

**T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MU‘TEZİLE’NİN YAHUDİLİK ÜZERİNDEKİ
ETKİSİ
SAMUEL BEN HOPHNİ ÖRNEĞİ**

CASIM EKİNCİ

[2501171282]

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. ÖMER AYDIN

İSTANBUL – 2020

ÖZ
MU‘TEZİLE’NİN YAHUDİLİK ÜZERİNDEKİ ETKİSİ
“SAMUEL BEN HOPHNI ÖRNEĞİ”

Casım EKİNCİ

Bu çalışmada Rabbani mezhebine mensup bir Yahudi olan Samuel ben Hophni’nin (ö.404/1013) Mu‘tezile mezhebine ait kelâmî görüşleri kendi düşünce dünyasına uyarlaması ele alınmaktadır. İlmi geleneğe sahip bir aileden gelen Samuel ben Hophni, dönemindeki diğer birçok Yahudi yazar gibi çok sayıda Arapça eser okumuş ve nihayetinde Mu‘tezile’nin rasyonel kelâmını ve usûl-i fıkıh metodunu benimsemiştir. Samuel’in Mu‘tezile kelâmını uyarlamasının sebepleri arasında yaşadığı coğrafya, seleflerinin eğilimi, dinler arası tartışma meclisleri ve mezhepler arası rekabetin ön plana çıktığı görülmektedir. Öte yandan çalışmamızda, Mu‘tezile’nin Yahudilik üzerindeki etkisi; ilk uyarlamaların yapıldığı “Erken Dönem”, çoğunlukla Basra Behşemiyye okuluna ait fikirlerin benimsenmesi ve Mu‘tezile’nin iç tartışmalarına dahil olduğu “Klasik Dönem”, muhtasar ve akîde içerikli nesirlerin yazıldığı “Geç Dönem” olarak sınıflandırılmıştır.

Oldukça üretken bir yazar ve iyi bir Mu‘tezile takipçisi olan Samuel ben Hophni, “Kitâb fi’ş-Şerâi” ve “Eşâr Mesâil” adlı eserlerinde Mu‘tezile gibi teklîfin hasen olduğunu söyler. O, bu iddiasını yine Mu‘tezile’deki lütuf teorisi üzerinden ispat etmeye çalışır. Bu dünyada çekilen elemelerin mutlaka tazmin edileceğini söyleyen Samuel’in Mu‘tezile’nin ivaz teorisini uyarladığı görülmektedir. Haberî mucizelerin peygamberler dışında kimsenin bilemeyeceğini söyleyen Samuel, bu konuda da Mu‘tezile ile aynı çizgidedir. Va’d ve vaîd, atom nazariyesi vb. konularda Mu‘tezilî âlimlerin görüşlerini Yahudiliğe uygun olarak uyarlayan Samuel sık sık Tevrat’a başvurarak “kendi cenahından” da düşünceleri için referans bulmaya çalışmıştır. Kelâmın yanı sıra usûl-i fıkıh alanında da Mu‘tezilî etki altına girmiştir. Ayrıca kelâm alanında kullandığı kavramların neredeyse tamamını Mu‘tezile’den ödünç almıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu‘tezile, Samuel ben Hophni, Kitâb fi’ş-Şerâi, ‘Eşâr Mesâil, İvaz, Lütuf

ABSTRACT
MU‘TAZILI EFFECT ON JUDAISM “SAMUEL BEN HOPHNI’S
EXAMPLE”

Casım EKİNCİ

The dissertation examines adoption of Mu‘tazilî theological views by Samuel ben Hophni (d.404/1013) who is a Rabbinic Jewish scholar. As a scion of one of the aristocratic Jewish family which provided leaders for gaonic yeshivot during the tenth and eleventh century and a prolific author he read so many arabic works like his other contemporaries and came to adopt Mu‘tazilî rational method and their legal theory. Before giving Samuel’s Mu‘tazilî adoptions we are going to emphasize on causals for adoptions as living geography, his predecessor’s tendency, interreligious discussion majlis and competition between sects. On the other hand influence of Mu‘tazila on Judaism can be divided into three period. First can be called as “early period” which initial adoptions done in, second can be called as “classic period” which Basran Bahshamiya School doctrines become central and Jews involved own Mu‘tazila inner disputes, third can be called as “late period” which proses and compendiouses produced in.

As a prolific and close follower of Mu‘tazila, Samuel ben Hophni says imposition of obligation is sound in his “Kitâb fi’ş-Şarâi” and ‘Ashâr Masâil”. He tries to prove this claim by using Mu‘tazila compensation theory. Samuel says all suffering in this world will ultimately compensate by God and when he say this he uses Mu‘tazila compensation theory. He says no one can know miracles but prophets. And he adopted “promise and threat” and “Mu‘tazila atomism” and he also frequently addresses to Torah to find a reference from his own side. Beside the kalâm Samuel came under the influence of the Mu‘tazila legal theory. Additionally he almost borrowed all kalam concepts from Mu‘tazila.

Key Words: Kalâm, Mu‘tazila, Samuel ben Hophni, Kitâb fi’ş-Şarâi’, ‘Ashâr Masâil, Compensation, Grace,

ÖNSÖZ

İslâmi Dönemde hareketlenmeye başlayan Yahudi kelâmı, Mu‘tezile’nin “Klasik Çağı” denilen 10. ve 11.yy.da zirve noktasına ulaşmıştır. Bu dönemde Mu‘tezile’nin etkisiyle birçok kelâmî içeriğe sahip eser yazılmış ve daha önce tartışılmayan ilâhî sıfatlar, teklîf, ivaz ve aklî ve şer‘î meseleler ayrımı gibi konular Yahudi âlimler tarafından tartışılmaya başlanmıştır. Bu meseleleri tartışan dönemin önde gelen Yahudi âlimlerinden biri de Sura Yeşivotu’nun gaonu (başı) olan Samuel ben Hophni’dir. O, Daniel ben Meshita tarafından dile getirildiği gibi Mu‘tezile’nin kelâm ve usûl-i fıkıh görüşlerini en iyi çalışanlardan biriydi. Samuel, Mu‘tezilî görüşleri çalışırken aynı zamanda onları kendi düşünce sistemine de uyarlamıştır. Samuel’in “*Eşâr Mesâil*” ve “*Kitâb fi Ş-Şerâi*” adlı eserlerinde bu uyarlamaları görmek mümkündür. Bu eserlerinde bazen doğrudan “ehl-i hak” dediği Mu‘tezile’nin görüşlerini aktarırken bazen de kullandığı metod ve dil ile Mu‘tezile metinlerini anımsatmaktadır.

Samuel ben Hophni, Mu‘tezile kelâmını en iyi çalışanlardan ve Ortaçağ Yahudi kelâmının önemli bir siması olmasından ötürü çalışılmayı hak etmektedir. Ayrıca Samuel ben Hophni’nin çalışılması Yahudi kelâmı hakkında da fikir sahibi olmamıza sebep olacaktır. Bu da yeni araştırmalara ufuk açacağından çalışmamız önem arz etmektedir.

Bu tezin yazılma sürecinde yönlendirmeleri, yapıcı eleştirileri ile katkı sunan ve dikkatle takip eden danışman hocam Prof. Dr. Ömer AYDIN’a teşekkürlerimi sunar, ders döneminde ilmi ile aydınlatıp bizlere yol gösteren başta Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM olmak üzere Doç. Dr. Fikret SOYAL’a ve Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ’e de teşekkürü bir borç bilirim. Tezin okunması sürecinde yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. Berna TAŞER’e ve bazı kaynakların temini ile bana verdiği destekten dolayı değerli dostum Arş. Gör. Özkan ŞİMŞEK’e, zorluklar karşısında tükenme noktasına geldiğimde destek veren kardeşim Arş. Gör. Enes YILMAZ’a minnettarım. Ayrıca bu süreçte her türlü desteğini esirgemeyen kıymetli eşime de teşekkürlerimi sunarım.

Casım EKİNCİ

İstanbul, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SAMUEL BEN HOPHNI’NİN HAYATI , ESERLERİ VE MU’TEZİLE İLE ETKİLEŞİMİ

1. Samuel ben Hophni’nin Hayatı.....	6
2. Samuel ben Hophni’nin Eserleri	11
2.1. Tora Tefsiri	11
2.2. Talmud Tefsiri ve Metodolojisi	12
2.3. Halaka Monografları	12
2.4. Kelâm ve Usûl-i Fıkıh.....	15
2.5. Responsalar	17
2.6. Mektuplar	18
3. Mu‘tezile İle Etkileşimin Muhtemel Nedenleri	19
4. Değerlendirme.....	24

İKİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ SÜREÇTE MU‘TEZİLE’NİN YAHUDİLİK ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

1. Kavramsal Çerçeve	26
1.1. Aggadah	26
1.2. Tanah.....	27
1.3. Tora (Tevrat)	28
1.4. Sura Yeşivotu (Akademisi).....	29
1.5. Pumbetida Yeşivotu	30
1.6. Geniza	31
1.7. Geonim Dönemi	33
2. Tarihi Süreçte Mu‘tezile’nin Yahudilik Üzerindeki Etkileri	34
2.1. Erken Dönem	38
2.2. Klasik Dönem	45
2.3. Geç Dönem.....	52
3. Değerlendirme.....	53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAMUEL BEN HOPHNİ’DE MU‘TEZİLÎ ETKİ

1. Teklîf ve Lütuf	55
2. İvaz.....	63
3. Va‘d ve Vaîd	68
4. Haberî Mûcize	70
5. Aklîyyat ve Sem’iyyat Ayrımı	74

6. Samuel ben Hophni'nin Mu'tezile İle Paralel Bâb Başlıkları Kullanması	77
7. Samuel ben Hophni'nin Etkilendiği Diğer Konular.....	78
8. Değerlendirme.....	79
SONUÇ	82
KAYNAKÇA	85



KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.mad.	: Adı geçen madde
b.	: Bin, ibn, ben
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
EJIW	: Encyclopedia of Jewish in the Islamicate World
EJ	: Encyclopedia of Judaica
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
m.	: Milâdi
Mad.	: Maddesi
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
y.y.	: Yayın yeri yok
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
JSTOR	: Journal Storage
JQR	: Jewish Quarterly Review

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

Bu çalışmada Mu'tezile'nin Samuel ben Hophni üzerindeki etkisi ele alınacaktır. Ortaçağ Yahudi mezheplerinden Rabbanilere mensup olan Samuel'in neden Mu'tezile'ye ilgi duyduğu, hangi konularda Mu'tezilî âlimlerden etkilendiği, çağdaşlarının Mu'tezile'ye ilgilerinin olup olmadığı gibi sorular bu tezde cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Tezin konusu hem dinler tarihi hem de kelâm gibi disiplinlerle alakalı olduğundan kapsamı oldukça geniştir. Farklı dönemlerde Mu'tezile'den etkilenmiş çok sayıda Yahudi âlim olması sebebiyle bütün halinde çalışıldığında yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacağından tezin konusu bu etkileşimin somut örneklerinin ortaya konulduğu “Klasik Dönem” yazarlarından Samuel ben Hophni ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca konunun tek bir kişi ile sınırlandırılması ileride daha geniş biçimde yapılacak olan doktora çalışması için basamak görevi görecektir.

Samuel ben Hophni'nin, Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile aynı dönemde yaşamasından dolayı Zemahşerî gibi geç dönem Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine Samuel'den sonra yaşadıklarından ve bundan dolayı herhangi bir etkilenmenin söz konusu olamayacağından Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ile beraber daha erken dönemde yaşamış olan Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine daha çok atıfta bulunulacaktır.

Samuel ben Hophni'nin görüşlerini ortaya koyarken onun “*Eşâr Mesâil*” ve “*Kitâb fi'ş-Şerâi*” adlı eserlerinden yararlanılacak ve bu görüşler Mu'tezilî görüşler ile karşılaştırılacaktır. Samuel'in kelâmî görüşleri dağınık ve çeşitli konular içine sindirildiğinden bu görüşlerin arka planı da verilecektir. Samuel'in “*Kitâbü'l- Hidâye*” ve “*Kitâbü'n-Nashi'ş-Şer'*” gibi bazı eserlerin orjinal dili Judeo-Arabic olduğundan kaynaklarımız arasında yer almamaktadır. Çalışmamız Samuel'in fikirlerini yansıtan “*Eşâr Mesâil*” ve “*Kitâb fi'ş-Şerâi*” adlı eserleriyle sınırlı kalacaktır.

II. Konunun Önemi

Batı dünyasında konu hakkında 1800’lerde başlayıp günümüze kadar yapılan ve halen devam etmekte olan birçok çalışma bulunmaktadır. Türkiye’de ise Mu‘tezile’nin Yahudilik üzerindeki etkisi daha çok dinler tarihi alanında çalışan akademisyenler tarafından dile getirilmektedir. Fakat bu çalışmalar özet mahiyette olup ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele alınmamaktadır. Son zamanlarda konu hakkında Nuh Arslantaş’ın çalışmaları ön plana çıkmakla beraber müstakil bir şekilde kitap, tez veya makale çalışması henüz yapılmamıştır. Dolayısıyla da çalışmamız Türkiye’de bir ilk olması yönüyle önem taşımaktadır.

Son zamanlarda Türkiye’de Mu‘tezile üzerinde yapılan çalışmaların sayısı hızla artmaktadır. Detaylı çalışmalar yapılmasına rağmen Mu‘tezile’nin Yahudiler veya diğer dinlere mensup kimselerle tartışmaları ön plana çıkarılmış olup Mu‘tezile’nin onları etkileyebileceği hususu inceleme konusu edilmemiştir. Çalışmamızın böyle bir etkiyi ele alması Mu‘tezile çalışmalarına farklı bir ivme kazandıracağından mühim görülmektedir.

III. Yöntem ve Zorlukları

Çalışma bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, kapsamı, önemi, zorlukları, yöntemi ve kaynakları hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde Samuel ben Hophni’nin hayatı, eserleri ve Mu‘tezile ile etkileşiminin muhtemel sebepleri eleştirel bir tarzda ele alınacaktır. İkinci bölümde konunun daha iyi anlaşılması için Yahudilikle ilgili bazı kavramlardan bahsedilecektir. Daha sonra konu hakkında genel bir fikir vermesi için Mu‘tezile’nin Yahudiler üzerindeki etkisi araştırılacaktır. Üçüncü bölümde ise Mu‘tezile’nin Samuel ben Hophni üzerindeki etkisi ele alınacaktır.

