezlerinden biri Cündişâpûr okuludur. Burası coğrafi bakımdan İran'ın İslam topraklarına en yakın bölgesinde bulunması yanında İranlı mevâlînin bir köprü görevi görerek okuldaki Yunan kültürel birikimini Müslüman dinî kültüre dahil etmesine de imkân sağlamıştır.²⁶ Ayrıca İslam düşüncesinin gelişimi söz konusu olduğunda Cündişâpûr'un felsefeyle birlikte pozitif bilimlerin öğrenimine ilişkin katkıları da yadsınamaz niteliktedir.²⁷ Kaynaklara göre I. Şâpûr (ö. 272), 260 yılında savaştığı Roma İmparatoru Valerianus'u (ö. 260) yenmiş ve onunla birlikte bazı bilginleri ve zanaatkarları Cündişâpûr'a yerleştirmiş böylece buraya gelen bilginler tarafından felsefe ve özellikle tıp alanlarında önemli gelişmeler kaydedilmeye başlanmıştır.²⁸ Bunda Erdeşîr b. Bâbek (ö. 242) ve oğlu I. Şâpûr'un, Hindistan, Çin, Bizans ve Irak'tan getirttiği kitapları Pehlevîceye tercüme ettirmesinin rolü belirleyici niteliktedir.²⁹ Sonraki süreçte Hüsrev Enûşîrvân (ö. 579) da Cündişâpûr okuluna birçok

²⁵Osman Aydınlı, "Süryânî Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/11 (2007), 11-12.

²⁶Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 1/285; Galip Türkan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2019), 64.

²⁷Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 111; M. Şemsettin Günaltay, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 30.

²⁸Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/46-47; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 422; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 358.

²⁹İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 333-334; Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*, 97.

bilgin getirmiş ve onların bilimsel faaliyetlerini desteklemiştir.³⁰ Söz gelimi Enûşîrvân, Roma imparatoru Justinyen'in (ö. 565) 529 yılında Atina Okulu'nu kapatması üzerine Atina'dan gelen bilginleri de bu okula yerleştirmiş ve Eflâtun ile Aristoteles'in bazı eserlerini Pehleviceye çevirtmiştir.³¹ Böylece Hristiyan, Yunan, Hint ve İranlı bilginler bu okulda yer alarak tercüme faaliyetlerine katılmışlardır. Huzistan bölgesinin Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra da Cündişâpûr'da bilimsel faaliyetler devam etmiştir.³² Dolayısıyla Mu'tezile'nin çoğunlukta olduğu Basra'ya coğrafî bakımdan yakınlığı Cündişâpûr'u belirleyici bir konuma yükseltmiştir. Çünkü Abbâsîlerin ilk dönemlerinde siyasî ve felsefe/bilim merkezi haline getirdiği Bağdat ile Cündişâpûr arasındaki ilişkiler geliştikçe Basra'daki Mu'tezile, coğrafî avantajını kullanarak burada kendi dinî-felsefî faaliyetlerini yürütme imkânı bulmuştur.³³ Böylece Cündişâpûr okulundaki bilimsel ve kültürel birikim Basra'ya ulaşabilmiştir.³⁴ Şu hâlde bilimsel ve felsefî yaklaşımların merkezi olması nedeniyle Cündişâpûr'un mu'tezilî tercihler üzerindeki etkisi kaçınılmaz gözükmektedir.

³⁰Simon Van Riet, "A Propos de la Biographie de Simplicius", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième Série, 89, No 83 Peeter Publisher, Aout 1991, 506-514; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 358.

³¹Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in İslam* (Chicago: ABC International Group, 2001), 189; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 358; Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*, 83-84.

³²T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 34-35.

³³Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*, 105.

³⁴Türcan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", 65.

Mu'tezilî tercihlerin belirlenmesinde önemli ölçüde etkili olan okullardan biri Harran'da bulunmaktadır. Antakya'da yetişen biri Harranlı diğeri Mervli iki bilgin Harran'a gelerek yerleşmişler ve Harran'ın önemli bir felsefe/bilim merkezi olmasına katkı sağlamışlardır.³⁵ Bununla birlikte İskender'in doğu seferi Yunan kültürünün Müslüman coğrafyaya taşınmasına önemli ölçüde yardım etmiştir. Söz konusu seferle birlikte Yunanların, Paganların, Keldanîlerin, Sâbiîlerin, Arapların, Yeni Eflâtuncu görüşleri benimseyenlerin ve İbn Deysân (ö. 222) taraftarlarının (Deysânîyye) Harran'a yerleşmesi de ayrıca oraya kozmopolit bir kimlik kazandırmıştır.³⁶ Bütün bu farklı inanç ve kültürleri benimseyen unsurlar, kendi itikadî ve felsefî yaklaşımlarını Harran'daki dinî-felsefî kültürden yararlanarak kurumsallaştırma çabasına girmişlerdir. Bu nedenle sözü edilen unsurlar arasında sürekli devam eden fikrî mücadeleler gerçekleşmiştir. Harran, bahsedilen kozmopolit yapısını fetihlerden sonra da devam ettirmiştir. Bunun da oradaki felsefî/kültürel birikimin Mu'tezile üzerinden İslam düşüncesine dahil olma sürecini kolaylaştırdığı kabul edilebilir.

Yunan kültüründen büyük ölçüde etkilenen ve bu kültürü İslam dünyasına dahil eden mu'tezilî kelimcilerin neredeyse tamamı mevâlîdir.³⁷ Bu bakımdan mevâlîden oluşan Mu'tezile kelimcileri için Basra ve Kûfe gibi şehirlerin, felse-

³⁵Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî, (İbn Ebî Usaybia) *Uyûnu'l-Enba' fî Tabakâti'l-Etibbâ*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1999), 604; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 60.

³⁶İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 474; Yuhanna Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahreddin Olguner (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1975), 167; Gardet-Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 75.

³⁷ez-Zinî, *Amr b. Ubeyd ve'l Usûlu'l Hamse*, 33.

fe/bilim merkezleri olmalarıyla birlikte değerlendirildiğinde, dinî-felsefî faaliyetlerin daha avantajlı bir şekilde yürütülmesine imkân sağladığını söylemek mümkündür. Söz gelimi ilk başta Hz. Ömer tarafından askerî gereklilikler nedeniyle kurulan ve çoğunlukla mevâlî unsurları barındıran Basra şehri, sonraki süreçte Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkıp geliştiği yer olması bakımından ayrıca önemlidir. Çünkü Basra, dinî-felsefî kaygılarla ortaya çıkan Mu'tezile'nin mezhep haline gelmesi için felsefî/kültürel birikimi sebebiyle en uygun ortam gibi gözükmektedir.³⁸ Cündişâpûr'daki felsefî kültür mevâlî üzerinden Basra'ya geçmek suretiyle Müslüman dünyadaki dinî kültürün yorumlanmasında etkili olmuş ve bu, Mu'tezile'nin ortaya çıkmasına önemli ölçüde düşünsel/felsefî zemin hazırlamıştır.³⁹ Yine Kûfe şehri de Basra gibi önceleri askerî ve siyasî gerekliliklerle kurulmuştur. Daha sonra Arap, Hristiyan, Yahudi ve İranlı mevâlî gibi yabancı dinî-kültürel unsurlar Kûfe'de de bir araya gelmişler ve orada yaşadıkları dinî-felsefî tartışmalar ve yürüttükleri bilimsel faaliyetler yoluyla karşılıklı olarak birbirlerini etkilemişlerdir.⁴⁰ Ayrıca Abbâsîler, hilafeti devraldıktan sonra Bağdat'ı idarî ve felsefe/bilim merkezi haline getirmeden önce Kûfe'yi yönetim merkezi olarak kullanmıştır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Kûfe, bilimsel gelişmelere fayda sağla-

³⁸ Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, thk. Ömer Enis et-Tabbâ (Beirut: Müessesetü'l-Mearif, 1987), 483; Galip Türcan, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Akli/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 (2019), 57.