Çalışmamızın kaynaklarının çoğu İngilizce olup konu üzerinde çalışan araştırmacılar, Yahudilerin Mu‘tezile’den uyarladıkları fikirler için çoğunlukla “adoption” sözcüğünü kullanmışlardır. Bu sözcük doğrudan Türkçeye tercüme edildiğinde “benimseme” anlamına gelmektedir. Ancak biz sözcüğün bu mânasıyla tercüme edildiğinde konunun yanlış anlaşılacağını düşünerek “uyarlama” şeklinde tercüme edilmesinin daha uygun olduğuna karar verdik. Nitekim “benimseme”

dediğimizde Yahudilerin itikadî olarak Mu‘tezile’yi kabul etmiş olduğunu ifade etmiş oluruz ki dönemin yazarları bunu yapmayıp daha çok Yahudi geleneğinden kendilerine dayanak bulmaya çalışmışlardır. Böylelikle ifade ettiğimiz gibi Yahudiler, Mu‘tezile’yi benimsememiş daha çok onların fikirlerini kendi düşünce dünyalarına uyarlamışlardır.

Konu üzerinde çalışan araştırmacılar da Yahudilerin Mu‘tezile’den etkilenmelerini ifade etmek için Türkçeye “Yahudi Mu‘tezilîzmi” olarak tercüme edilebilen “Jewish Mu‘tazilism” ifadesini de sık sık kullanmışlardır. Kullanılan bu ifade kanaatimizce doğru değildir. Nitekim böyle bir ifade ortak üretilmiş bir teoloji mânasına gelmektedir. Ancak Mu‘tezile’nin İslâm müdafasındaki konumu aşikâr olduğundan böyle bir ifadenin Mu‘tezile’ye hakaret sayılabileceğini ifade edebiliriz. Dolayısıyla biz bu ifadeyi de “uyarlama” mânasında kullandık.

Çalışmamızda en çok zorlandığımız husus çoğu kaynağın kütüphanelerimizde bulunmamasıydı. Kaynaklarımızı daha çok dinler tarihi alanında çalışan akademisyenlerin hususi kütüphanelerinden temin ettik. Bir diğer zorluk ise konunun üzerinde çalışan Yahudi yazarların bazı çalışmalarının İbranice yazılmasıydı. Bundan dolayı bazen İbranice bilen araştırmacılara başvurmak zorunda kaldık.

IV. Kaynaklar

Yapılan çalışmalarda birinci elden kaynakların kullanılması çalışmamızın bilimselliği açısından hayati öneme sahiptir. Birincil kaynaklar sayesinde çalışma doğru bir şekilde yapılabilmekte ve daha az hata payına sahip olmaktadır. Daha sonra yapılan çalışmalar da konunun aydınlanmasında yol göstermektedir. Samuel ben Hophni’nin kelâmî görüşlerini öğrenebildiğimiz bazı eserleri günümüze ulaşmış ve çağdaş yazarlarca İngilizceye tercüme edilerek yayınlanmıştır. Ayrıca Samuel’in etkilenmiş olduğu Mu‘tezile’ye ait bazı eserler de günümüze ulaşmış ve yayınlanmıştır. Bu itibar ile çalışmamız öncelikle “kurucu metinler” denilen kaynaklara dayanmaktadır. Bu metinlerin yanı sıra günümüz yazarları tarafından ele alınan eserlerden de istifade edilmiştir.

Samuel ben Hophni’nin Mu‘tezile’den uyarlamış olduğu görüşler sistematik bir şekilde verilmemiş olup daha çok eserlerindeki satır aralarına serpiştirilmiştir. Bu sebepten ötürü Samuel’in uyarladığı görüşleri tespit etmekte güçlük çekip bazen konu

hakkında çalışan günümüz yazarlarının hem kitap hem de makalelerinden yararlanmak durumunda kaldık.

Çalışmamızdaki kurucu metinlerin başında Samuel ben Hophni'nin “*Eşâr Mesâil*” ve “*Kitâb fî'ş-Şerâi*” adlı eserleri gelmektedir. Mu'tezilî eserlerin başında ise Samuel'le aynı çağda yaşayan Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fî ebvâbî't-tevhîd ve'l-'adl*'i, “*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'si*” ve “*el-Mecmû' fî'l-Muhît'i*” ile yine aynı dönemde yaşayan Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin mütেকellimûn usûlü ile yazdığı “*Kitâbü'l-Mu'temed*” adlı eseri gelmektedir. Ayrıca döneme dair irili ufaklı bilgi barındıran ve konu açısından mutlaka bakılması gereken Said bin Yusuf el-Feyyûmî'nin (Saadya Gaon) “*Tefsirü't-Tora bi'l-Arabiye*” ve “*Kitâbü'l-Emanât ve'l-İ'tikadât*” adlı eserleri, Şehristani'nin “*el-Milel ve'n-Nihal*”i, Mes'udi'nin “*et-Tenbih ve'l-İşrâf*”ı, Sehl bin Fadl el-Tustarî'nin “*Kitâbü'l-Îmâ*”sı ve Maymonides'in “*Delâletü'l-Hairîn*”i gibi eserlerden de istifade ettik. Ayrıca “*Kitâbü'l-Mukaddes*” de başlıca kaynaklarımızdan olmuştur.

Modern dönemde ise genizalardaki yazma eserlerin çıkarılıp tasnif ve tercüme edilmesinde öncü olan Jacob Mann'ın Jewish Quarterly Review'de yazdığı makalelerden, David Samuel Margoliouth'un “*Genizah Texts*” adlı çalışması Samuel ben Hophni hakkında doktora çalışması ve Mu'tezile'nin Yahudilik üzerindeki etkisi ile ilgili çalışmaları olan David Sklare'in başta “*The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hophni Gaon, Text and Studies in Cultural History*” adlı doktora çalışması olmak üzere konu ile ilgili yazılmış çeşitli makaleleri, Sabine Schmidtke'nin başta “*The People of Monotheism and Justice: Mu'tazilism in Islam and Judaism*”, “*Why did Jewish Thinkers in the tenth century start to adopt rationalist doctrines?*”, “*Mu'tazilî Manuscripts in Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg A Descriptive Catalogue*”, “*Theological Rationalism in the Medieval World of Islam*” ve “*The Karaites Encounter with the Thought of Abû'l-Husayn Al-Basrî (ö.436/1044) A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection*,” isimli makaleleri olmak üzere Wilfred Madelung ile beraber hazırlamış oldukları “*Rational Theology in Interfaith Communication Abû'l-Huseyin al-Basrî's Mu'tazilî Theologies Among the Karaites*”, “*Al-Sahib Ibn 'Abbad Promoter of Rational Theology- Two Mu'tazilî Kalam Texts from the Cairo Geniza*”, “*A Common Rationality: Mu'tazilism in Islâm and Judaism*” adlı

eserlerinden faydalandık. Wilfred Madelung'ın yukarıdaki eserlerinin yanı sıra “*Mu‘tazili Theology in Levi ben Yefet’s Kitâb al-Ni‘ma*” ve Camilla Adang ile beraber hazırlamış olduğu “*Basran Mu‘tazilite Theology: Abu ‘Ali Muhammad b. Khallâd’s Kitâb al-Usûl and Its Reception*” adlı eserlerden istifa ettik. Türkçe yazılmış başlıca başvuru kaynağımız ise Nuh Arslantaş’ın “*İslâm Toplumunda Yahudiler; Abbasi ve Fatimi Dönemi Yahudilerinde Hukuki, Dini ve Sosyal Hayat*” adlı eseri olmuştur.

Kavramlarla ilgili olarak Ömer Faruk Araz’ın, “Yahudilikte Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi” adlı doktora çalışması, “*Diyanet İslâm Ansiklopedisi*”, Philip Birnbaum’un “*Encyclopedia of Jewish Concepts*” adlı çalışması, “*Encyclopedia of Judaica*” ve “*Britannica*” gibi ansiklopediler başlıca başvuru kaynağımız olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

SAMUEL BEN HOPHNI’NİN HAYATI, ESERLERİ VE MU‘TEZİLE İLE ETKİLEŞİMİ

1. Samuel ben Hophni’nin Hayatı

Samuel ben Hophni’nin hayatının ilk yılları ile ilgili elimizde çok az bilgi bulunmaktadır. Miladî 920 dolaylarında doğduğu tahmin edilip kaynaklarda nerede doğduğu ile ilgili bilgi verilmemektedir.¹ Ancak ailesinin Yahudi toplumu içerisindeki yeri düşünüldüğünde Bağdat yakınlarındaki Pumbetida kasabasında doğduğu kanaatine varabiliriz. Nitekim dedesi Kohen Sedeq ben Joseph Pumbetida Yeşivot’unun² “gaonu”³ (ö.917-935), babası aynı yeşivotta “av bet din”⁴ iken amcası Nehemiah da (ö.968) daha sonra aynı akademinin gaonu olmuştur.⁵ Bu durum ailesinin bölgede uzun yıllardır yaşadığını kanıtladığından onun da büyük ihtimalle orada doğduğunu göstermektedir. Çocukluk yılları ile ilgili bir bilgiye rastlamamakla beraber gençlik ve ihtiyarlık yılları hakkındaki malumat ise onun oldukça hareketli ve ilmi açıdan bereketli bir ömür geçirdiğini göstermektedir.

İlmi geleneği olan bir aileden gelen Samuel ben Hophni’nin ömrü, gençlik yıllarından başlayarak hayatının sonuna kadar yeşivottaki iki aile arasındaki mücadele ile geçmiştir.⁶ Samuel, 998 yılında Sura Yeşivası’nın Gaonu olan Semah Sedeq ben Isaacas’ın halefi seçilmiştir. Bununla birlikte Samuel, kendi hegemonyası altında olmamasına rağmen Sherira Gaon’un liderliğindeki Pumbedita Akademisi müridlerinden, soruları olması halinde bu soruların doğrudan kendisine sorulmasını

¹ Nehemya Aloni, “Rabbi Shemuel Ben Hofni’s Torah Commentary- A Review of Greenbaum’s Edition”, **Hebrew Journal Bet Mikra**, 80: 1, Kudüs, 1979, , s. 85-88.

² Yeşivot: Geonim Dönemi akademilerine verilen isimdir. Bu dönemde Bağdat yakınlarında Sura ve Pumbedita adında iki yeşivot bulunmaktaydı.

³ Gaon: Geonim Dönem akademilerinin başında olan şeyhlere verilen bir isimdir.

⁴ Av bet din: Akademideki ikinci en üst düzey makam olup bu makamdaki kişi geleceğin gaonu olarak görülmekteydi.

⁵ Roni Shweka, “Samuel ben Hophni Gaon”, **Encyclopedia of Jews in the Islamic World**, Edt. Normal Stillman, Leiden, Brill, C. IV, 2010. Ayrıca bkz. Aaron Greenbaum, “Samuel ben Hophni”, **Encyclopedia of Judaica**, 2. baskı, New York, Macmillan, 2010, C. XVII. s. 770-771.

⁶ Rekabet halindeki bu aileler Samuel ben Hophni’nin ailesi ve gelecekte evlilik bağının kurulacağı Sherira Gaon’un ailesidir. Samuel kızını, rakip olarak gördüğü Sherira Gaon’un oğlu Hai ile evlendirmiştir.

istemiştir. Bu durumun Sherira Gaon ile çatışma mânasına gelmediğini beyan eden Roni Shweka, muhtemelen ikisi arasındaki anlaşmadan⁷ veya Samuel'in akademideki konumundan dolayı böyle bir talepte bulunmuş olduğunu söyler. Fakat Shweka, bu durumun Samuel'in liderlik için nasıl hırslandığını gösterdiğini de ilave eder.⁸ Burada Roni Shweka'nın bu yorumu doğru olmakla beraber eksik olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Samuel'in hayatını incelediğimizde bu olayın hem tarihsel kökenlerinden hem de fikri ayrılıklardan kaynaklandığı söylenebilir.⁹

Samuel ben Hophni üzerinde doktora çalışması olan David Sklare de olayın bu kadar basit olmadığını düşünmektedir. David Sklare, Samuel'in hayatının büyük bir bölümünde 906-917 yılları arasında gaonluk yapmış olan Judah ben Samuel Judah'ın oğlu Hannaniah (ç.938-943), Hannaniah'ın oğlu Sherira (öç968-998) ve Sherira'nın oğlu Hai'nin (ö.98-1038) mensup olduğu başka bir gaonik aile ile rekabet halinde olduğunu söylemektedir. Bu rekabet çok eskilere dayanmakla beraber 960 yılında Samuel açısından ayrı bir boyuta taşınmıştır. İkinci kez gaon olan Samuel'in amcası Nehemiah'ın 968 yılındaki ölümüne dek süren gaonluğu süresince *av bet din* makamında olan Sherira ben Hannaniah,¹⁰ amca Nehemiah'ın gaonluğunu meşrulaştırmamak için herhangi bir görevi kabul etmemiştir. 968 yılında Nehemiah'ın ölümü üzerine Sherira ben Hannaniah gaon seçilmiş ancak bu sefer de Samuel ben Hophni, Sherira'nın gaonluğunu kabul etmemiştir. Bu durum 977 yılının Temmuz ayında Kayravan'a gönderilen bir mektupta açıkça belirtilmiş ve muhataplarından sanki akademinin gaonu kendisiymiş gibi mektupları ve soruları kendisine göndermelerini istemiştir.¹¹ Bu durum bir mektubun parçası olan şu paragrafta çok daha somut bir şekilde ortaya çıkmaktadır:

“Tevrat, Mişna ve Talmud ile ilgili sorularınızı lütfen bize yazın ki kalplerinizi tatmin edecek çözümler ve cevaplar alacak ve onlardan (soru sormaktan) keyif alacak

⁷ Aralarındaki anlaşma ile Samuel'in kızını Sherira Gaon'un oğlu ile evlendirmesi üzerine kurulan anlaşma kastedilmektedir. Bu anlaşmanın detayları ilerleyen sayfalarda verilecektir.

⁸ Roni Shweka, **a.g.mad.**

⁹ Konu ile ilgili detaylı bir tartışma için bkz. Jacob Mann, “The Last Geonim of Sura”, **Jewish Quarterly Review**, New Series, 11: 4, 1922, s. 409-422. Burada Jacob Mann Samuel ben Hophni ve Sherira ben Hannaniah arasındaki tartışmanın hayırseverlerden gelen malların paylaşılmasındaki bir problemten kaynaklandığını söyler.