³⁹ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne-*, çev. Hüseyin Hâtemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 1/211.

⁴⁰ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/43 vd.

ması bakımından göz ardı edilemez niteliktedir.⁴¹ Kûfe'deki bilimsel nitelikli faaliyetlerin Hîre'den etkilenerek geliştiği kabul edilmektedir. Nitekim İslam öncesi dönemlerde de önemli bilimsel/felsefî çalışmaların yürütüldüğü bir şehir olma karakterini muhafaza eden Hîre'deki kültürel birikim, coğrafi olarak da yakınlığı bulunan Kûfe'ye aktarılmıştır.⁴² Mu'tezilî fikirlerin siyasî bir zemin ve destek bulması söz konusu olduğunda Kûfe'nin ne derece önemli bir yer olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Basra ve Kûfe'deki Emevî karşıtı siyasî çalışmalar yanında yine Emevî idaresinin dinî/itikadî tercihlerine önemli ölçüde tehdit oluşturan mu'tezilî tutum birlikte değerlendirildiğinde bütün olarak mevâlînin Emevî baskısına maruz kaldığı dile getirilebilir. Söz gelimi katıldıkları savaşlarda mevâlîye maaş ve feyden pay verilmemesi gibi haksız uygulamalar, tahammül sınırlarını zorlayacak seviyeye gelmiştir.⁴³ Yine Emevî valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714) mevâlînin bir araya gelerek güçlenmesini engellemek için taşrada sözde tarımı desteklemek maksadıyla onların şehirlere göç etmesini yasaklamış ve bir süre onlardan cizye almıştır.⁴⁴ Mevâlî, bu tür siyasî baskılar sonucunda sosyal haklarına ilişkin bir arayış içerisine girmiş ve Emevîlerin söz konusu siyasetine karşı çıkan Abbâsîlerle birlikte hareket

⁴¹ Câsim Avcı, "Kûfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/341.

⁴² Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 38 vd.; Türcan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", 65.

⁴³ Ayrıca bk. Necdet Hammaş, "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zımmîlerin İdaredeki Rolü", çev. İrfan Aycan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 175-190; Yiğit, "Mevâlî", 425.

⁴⁴ Muhammed Bedî' eş-Şerîf, *es-Strâ' beyne'l-Mevâlî ve'l-Arab* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1954), 25 vd.; Yiğit, "Mevâlî", 425.

etmiştir. Aynı zamanda Mu'tezile, oluşum sürecinde özgürlükçü dinî-felsefî yaklaşımı ortaya koyarak Emevîlerin cebrî tutumuna da karşı çıkmıştır.⁴⁵ Esasen Basra'da sadece Mu'tezilîler değil Kaderîler ve Hâricîler de bulunmakta ve onlar, Emevîlerin siyasî-dinî tutumları bağlamında ortaya koydukları söylem ve uygulamalarından rahatsızlıklarını önemli ölçüde dile getirmekteydiler.⁴⁶ Bu bağlamda Muhtâr es-Sekafî'nin (ö. 67/687) Hicri 66 yılı itibarıyla Kûfe'de gerçekleştirdiği ve mevâlînin büyük oranda destek verdiği isyanın hem intikam amaçlı olduğu hem Ehl-i beyt'e yapılan haksızlıklara karşı başlatıldığı hem de mevâlînin haklarını koruma amacını barındırdığı söylenebilir.⁴⁷ Abbâsîlerin önemli propaganda merkezlerinden biri olan Kûfe'nin yarısından fazlası mevâlîden oluşmaktadır.⁴⁸ Ancak mevâlî daha çok siyasî değil bilimsel alanda kalmayı tercih etmiştir. Bunda Emevîlerin siyasî ve askerî alanlara ağırlık vermesi, bedvî anlayışı sürdürmesi ve bilimsel meseleleri ihmal etmesi etkili olmuş olabilir.⁴⁹ Netice itibarıyla daha önce ifade edildiği gibi mevâlî, Emevî hilafetinin yıkılıp Abbâsî hilafetinin

⁴⁵ Reşid el-Hayyûn, *Mezhebu'l-Mu'tezile mine'l-Kelâm ile'l-Felsefe* (Riyad: Dâru Medârek, 2015), 82; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 222.

⁴⁶ Abdulnasır Süt, *Basra ve Mu'tezile -İlk Üç Asır-* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 165 vd.; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 218 vd.

⁴⁷ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 60; İsmail Yiğit, "Muhtâr es-Sekafî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/54.

⁴⁸ Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 219.

⁴⁹ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn* thk. M. Şeyh Mustafa (Beyrut: Muessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, 2016), 607.

kurulmasında etkili olmuştur.⁵⁰ Hilafetin Abbâsîlere geçmesiyle birlikte Mu'tezilîler tabîî bir şekilde iktidara yakınlaşmıştır. Mu'tezile'nin Yunan felsefî kültüründen etkilenecek geliştirdiği itikadî yaklaşımlar Müslüman dinî kültürle felsefî kültürün bütünleşmesini beraberinde getirmiştir. Mevâlînin ve mevâlîye dahil olan Mu'tezile'nin buradaki belirleyici rolü, İslam dünyasındaki tercüme faaliyetleri bağlamında dinî-felsefî düşüncenin sistematize edilmesinde kendini göstermektedir. Nitekim artık Kûfe ve Basra'da Paganizm, Zerdüştlük, Mazdekiyye, Maniheizm, Deysâniyye, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi akımlar ve dinî yapılanmalar bulunmakta ve kendi görüşlerini destekler nitelikteki felsefî eserlerin tercümelerinden de yararlanmaktadır. Söz gelimi Basra ve Kûfe şehirlerinde deysânî fikirlerin öncülüğünü yapan ve Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) hocası olduğu söylenen⁵¹ Ebû Şâkir ed-Deysânî (ö. [?]), 'varlığın temelde nur ve zulmetten yani ışık ve karanlıktan meydana geldiği, geriye kalan her şeyin de bunlardan oluştuğu' görüşünü benimsemiş ve bu anlayışı sistemleştirmek için İbn Deysân tarafından yazılan *Kitâbu'n-Nûr ve'z-Zulmet*, *Kitâbu'r-Ruhâniyyeti'l-Hâk* ve *Kitâbu'l-Müteharrik ve'l-Cemâd* gibi kitapları Süryânîceden Arapçaya tercüme etmiştir.⁵² Bu kitaplar gibi birçok yazılı materyal, Basra ve Kûfe şehirlerinde ve çevrelerinde varlık göstermekte olan İslam karşıtı akımlar tarafın-

⁵⁰Mahmut el-Mikdâd, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Vela mine'l-Câhiliyye ilâ Evâhiri'l-Asrîl'l-Umevî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988/1408), 222; eş-Şerîf, *es-Sirâ' beyne'l-Mevâlî ve'l-Arab*, 20 vd.; Yiğit, "Mevâlî", 425.

⁵¹Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/153.

⁵²Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 338; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 474; Aydınlı, "Süryânî Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", 20.

dan kaleme alınmakta ve İslam coğrafyasında tehdit oluşturmaktaydı. Bu nedenle Mu'tezile gibi akılcı yaklaşımı benimseyen İslam savunucularının buralardaki varlığı, Müslüman dinî kültürün korunması ve gelişmesi bakımından değerlendirildiğinde son derece önemlidir.

Abbâsîlerin hilafeti devralmasıyla birlikte Bağdat, süreç içerisinde idarî ve bilimsel bir merkez haline gelmiş ve orada hem Müslüman dünyadaki felsefî kültür hem de mu'tezilî fikirler önemli gelişmeler kaydetmiştir. Çünkü Cündişâpûr ve Harran gibi şehirlerdeki bilginler ve felsefeciler bu şehre gelmişlerdir. Nitekim Abbâsî halifeleri, özellikle Cündişâpûrlu bilginlere Yunan bilimsel/felsefî eserlerini Arapçaya tercüme ettirmiştir.⁵³ Böylece İslam dünyasında önemli bir yer tutan felsefî eserlerin Süryânîceden Arapçaya tercüme çok daha yoğun bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Söz gelimi Harran'dan Bağdat'a gelen Sâbit b. Kurre (ö. 288/901), Aristoteles'in *Organon*'u üzerine çalışmalar yapmış, *Fizik* kitabını şerh etmiş ve *Peri-Hermenias*'ı ile *Kategoriler*'ini tercüme etmiştir. Yine Huneyn b. İshak tarafından daha önce Yunancadan Süryânîceye çevrilmiş olan *Kategoriler*'i, *Peri-Hermeneias*'ı ve *Birinci Analitikler*'in bir kısmını oğlu İshak b. Huneyn, bu eserlere *İkinci Analitikler*'i ve *Topika*'yı da ekleyerek, Süryânîceden Arapçaya tercüme etmiştir.⁵⁴ Şu hâlde Mu'tezile'nin Bağdat'ta hem güçlü bir siyasî destek bulduğunu hem de ortaya çıkan bilimsel çalışmalar ve tercüme faaliyetlerinin etkisiyle kendi görüşlerini olgunlaştırma imkânına kavuşabildiğini söylemek mümkündür.

⁵³Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 144.

⁵⁴İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 409 vd.; Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 359.

Tercüme Faaliyetleri ve Mu'tezilî Oluşum

İslam kelimelerindeki dinî-felsefî tartışmalar temelde Allah'ın sıfatlarının nefyi, halku'l-Kur'ân, kader gibi konular bağlamında ve özellikle Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu görüşler ekseninde gerçekleşmiştir. Çünkü İslam coğrafyasının genişlemesi neticesinde karşılaşılan yabancı din ve kültürlerle mensup unsurların İslam'a yönelik entelektüel düzeydeki eleştirilerine aynı düzeyde karşılık verme ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyacın bir sonucu olarak aklî/felsefî yaklaşımı büyük ölçüde benimseyen ilk Müslüman düşünürler yani Mu'tezilîler ortaya çıkmıştır. Elbette ilk dönemlerde sistemli ve belirgin bir Mu'tezile ekolünden söz etmek imkân dahilinde görünmese de sonraki süreçte din dışı unsurlarla gerçekleştirilen dinî-felsefî tartışmalar ve tercüme faaliyetleri vasıtasıyla Mu'tezile ekolu meydana gelmiştir. Böylece Mu'tezile, aklî/felsefî düzeydeki fikirlerini tercüme faaliyetlerinin katkısıyla geliştirmiş, önemli ölçüde faydalandığı Yunan felsefî kültürüne ait görüşleri İslam akaidini savunmak için kullanmış ve bunu sistematik bir düşünce şekli olarak devam ettirmiştir.⁵⁵ Söz edilen sistematik düşüncenin oluşturulduğu döneme kadarki süreç belli ölçüde karmaşıktır. Şu hâlde sürecin bütünüyle kavranabilmesi bakımından kesin bir çerçevenin belirlenmesi zor gözükmektedir. Ancak kaynaklarda yer aldığı üzere mu'tezilî tercihlerin belirlenme sürecinde etkili oldukları kabul edilen Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylan ed-Dimeşkî (ö. 120/738) gibi isimlerin sa-

⁵⁵George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, 7/1 (1976), 59-87; Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 165.

habe döneminden itibaren zaten tartışılmakta olan kader meselesine ilişkin aklî argümanlar geliştirmesi, bu düşüncüler ile Mu'tezile arasında bir irtibat bulunduğu işaret etmektedir. Çünkü onlar aklî/felsefî tartışmaları kader, insan iradesinin belirlenmesi gibi konularda gerçekleştirmiş ve bu bağlamda insanın özgür olduğunu savunmuşlardır.⁵⁶ Elbette bahsedilen süreci salt aklî tartışmaların başladığı dönem olarak kabul etmek doğru olmayabilir. Çünkü onların kade-re ilişkin yaklaşımı, sistematik kelamın tam anlamıyla oluşmadığı dönemlere tekabül etmektedir. Esasen sistematik kelamın başladığı dönemde öne çıkan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd kader konusunda az önce bahsedilen isimlerden etkilenmiş ve özgür iradeyi savunmuşlardır.⁵⁷ Buna ilişkin Şehristânî (ö. 548/1153), Vâsıl b. Atâ'nın kader konusunda Ma'bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşkî'nin yolunu takip ettiğini belirttikten sonra onun 'Allah âdil ve hakîmdir. O'na şer ve zulüm izafe edilemez. Allah'ın emrettiği bir şeyin aksine bir şeyi kullarından istemesi ya da emrettiği şeyi yaptığı için onları cezalandırması caiz değildir. Kul gerçekleştirdiği hayrın, şerrin, sevabın, günahın fâilidir ve bunun karşılığını alacaktır. Allah kullarına tüm bunları gerçekleştirme gücü vermiştir. Kulların fiilleri hareketler, sükunetler, dayanaklar, nazar ve ilme hasredilmiştir. Allah'ın kuluna yapmaya güç yetiremeyeceği şey için 'yap' demesi mümkün değildir. Bunu inkâr eden zaruri bir şeyi inkâr etmiş olur.' şeklindeki

⁵⁶ en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 2/407.

⁵⁷ Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firâk*, thk. M. Osman el-Hişt (Kâhire: Mektebetu İbn Sinâ, ts.), 117.

ifadelerini aktarmaktadır.⁵⁸ Şehristânî, mu'tezilî tercihlerin belirlenmesi konusunda Ma'bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dimeşkî'nin etkisine ilişkin tespitinde belli ölçüde haklı gözükmektedir. Ancak özgür iradeye yapılan vurgunun temel motivasyonlarından birinin de Emevîlerin siyasî gerekçelerle idarî gücünü ilahî takdire bağlayarak cebrî yaklaşımı benimsemesi olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Yani Emevîler ellerinde bulundurdukları iktidarın kendilerine Allah'ın bir takdiri olarak verildiğini öne sürerek kendi idarelerine karşı geliştirilen her türlü muhalefeti de söz konusu takdire karşı geliştirilmiş kabul ederek güçlü bir cebr anlayışını desteklemekteydiler.⁵⁹ Bu nedenle denilebilir ki Emevî halifelerinin söz konusu yaklaşımı Mu'tezile tarafından özgür iradenin daha güçlü şekilde savunulmasıyla karşılık bulmuştur.

İslam kelamındaki problematik nitelikli konuların başında Allah'ın sıfatları ve bu bağlamda Kur'ân'ın yaratılmış olması tartışmaları gelmektedir. Zikredilen konulara ilişkin mu'tezilî tercihlerin Yunan kültürüne dayandırılması ise ayrıca önem arz etmektedir. Çünkü Mu'tezile, sıfatların nefyi ve Kur'ân'ın yaratılmış olması konularında itikadî tercihlerini felsefî kültürden etkilenerek belirleyen Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742) ve öğrencisi Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745) görüşlerini benimsemiştir. Elbette Mu'tezile ve söz konusu düşünürler arasındaki irtibatı kesin bir şekilde belirlemek mümkün gözükmemektedir. Ancak gerek aynı dönemde ve aynı coğrafyada yaşamış olmaları gerekse Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Mu'tezile tarafından ortaya ko-

⁵⁸Ebu'l-Feth Tâcuddîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Mile'l ven-Nihâl*, thk. M. Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 41.