¹⁰ Bir önceki gaon olan Harun Sarcado (Aaron Sarjado) döneminde *av bet din* olarak atanmıştı.

¹¹ David Sklare, **Samuel ben Hophni Gaon: His life and Works**, Leiden, Brill, 1996, s. 5.

ve tartışacaksınız. Bu yolla bizim yeteneklerimizi algılayacak, farklılıklarımızı diğerlerinden (Sherira ben Hannaniah) ayırt edecek ve Tanrı'nın Tora'sındaki güçlülüğümüzü değerlendireceksiniz.”¹²

Gerek Samuel'in şahsi olarak gerekse de ailesinin Sherira ben Hannaniah'la yaşadığı sürtüşmeler Samuel'in paralel bir âlimler grubu kurmasına vesile olmuştur. Öyle görünüyor ki bu durum sadece ailesel ilişkiler ile sınırlı kalmamış aynı zamanda mektupta da görüldüğü üzere bir takım fikri ayrılıklar da yaşanmıştır. Nitekim o “*diğerlerinden farklılığımızı göreceksiniz*” diyerek kendilerinin düşünsel olarak apayrı bir grup olduklarını muhataplarına anlatmaya çalışmıştır.

Fırat'ın güneyinde bir kasaba olan Sura'da da bir akademi açılmıştı. Adını içinde bulunduğu kasabadan alan Sura Akademisi Saadya Gaon'un (ö.942) ölümünden bir kaç yıl sonra 944 yılında kapanmıştı. 987 yılında Pumbedita Akademisi'nin önde gelen gaonik ailesine mensub Zemah ben İsaac tarafından tekrar açılmış Zemah'ın gaonluğu süresince de Samuel onun *av bet dini* olarak görev yapmıştı.¹³ Zemah'ın ölümünden sonra ise Samuel ben Hophni Sura Akademisi'ne gaon olmuştur.¹⁴

Samuel, Sura Akademisi'ne gaon olduktan sonra Mısır ve Kuzey Afrika'daki zengin Yahudi Cemaati'nden bağış toplayabilmek için çok çalışmıştı. Bununla beraber Sherira ben Hannaniah Gaon ile bağışların paylaşılması konusunda bir anlaşma yapmıştır. Bu anlaşmanın sonucunda Samuel ben Hophni kızını Sherira ben Hannaniah'ın oğlu Hai ben Sherira ile evlendirmiştir. Samuel Kayravan'a¹⁵ gönderdiği bir mektupta oradaki cemaati bu durumdan haberdar etmiştir. Bu mektup genizalarda muhafaza edilmiş ve David Samuel Margoliouth tarafından İngilizceye tercüme edilerek Judeo-Arabic metni ile birlikte basılmıştır. Mektub'un ilgili kısmını konumuz açısından önem arz ettiği için burada yer vermek uygun olacaktır.

¹² David Sklare, **a.g.e.** s. 6.

¹³ David Sklare, **a.g.e.** s. 6-7. Ayrıca bkz. David Sklare, **The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hophni Gaon, Text and Studies in Cultural History**, Harvard University, 1992, s. 15.

¹⁴ Eliazar Basham, “Sura”, **EJ**, C. XV. s. 316-317.

¹⁵ Kayravan günümüz Tunus sınırları içerisinde bulunan bir il olup Rabbaniler için önemli bir yerdi. Bu bölge Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce de Yahudiler için önemliydi. Öyle görünüyor ki hem Samuel ben Hophni hem de Sherira ve oğlu Hai'nin Kayravan'daki Yahudi Cemaati ile mektuplaşması, orada zengin bir Yahudi Cemaati olduğunu göstermektedir. Kayravan'daki Rabbanî Cemaati ile ilgili olarak bkz. Menahem ben Sasson, “The Emergence of Qayrawan Jewish Community and Its Importance as a Maghrebi Community”, **International Conference of the Society for the Judeo-Arabic Culture**, Harwood, Australia, 1984, s. 1-13.

“...Bu şekilde onlar kabullenip kenara çekilsinler ve biz de kenara çekilelim diye. Çünkü biz daha kadim ve büyük akademilerden biriyiz. Yıllardır hikmette bizden daha büyük hiç kimse olmadı. Yıllardır akademinin ihtiyarları ve bilge adamları bizim aramızda oturmaktadırlar. Üstelik yıllardır (bağışların) tamamını alan Sherira Gaon’un -Allah ona selamet versin- tarafıyla ve Gaon’un oğluyla -kalkanı onu güçlendirsin- “muhteşem (bir) barış” yaptık. Bunun namına o bizimle müttefik olup kızımızla evlendi. Anlaşmanın şartları isimlerimizin beraber olması ile yazıldı. Bu antlaşmanın şartlarından bir tanesi ikimizin isimleri dışında (başka şahsa) gelen bağışlar, tamamı sadece onun olacak. Diğer taraf bundan herhangi bir pay almayacak. Bununla beraber üzerinde herhangi bir açıklayıcı isim olmadan ya da akademideki hekimler adına gelirse paylaşılacak. Bu malların yarısı bizim diğer yarısı ise damadımızın olacak...”¹⁶

Bu mektubu incelediğimiz zaman Samuel ben Hophni yaptığı anlaşmayı hem “barış” olarak görmüş hem de “muhteşem bir anlaşma” diyerek oldukça kârlı gördüğü bir antlaşmaya imza attığına dair takipçilerine bilgilendirmede bulunmuştur.¹⁷ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Sherira ben Hannaniah’la aralarındaki tartışmanın sebepleri arasında atalarından kalan rekabet ile akademilere yapılan bağışların paylaşımından kaynaklanan sorunları belirtmiştik. Bu iki sebeple beraber Samuel’in takipçilerine Sura Akademisi’nin entellektüel düzeyini gösteren hikmette üstün oldukları iddiası ve Yahudi toplumunun önde gelen kişilerinin kendi meclislerinde oturmasını bir entellektüel üstünlük olarak görmesi dikkat çekicidir. Bu durumda Samuel, ilmi mânada, karşı tarafı kendilerinden daha alt seviyede gördüğünü ve kendilerinin ise entellektüel bir grup olduğunu ima etmektedir. Samuel’in hayatına ve çalışmalarına baktığımız zaman entellektüel mânada bir birikimi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak rakipleri olan Sherira ben Hannaniah ve oğlu Hai’nin de Rabbaniler arasında otoriter kimseler olduğunu söylememiz gerekmektedir. Dolayısıyla her iki grup arasındaki rekabet onların ilmi mânada kendilerini geliştirmelerine yardımcı olduklarını göstermektedir.

¹⁶ David Samuel Margoliouth, “Genizah Texts”, ed. I. Abrahams ve C.G. Montefiore, **JQR**, C:14, Londra, 1902, s. 307-311. Başka bir mektupta da bu evlilik belirtilmiştir. Bkz. David Sklare, **a.g.e**’den nakl. Jacob Mann, **Text and Studies**, C. I, s. 157-159.

¹⁷ Her ne kadar bir antlaşma yapmış ve kızını Hai ben Sherira ile evlendirmiş olsa da bu evlilik Samuel ve Hai arasında kendi akademilerine bağış yapılması için var olan rekabeti sonlandıramamıştır. Bağışların yanı sıra gerek Pumbedita gerekse de Sura Akademileri arasında prestij için de bir rekabet yaşanmıştır. Bkz. David Sklare, **a.g.e**. s. 8.

Samuel ben Hophni ve Hai arasında her ne kadar yakın bir ilişki kurulmuş olsa da aralarındaki rekabet hiç bir zaman bitmemiştir. Biz bu rekabeti yine mektuplardan öğreniyoruz. Ancak bu sefer mektup Pumbedita veya Sura'da değil Kayravanlı bir tüccar tarafından yazılmıştır. Bu mektupta tüccar, Pumbetida Akademisi'nin düzenlediği bir bağış kampanyası için bağış toplama isteğini bildirmektedir. İbrahim bin 'Ata¹⁸ çok zengin bir aileye mensup olmakla beraber gerek Kayravan'daki akademi gerekse de Bağdat'taki akademilerin hem takipçisi hem de destekçisi olduğundan onun bağış kampanyasına katılımı önem arz etmekteydi. O da bu talebi kırmayarak 30 dinar gibi bir miktar bağışla kampanyaya katıldı. Samuel ve Hai arasında anlaşma olduğundan bu miktar eşit şekilde ikiye bölünerek akademilere gönderilmiştir.¹⁹ Goitein, İbn 'Ata'nın yardım etmesinin sebebi olarak Hai'nin ona "Nagid"²⁰ ünvanı vereceğini bilmesinden dolayı olduğunu söyler.²¹ Norman A. Stillman, İbn 'Ata'nın özellikle de Samuel'in başında olduğu Sura Akademisi'ne çokça bağışta bulunduğunu söyler.²² Samuel de onun şerefine dualarla ilgili bir kitap yazdı.²³ Her iki grubun bağış için mücadele etmesi aralarındaki rekabetin sona ermediğini göstermektedir.

Gençliğini ve ihtiyarlığını Sura Akademisi'ni geliştirmek için harcayan Samuel ben Hophni aynı zamanda oldukça üretken bir din âlimi idi. 1013²⁴ yılında hayatını

¹⁸ Rabbani İbn 'Ata İslâm dünyasındaki ilk dönem sufilerinden olan İbn 'Ata ile karıştırılmamalıdır. Yahudi İbn 'Ata Kayravan'daki zengin ve elit bir aileye mensup olup Zirid Hanedanlığı'nın emirlerinden Badis (996-1016) ve el-Mu'izz'e (1016-1062) hizmet etmiştir. Başarısından dolayı tüm cemaatlerin lideri mânasına gelen "rosh kol ha-gehillot" ünvanını almıştır. İbn 'Ata 1030 yılında ölmüştür. Norman A. Stillman, "İbn 'Ata, Abu Ishaq İbrahim" (Abraham ben Nathan), *EJTW*, Brill, (online), http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/nathan-ben-abraham-SIM_0016560, 17.06.2020.

¹⁹ David Sklare, *a.g.e.* s. 8-9.

²⁰ İbranice'de prens veya lider mânasına gelir. Daha çok Mısır ve İspanya'da kullanılan bu ünvanı alan kişiler Yahudi cemaati üzerinde büyük bir otoriteye sahip oluyorlardı.

²¹ David Sklare, *a.g.e.* s. 8-9.

²² Norman A. Stillman, *a.g.mad.*

²³ Norman A. Stillman, *a.g.mad.*

²⁴ Samuel ben Hophni'nin ölüm tarihini 1034 olarak düşünen araştırmacılar da bulunmaktadır. Abraham ben Davud, Samuel'in damadı Hai ben Sherira'dan (Hai ben Sherira'nın 1038 yılında vefat ettiği düşünülmektedir) dört yıl önce yani 1034 yılında vefat ettiğini söyler. Bkz. Jacob Mann, "The Last Geonim Of Sura", *"JQR"*, New Series, **University of Pennsylvania Press**, 11: 4, 1921, s. 409-422, Bazı günümüz araştırmacıları da Samuel'in vefat tarihini 1034 yılı olarak kabul ederler. Örn. Bkz. Isaac Herzog, The Last Two Chapters of Samuel ben Hophni's תיציצלארשרשמאזחאבאתח *"JQR"*, New Series, 5: 1, 1914, s. 17-27. Samuel ben Hophni üzerinde doktora çalışması olan David Sklare Samuel'in ölüm tarihini 1013 yılı olarak verir. Aynı şekilde Wilfred Madelung ve Sabine Schmidtke de Samuel'in ölüm tarihini hicri 431, milâdi 1013 yılı olarak verirler. Wilfred Madelung ve Sabine Schmidtke, **Rational Theology in Interfaith Communication Abû'l-Huseyin al-Basrî's Mu'tazilî Theologies Among the Karaites**, Introduction, Leiden, Brill, 2006, s. 2.

kaybettiğinde kelâm, usûl-i fıkıh, halakaik monograflar, responsalar’dan oluşan 65 eser ve onlarca mektup yazmıştı.

2. Samuel ben Hophni’nin Eserleri

Sefer ha-Kabalah’ın²⁵ sahibi İbrahim b. Davud, Samuel ben Hophni’nin birçok eser yazdığını söylemiştir.²⁶ Eserlerinin tamamının Judeo-Arabic²⁷ şeklinde yazan Samuel ben Hophni; kelâm, tefsir, usûl-i fıkıh, halakaik monograf, responsa şeklinde olmak üzere toplamda 65 kitap yazmıştır. Bu eserlerin birçoğu kaybolmakla beraber konumuz açısından önemli olan “Kitâb fi’ş-Şerâi” ve “Eşâr Mesâil” adlı çalışmalar elimizde mevcut olup matbudurlar. Samuel’in kitapları daha önce Harkavy, Jacob Mann ve David Sklare tarafından tasnif edilmişlerdir. Çalışmamızda Samuel ben Hophni hakkında doktora çalışması olan David Sklare’in tasnifine göre eserler verilecektir.

2.1. Tora Tefsiri

Samuel ben Hophni “Yaratılış”ın ikinci yarısını, “Sayılar”ın tamamını ve “Yasaların” birinci bölümünü tefsir etmiştir.²⁸ David Sklare parça parça şeklindeki tefsirlerin Saadya Gaon tarafından başlatılan Tora Tefsiri projesinin bir parçası olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Saadya’nın çalışmalarının bir fihristini²⁹ ortaya koyan çocukları Dosa ve She’erit’in fihristlerinde “Yaratılış Kitâbı”nın ilk kısmı, “Levililer” ve “Mısırdan Çıkış” kitaplarının tefsir edildiğini söyleyen Sklare Samuel’in Saadya Gaon’un bıraktığı yerden başlayarak Tora’yı tefsir ettiğini söyler.³⁰ Böylece bu bölümleri baştan tefsir etmektense Saadya Gaon’un kaldığı yerden devam etmesi kendisine mantıklı gelmiş olmalıdır.

²⁵ 1160-1161 yılları arasında yazılmış sistematik bir şekilde Yahudi tarihini sunan bir eserdir. Ayrıca eser polemik bir özelliğe sahip olup Karaylara, Hristiyanlara ve Müslümanlara reddiyeler içermektedir. G. D. Cohen tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir. Eserle ilgili bkz. Ewa Krakowski, “On the Literary Character of Abraham Ibn Daud’s Sefer ha-Qabalah”, **European Journal of Jewish Studies**, 2007, s. 219-247. Diğer tefsirler için bkz. David Sklare, **a.g.e.** dipnot 41, s. 12.

²⁶ David Sklare, **a.g.e.** s. 11.

²⁷ David Samuel Margoliouth, **Genizah Texts**, s. 311. Ayrıca bkz. David Sklare, **a.g.e.** s. 11.

²⁸ Yaratılış Kitabı’nın çoğu Aaron Greenbaum tarafından basılmıştır. Bu basımla ilgili Nehemya Aloni bir tanıtım yapmıştır. Bkz. Nehemya Aloni, “Rabbi Shemuel Ben Hofni’s Torah Commentary- A Review of Greenbaum’s Edition”, **Hebrew Journal Bet Mikra**, 80: 1, 1979, ss. 85- 88.

²⁹ Sa’adya Gaon’un fihristi ile ilgili olarak bkz. Samuel Poznanski “A Fihrist of Saadya’s Work”, **JQR**, New Series, 13: 4, 1923, s. 369-396.

³⁰ David Sklare, **a.g.e.** s. 13.

2.2. Talmud Tefsiri ve Metodolojisi

Samuel ben Hophni'nin gaon olması hasebiyle sözlü Tora olan Talmud'a da bir kaç tefsir yazmıştır. "Yevamot"³¹, "Ketubbat"³² ve "Şabat"³³ risalelerine yaptığı tefsir bu türe örnek verilebilir.³⁴

Bu eserlerin çok basit bir şekilde yazıldığını söyleyen Sklare, bunun muhtemelen Bâbil Akademisi'nin yayılma çabalarının bir ürünü olduğundan bu methodda yazıldığını söyler.³⁵ Samuel bu risalelere yaptığı tefsirleri Tora'ya yaptığı tefsirlere dahil etmemiş, müstakil olarak Talmud'a yapmıştır. Bu tefsirler "el-Medhal ilâ 'ilmi'l-Mişna ve Talmud"³⁶ adlı eserinde bulunur. Eser Mişna ve Talmud öğrencileri için zorunlu olan teknik bilgileri içeren 145 bölümden oluşmaktadır. İlk 15 bölüm genelde geleneğin karakteri ile özelde ise tannaatic ve ammoraiik³⁷ geleneği ile ilgilidir. Diğer kısımlar Tannaim ve Ammoraim dönemlerindeki nesiller, hoca- öğrenci ilişkileri, otoriterler arasındaki fikir ayrılıkları, Talmud'u anlamak için bilinmesi gereken kelimeler gibi konuları ele almaktadır.³⁸

2.3. Halaka Monografıları

Samuel ben Hophni çoğu medeni hukuk az bir kısmı ise ibadetlerle ilgili olarak yaklaşık 45 eser yazmıştır.³⁹ Bu sayıda eser yazması onun ilimdeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Bu eserlerin birçoğunun sadece isimleri günümüze ulaşmış ve Harkavy, İsrailson, Jacob Mann ve David. Sklare tarafından listelenmişlerdir. Bu eserler şu şekildedir:

1) Kitâbü'l-Eymen⁴⁰

³¹ Mişna'da Naşim (kadınlar) bölümünde alt başlık.

³² Mişna'da Naşim (kadınlar) bölümünde alt başlık.

³³ Mişna'da Moed (dini gün ve bayramlar) bölümünde alt başlık.

³⁴ David Sklare, **a.g.e.** dipnot 55. s. 17.

³⁵ David Sklare, **a.g.e.** s. 17.

³⁶ Du eser Abramson, **Joseph Rosh ha Seder**, s. 84, Jacob Mann, **Text and Studies**, Cilt: I, s. 652, Allony-Scheiber, **Book List**, s. 161, ve Poznanski, **Bemerkungen**, s. 330'da bulunmaktadır. Bkz. David Sklare, **a.g.e.** dipnot 56, s. 17.

³⁷ Tannaatic ve ammoratic ile ilgili olarak bkz. Ömer Faruk Araz, **Yahudilikte Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, 2017, s. 106 ve 132.

³⁸ David Sklare, **a.g.e.** s. 18.

³⁹ David Sklare, **a.g.e.** s. 17.

⁴⁰ Jacob Mann, **a.g.e.** s. 656, (David Sklare, **a.g.e.** dipnot 65, s. 19).

- 2) Kitâbü'l-Emlâk⁴¹
- 3) Kitâbü'l-İstihkâkat⁴²
- 4) Kitâbü'l-Büyû⁴³
- 5) Kitâbü'l-Bülûğ ve'l-İdrâk⁴⁴
- 6) Kitâbü'l-Hibe⁴⁵
- 7) Kitâbü'l-Vekâla⁴⁶
- 8) Kitâbü'l-Ahkâmi'z- Zevciyye⁴⁷
- 9) Kitâbü'l-Havâle⁴⁸
- 10) Kitâbü't-Tâlak⁴⁹
- 11) Kitâbü'l-Yibbum ve'l-Haliza⁵⁰
- 12) Kitâbü'l-Ahkâmi'l-Kira ve's-Savâki ve'l-Âbâr
- 13) Kitâbü'l-Lavâzimi'l-Hükkâm⁵¹
- 14) Kitâbü'l-Ahkâmi'l-Mücâvarat⁵²
- 15) Kitâbü'l-Ahkâmi'l-Mühür
- 16) Kitâbü'n-Nafakât⁵³
- 17) Kitâbü'l-Ahkâmi'l-Kinyan⁵⁴

⁴¹ Jacob Mann, **a.g.e.** s. 656, (David Sklare, **a.g.e.** dipnot 66, s. 19).

⁴² Bu kitap on kısımdan oluşmaktadır. David Sklare, **a.g.e.**'den nakl. Jacob Mann, **a.g.e.** s. 656, s. 19.

⁴³ Sekiz bölümden oluşur. Jacob Mann, **a.g.e.** s. 656, (David Sklare **a.g.e.** dipnot 65, s. 19).

⁴⁴ Bu kitap iki bölümden oluşur. Her iki bölümde de altışar bâb bulunmaktadır. 1996 yılında Tîrzah Maechem tarafından Kudüs'te yayınlandı. David Sklare, **a.g.e.** dipnot 69, s. 19.

⁴⁵ Jacob Mann, **a.g.e.** s. 656, (David Sklare, **a.g.e.** dipnot 65, s. 20).

⁴⁶ David Sklare, **a.g.e.** s. 20.

⁴⁷ Bu kitap en az 33 başlık içermektedir. Jacob Mann, **a.g.e.** s. 656, (David Sklare **a.g.e.** Dipnot 65, s. 20).

⁴⁸ David Sklare, **a.g.e.** s. 20.

⁴⁹ 1946 yılında bu kitabın bazı parçaları Abramson tarafından paylaşıldı. Jacob Mann, **a.g.e.** s. 654, (David Sklare, **a.g.e.** s. 20).

⁵⁰ Kitap üç bâbdan oluşmaktadır. David Sklare, **a.g.e.** s. 20.

⁵¹ Kalan kısımları Solomon Schechter tarafından basılmıştır. Saadyana I, II, III, edt. I. Abrahams ve C. G. Montefiore, **JQR**, C. 14, Londra, 1902, s. 37, 197, 449.

⁵² Kitap en az 17 başlık bulundurur. Jacob Mann, **a.g.e.** s. 655, (David Sklare, **a.g.e.** s. 21).

⁵³ Bu kitap Abramson tarafından yayınlandı. **Joseph Rosh ha-Seder**, s. 83, (David Sklare, **a.g.e.** s. 21).

⁵⁴ Jacob Mann, **a.g.e.** s. 655-56, (David Sklare, **a.g.e.** s. 21).

- 18) Kitâbü'l-İsma⁵⁵
- 19) Kitâbü'r-Rehn⁵⁶
- 20) Kitâbü'ş-Şehâde⁵⁷
- 21) Kitâbü'ş-Şüf'a⁵⁸
- 22) Kitâbü'l-Ahkâmi'l-Şart⁵⁹
- 23) Kitâbü'ş-Şerike ve'l-Mudâraba⁶⁰
- 24) Kitâbü'l-Ahkâmi'ş-Şer'î 'z-Zizit⁶¹
- 25) Kitâbü'l-İdde⁶²
- 26) Kitâbü'l-Ahkâmi'l-Mezi'e⁶³
- 27) Kitâbü'l-Ahkâmi'l-Pikkadon⁶⁴
- 28) Kitâbü'l-İkrâh⁶⁵
- 29) Kitâbü'l-İmâme⁶⁶
- 30) Kitâbü'l-Gasb⁶⁷
- 31) Kitâbü'd-Da'va ve'l-Beyyinât⁶⁸
- 32) Kitâbü'l-Vadi'a⁶⁹
- 33) Kitâbü'l-Vesâya⁷⁰

⁵⁵ David Sklare, **a.g.e.** s. 21.

⁵⁶ David Sklare, **a.g.e.** s. 21.

⁵⁷ En az 16 başlıktan oluşmaktadır. **A.g.e.** s. 655-56, (David Sklare **a.g.e.** s. 21).

⁵⁸ Bu kitabın bir kısmı Gideon Libson tarafından yayınlandı. Gideo Libson, **Chapters of Sefer Hamazranut**, ayrıca bkz. Jacob Mann, **a.g.e.** s. 655-56, (David Sklare, **a.g.e.** s. 22).

⁵⁹ Kitab 7 başlık içermektedir. **A.g.e.** s. 655-56, (David Sklare, **a.g.e.** s. 22).

⁶⁰ Jacob Mann **a.g.e.** s. 655-56, (David Sklare **a.g.e.** s. 22).

⁶¹ Bu kitap on başlık içermektedir. 1996 yılında Harry Fox tarafından Kudüs'te basılmıştır. Harry Fox, **Yad ha - Rav Nissim**, Jerusâlem, 1996.

⁶² David Sklare, **a.g.e.** s. 22.

⁶³ David Sklare, **a.g.e.** s. 22.

⁶⁴ David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

⁶⁵ David Sklare, **a.g.e.** s. 22.

⁶⁶ David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

⁶⁷ David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

⁶⁸ David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

⁶⁹ David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

⁷⁰ David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

- 34) Kitâbü'l-Hacr⁷¹
- 35) Kitâbü'l-Hudûd⁷²
- 36) Kitâbü't-Tum'ot⁷³
- 37) Kitâbü'l-Mevâris⁷⁴
- 38) Kitâbü'l-Âriya⁷⁵
- 39) Kitâbü'l-Aybe⁷⁶
- 40) Kitâbü'l-Mefkûd⁷⁷
- 41) Kitâbü'l-Hülûb⁷⁸
- 42) Kitâbü't-Ta'cib⁷⁹
- 43) Kitâbü'z-Zebîh⁸⁰
- 44) Sha'arey Berakhot⁸¹
- 45) Sha'arey Edut⁸²

2.4. Kelâm ve Usûl-i Fıkıh

Samuel ben Hophni Mu'tezilî tarzda usûl-i fıkıh ve rasyonel kelâm eserleri yazmıştır. Bu eserler arasında bazıları günümüze ulaşmış matbusu mevcut iken bazıları

⁷¹ David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

⁷² Jacob Mann, **a.g.e.** s. 654, (David Sklare, **a.g.e.** s. 23).

⁷³ Bu taharet veya temizlik kitabı olabilir. David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

⁷⁴ David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

⁷⁵ David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

⁷⁶ David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

⁷⁷ David Sklare, **a.g.e.** s. 23.

⁷⁸ Jacob Mann, **a.g.e.** s. 654, (David Sklare, **a.g.e.** s. 24).

⁷⁹ Jacob Mann, **a.g.e.** s. 654, (David Sklare, **a.g.e.** s. 23).

⁸⁰ David Sklare **a.g.e.** s. 25. Kurban kesme meselesi ve onunla ilişkili hayvanların acı çekmesi gibi konular dönemin popüler konuları arasındaydı. Ayrıca küçüklerin acı çekmesi de bu konu çerçevesinde değerlendirilmiş ve dönemin Yahudi âlimleri Mu'tezile'nin İvaz Teorisini kullanılarak çözümler bulmaya çalışmışlardır. Bu konu ile ilgili olarak bkz. David Sklare, Mu'tezilî Trends in Jewish Theology- A Brief Survey, **İslami İlimler Dergisi Mu'tezile Özel Sayısı**, 12: 2, 2017, s. 145-178.

⁸¹ David Sklare, **a.g.e.** s. 25.

⁸² David Sklare, **a.g.e.** s. 25.

da sadece ismen ulaşmışlardır. Biz bu eserler hakkındaki bilgilere başka yazarların⁸³ yapmış olduğu atıflardan ulaşmaktayız. Bu kitaplar şunlardır:

- 1) Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât⁸⁴
- 2) Kitâbü'l-Hidâye⁸⁵
- 3) Kitâbü'l-İrşâd⁸⁶
- 4) Kitâbü'l-Usûli'd-Din ve'l-Fürû'⁸⁷
- 5) Kitâbü'n-Nashi'ş-Şer'⁸⁸
- 6) Kitâb fi'ş-Şerâi'⁸⁹
- 7) Risâletü'ş-Şükriyye⁹⁰
- 8) Kitâb fi's-Sevâb ve'l-İkâb⁹¹
- 9) 'Eşâr Mesâil⁹²

⁸³ Mesela Musa bin Ezra'nın (Moses ben Ezra) "**el-Muhâdara ve'l-Muzâkere**" adlı eserinden Samuel'in "**Usûlü'd-Din**" adlı kitabını öğrenmekteyiz. David Sklare, **a.g.e.** s. 26.

⁸⁴ David Sklare, **a.g.e.** s. 26.

⁸⁵ David Sklare, **a.g.e.** s. 26. Bu eser "Kitâbü'l-İrşâd'ın" başka bir ismi olabilir. Her iki kitap "**Kitâbü'l-Hidâye**" adıyla David Sklare'in doktora tezinde yayınlandı. David Sklare, **The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hophni**, C. II, Harvard, 1991, Appendix II.

⁸⁶ Bu eserin bazı parçaları David Sklare'in doktora tezinde yayınlandı. Bkz. David Sklare, **a.g.e.** C.II, Appendix II.

⁸⁷ David Sklare, **a.g.e.** s. 27.