⁵⁹Türçan, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Akli/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", 70.

nulan tenzih eksenli Tanrı tasavvuru, mu'tezilî tercihler üzerinde bir etki olabileceğine işaret etmektedir. Nitekim İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) aktardığına göre Ca'd b. Dirhem itikadî tercihlerini belirlerken yaşamış olduğu Harran'daki felsefî kültürel yapıdan büyük ölçüde istifade etmiştir. Buna göre Ca'd b. Dirhem, oradaki özellikle Sâbiî felsefî kültürün sıfatları nefyeden yaklaşımlarından etkilenmiştir.⁶⁰ Ca'd b. Dirhem, Harran ve çevresindeki tenzih temelli Tanrı tasavvuruna dayalı Yeni Eflâtuncu fikirleri öğrenmiş ve konuya ilişkin kendi itikadî tercihlerini inşa ederken söz konusu fikirleri kullanmıştır. Örneğin 'Tanrı'nın hiçbir şeyle bağıntısı yoktur. O, kudreti dolayısıyla sonsuz olduğundan hiçbir şeyle sınırlandırılmaz. Tanrı duyularla algılanamaz.' şeklindeki Yeni Eflâtuncu görüş Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından da kabul edilmiştir.⁶¹ Elbette onların tenzih eksenli anlayışı benimsemelerinde Allah'a el (yed), yüz (vech) ve göz (ayn) gibi uzuvların nispet edildiği sıfatlara ilişkin antropomorfik yorum geliştiren Haşevîyye ve düalist Tanrı anlayışına sahip Maniheizm ve Sümeniyye gibi akımların etkisi bulunmaktadır.⁶² Çünkü Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) aktardığına göre 'Cehm b. Safvân müşriklerden Sümeniyye taraftarları ile Allah'ın birliği üzerine tartışmaya

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Kitâbu's-Safediyye*, thk. M. Reşâd Sâlim (Riyad: Dâru'l-Fazîle, ts.), 2/166; Türcan, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", 66.

⁶¹ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008), 117; Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdulvahid eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebû Sayb Kerem (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Develiyye, ts.), 988.

⁶² Türcan, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", 55, 61.

girmiş ve iki ezeli ilâhın mümkün olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda o, Allah'ın duyularla algılanamayacağı, akıl ile idrak edilemeyeceğini, 'şey' olarak bile nitelendirilemeyeceğini ve O'na sıfat izafe edilemeyeceğini savunmuştur. Cehm b. Safvân'ın söz konusu görüşlerini Basralı Amr b. Ubeyd ve arkadaşları da takip etmiştir.⁶³ Ahmed b. Hanbel'in ifadelerinden Cehm b. Safvân'ın sıfatlara ilişkin tamamen dışlayıcı bir yorum geliştirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Vâsıl b. Atâ'nın söz konusu akımlara karşı tevhid ilkesini korumak amacıyla Cehm b. Safvân'ın görüşlerinden belli ölçüde etkilenmiş olduğu çıkarımı yapılabilir. Nitekim Maniheizm, Sümeniyye, Haşeviyye vb. akımların iddiaları, mu'tezilî bakışı belirleyen tevhid ilkesine aykırıdır. Buna göre Vâsıl b. Atâ'nın sıfatlara ilişkin tenzihî yaklaşımında söz konusu akımların etkisi olduğu kabul edilmektedir.⁶⁴ Böylece denilebilir ki mu'tezilî tenzih anlayışının ilk şekli, Vâsıl b. Atâ tarafından belirlenmiştir. Şu hâlde Vâsıl b. Atâ sıfatlara ilişkin tenzihî yaklaşımı, Yeni Eflâtunculuk ve Pisagorculuk kapsamındaki dinî-felsefî kültürün İslam düşüncesine aktarılmasında önemli ölçüde katkısı bulunan Ca'd b. Dirhem ve öğrencisi Cehm b. Safvân'dan almış olabilir. Esasen Vâsıl b. Atâ'nın sıfatları nefyeden tercihleri, sonraki dönem mu'tezilî kelamcı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ta (ö. 235/849-50) daha belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Buna göre Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, düalist anlayışı benimseyen Senevîleri eleştirirken Aristoteles'in bazı kitaplarındaki zât-sıfat bütünlüğü anlayışından etkilenerek Allah'a izafe edilen hayat,

⁶³Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabri Selâmet Şâhin (Riyad: Dâru's-Sebât, 2003), 92-96.

⁶⁴eş-Şehristânî, *el-Mile'l ven-Nihâl*, 41.

ilim, irade, kudret gibi sıfatların O'nun zâtı ile aynı olduğunu dile getirmektedir.⁶⁵ Esasen Eş'arî genel bir tespit yaparak Aristoteles'in bazı kitaplarından söz etmiş olsa da *Metafizik*'te Allah'ın zâtı ve sıfatlarının bir olduğuna ilişkin kayıtların yer aldığını dile getirebiliriz.⁶⁶ Dolayısıyla Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, sıfatların Zât ile bir olduğunu kabul ederek Zât'ın dışında bulunan herhangi bir sıfatı Allah'na izafe etmez. Onun sıfatlara ilişkin söz konusu yaklaşımı Vâsıl b. Atâ tarafından ortaya konulan tenzih doktrini ile önemli ölçüde uyuşmaktadır. Bu da mu'tezilî sıfat telakkîsinin tevhid ilkesine ilişkin bir hassasiyetle ortaya konulduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Vâsıl b. Atâ'da olduğundan daha sistemli bir nefiy anlayışının belirlenmesi Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın sonraki dönemde gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri kapsamında Yunan felsefî kültüründen fazlaca istifade etme imkânı bulmasından kaynaklanmıştır.⁶⁷ Sıfatların nefiyi ile ilişkili olarak mu'tezilî çevrede gündeme gelen bir diğer önemli konu halku'l-Kur'ân meselesidir. Çünkü halku'l-Kur'ân meselesi ve onun etrafında gerçekleşen tartışmalar, Müslüman kelimasında ve düşüncesinde önemli görüş ayrılıklarını beraberinde getirmiştir.

Mu'tezile tarafından güçlü bir şekilde savunulan halku'l-Kur'ân meselesi Hicri II. yüzyılın ilk yarısında tartışılmaya

⁶⁵el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, 485.

⁶⁶Aristotles, *Metaphysics*, Translated by: Hippocrates G. Apostle (Bloomington: Indiana University Press, 1966), 205.

⁶⁷Türcan, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", 57.

başlamıştır.⁶⁸ Ancak Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân meselesini ne tür dinamiklerle ve hangi kaynaklardan beslenerek gündeme getirdiğine ilişkin farklı görüşler mevcuttur. Buna göre halku'l-Kur'ân meselesinin Yahudi kaynaklı olduğunu iddia eden tarihçi İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Tevrat'ın yaratılmış olması bağlamında Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu ilk kez dile getiren kişinin Yahudi asıllı Lebîd b. A'sam (ö. [?]) olduğunu daha sonra aynı görüşü sırasıyla yeğeni Tâlût (ö. [?]), Beyân b. Sem'ân (ö. 119/737), Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın devam ettirdiğini ifade etmiştir.⁶⁹ Başka bir görüşe göre halku'l-Kur'ân meselesinin ortaya çıkmasında Hristiyanların etkisi bulunmaktadır. Söz gelimi Macdonald, Kur'ân'ın yaratılmış olması hakkında 'Onun açıkça Hristiyanlıktaki logos'tan türetildiğini ve Yunan Kilisesi'nin, belki de Yuhannâ ed-Dimeşkî (ö. 130/749) aracılığıyla, biçimlendirici bir rol oynadığını anlamakta zorluk çekmeyiz. Böylece Baba'nın bağrındaki semavî ve yaratılmamış logos'a, Allah'ın yaratılmamış ezeli kelamı, Îsâ'nın dünyevi tezahürüne ise Allah'ın okunan kelamı yani Kur'ân karşılık gelmektedir.' ifadelerini kullanmaktadır.⁷⁰ Yuhannâ ed-Dimeşkî gibi Hristiyanlar Hz. Îsâ'nın ulûhiyetini ispat etmek amacıyla Kur'ân'da onun 'kelimetullah' olarak tanımlanmasını gerekçe göstererek ilâhî kelimelerin yani Kur'an'ın mahlûk olma-

⁶⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 843-845, 988; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 203; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 15/371.