⁸⁸ Bu eser David Sklare tarafından basılmıştır. Bkz. David Sklare, **a.g.e.** C. II, Appendix III, s. 155. Nesh meselesi Samuel'in yaşadığı zamanda tartışılan popüler konular arasındaydı. Müslümanlar Tevrat'ın nesh edildiğini iddia ederken Yahudiler karşı argümanlar öne sürüyorlardı. Samuel de bu popüler tartışma üzerine bu eseri yazmış ve konuya Mu'tezile kelâmcıları gibi oldukça rasyonel bir şekilde yaklaşmıştır. Bu rasyonel yaklaşımından dolayı Judah ben Bal'am tarafından eleştirilmiştir. Bkz. David Sklare, **Samuel ben Hophni Gaon and His Cultural World, Text and Studies**, s. 29. Konu ile ilgili bir tartışma için ayrıca Bkz. David Sklare, "Are the Gentile Obligated to Observe Torah? The Discussion Concerning The Universality Of The Torah In The East In The Tenth And Eleventh Centuries", **Be'erot Yitzhak: studies in memory of Isadore Twersky**, Cambridge, 2005, s. 311-346.

⁸⁹ Bu eser David Sklare'in doktora tezinde İngilizceye tercüme edilmiş bir şekilde yayınlandı. Bkz. David Sklare, **The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hophni**, C. II, Appendix V.

⁹⁰ David Sklare, **a.g.e.** s. 30.

⁹¹ David Sklare, **a.g.e.** s. 30.

⁹² Bu eser David Sklare tarafından İngilizceye tercüme edilip yayınlanmıştır. Bkz. David Sklare, **a.g.e.** 237- 299.

2.5. Responsalar

Responsalar Rabbani veya Talmud âlimlerinin kendilerine sorulan sorulara cevap verdiği risalelerden oluşur. Geonim Döneminden önce bazı responsalar yazılmış olsalar bile bunlar genelde dağınık ve belli bir mantıksal argüman içermezlerdi. Geonim Döneminin özellikle de 9, 10 ve 11.yy.larında bu tür gelişme göstermiş ve olgunlaşmıştır.⁹³ Samuel ben Hophni'ye de gerek Sura Akademisi'nin gaonu olması hasebiyle gerekse de çağının önde gelen âlimlerinden biri olmasından dolayı yakın ve uzak (Tunus, Fas, Endülüs vb) bölgelerdeki Yahudilerden mektuplar aracılığıyla bir takım sorular gelmiştir. Samuel bu sorulara cevap vermiş kendi ifadesi ile “*kalplerini tatmin etmek*” istemiştir. İşte bu responsalardan bazıları günümüze ulaşmış bazıları ise ulaşmamıştır. Ulaşan bazı responsaların ise Samuel'e âdiyeti tartışmalıdır. Responsalar, ilk defa S. Petersburg'daki Abraham Firkovitç koleksiyonundan çıkaran Albert Harkavy tarafından 1880 yılında yayınlanmıştır. Daha sonra Jacob Mann tekrar yayınlamıştır.⁹⁴ Responsalar şunlardır:

- 1) Şa'arey Zedeq⁹⁵
- 2) Şa'arey Teşuvah⁹⁶
- 3) Halakhot Pesuqot la-Geonim⁹⁷

Bunlarla beraber bir başlığı olmayıp onları genizalardan çıkaran araştırmacıların isimleriyle birlikte yazılan responsalar da mevcuttur. Bu responsalar David Sklare tarafından şu şekilde tasnif edilmiştir;

- 1) Mueller, Responsen: Nos. 43, 54, 75, 76, 118, 130.⁹⁸
- 2) Harkavy, Responsa: Nos. 312, 313.⁹⁹

⁹³ Philip Birnbaum, “Responsa Literature”, **Encyclopedia of Jewish Concepts**, New York, Hebrew Publishing Company, 1975, s. 573.

⁹⁴ David Sklare, **a.g.e.** s. 31.

⁹⁵ David Sklare, **a.g.e.** s. 31.

⁹⁶ David Sklare, **a.g.e.** s. 32.

⁹⁷ David Sklare, **a.g.e.** s. 32.

⁹⁸ David Sklare, **a.g.e.** s. 32.

⁹⁹ David Sklare, **a.g.e.** s. 32.

- 3) Ginzei Schechter, C. II, s.90-96.¹⁰⁰
- 4) Ginzei Schechter, Responsa (1928), C. II, s. 107-9. (Antonin 961)¹⁰¹
- 5) Ginzei Schechter, Sifrut, s. 110, N. 591.¹⁰²
- 6) Ginzei Schechter, Responsa (1942): s. 12-17. (T-S 28.15)¹⁰³
- 7) Lewin, Ginzei Kedem IV (1930): s. 48, No. 32.¹⁰⁴
- 8) Schechter, Saadyana: s. 121-129.¹⁰⁵
- 9) Abramson, Inyanot: s. 125 (T-S NS 308. 23).¹⁰⁶
- 10) T-S Misc. 35.101 ve CUL Or. 1080.3.45.¹⁰⁷
- 11) T-S Misc. 36.2.¹⁰⁸

2.6. Mektuplar

Daha önce yukarıda verdiğimiz mektup örneğinden de anlaşılacağı üzere insanlar o dönemlerde uzak bölgelerdeki insanlarla mektup vb. araçlarla haberleşmekteydi. Samuel ben Hophni ve diğer âlimler de döneminin bir özelliği olan mektuplar aracılığıyla sık sık uzak diyarlardaki insanlarla mektup aracılığıyla haberleşmişlerdir. Bu mektuplar kişisel ilişkilerin yanı sıra politik, dini vb. konularda da yazılmaktaydı. Samuel'in yazdığı bazı mektuplar genizalarda muhafaza edilmiş olup bir kısmı da yayınlanmıştır. Bu mektupları David Sklare şöyle tasnif etmiştir:

- 1) British Library Or. 5538.¹⁰⁹
- 2) T-S 28.15. 985 yılında yazılmıştır.¹¹⁰

¹⁰⁰ David Sklare, **a.g.e.** s. 32.

¹⁰¹ David Sklare, **a.g.e.** s. 32.

¹⁰² David Sklare, **a.g.e.** s. 32.

¹⁰³ David Sklare, **a.g.e.** s. 32.

¹⁰⁴ David Sklare, **a.g.e.** s. 33.

¹⁰⁵ David Sklare, **a.g.e.** s. 33.

¹⁰⁶ David Sklare, **a.g.e.** s. 33.

¹⁰⁷ David Sklare, **a.g.e.** s. 33.

¹⁰⁸ David Sklare, **a.g.e.** s. 33.

¹⁰⁹ Bu mektup 977 tarihlidir. David Sklare, **a.g.e.** s. 33.

¹¹⁰ David Sklare, **a.g.e.** s. 33.

3) T-S 8 J 39.9. 998 yılında yazılmıştır.¹¹¹

4) T-S 10 J 9.15 ve British Library Or. 5338. II.¹¹²

5) Mosseri IV. 15. 2 (L.21). 1008 yılında yazılmıştır.¹¹³

6) T-S 12.99 ve T-S 12.733. 1010 yılında yazıldığı iddia edilmektedir.¹¹⁴

British Library Or. 5552E ve ENA 4050.¹¹⁵ Bu mektubun bazı parçaları David Samuel Margoliouth tarafından basılmıştır.

7) T-S Misc. 36. 169.¹¹⁶

8) Bod. 2860. 15b.¹¹⁷

9) ENA 2742.¹¹⁸

10) T-S 20. 100 ve T-S 10 G.5.8.¹¹⁹

11) HUC Geniza 17.¹²⁰

Yukarıdaki metinlerin birçoğunun Samuel ben Hophni'ye aidiyeti kesin olsa da bir kısmının aidiyeti kesin değildir.¹²¹ Araştırmacılar aidiyeti kesin olmayan mektupları kullanılan üslupten dolayı Samuel ben Hophni'ye ait olabileceklerini düşünmektedirler.

3. Mu‘tezile İle Etkileşimin Muhtemel Nedenleri

Samuel ben Hophni'nin Mu‘tezile'den etkilenmesinin muhtemel nedenlerini saymadan önce “senkretizm” kavramına değinmek istiyoruz. Senkretizm, Oxford Religious Dictionary tarafından “farklı dinlere ait teolojilerin birbirine yakınlaştırılması”,¹²² TDK'da “birbirinden ayrı düşünce, inanış veya öğretileri birbirine

¹¹¹ David Sklare, **a.g.e.** s. 33.

¹¹² David Sklare, **a.g.e.** s. 34.

¹¹³ David Sklare, **a.g.e.** s. 34.

¹¹⁴ David Sklare, **a.g.e.** s. 34.

¹¹⁵ David Sklare, **a.g.e.** s. 33, Ayrıca Bkz. David Samuel Margoliouth, **Genizah Texts**, s. 308- 31.

¹¹⁶ David Sklare, **a.g.e.** s. 34.

¹¹⁷ David Sklare, **a.g.e.** s. 34.

¹¹⁸ David Sklare, **a.g.e.** s. 34.

¹¹⁹ David Sklare, **a.g.e.** s. 34.

¹²⁰ David Sklare, **a.g.e.** s. 33.

¹²¹ Mesela HUC Geniza 17. Sayılı mektub Samuel ben Hophni'nin oğlu İsrail'e de ait olabilir. Bir diğer örnek T-S 20.100 sayılı mektup da Samuel ben Hophni'den önce yaşamış olan Saadya Gaon'a ait olabilir. David Sklare, **a.g.e.** s. 33.

¹²² Oxford Religious Dictionary, “Syncretism”, (online), <https://oxfordre.com/classics>, 17.06.2020.

kaynaştırmaya çalışan felsefe sistemi” olarak tanımlanırken, Zeki Özcan tarafından ise “felsefede ve teolojide farklı doktrinleri bir araya getirmek, uyuşturmak” anlamında tanımlanmıştır.¹²³ Tanımlamalardan da anlaşıldığı üzere farklı dinlere ait teolojiler birbirine yakınlaştırılmaktadır.¹²⁴ Ortaçağ İslâm Dünyasında Samuel’in yaptığı uyarlamalar da bu kavramla ifade edilebilmektedir. Onun farklı bir dine mensup olan Mu‘tezile’nin başta “tevhîd” ve “adl” ilkeleri olmak üzere birçok görüşünü “Yahudileştirme” işlemine tabi tutarak “doktrinler senkretizmini” gerçekleştirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bunun neticesinde özü Mu‘tezile’de olan birçok görüşün senkretizminin Samuel tarafından uyarlanarak Yahudi düşüncesine kazandırıldığını söyleyebiliriz.

Samuel’in Mu‘tezile ile iletişimi ve etkilenmesinin muhtemel sebeplerini dönemin şartları, coğrafyası, ilmi durumu, Mu‘tezile’nin yaygınlığı ve Yahudi Cemaatinin durumu gibi başlıklardan yola çıkarak değerlendirmemiz mümkündür. Olası sebepler şunlardır:

Samuel ben Hophni’nin Mu‘tezile ile etkileşiminin muhtemel sebeplerini zikrederken ilk olarak ondan önceki Yahudi âlimlerinin etkisini akılda tutmamız gerekmektedir. Nitekim Mu‘tezile ile iletişim ve etkilenme Samuel’den çok daha önce başlamıştır.¹²⁵ Bundan dolayı aslında Samuel seleflerinden dine karşı rasyonel bir miras devralmış ve onu geliştirerek eserlerine yansıtmıştır.

Bir başka sebep ise Mu‘tezile kelâmı ile tanışan ilk Karay Yahudilerinin cahil kimseler olması ve Yahudilik hakkında yeterince bilgiye sahip olmaması gösterilebilir. Ayrıca bu kimseler kelâm ile uğraşmadıklarından dolayı zaten herhangi bir kelâmî görüşe sahip değillerdi. Bunun karşısında ise Mu‘tezile gibi kelâm sistemini oturtmuş bir mezheple karşılaşmaları onları elbette etkilemiş hatta Mu‘tezilî görüşleri doğrudan

¹²³ Zeki Özcan, “İslâmileştirilmiş Senkretizmler Güncelleştirilebilir mi?”, **EskiYeni**, C: 16, 2010. s. 90-97.

¹²⁴ Farklı teolojilerin yanı sıra kavramlar da bu çerçevede ele alınabilir. Örneğin Yunan felsefesinden alınan cevher, araz, mahiyet, li-zatı vb kavramlar İslâmileştirilerek kullanılmıştır. Bu kavramlar bir açıdan aslında kelâm, “doktrinler senkretizmi” olan İslâm Felsefesi’nden ayrı olarak “kavramlar senkretizmi”dir”. Zeki Özcan, **a.g.m.** s. 90-97.

¹²⁵ Biz bu etkileşimin 8.yy itibari ile başladığını bilmekteyiz. Örneğin Davud el-Mukammes ve Yefet ben ‘Eli dönemin Mu‘tezile’den etkilenen şahsiyetlerindendir.

almalarına neden olmuştur. Bundan dolayı Mu‘tezile’nin akidesi onların akidesi olmuştur. Bu iddia Nuh Arslantaş tarafından dile getirilmiştir.¹²⁶

Samuel ben Hophni’nin Mu‘tezile ile etkileşiminin muhtemel nedenlerin ikincisi olarak Samuel’in Bağdat ile Basra arasında doğup büyüdüğü bölgede Mu‘tezile’nin yoğun olarak varlık göstermesini sayabiliriz. Yani yaşanan coğrafyada yaşayan diğer dinlere mensup kişilerle iletişim kanallarının açık olması kişilerin fikir alışverişinde bulunmalarına ve bu fikirlerden etkilenmelerine de fırsat vermektedir.¹²⁷

Yaşanılan coğrafyada Mu‘tezile’nin büyük bir etkiye sahip olması Samuel’in Mu‘tezilî âlimlerin kitaplarını okumasına sebep olmuştur. Yusuf el-Basîr’in aktardığına göre Samuel ben Hophni, İbni Tihan adındaki bir hoca ile Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö.321/933) talebesi olan İbni Hallâd el-Basrî’nin Kitâbü’l-Usûl’unu okuduğunu rivayet eder.¹²⁸ Sabine Schmidtke de onun İbn Hallâd’ın eserlerine aşina olduğunu ayrıca yine Ebû Hâşim’in başka bir talebesi olan Ebû Abdullah el-Basrî’yle de (ö.369/979-80) şahsi tanışıklığının olduğunu söyler.¹²⁹ Bu durum Samuel’in Basra Mu‘tezile’sini yakından takip ettiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Samuel’in bu okumaları ve arkadaşlıkları muhtemelen onun Mu‘tezile’den etkilenmesinin temellerini oluşturmaktadır. Ayrıca bu durum aslında Samuel’in de Ebû Hâşim’in talebesi olduğunu göstermektedir.

Kâdî Abdülcebbâr’ın oluşturduğu geniş talebe halkasına Samuel’in de katılmış olma ihtimalinden dolayı bu durumu da Mu‘tezile’den etkilenmesinin bir sebebi olarak sayabiliriz. Samuel de diğer Yahudi çağdaşları gibi Kâdî Abdülcebbâr’ın ilminden

¹²⁶ Nuh Arslantaş, **İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler**, I. Baskı, İstanbul, İFAV, 2009, s. 503.

¹²⁷ Bölgede yaşayan farklı dinlere mensup kimselerin halifelerin huzuruna çıkarak düşüncelerini ifade ettikleri bilinen bir gerçekliktir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Edt. Hava Lazarus vd. **The Majlis Interreligious Encounters in Medieval Islâm**, y.y., Harrasowitz Verlag 1, 1999. Bu dönemde farklı dinlere mensup kimseler tarafından karşılıklı reddiyeler yazılmıştır. Örneğin Mu‘tezile’den Asam’ın (200/815) “Kitâbü’r-Red ‘ale’l-Yehûd” ve Ebû’l-Huzeyl el-Allâf’ın (226/840) “Kitâbü ‘ale’l-Yehûd” adlı eserler reddiye türüne örnektir. Yahudilerden ise Samuel ben Hophni’nin “Kitâbü’n-Neshi’ş-Şer” adlı bir eser yazarak Müslümanların iddialarına cevap vermeye çalışmıştır.

¹²⁸ David Sklare, “Mu‘tazili Trends in Jewish Theology A Brief Survey”, s. 145-178.

¹²⁹ Sabine Schmidtke, The Theological Rationalism in the Medieval World of Islam, **Al-Ustur al-Wusta** 20: 1, 2008, s. 17-22.

yararlanmak istemiş olabilir veya ondan ders almış kişilerden etkilenmiş olabilir.¹³⁰ Bu durumu net olarak kanıtlayamamakla beraber Büveyhi veziri ve aynı zamanda güçlü bir Mu'tezile destekçisi olan Sahib bin Abbad (ö.385/995) yaklaşık iki yüz bin kitaptan oluşan bir kütüphane kurmuş ve içine Kâdî Abdülcebbâr ve birçok öğrencisinin eserlerini koymuştur. Ancak Gazneli Mahmut (ö.421/1030) Rey şehrine girdiğinde bu kütüphaneyi tahrip etmiş ve özellikle de Mu'tezilî eserleri yok etmiştir. Dolayısıyla Mu'tezilî eserler daha çok Kuzey İran'daki Zeydiler aracılığı ile kısmen korunabilmiştir.¹³¹ Bununla beraber dönemin Yahudi Cemaati Kâdî Abdülcebbâr'ın çeşitli çalışmalarını, Ebû Hâşim'in doğa felsefesi üzerine olan bir çalışmasını ve Sahib bin Abbad'ın kelâmî bir çalışmasına yaptığı şerhleri genizalarda muhafaza ederek günümüze ulaştırmışlardır.¹³² Ancak bu eserlerde de Kâdî'nin gayri müslim talebelerine yönelik bir bilgiye rastlamamaktayız. Biz yine de Samuel'in çok sayıda Arapça telif edilen kitap okuduğunu hatta bundan dolayı damadı tarafından tenkid edildiğini bilmekteyiz.¹³³ Yaşadığı dönem ve gerek Sahib bin Abbad gerekse de Kâdî Abdülcebbâr'ın Yahudi Cemaati üzerindeki etkisi düşünüldüğünde Samuel'in her ikisine doğrudan olduğunu kanıtlayamasak da kitapları aracılığı ile talebelik ettiğini kabul edebiliriz.

Samuel'in Mu'tezile'den etkilenmesinin bir nedeni de o dönemde Mu'tezile'nin Yahudi Cemaati arasında popüler olması olabilir. Nitekim Mu'tezile'nin akla verdiği önem Yahudilere cazip gelmiş ve başta olmasa da sonradan büyük bir iştahla aklı

¹³⁰ Sabine Schmidtke, "The People of Monotheism and Justice: Mu'tazilism in Islam and Judaism, Why did Jewish Thinkers in the tenth century start to adopt rationalist doctrines?", (online), <https://www.ias.edu/ideas/2017/schmidtke-rational-theology>, 22.12.2019.

¹³¹ Sabine Schmidtke, **a.g.m.**

¹³² Bu eserler Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke tarafından arapça olarak yayınlanmıştır. Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke, **Al-Sahib Ibn Abbad Promoter of Rational Theology- Two Mu'tazili Kalam Texts from the Cairo Geniza**, Leiden, Brill, 2017. Genizalarda muhafaza edilen Mu'tezilî eserlerle ilgili bir katalog çalışması da Sabine Schmidtke tarafından kaleme alınmıştır. Sabine Schmidtke, "Mu'tazili Manuscripts in Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg A Descriptive Catalogue". Makalenin arapçası Ghadfan Mahmut tarafından tercüme edilip yayınlanmıştır. Bkz. Mahmud Gadfan, "موادالمسلمين المخطوطة في مجموعة أبراهام فركوفيتش المكتبة الوطنية" (online), <https://albert.ias.edu/handle/20.500.12111/7787?show=full>, 15.10.2019.

¹³³ David Sklare, **a.g.e.** s. 52, Samuel bu okumalarında önceki dönem Müslüman âlimleri de tanıdığını ifade eder. Örneğin o "Eşâr Mesâil" adlı eserinin birinci sorusunda Muhammed bin İshak (767) ve Vâkıdî'den (822) bahseder. Bkz. Samuel ben Hophni, 'Eşâr Mesâil, Thk. David Sklare, (**Samuel ben Hofni Gaon, His Cultural World: Text and Studies**'in içinde), Leiden, Brill, s. 256. Samuel'in İslâmi literatüre hakim oluşu muazzam seviyededir.

kullanmaya önem vermişler ve bu durum Yahudi Cemaati arasında popüler olmuştur. Nihayetinde Samuel de içinde bulunduğu toplumun bir bireyi olarak bu popülariteye kendini kaptırmış olabilir.¹³⁴ Samuel'in Rabbani geleneğini reddetmesi onun Mu'tezile'ye ait rasyonel temelli görüşleri benimsemesine yol açmış olabilir. Bilindiği üzere Samuel Rabbani geleneğindeki Mişna ve Aggadahlara çok ciddi tenkitler yöneltmiştir.¹³⁵ Onların akıldan uzak olduklarını din âlimlerinin uydurmaları olduğunu savunmuştur.¹³⁶ Bundan dolayı Samuel, Mu'tezile'ye eğilim göstermiş olabilir.

Musa bin Meymûn'un Yahudilerin Eş'arî kelâmını uyarlamayıp Mu'tezile'yi uyarlamasının sebebi olarak şöyle demektedir; *"Mu'tezile'den bir süre sonra İslâm âleminde farklı görüşlere sahip Eş'arîlik adında başka bir mezhep ortaya çıkmıştır. Yahudi kelâmcılar arasında Eş'arîler'in görüşlerini benimseyen kimse yoktur. Yahudi kelâmcıların, Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerini benimsemesinin nedeni, Eş'arîler'in görüşlerine oranla daha tercihe layık görmelerinden kaynaklanmamaktadır. Aksine bunun sebebi, onların, Mu'tezilî kelâmcıların görüşleriyle karşılaşp bunları kabul etmeleri ve bunların kesin delille sabit olmuş (burhânî) görüşler olarak algılamalarıdır"*.¹³⁷

Samuel de Maymonides'in dediği gibi Mu'tezilî argümanları burhânî olarak görmüş ve dolayısıyla da bunları kullanmış olabilir. Ancak Samuel'in Mu'tezile'yi eleştirdiğini de akılda tutmakta yarar bulunmaktadır. Yani aslında Samuel kendi fikirlerini ifade ederken bir yandan da Mu'tezilî uyarlamalar yapmış olabilir.

¹³⁴ Bireyin toplumla bütünleşmesiyle ilgili olarak Peter L. Berger'in bir tespiti bulunmaktadır. Buna göre "her bireysel biyografi, hem kendinden önce var olan hem de ondan sonra var olacak toplumun tarihi içerisinde bir perdedir." Samuel de hem kendinden önceki nesille hem de kendinden sonraki nesille bütünleşip tıpkı onların yaptığı gibi Mu'tezile'yi takip etmiştir. Peter L. Berger, **Dinin Sosyal Gerçekliği**, çev. Ali Coşkun, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993, s. 21.

¹³⁵ Kavramlara ilişkin açıklamalar ikinci bölümde ele alınmıştır.

¹³⁶ Örneğin Samuel bu konuda şöyle demektedir; *"...Yanlışlığına delil olmasına rağmen sırf bizden önceki otoriteler söyledi diye bazı şeyleri doğru olarak kabul edemeyiz. Bilakis onları akıl süzgecinden geçirmemiz lazım. Eğer bir delil varsa bu kabul edilmelidir ve biz de (doğru olarak) kabul ederiz. Eğer muhtemelen doğru olacağına dair bir işaret varsa biz bunu doğru olma ihtimali var diye düşünürüz. Eğer bunun doğruluğuna imkan yok ise biz de bunu imkansız olarak görürüz."* David Sklare'den Nakl. A.Greenbaum, **Commentary**, s. 521.

¹³⁷ Musa bin Meymûn, **Delâletü'l-Hâirîn**, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Kayseri, Kimlik Yayınları, 2019, s. 191- 192.

4. Değerlendirme

Hristiyan kültürünün yaygınlaşması ve Dünya'nın ezeliği görüşünün Yahudiler arasında kabul görmesi üzerine İskenderiyeli Filo dindaşlarını korumak için iman esaslarını yazma ihtiyacı görmüştür. Bu esasları “De Mundi Opificio” (Yaratılış Üzerine) adlı eserinde Tanrı'nın varlığı, birliği, Dünya'nın muhdesliği, yaratılışın tekliği ve Tanrı'nın takdiri şeklinde sıralamıştır.¹³⁸ Ancak Yahudiliğin bu iman esasları kendi dönemi ile sınırlı kalmış tannaim tarafından benimsenmemiş ve Yahudilerin itikaddan çok sorgusuz sualsiz iman etmeyi tercih etmelerinden dolayı uzun bir süre iman esasları üzerine herhangi bir eser kaleme alınmamıştır.¹³⁹ Bu durum İslâmî döneme kadar devam etmiştir.¹⁴⁰

Yukarıdaki durum 8.yy.ın son çeyreğinde önce Karailer'in sonra da Rabbani Yahudilerin Mu'tezile ile temas etmeleri neticesinde değişmeye başlamıştır. Samuel ben Hophni dönemine kadar Karailer arasında Mu'tezilî fikirler uyarlanmışken Rabbaniler arasında ise tartışmalı olmakla beraber Yefet ben 'Eli ve Said bin Yusuf el-Feyyûmî gibi önde gelen şahsiyetler tarafından benimsenmeye başlanmıştır. Samuel de seleflerinden böyle bir mirası devralmış, usûl-i fıkıh, tefsir ile birlikte itikadî konular üzerine de eserler yazmaya başlamıştır. Bu durum Yahudilerin de artık iman esaslarını incelemeye başladıklarını ve yukarıda da ifade edildiği üzere sorgusuz sualsiz imandan sorgulayıcı itikada yönelik anlama çabalarının olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Samuel, usûl-i fıkıh ve kelâm alanında toplam dokuz eser kaleme almıştır. Bunlar; Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfat, Kitâbü'l-Hidâye, Kitâbü'l-İrşâd, Kitâbü'l-Usûlî'd-Din ve'l-Füru'uhu, Kitâbü'n-Nashi's-Şer', Kitâb fi's-Şerâi', Risâletü's-Şükriye, Kitâb fi's-Sevâb ve'l-'Îkâb ve 'Eşâr Mesâil'dir.

Samuel'in bu eserlerine baktığımızda yaşadığı dönemdeki tartışmaları yansıtmaları açısından önem arz etmektedir. Nitekim o dönemde nasih-mensuh, Allah'ın

¹³⁸ Ravza Aydın, “Yahudi İman Esasları”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 14: 25, 2012, s. 189- 210.

¹³⁹ Ravza Aydın, **a.g.m. s.** 189-210.

¹⁴⁰ Hakan Coşar, “İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi”, **Bütün Yönleriyle Yahudilik Uluslararası Sempozyum**, Ankara, 18-19 Şubat- 2012, s. 565-580.

sıfatları vb. konular gündemin ana maddeleriydi. Samuel de adı geçen konuları Mu'tezilî uyarlamalarla eserlerine yansıtmıştır.

Samuel'in özellikle 'Eşâr Mesâil ve Kitâb fi'ş-Şerâi' adlı eserleri Kâdî Abdülcebbâr'ın eserleri ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin mütekellimûn usûlü ile yazdığı Kitâbü'l-Mu'temed adlı eseri ile tartışılan konuların neredeyse aynı olması Samuel'in Mu'tezile'yi yakından takip ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Samuel ben Hophni'nin yaşadığı dönem Mu'tezile kelâmı'nın Klasik Dönemine denk gelmektedir.¹⁴¹ Ayrıca bu dönem İslâmî İlimler açısından "Altın Çağ" olarak adlandırılmaktadır. Kanaatimizce Yahudi kelâmı açısından da bu dönemi "Yahudi kelâmı'nın altın çağı" şeklinde isimlendirmemiz mümkündür. Nitekim Samuel'in kelâm alanında çok sayıda eser vermesi böyle bu durumu kanıtlaması açısından önemlidir.¹⁴²

¹⁴¹ Yahudiler açısından Mu'tezile Kelâmı'nın dönemi ikinci bölümde ele alınmıştır.

¹⁴² Samuel'in yanı sıra Said bin Yusuf el-Feyyûmî, Yusuf el-Basîr ve Sehl bin Fadl el-Tustarî gibi Yahudi kelâmcılar da birçok eser yazmışlardır.

İKİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ SÜREÇTE MU‘TEZİLE’NİN YAHUDİLİK ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

1. Kavramsal Çerçeve

Disiplinlerarası çalışmalarda konuyla ilgili kavramlara hakim olmak çalışmanın çok daha doğru ve net anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu yönüyle çalışmamız dinler tarihi alanına da girdiği için yabancı olduğumuz bazı kavramlar bulunmakta ve dolayısıyla bu kavramları açıklamamız gerekmektedir. Bu kavramlar açıklanırken genelde ansiklopedi maddelerine başvurulacak bazen de araştırmacıların kendi eserlerinde konuya dair yaptıkları açıklamalara başvurulacaktır. Ayrıca sadece konuyla ilgili bilinmesi gereken kavramları açıklamakla yetineceğiz.

1.1. Aggadah

Aramice kökenli bir sözcük olup öyküleme, hikayeleştirme mânasına gelen “aggadah” Rabbani öğretideki “halaka” (Yahudi hukuku ve düzenlemeler) dışında kalan Tevrat’ın daha çok hikaye, tarih, peygamberlerin teselli eden sözleri ve ahlakî vecizelerini oluşturan kısmına verilen isimdir.¹⁴³ Rabbiler “aggadahın” “halaka” gibi sözlü hukuku oluşturmaya rağmen “halaka” gibi uygulanmasını zorunlu olarak görmemişlerdir. Hatta Rabbiler “aggadah’taki bir takım bölümlerin boş sözler olduğunu bizzat itiraf etmişlerdir.¹⁴⁴ Ancak bununla beraber bazı sufi Yahudiler “aggadahta” bulunan hükümlerin de uygulanması gerektiğini düşünmektedirler.¹⁴⁵

“Aggadahın” içeriğinden ve metodundan haberdar olan Yahudi din âlimleri için “aggadaha” inanmak bir inanç meselesi olarak görülmediğinden “aggadahtaki” hikayeler çok rahat bir şekilde eleştirilebilmiştir. O yüzden Ortaçağ âlimlerinden Hai ben Sherira Gaon (ö.1038) herkes istediği şekilde aggadahı tefsir edebilir demiştir.

¹⁴³ John R. Hinnells, “Aggadah”, **The Penguin Dictionary of Religions From Abraham to Zoroaster**, Penguin Books, II. Baskı, y.y. 1997. s. 25, Ayrıca bkz. John Bowker, “Aggadah”, **The Oxford Dictionary of World Religions**, Oxford University Press, 2000, s. 25-26, Ayrıca Bkz. Paul Johnson, **Yahudi Tarihi**, çev. Filiz Orman, I. Baskı, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2000, s. 545.

¹⁴⁴ Wald G. Stephan, “Aggadah”, **EJ**, C. I. s. 454-461.

¹⁴⁵ John R. Hinnells, **a.g.mad.** s. 25.

Ayrıca “aggadah” tefsirleri Tora tefsirlerinin bir parçası olarak görülmemiş ve halaka hükümleri buralardan çıkarılmamıştır. Bundan dolayı Samuel ben Hophni “eğer aggadahlar akıl ile çelişirse biz akli tercih ederiz” demiştir.¹⁴⁶

Aggadahlara İslâmî literatürde de kendine yer bulduğu görünmektedir. Bazı Müslüman müfessirlerin başvurduğu İsrailiyyata dayalı bilgiler muhtemelen aggadahlar olmaktadır. Nitekim İslâm gelmeden önce Araplar arasında yaşayan Yahudiler arasında aggadahtaki hikâyeler bilinmekte ve benimsenmekteydi. Bölgede yaşayan bu Yahudilerden dolayı Muhammed’in (s.a.v.) İslâm öğretilerini Yahudilerden aldığına yönelik bazı iddialar ortaya atılmıştır. Bu iddia ilk defa 1833 yılında A. Geiger tarafından “Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?” adlı eserde dile getirilmiştir. Bu esere göre aggadahlar Muhammed’in (s.a.v.) Allah hakkındaki görüşlerini önemli derecede etkilemiştir.¹⁴⁷ Ancak bu ve benzeri iddialar Müslüman yazar tarafından cevaplandırılmıştır.¹⁴⁸

1.2. Tanah

Yahudi kutsal kitâbını oluşturan Tora, Neviim ve Ketuvim bölümlerinin baş harfinden müteşekkil¹⁴⁹ sunni bir kelime olan Tanah¹⁵⁰, Yahudilerin kutsal kitabına verilen isimdir. Rabbanilikte “Bible” denilmekle beraber İbranicede “Ha-Seferim” (Kitaplar), “Sifre ha-Kodeş” (Kutsal Kitaplar) ve “Kitve ha-Kodeş” (Kutsal Yazılar) de denilmektedir. İngilizcede “Old Testament”, Arapçada “el-Ahdü’l-Kadîm” Türkçede ise “Ahd-i Âtik” veya “Eski Ahid” olarak geçmektedir. Bu isimlendirmeler Yahudilerce kabul görmemiş ve Tanah’ın içindeki en önemli bölüm olan Tevrat’tan dolayı Tevrat ismini kullanmayı tercih etmişlerdir.¹⁵¹ Tevrat ismi en geniş mânasıyla Hz. Musa’ya Sina Dağı’nda verilen tüm yazılı ve sözlü öğretileri (Tevrat ve Talmud), Eski Ahit

¹⁴⁶ Wald G. Stephan, **a.g.mad.** s. 454-463.

¹⁴⁷ Wald G. Stephan, **a.g.mad.** s. 454-463.

¹⁴⁸ Örneğin bu konuda Yasin Meral bir efsaneyi ele alıp değerlendirmiştir. Yasin Meral, “Hz. Muhammed’e Dair Bir Yahudi Efsanesi: *Ma’ase Mahmat* adlı Risalenin Yeniden Tahkik ve Tercümesi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 53: 2, 2012, s. 1-21. Ayrıca bkz. Şinasi Gündüz, “Kur’an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, “Muhteva ve Kaynak Açısından Kur’an Kıssaları”, **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 10: 10, 1998. s. 49-88.

¹⁴⁹ Edt, Micheal Berenbaum, “Tanakh”, **EJ**, C. XV, s. 499. Ayrıca Bkz. Yusuf Besalel, “Tanah” **Yahudilik Ansiklopedisi**, C. III. s. 235

¹⁵⁰ John Bowker “Aggadah” **a.g.mad.** s. 25.

¹⁵¹ Ömer Faruk Harman, “Yahudilikte Kutsal Metinler ve Dini Literatür”, **DİA**, C. XLIII, s. 197-201.

olarak bilinen yazılı öğretileri (Tanah) ve her dönemde gelişerek bugüne gelen Yahudi hukukunu ifade eder. Geleneksel inanca göre Tanrı, Musa'ya (a.s) yazılı bir Tevrat'ın yanı sıra onun yorumunu şifahi olarak bildirmiş ve bu “Şifahî Tora” olarak adlandırılmıştır. Bu Tora M.S. III.yy.da yazıya geçirilmiştir.¹⁵²

Tanah, Tora (Tevrat), Neviim (Nebiler) ve Ketuvim (Yazılar) olmak üzere üç kitaptan oluşur. Tora yani Tevrat beş kitaptan oluşmaktadır. Bunlar: Tekvin, Mısır'dan Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye kitaplarıdır. Neviim (Nebiler) kitabı içindeki bilgilerin peygamberler tarafından yazıldığına inanıldığından bu şekilde isimlendirilmiştir. Ayrıca ilk nebiler ve sonraki nebiler diye ikiye ayrılır. Ketuvim ise ilâhîler (Mezmurlar ve söyleyişler), aşk şiirleri, meseller ve tarihler gibi metinlerden oluşur. Ketuvim içindeki bu beş kitap beş rulo (Megillot) adını alır. Bunlardan her birinin okunduğu günler vardır.¹⁵³

1.3. Tora (Tevrat)

“Tora” sözcüğü İbranicedeki “yaroh” (öğretmek) sözcüğünden gelip çoğulu “Torot”tur¹⁵⁴ ve “öğretme” veya “eğitim” şeklinde tercüme edilebilir.¹⁵⁵ Ayrıca “yasa” şeklinde de tercüme edilmiş ve bu mânasıyla Yunancadaki “nomos” sözcüğünden esinlenmiştir.¹⁵⁶

Tanah'ın ilk bölümü olan Tora (Tevrat) iki çeşittir. Biri yazılı olup buna “Tora Şepiketav” diğeri ise şifahî olup “Tora Şebealpe” denir. Torah beş kitaptan oluşur.¹⁵⁷ Bunlar: Tekvin, Mısır'dan Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye kitaplarıdır. Tesniye'de¹⁵⁸ geçen “Tora” kelimesi yasalar dizisinin tamamını ifade eder. Kutsal kitab'ın (Tanah) daha sonraki kitaplarında da bu terim “Tanrı'nın Tora'sı olarak anılır ve ilk beş kitap (Pentateuch) Tanah'ın diğer kitaplarından ayrılır. Tora'nın bu şekilde

¹⁵² Ömer Faruk Harman, **a.g.mad.** s. 197-201.

¹⁵³ Ömer Faruk Harman, **a.g.mad.** s. 197-201.

¹⁵⁴ Warren Harvey, “Tora”, **EJ**, C. XX. s. 39-45.

¹⁵⁵ Yusuf Besalel, “Tora”, **Yahudilik Ansiklopedisi**, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, A.Ş, C. III. 2001, s. 248.

¹⁵⁶ Yusuf Besalel, **a.g.mad.**

¹⁵⁷ Warren Harvey, **a.g.mad.** s. 39-45.

¹⁵⁸ Bkz. Tesniye, 4: 44, 29: 20, 30:10.

diğer kitaplardan ayrılması onun otantikliğine vurgu içindir. Bununla beraber Yahudilerin 39 dini kitabının tamamı da bazen Tora yani Tevrat olarak anılır.¹⁵⁹

İlk başlarda Yazılı Tora ile adetler, törenler vb. şeyler ile uyumu sağlamak için Yahudi din âlimleri yeni materyaller üretmeyi yasaklamışlardı. Ancak sözlü geleneğin çok karmaşıklaşması sonrası Yahudi din âlimleri sözlü geleneği Mişna, Talmud vb. Rabbani metinler şeklinde yazıya geçirmişlerdir. Bundan dolayı Yazılı ve Şifahî Tora'nın yanı sıra üçüncü bir kavram olan “de-ortaita” yani Tora'da üretilen mânasında üçüncü grup metinler çıkmıştır. Bundan dolayı en geniş mânasıyla Tora yani Tevrat, tüm aggadah külliyyatını, ister yazılı ister şifahî olsun, Tanah'tan Yahudi din âlimlerinin ürettiği responsalar (fetvalar) ve menkıbesel (menkıbevî) yorumlara dek Yahudilikle ilgili yazılmış 39 adet kitabın tamamına denir.¹⁶⁰

1.4. Sura Yeşivotu (Akademisi)

Bâbil'deki akademilerden biridir. Bâbil Talmudu'nda iki Sura'dan bahsedilir. Bunlardan biri Fırat'ın kuzeyinde bulunan günümüz Suriye'sindeki Sura (Rakka) olan ve Pumbedita Akademisi'nden (Felluce) 15 günlük uzaklıkta (700 km) ve kervanlar için önemli bir duraktı. Ancak burası Tora çalışmalarının merkezi değildi. Bâbildeki ikinci Sura Fırat Nehri'nin iki kola ayrıldığı Güney Bâbil'de idi. Burası oldukça verimli topraklara sahip bir bölgedir. Sura'nın büyümesi Yahudi toplumunun 219 yılında İsrail topraklarından oraya gitmesi (diaspora) ile başladı. Daha önce orada oturan insanlar Yahudi Şeriatı'na aşina kimseler değillerdi. Bu tarihten sonra Sura, Bâbil'deki Yahudiler için yüzlerce âlimin yetiştirildiği bir mekan olmuştur.¹⁶¹ 9.yy.ın sonlarında 10.yy.ın başlarında bu akademi önemini kaybetmeye başlamış, 918 yılında ise tamamen kapanmıştır. Saad'ya Gaon'un 928 yılında başına gaon olarak atanmasıyla tekrar açılma

¹⁵⁹ Yusuf Besalel, **a.g.mad.**

¹⁶⁰ Yusuf Besalel, **a.g.mad.**

¹⁶¹ Sura ve Pumbedita akademileri ortaçağda yaşayan Yahudiler tarafından kutsal görülmekteydiler. Yahudiler İslâmî Dönemde yazılan bir midraşta bu kutsallığı şu sözlerle ifade etmişlerdir; “*Tanrı İsrailoğulları ile Sözlü Kanunu'n (Talmud'u) nesilden nesile aktarılması konusunda bir ahit yaptı. Bu sebeple bu iki Yeşivayı (Sura ve Pumbedita akademileri) kurdu ki, gece gündüz buralarda Tora (Tevrat) tahsil edilsin... Bu iki yeşiva ne esaret çekti ne de zulüm gördü. Rumlar (Edom) ve Bizans (Yavan) buralara asla tahakküm edemedi. Rab, Sura ve Pumbedita'nın kurulmasını Mabel'in Buhtunnasr tarafından yıkılmasından 12 yıl önce takdir etti ve bu yeşivalara özel himayesini lütfetti. O günden bugüne Tevrat tâlimi kesintiye uğramaksızın yapılagelmektedir*”. Bkz. Nuh Arslantaş, **İslâm Toplumunda Yahudiler; Abbasi ve Fatimi Dönemi Yahudilerinde Hukuki, Dini ve Sosyal Hayat**, İstanbul, İz Yayınları, 2008, s. 134.

da onun ölümünden kısa bir süre sonra yine kapanmıştır. 987 yılında Zemah ben İsaac tarafından tekrar açılmış ve onun ölümünden sonra Samuel ben Hophni, gaon olmuştur. Samuel'in ölümünden sonra Dosa ben Saadya 1013'ten 1017'ye kadar gaon olarak kaldı. Ondan sonra da Samuel'in oğlu Azariah akademinin başına geçti. Bilinen son gaon ise İshak Gaon'dur. 12.yy boyunca Bağdat'ta birçok irili ufaklı medrese tarzı yerler kendilerini Sura Akademisi'nin varisi olarak görmüşlerse de onlar hakkında çok bilgi bulunmamaktadır.¹⁶²

1.5. Pumbetida Yeşivotu

Pumbedita Yeşivası Bağdat yakınlarında (günümüzde Felluce şehri olarak ayrılmıştır) bulunan bir kasaba olup Yahuda ben Hezekiel (ö.299) tarafından kurulan ve Geonim Dönemi âlimlerinin yetiştirildiği bir akademiydi. Bu akademi genel itibari ile Sura Akademisine bağlı olduğundan ilk zamanlarında Tora çalışmaları açısından merkezi bir konumda değildi. Savoraim Döneminden sonra başlayan Geonim Döneminde önem kazanmaya başlayan akademi özellikle Sherira ben Hannaniah ve oğlu Hai'nin gaonluğu zamanında tekrar önem kazanmaya başlamıştır. Sherira ben Hannaniah Zengin Kuzey Afrika Yahudi Cemaati ile sağlam ilişkiler kurmuş ve akademinin gelirlerin önemli derecede artırmayı başarmıştır. Hatta bu durum Samuel ben Hophni ile zaten bozuk olan aralarını iyice açmıştı. Daha sonra yapılan barış antlaşması neticesinde oğlu Hai, Samuel'in kızı ile evlenmiş ve gelirlerin nasıl paylaşılacağına dair ortak bir görüşe varmışlardır. Aynı zamanda akademi hem Sherira ben Hannaniah (ö.968-998) hem de Hai (ö.998-1038) zamanında önemli Halakaik çalışmaların yapıldığı bir merkez haline gelmiş ve oradan mezun olan kişiler gittikleri bölgelerde Yahudi Cemaati arasında önemli mevkilere yükseltilmişlerdir. Bunlar arasında Shimariya ben el-Hanan el-Mısri, Mazliyah ben el-Bazak el-Endülüsî, Süleyman ben Judah el-Filistinî ile Bizans ve İtalya'dan birçok öğrenci bulunmaktaydı. Kahire Genizası'ndaki Elizar ben Yakub ha-Bavli Divanı'na göre bu akademi varlığını 13.yy.a kadar devam ettirebilmiştir. 12. ve 13.yy.da yaşamış olan dokuz gaonun ismi bilinmektedir. Son gaon olarak ise Samuel ben Daniel ha-Kohen (ö.1288) bilinmektedir. 1170 yılında bölgeyi ziyaret eden Tudelalı Benjamin'e göre bölgede 3000 civarında

¹⁶² Eliazar Basham, **a.g.mad.** s. 316-317.