⁷⁰ Duncan B. Macdonald vd., *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), 146; Ayrıca bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 47.

dığı görüşünü ortaya atmışlardır.⁷¹ Bundan dolayı halku'l-Kur'ân meselesi, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve ilk Mu'tezilîlerin Hz. Îsâ'ya atfedilen söz konusu ulûhiyet iddiasını reddetmek için hem 'kelimetullah' olan Hz. Îsâ'nın hem de ilâhî kelimelerin bütünüyle mahlûk olduğunu savunmalarına irca edilmektedir.⁷² Yine halku'l-Kur'ân meselesi, ilâhî sıfatlarla ilişkilendirilmiştir.⁷³ Buna göre İbn Teymiyye, kelimcilerin metafizik sistemlerini fizik anlayışlarına isnat ettiklerini ifade etmektedir. Yani ilâhî sıfat ve fiillerin zât ile kâim olup olmamasına ilişkin tartışmalar, kelam sıfatı çerçevesinde Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair ihtilâfları beraberinde getirmiştir.⁷⁴ Gerçekten de Mu'tezile, sıfatları 'zât ile kâim ezelî mânalar' olarak kabul etmeyi Allah'ın yaratıklara benzetilmesi sonucuna götüreceği endişesiyle reddetmiş ve sıfatların hâdis olduğunu dolayısıyla Kur'ân'ın da yaratılmış olduğunu kabul etmiştir. Kur'ân'ın yaratılmış olması tartışmasına ilişkin bir diğer görüş ise Yunan felsefesindeki logos kavramı çerçevesinde geliştirilen bir anlayışa dayanmaktadır. Buna göre halku'l-Kur'ân meselesi, Heraklitus'un (ö. MÖ 575-475) felsefesindeki 'logos' kavramına ve daha sonra Anaxagoras'ın (ö. MÖ 500-428) 'nous' adı altın-

⁷¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, thk. A. Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-cil, 1991), 347 vd.; Arthur S. Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 81-82.

⁷² Macdonald vd., *Development of Muslim Theology*, 147; De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, 36; Tritton, *İslam Kelâmı*, 86, 91 vd.; Gardet-Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 62-66; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 371.

⁷³ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 342.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. M. Reşâd Sâlim (b.y.: y.y., 1981), 1/256 vd.; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 371.

daki benzer görüşlerine irca edilmektedir.⁷⁵ Çünkü logos kavramı Heraklitus'un anlayışına göre 'bir bütün oluşturan söz, cümle', 'tam söz', 'oran', 'düşünce', 'anlam', 'akıl' ve en önemlisi 'ölçü/yasa' manalarını taşımaktadır. Heraklitus logosu söz konusu anlamları yanında evren ve Tanrı ile özdeş/bir görmektedir.⁷⁶ Böylece Heraklitus'un Tanrı sözü olarak logosu Tanrı ile özdeş/bir kabul etmesi, Tanrı'nın kendi özü dışında sıfatlara sahip olmadığı anlayışını beraberinde getirmektedir. Sonraki süreçte logos kavramı Arapçaya 'kelam' şeklinde tercüme edilmiş ve Müslümanlar arasında ilâhî kelamın ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu problemi ve dolayısıyla halku'l-Kur'ân tartışması ortaya çıkmıştır.⁷⁷ Esasen halku'l-Kur'ân meselesinin Yunan kaynaklı olduğu iddiası, Yahudi asıllı felsefeci İskenderiyeli Philo'nun (ö. 50 [?]) Arapçaya 'kelam' olarak tercüme edilen logos kavramı hakkındaki görüşleri ve ona 'Tanrı'nın özü', 'Tanrı'nın oğlu', 'Tanrı'nın kelamı' ve 'ilâhî sûret' gibi anlamlar vermesi üzerine ortaya çıkmış gözükmektedir.⁷⁸ Çünkü Philo, 'Tanrı'nın özü' yanında 'Tanrı'nın sureti ya da sözü' olarak da adlandırdığı logosun duyularla algılanamayacağını ve herhangi

⁷⁵Heraclitus, *Fragments*, Translated by: Brooks Haxton (New York: Viking Penguin Press, 2001), 162; Anaxagoras of Clasomenea, *Fragments and Testimonia*, Translated by: Patricia Curd (Canada: University of Toronto Press, 2007), 23-24; M. Ramazan Abdullah, *el-Bâkîllânî ve Ârâuhu'l-Kelâmîyye* (Bağdat: Matbaatu'l-Ümme, 1986), 525; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 371.

⁷⁶Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 1/195-196.

⁷⁷Abdullah, *el-Bâkîllânî ve Ârâuhu'l-Kelâmîyye*, 525-527; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", 371.

⁷⁸Ali Aykut, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2019), 151, 172; Daniel E. Gershenson, "Logos", *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition Vol.13 (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 174-175; İsmail Taşpınar, "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2011), 155 vd.

bir forma bürünemeyeceğini kabul etmektedir. Ayrıca Philo, Tanrı'yı tam olarak ifade eden hiçbir ismin olamayacağından hareketle O'nu selbî sıfatlarla tanımlamak gerektiğini kabul etmekte ve dolayısıyla Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin tenzihî bir yaklaşımı benimsemektedir.⁷⁹ Nitekim Philo'nun sıfatları nefyeden yaklaşımı, daha önce bahsedilen mu'tezilî tenzih anlayışıyla önemli ölçüde benzerlik taşımaktadır. Netice itibarıyla söz konusu iddialarda haklılık payı bulunmaktadır. Ancak meselenin tam olarak hangi kaynaktan beslendiğini tespit etmek imkân dahilinde değildir. Her ne kadar Mu'tezilîler söz konusu meseledeki tercihlerinin din dışı unsurlardan kaynaklandığı gerekçesiyle ciddi şekilde eleştirilmiş olsalar da temelde onlar, kelamın yaratılanlarla özdeşleştiğini kabul etmiş ve dolayısıyla onun Allah'ın zâtıyla birlikte ezelî olmasını imkânsız görmüşlerdir. Bu sebeple halku'l-Kur'ân görüşünü güçlü bir şekilde savunmuşlardır.⁸⁰ Tabii ki Mu'tezile'nin söz konusu görüşü, içerisinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamla birlikte değerlendirildiğinde dışardan bir etki mümkün gözükmemektedir. Nitekim İbn Teymiyye, Ca'd b. Dirhem'in, Mesihîler ve Sâbiîlerden etkilendiğini öne sürmektedir.⁸¹ Buna göre Ca'd b. Dirhem, Haran ve çevresinde gelişen Sâbiî dinî-felsefî kültürden büyük

⁷⁹ Aykut, *İskenderiyeli Philo*, 179-180.

⁸⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 280; Ayrıntılı bilgi için bk. el-Kâdî Abdulcabbâr Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi Eboâbu't-Tevhîd ve'l-Adl: Halku'l-Kur'ân*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1961), 7/4 vd.

⁸¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, 5/359-360; Şinasi Gündüz, "Maniheizm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/575-577; Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/341-344.

ölçüde etkilenmiştir. Şu hâlde Ca'd b. Dirhem'in Cehm b. Safvân ile olan teması, Allah'ın sıfatlarını nefyetme ve halku'l-Kur'ân konularında onu etkilemiş olması,⁸² Cehm b. Safvân'ın da Vâsıl b. Atâ ve öğrencileri ile bu konular üzerine tartışmaya girmesi⁸³ Harran'daki Sâbiî ve Mesîhî felsefî/kültürel birikimin mu'tezilî tercihler üzerindeki etkisini takip edilebilir şekilde belirginleştirmektedir.⁸⁴ Ayrıca Vâsıl b. Atâ kendi döneminde tercüme edilmiş Yunan felsefî kültürüne ait herhangi bir kaynağa ulaşamamış olsa bile özellikle yaşadığı çevre nedeniyle söz konusu kültürün genel iddialarına yakın gözükmektedir. Dolayısıyla bu durum az önce dile getirilen tespitleri destekleyecek nitelikte kabul edilebilir. Esasen Mu'tezile, Müslüman dinî kültürün dışındaki unsurlarla etkileşiminin ötesinde kendi düşünce sistematüğünü oluşturmak istemiş ve bunu bir zorunluluk olarak görmüştür. Çünkü Mu'tezile kelimcilerinin pek çok din dışı unsurla mücadele etmesi gerekmektedir. Söz gelimi Vâsıl b. Atâ, tevhid ilkesi esas olmak üzere senevî anlayışa ve ileri düzeyde teşbihî bir yaklaşımı benimseyen Maniheizm'e karşı *Kitâbu Elf Mesele fi'r-Reddi ale'l-Mâneviyye* adında hacimli bir kitap yazmıştır. Vâsıl b. Atâ'nın böyle bir kitabı yazmış olması ilk dönemlerden itibaren Mu'tezilîlerin ne türden bir çatışma ve savunma ortamında var olduklarını ve bu savunmanın da bir gereği olarak aklî/felsefî nitelikli argümantasyona ne kadar yakın ve yatkın olduklarını görmemiz ba-

⁸²Josef Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, Translated by: Gwendolin Goldbloom (Leiden: Brill, 2017), 2/501 vd.

⁸³el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 181, 494 vd.

⁸⁴Türçan, "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre", 65; Hülya Altunya, "Mu'tezile Kelamcılarının Din Dili Anlayışlarına Harran Okulu'nun Katkısı", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Konya: Şelale Matbaası, 2006), 2/355 vd.

kımından önemlidir.⁸⁵ Çünkü İslam coğrafyasındaki Maniheizm, Gnostizm, Yunan Felsefesi, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi akımlar ve dinî yapılanmalar kendi düşüncelerini ve inançlarını sistemleştirmek için çalışmış ve Müslümanlarla fikrî tartışmalarda bulunmuşlardır.⁸⁶ Söz konusu fikrî ve dinî yapılanmalara karşı Müslüman dinî kültürü savunmaya elverişli en önemli yapılanma Mu'tezile kelamı olmuştur.⁸⁷ Bu mücadelenin en fazla öne çıkan adımlarından biri de Yunan ve İran kültürüne ait eserlerin Arapçaya çevrilmesi olmuştur. Konuya ilişkin Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) *Tesbitü Delâli'n-Nübüvve*'sinde Yunan felsefesinden birçok eserin Arapçaya çevrildiğini ancak İslam'ın otoritesini sarsmak isteyen mühlidlerin bu tercüme işi istismar ettiğini ifade etmektedir.⁸⁸ Yunan felsefî kültüründen en çok etkilenen Mu'tezile kelamcıları Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız'dır (ö. 265/858). Söz gelimi bazı kaynaklarda Nazzâm'ın yaratılışa ilişkin 'Allah tüm mevcudâtı tek seferde yaratmış, Adem'in yaratılması evlatlarınınkinden önce olmamış ancak Allah yarattıklarının bir kısmını gizlemiştir' şeklindeki teorisinde Antikçağ Yunan filozofu Anaxagoras'ın yaratma teorisinin etkilerini taşıdığı aktarıl-

⁸⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* thk. Fuad Seyyid (Beirut: Dâru'l Fârâbi, 2017), 211 vd.; Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci-Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 103; Türkan, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", 56-57.

⁸⁶ Mustafa Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü-", *Mârife* 3/3 (2003), 117; Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 164.

⁸⁷ Faruk Omar, "Me'mûn'dan Önce Mu'tezilîler ve Abbâsiler Arasındaki İlişkiler", çev. Mehmet Ümit, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 171.

⁸⁸ el-Kâdî Abdulcebbar, *Tesbitü Delâli'n-Nübüvve* thk. Abdulkerim Osman (Beirut: Dâru'l-Arab, 1966), 1/75-76.

maktadır.⁸⁹ Buna göre Nazzâm'ın *kevn* teorisi, ilk kez Anaxagoras'ın evrenin oluşumuna ilişkin ortaya koyduğu *kümun* ve *zuhur* yani 'evrenin saklı olduğu ilk cisimden ortaya çıkması' görüşüne benzetilmektedir.⁹⁰ Nazzâm, Deysâniyye ile de dinî-felsefî konularda mücadeleye girmiştir. Bilindiği üzere Deysâniyye temelde 'varlığın iki asıl olan *nur* ve *zulmetten* meydana geldiği ve geriye kalan her şeyin bu ikisinden oluştuğu' görüşünü ileri sürmektedir.⁹¹ Nitekim Nazzâm'ın sözü geçen yaklaşıma karşı fikrî mücadeleye girdiği ancak bu mücadele sonunda bazı deysânî görüşlerden etkilendiği ileri sürülmüştür.⁹² Ayrıca atom nazariyesi bağlamında Nazzâm, Aristoteles'in 'parçanın sonsuza dek bölünebileceği' görüşünü benimsemiş olabilir.⁹³ Eş'arî'nin aktardığına göre Nazzâm, atomlar konusunda 'hiçbir parça (cüz) yoktur ki onun da parçası olmasın ve hiçbir kısım (bad') yoktur ki onun da kısmı olmasın ve hiçbir yarım yoktur ki onun da yarısı olmasın, parçanın daima parçalanması mümkündür, çünkü bölünebilirlik bakımından o sonsuzdur' fikrini savunmaktadır.⁹⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*'ında Nazzâm'ın bu görüşünü Râfîzîlerden Hişâm b. Hakem'e

⁸⁹S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi* çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 41-45.

⁹⁰Anaxagoras, *Fragments and Testimonia*, 15, 178 vd.; eş-Şehristânî, *el-Mile'l ven-Nihâl*, 50; en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, 1/159-160.

⁹¹eş-Şehristânî, *el-Mile'l ven-Nihâl*, 278 vd.

⁹²Ebü Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Hayevân*, thk. A. Muhammed Harun (Mısır: Mektebetü'l-Mustafa, 1943), 5/46 vd.; Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red ala İbni'r-Râvendî ve'l-Müllhîd*, thk. H. S. Neyberg (Beyrut: Mektebetü'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 39 vd.; Aydınlu, "Süryânî Bilginler'in Çeviri Faaliyetleri ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", 20.

⁹³Aristoteles'in 'parçanın sonsuza dek bölünebileceği' görüşüne ilişkin bk. Aristoteles, *Metaphysics*, 14 vd.

⁹⁴el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 318.

atfetmektedir.⁹⁵ Nitekim daha önce dile getirildiği gibi Hişâm b. Hakem'in Senevîlerden İbn Deysân'nın görüşlerini savunan Ebû Şâkir ed-Deysânî ile irtibatı bulunmaktadır. Her ne kadar Hişâm b. Hakem Seneviyye'ye karşı eleştirel bir yaklaşım içerisinde bulunsa da kendi varlık anlayışında kısmen senevî etkiler gözükmektedir.⁹⁶ Bu nedenle Nazzâm'ın ve Hişâm b. Hakem'in atomları inkâr eden yaklaşımı dikkate alındığında Bağdâdî'nin iddiası belli ölçüde desteklenir nitelikte gözükmektedir. Yine İbn Hazm (ö. 456/1064), *Kitabu'l-Fasl*'da atomu inkâr edenlerden bahsederken Nazzâm'ı da zikretmektedir.⁹⁷ Burada İbn Hazm, atom nazariyesini kabul edenlerden söz ederken Demokritos ve Epikuros gibi Yunan filozoflarını, atomları inkâr edenlerden söz ederken ise Aristoteles'i ve onu takip eden herkesi kastetmektedir.⁹⁸ Böylece Nazzâm'ın itikadî/kelamî tercihlerini belirleme sürecinde büyük ölçüde içerisinde bulunduğu felsefî kültürden etkilendiği anlaşılmaktadır.

Mu'tezile'nin İslam düşüncesindeki önemli tartışmalara ilişkin entelektüel yaklaşımı, İslam kelamını özellikle Müslüman dinî kültür dışındaki unsurların iddialarına karşılık verebilecek düzeye getirmiştir. Ancak aklî/felsefî nitelikli argümantasyonlarındaki aşırılık zaman zaman Müslüman

⁹⁵ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, 67; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 379.

⁹⁶ David Barnett, "Mu'tezilî Hareket (II): Erken dönem Mu'tezilîler", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*, Sabine Schmidtke (ed.), haz. Orhan Şener Koloğlu vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 219.

⁹⁷ Ebî Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve Ehvâli'l-Nihâl*, thk. M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Amiriddin (Kâhire: Dâru'l-Cil, 1992), 5/69.

⁹⁸ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, 5/69; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 380; Ayrıca bk. Ekrem Uysal, "Kelamda İliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi", *Batman Akademi Dergisi* 4/1 (2020), 47-48.

dinî çerçeveyi zorlamalarına sebep olmuştur.⁹⁹ Buna rağmen Mu'tezile, felsefî temelli yaklaşımı benimsemek suretiyle İslam düşüncesinde önemli bir değişimi başlatmış ve kelam ilminin temellerini oluşturmuştur.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte fethe hız veren Müslümanlar, köklü medeniyetlerin bulunduğu Mezopotamya bölgesine ulaşmış ve buradaki halkla siyasî, sosyo-kültürel, dinî-felsefî anlamda entelektüel ilişkiler kurmaya başlamışlardır. Elbette bu coğrafyadaki toplumların sahip olduğu dinî-felsefî birikim özellikle tercüme faaliyetleri vasıtasıyla Müslümanlar tarafından öğrenilmiştir. Önemli ölçüde Yunan felsefî kültürüne ait eserlerin tercüme edildiği bu süreçte genellikle Süryânî Hristiyan ilahiyatçı veya felsefeciler etkin konumda olmuştur. Ancak Emevîler döneminde bilimsel çalışmalar yöneticiler tarafından kayda değer bir destek bulamamıştır. Üstelik Emevîlerin mevâlîye ilişkin dışlayıcı yaklaşımı ve uzun süreli baskı siyaseti neticesinde hilafet Abbâsîlere geçmiştir. Bu yönetim değişimi dinî-felsefî bakımdan İslam düşünce tarihinde güçlü bir dönüşümün ilk adımı olmuştur. Çünkü Abbâsîler, bilimsel bilgiye ve çeviri faaliyetlerine büyük oranda destek vermiştir. Elbette bu desteğin çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan biri bilimsel bilgiye duyulan ilgi ve ihtiyaç bir diğeri ise İslam coğrafyasında oluşan kozmopolit yapı nedeniyle İslam'a karşı mücadele eden dinî-fikrî akımlar tarafından Müslüman itikadî iddialara yönelik eleştirel bir yaklaşımın benimsenmesidir. Ayrıca artık İslam topraklarında hem İran inançlarına mensup Ma-

⁹⁹Metin Özdemir, "Kelam Felsefe İlişkisi", *Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 29/Güz (2014), 10.

niheistler, Mazdekîler, Deysânîler, Dualistler ve Zerdüştler hem Yahudiler ve Hristiyanlar hem de Müslümanlar bir arada yaşamaktaydılar. Cündişâpûr ve Harran gibi geçmişte dinî, kültürel ve felsefî çalışmaların gerçekleştirildiği mekanlar yanında Müslümanlar tarafından kurulan Basra, Kûfe ve Bağdat gibi şehirler de dinî-felsefî çalışmaların ve tartışmaların yoğun bir şekilde gerçekleştirildiği merkezler haline gelmiştir. Abbâsîler döneminde hız kazanan tercüme faaliyetleriyle birlikte özellikle Yunan felsefesine ait eserlerin çevirileri Müslüman âlimler ve bu arada kelimciler tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Söz konusu kelimciler arasında Mabed el-Cühenî, Gaylan ed-Dımeşkî, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve özellikle Mu'tezile'nin kurucularından kabul edilen Vâsıl b. Atâ gibi isimler sayılabilir. Bu isimler, İslam itikadına karşı gerçekleştirilen ileri düzey eleştirilere cevap verebilmek için Yunan kültürel birikiminden büyük ölçüde faydalanarak Müslüman dinî/itikadî yapıyı koruyabilmek amacıyla aklî/felsefî mücadelelere girmişlerdir. Özellikle Vâsıl b. Atâ'nın mu'tezilî tercihlerin belirlenmesi sürecinde Yunan felsefî kültüründen belli ölçüde faydalanması ve din dışı unsurlara karşı İslam itikadını savunmak amacıyla birçok eser kaleme alması ayrıca önemlidir. Bununla birlikte Mu'tezile kelamında Yunan felsefî kültüründen en güçlü biçimde yararlanan ve bunu gerçek anlamda Mu'tezile kelamına dahil eden kişi, bir bakıma Mu'tezile'nin ikinci kurucusu sayılabilecek olan Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'tır. Sonraki süreçte Nazzâm, tercümeler yoluyla ulaşılan Yunan felsefî birikimi ile mu'tezilî iddiaların birleştirilmesi çabasını daha da ileriye taşımıştır. Aristoteles'in *Topika* isimli kitabının

Arapçaya tercümesi ile Vâsıl b. Atâ ve sonraki Mu'tezile'nin dinî/itikadî tartışmalarda sistematik bir cedeli yöntem kullanması dikkate değer niteliktedir. Çünkü bu yöntem, din dışı unsurlar karşısında ve Müslümanlar arasında mu'tezilî fikirlerin temellendirilmesinde kullanılmıştır. Ayrıca Aristoteles'in mantık ve tabiata ilişkin diğer eserlerinin tercümeleri vasıtasıyla Hristiyan ve Senevî akımlara karşı tevhid ilkesi korunurken sıfatların nefyi ve insan iradesine ilişkin özgürlükçü yaklaşımlar güçlü bir şekilde öne çıkarılmış ve her iki yaklaşım da mu'tezilî düşüncenin gelişiminde belirleyici olmuştur. Şu hâlde denilebilir ki İslam coğrafyasının genişlemesiyle Müslümanların farklı dinî ve düşünsel kültürlerle karşılaşması, Abbâsîlerin hilafeti devralarak bilimsel faaliyetleri desteklemesi, Yunan felsefî eserlerin tercüme edilmesi, İslam düşünürlerinin aynı bölgedeki din dışı unsurlarla fikrî mücadeleye girmesi ve bu mücadelenin bir sonucu olarak karşılıklı bazı aklî/felsefî etkileşimlerin gerçekleşmesi gibi birçok değişik unsur, mu'tezilî oluşumun ortaya çıkıp gelişmesine katkı sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Abdullah**, M. Ramazan. *el-Bâkullânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*. Bağdat: Matbaatu'l-Ümme, 1986.
- Ahmed b. Hanbel**. *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. thk. Sabri Selâmet Şâhin. Riyad: Dâru's-Sebât, 2003.
- Ahmed Emîn**. *Duha'l-İslâm*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Usra, 1997.
- Altunya**, Hülya. "Mu'tezile Kelamcılarının Din Dili Anlayışlarına Harran Okulu'nun Katkısı", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 2/355-360. Konya: Şelale Matbaası, 2006.
- Anaxagoras of Clasomenea**. *Fragments and Testimonia*. Translated by: Patricia Curd. Canada: University of Toronto Press, 2007.

- Aristotles.** *Metaphysics*. Translated by: Hippocrates G. Apostle. Bloomington: Indiana University Press, 1966.
- Arslan,** Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Atallah,** Hadr Ahmed. *Beytü'l-Hikme fî Asri'l-Abbâsiyyîn*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Avcı,** Câsim. "Kûfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/339-342. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aydınli,** Osman. "Süryânî Bilginlerin Çeviri Faaliyetleri ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 7-33.
- Aydınli,** Osman. *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci-Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Aykut,** Dursun Ali. *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. Ankara: Eskiye Yayınları, 2019.
- el-Bağdâdî,** Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-Fırâk*. thk. M. Osman el-Hiş. Kâhire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.
- Bannett,** David. "Mu'tezilî Hareket (II): Erken dönem Mu'tezilîler". çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelâmı*. ed. Schmidtke, Sabine. haz. Orhan Şener Koloğlu vd. 207-227. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- el-Belâzurî,** Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud. *Fütûhu'l-Buldân*. thk. Ömer Enîs et-Tabbâ Beyrut: Müessesetü'l-Mearif, 1987.
- Bingöl,** Abdulkuddüs. "İsâgûcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Câbirî,** Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İlim Yurdu Yayınları, 2019.
- el-Câhız,** Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Hayevân*. 8 Cilt. thk. A. Muhammed Harun. Mısır: Mektebetü'l-Mustafa, 1943.
- el-Câhız,** Ebû Osman Amr b. Bahr. *Resâilu'l-Câhız*. thk. A. Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Corbin,** Henry. *İslam Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*. 2 Cilt. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- De Boer,** T. J.. *İslam'da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Demirci,** Mustafa. "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü". *Mârife* 3/3 (2003), 109-130.
- Demirci,** Mustafa. *Beytü'l-Hikme -Kuruluşu, İşleyişi ve Etkileri-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

- el-Eş'arî**, Abdu'l-Hasan Alî bin İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- el-Feyûmî**, Muhammed İbrahim. *Mu'tezile (Tekvînu'l-Aklî'l-Arabi)*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arab, 2002.
- Gardet**, Louis-Anawati, Georges. *İslam Teolojisine Giriş*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Gershenson**, Daniel E.. 'Logos', *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition. 22 Volume. 13/174-175. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007.
- Goldziher**, Ignace. *Klasik Arap Literatürü Tarihi*. çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Gutas**, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbâsî Toplumunu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Günaltay**, M. Şemsettin. *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Gündüz**, Şinasi. "Maniheizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/575-577. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gündüz**, Şinasi. "Sâbilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hammaş**, Necdet. "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmîlerin İdaredeki Rolü". çev. İrfan Aycan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 175-190.
- Hayes**, E. R.. *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Günenç. İstanbul: Yaba Yayınları, 2002.
- el-Hayyât**, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed. *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red ala İbni'r-Râvendî ve'l-Mülhîd*. thk. H. S. Neyberg. Beyrut: Mektebetü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- el-Hayyûn**, Reşîd, *Mezhebu'l-Mu'tezile mine'l-Kelâm ile'l-Felsefe*. Riyad: Dâru Medârek, 2015.
- Heraclitus**. *Fragments*. Translated by: Brooks Haxton. New York: Viking Penguin Press, 2001.
- Horovitz**, S.. *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Hourani**, George F.. "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism". *International Journal of Middle East Studies* 7/1 (1976), 59-87.
- İbn Ebî Usaybia**, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Kasım. *Uyûnu'l-Enba' fi Tabakâti'l-Etibbâ*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1999.
- İbn Esîr**, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebû

- Sayb Kerem. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Develiyye, ts.
- İbn Haldûn**, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. M. Şeyh Mustafa. Beyrut: Muessesetu'r-Risâleti Nâşirîn, 2016.
- İbn Hazm**, Ebî Muhammed Ali b. Ahmed. *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve Ehvâli'n-Nihâl*. thk. M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Amiriddin. Kâhire: Daru'l-Cil, 1992.
- İbnu'n-Nedîm**, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Beyrut: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Teymiyye**. *Der'ü Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*. thk. M. Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: y.y., 1981.
- İbn Teymiyye**. *Kitâbu's-Safediyye*. 2 Cilt. thk. M. Reşâd Sâlim. Riyad: Dâru'l-Fazîle, ts.
- el-Kâdî Abdülcebbâr**, Ebi'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: Halku'l-Kur'ân*. thk. İbrahim el-Ebyâri. 7/16 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1961.
- el-Kâdî Abdülcebbâr**, Ebi'l-Hasen el-Hemedânî. *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabâkâtu'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbi, 2017.
- el-Kâdî Abdülcebbâr**. Ebi'l-Hasen el-Hemedânî. *Tesbitü Delâili'n-Nübüvve*. thk. Abdulkерim Osman. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arab, 1966.
- el-Kıftî**, Ali b. Yusuf Cemâleddin Ebu'l-Hasan. *İhbâru'l-Ulemâ bi İhbâri'l-Hukemâ*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kumeyr**, Yuhanna. *İslam Felsefesinin Kaynakları*. çev. Fahreddin Olguner. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1975.
- Libera**, Alain De. *Ortaçağ Felsefesi*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Macit, Muhittin. "Tercüme Hareketleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/498-504. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mayerhof**, Max. *Türâsü'l-Yünânî fi Hadâratı'l-İslâmiyye*. trc. Abdurrahman Bedevi. Mısır: Mektebetu Nahdatı'l-Mısriyye, 1940.
- el-Mikdâd**, Mahmut. *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Câhiliyye ilâ Evâhiri'l-Asrîl'l-Umevî*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1988.
- Nasr**, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in İslam*. Chicago: ABC International Group, 2001.
- en-Neşşâr**, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Nicholson**, M. A. Reynold. *A Literary History of the Arab*. New York: Charles Scribner's Sons, 1907.

- Nyberg**, H. S.. "Mu'tezile". *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 8/756-764. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Omar**, Faruk. "Me'mûn'dan Önce Mu'tezililer ve Abbâsiler Arasındaki İlişkiler". çev. Mehmet Ümit. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 165-174.
- Öz**, Mustafa. "Hişâm b. Hakem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özdemir**, Metin. "Kelam Felsefe İlişkisi". *Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* Güz/29 (2014), 7-25.
- Plotinos**. *Enneadlar*. çev. Haluk Özden. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.
- Renan**, Ernest. *De Philosophia Peripatetica Apud Syros Commentatio Historica*. Paris: Gorgias Press, 1852.
- Rescher**, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Riet**, Simon Van. "A Propos de la Biographie de Simplicius". *Revue Philosophique de Louvain* Quatrième Série, 89, No 83 Peeters Publishers, Aout 1991, 506-514.
- Rosenthal**, Franz. *The Classical Heritage in İslam*. Translated by: Emily and Jenny Marmorstein. London-New York: Routledge, 1994.
- Söylemez**, Mehmet Mahfuz. *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Street**, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Suçin**, Mehmet Hakkı. *Dünden Bugüne Arapçaya Çevirinin Serüveni*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2012.
- Süt**, Abdunasır. *Basra ve Mu'tezile -İlk Üç Asır-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- eş-Şehristânî**, Ebu'l-Feth Tâcuddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihâl*. thk. M. Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- eş-Şerîf**, Muhammed Bedî'. *es-Strâ' beyne'l-Mevâlî ve'l-Arab*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arab, 1954.
- et-Taberî**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî el-Ümem ve'l-Mülûk*. thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim. 12 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.
- Taşpınar**, İsmail. "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini". *Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2011), 143-166.
- Tritton**, Arthur S.. *İslam Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu

- Yayınları, 2018.
- Türcan**, Galip. "Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/42 (2019), 43-74.
- Türcan**, Galip. "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Akli/Felsefi Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 (2019), 54-74.
- Uysal**, Ekrem. "Kelamda İlliyyet İlkesi Bağlamında Atom Teorisi". *Batman Akademi Dergisi* 4/1 (2020), 41-52.
- Ülken**, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Van Ess**, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. Translated by: Gwendolin Goldbloom. 4 Volume. Leiden: Brill, 2017.
- Watt**, Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlı. Ankara: Sakaç Yayınları, 2010.
- Wolfson**, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yavuz**, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yiğit**, İsmail. "Mevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yiğit**, İsmail. "Muhtâr es-Sekâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/54-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yusif**, Efrem İsa. *Mezopotamya'nın Bilim Öncüleri -Süryânî Tercüman ve Filozofları-*. çev. Mustafa Arslan. İstanbul: Doz Yayınları, 2007.
- ez-Zinî**, Muhammed Abdurrahîm. *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*. Mansûre: Dâru'l Yakîn, 2010.