Yahudi yaşamaktaydı.¹⁶³ Bu büyüklükteki bir toplumun varlığı bölgenin diasporadaki Yahudiler için önemli bir yer olduğunu göstermektedir.¹⁶⁴

1.6. Geniza

İbranice’de gizli yer mânasına gelen “geniza” sözcüğünün çoğulu “genizot”tur.¹⁶⁵ Bu saklama yeri akademisyenler arasında geniza olarak yaygın bir kullanım bulsa da Türkçe’de “kenize” olarak kullanılmasını savunanlar da bulunmaktadır. Nitekim “kenize” sözcüğü Arapça’da hazinenin içine konulduğu yer mânasına geldiğinden bu şekilde kullanmanın daha doğru olduğunu düşünmektedirler.¹⁶⁶

Ortaçağ Ortadoğusu’nda bulunan sinagogların çoğunda bulunan bu yerler kutsal belgelerin¹⁶⁷ içine konulduğu ve korunduğu yerler olduğundan yüzlerce yıl boyunca içindeki belgeleri muhafaza etmişlerdir. Kutsal belgelerin yanı sıra Yahudi cemaatinin kendi arasındaki yazışmaları, ticari, politik vb. yazışmalar da bu mahzenlerde kendilerine yer bulmuşlardır.¹⁶⁸ Eski bir gelenek olduğu için ölen şerefli kimselerle birlikte bazı kutsal kitaplar da gömülürdü.¹⁶⁹ Yine savaş, sürgün vb. durumlarda Yahudi din âlimleri kutsal metinleri yok olmasını engellemek ve korumak için mağara, mezar vb. gözden ırak yerlere saklardı.

1896 yılında Solomon Schechter, Kahire’deki Ben Ezra Sinagogu’nun genizasında inceleme yapmış ve yaklaşık 90 bin yazma eser ortaya çıkarmıştır. Bu

¹⁶³ Tudelalı Benjamin’in seyahati ile ilgili olarak bkz. çev. Nuh Arslantaş, **Ortaçağda iki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri**, İstanbul, İFAV, 2009, s. 68.

¹⁶⁴ Moshe Beer, “Pumbedita”, **EJ**, C. XIV, s. 733-734. Nuh Arslantaş, “Orta Çağ Yahudi Cemaatlerinin Dini ve İdari Merkezi Olarak Bağdat”, **İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medinetu’s Selam), Uluslararası Sempozyum**, İstanbul, 2008, s. 319-345. David S. Sasson, “The History of Jews in Basra”, **JQR**, 57: 4 1927, s. 407-469, Moshe Gil, “The Bâbylonian Yeshivot and the Maghrib in the Early Middle Ages.” **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, C. 57, 1990, s. 69-120.

¹⁶⁵ Brian Duignan, “Geniza”, **Ana Britannica**, C. IX. <https://www.britannica.com/topic/genizah>, (online), 25.01.2020

¹⁶⁶ Osman Karatay, “Hazarların Musevileşmesine Dair Bir Belge; Kenize Mektubu”, **Karadeniz Araştırmaları**, Sayı: 18, 2008, s. 1-17. (yazarın dipnotu)

¹⁶⁷ Bu kutsal metinler Tanrı’nın isimlerini (Şemot) de içermektedir. Yahudi şeriatına göre bu tarz kutsal metinlerin korunması ve tahrip edilmemesi gerekmektedir. Bundan dolayı kutsal metinler sinagogların genizalarına konulmuşlardır. Bkz. Abraham Meir Habermann, “Genizah”, **EJ**, C. VII, ss. 458-483. Ayrıca bkz. Brian Duignan, **a.g.mad.** ve Nuh Arslantaş, **İslâm Toplumunda Yahudiler; Abbasi ve Fatimi Dönemi Yahudilerinde Hukuki, Dini ve Sosyal Hayat**, s. 57.

¹⁶⁸ David Sklare, “Mu‘tezili Trends in Jewish Theology –A Brief Survey”, **İslami İlimler Dergisi, Mu‘tezile Özel Sayısı**, s. 145-179.

¹⁶⁹ Abraham Meir Habermann, **a.g.mad.** s. 458-483.

yazmalar dünyanın farklı kütüphane ve müzelerinde korunmaktadırlar.¹⁷⁰ Kahire’deki bir diğer sinagog olan Karaylar Sinagogu’nun genizası da maceraperest bir Karay âlimi olan Abraham Firkovitç (ö.1787-1874) tarafından açılmış ve içindeki belgeler S. Petersburg’daki Rusya Ulusal Kütüphanesi’ne satılmıştır.¹⁷¹

Kahire Genizaları: Eskiden harabe bir Kıptı Kilisesi olan binayı satın alan Yahudiler 882 yılında genizanın içinde bulunduğu sinagogu inşa ettiler. 1890 yılında tekrar inşa edilmiş ancak harabe yapıya dokunulmamıştır. 882’den 1753’e dek kimse genizayı incelememiştir. 1753’te Simon von Geldern ve 1864’te ise Jacob Saphir genizaya girmelerine rağmen dönemin Yahudi din âlimleri başlarına bir musibet gelir endişesiyle yazmaların incelenmesine izin vermemişlerdir. Buna rağmen çeşitli yazmalar kaçak yollardan dışarı çıkartılıp ziyaretçilere satılmıştır. Yazmaların satıldığı ziyaretçiler olan Abraham Firkovich ve Aaron Harkavy satın aldıkları yazmaları Rusya’ya ulaştırmayı başarmışlardır. Çoğu geniza yazma parçaları S. A. Wertheimer tarafından sahiplenilmiş ve yine onun tarafından 19.yy.ın sonlarında yayınlanmıştır. Diğer yazmalar ise Elkan Adler ve ismi bilinmeyen kişilerce satın alınmıştır. 1896 yılında iki Hristiyan ziyaretçi tarafından bazı İbranice yazmalar satın alınmış ve İngiltere’ye dönüşlerinde bu yazmaları Solomon Schechter’e göstermişlerdir. Schechter bu yazmaların uzun zamandır Yunancası bulunup İbranicesi kayıp olan Ben Sira Kitâbı’nın orjinal İbranice yazması olduğunu farketmiş¹⁷² bunun üzerine Schechter, Kahire’ye seyahat etmiş ve 100 bin sayfadan oluşan yazmaları Cambridge Üniversitesi’ne getirmiştir.¹⁷³

Kahire Genizası bünyesinde birçok konuda yazılmış yazma eserler bulundurmaktaydı. Bu yazmaları bir tasnife tabii tutarsak şu şekilde olur: Ben Sira Kitâbı’nın orjinal İbranice yazması, Aquila’nın Yunanca Tevrat tercümesi, Şam Antlaşması, Eski Filistin, Bâbil ve İspanyol ilâhî ve şiirleri, İslâm egemenliğinden

¹⁷⁰ Brian Duignan, **a.g.mad.** Yazmaların büyük bir çoğunluğu Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. Bu yazmaların çoğuna şu linkten ulaşılabilir; <https://cudl.lib.cam.ac.uk/collections/genizah/1>.

¹⁷¹ David Sklare, “Mutezili Trends in Jewish Theology-A Brief Survey”, **İslami İlimler Dergisi, Mu’tazile Özel Sayısı**, s. 145-179.

¹⁷² Bu önemli yazma eserin bulunması ile ilgili oldukça ayrıntılı bir makale için bkz. Stefan C. Reif, “The Discovery of the Cambridge Genizah Fragments of Ben Sira: Scholars and Texts”, Berlin, **Walter de Gruyter**, Band 255, 1997, s. 1-21.

¹⁷³ Abraham Meir Habermann, **a.g.mad.** 458-483.

haçlılara kadar ki döneme dair tarihsel belgeler, Karaylarla ilgili muhtelif bilgiler, orjinal belgeler ve antlaşmalar, Aşkenazi mektupları ile şiirleri ve bazı Mu'tezilî âlimlere ait yazmalar bulunmaktadır.¹⁷⁴

1.7. Geonim Dönemi

Gaon kelimesinin çoğulu olan geonim bu dönemde yaşayan Yahudi din âlimlerinden dolayı bu şekilde isimlendirilmiştir. "Gaon" Bâbil'deki Sura ve Pumbedita Akademileri'nin başlarındaki âlimlere verilen akademik bir ünvandır. Bu ünvan zamanla Filistin, Suriye ve Mısır'daki akademilerin başlarındaki âlimler için de kullanılmaya başlanmıştır.¹⁷⁵

Genel itibari ile İslâm'ın ortaya çıkıp yayılmasıyla başlayan bu dönemin 11. yy itibari ile son bulduğu kabul edilir.¹⁷⁶ Gaon bu dönemde dini otoriteyi temsil ederken "re'sülcâlût" ise siyasi otoriteyi temsil ederdi.¹⁷⁷ Gaon olarak seçilen kişiler genel olarak akademiler tarafından seçilirken bazen de re'sü'lcâlûtun müdahalesiyle de seçilebiliyorlardı.¹⁷⁸

Geonim Dönemi Yahudi literatürü açısından oldukça verimli geçmiş tefsir, halaka, responsa, teoloji ve felsefe gibi alanlarda çok muazzam derecede bir hareketlilik olmuş ve bu hareketlilik birçok eserin meydana çıkmasına sebep olmuştur. Bu eserlerin bir kısmı günümüze ulaşarak dönemin ilmi muazzamlığını göstermektedir.

¹⁷⁴ Abraham Meir Habermann, **a.g.mad.** s. 458-483. Mu'tezilî yazmalar ile ilgili olarak bkz. Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, **Al-Sahib Ibn 'Abbad Promoter of Rational Theology: Two Mu'tazilî Kalam Texts From The Cairo Geniza Kitabın fi 'Ilmi'l-Kalâm li-Sahibi Ismail bin 'Ibad an-Nusus'l-Arabiyya**, Leiden, Brill, 2017. Yine Abraham Firkovich koleksiyonunda da önemli derecede Mu'tezilî yazmalar bulunmaktadır. Abraham Firkovich koleksiyonundaki Mu'tezilî yazmalar ile ilgili olarak Sabine Schmidtke bir katalog çalışması yapmıştır. Bkz. Sabine Schmidtke vd. **A Common Rationality: Mu'tazilism in Islâm and Judaism**, Würzburg, Orient Institut İstanbul, 2016.

¹⁷⁵ Ömer Faruk Araz, **Yahudilikte Midraşık Literatürün Tarihsel Gelişimi**, s. 106.

¹⁷⁶ Ömer Faruk Araz, **a.g.e.** s. 149. Bu dönemin her kadar 11.yy.da kapandığı genel kabul olsa da 12. yy.da bu akademilerde gaonluk yapmış bazı isimler bilinmektedir. Dolayısıyla dönemin 11.yy.da değil de 12.yy.da kapandığını söylemek kanaatimizce daha doğru olmaktadır. Konuyla ilgili olarak bkz. Moshe Beer, **a.g.mad.** s. 733-734.

¹⁷⁷ Nuh Arslantaş, **İslâm Toplumunda Yahudiler; Abbasi ve Fatimi Dönemi Yahudilerinde Hukuki, Dini ve Sosyal Hayat**, s. 122.

¹⁷⁸ Philip Birnbaum, "Geonim", **Encyclopedia of Jewish Concepts**, New York, Hebrew Publishing Company, 1975. s. 117-118.

2. Tarihi Süreçte Mu‘tezile’nin Yahudilik Üzerindeki Etkileri

Mu‘tezile’nin Yahudilik üzerindeki etkisine genel bir bakış atmadan önce böyle bir etkilenmenin nasıl ortaya çıktığına dair bazı bilgilere haiz olmamız gerekmektedir. Çünkü Yahudilerin Mu‘tezilî öğretileri kendi inanç ve hukuk sistemlerine uyarlamaları bir anda olmamış bilakis etraflarındaki siyasi, kültürel ve dini gelişmelerin bu öğretilerin uyarlanmasında büyük bir etkisi olmuştur.

Belli bir dinin mensupları başka din ve kültür ile karşılaşmadığı sürece dinin temelleri ile ilgili herhangi bir soruya veya soruna odaklanmaz, daha çok fıkıh denilen günlük yaşamla ilgili sorunlara odaklanırlar. Ne zaman ki yabancı bir din, kültür ve dil ile karşılaşsınlar işte o zaman kendi inanç ve kültürlerine yönelik bir takım eleştiriler gelince savunma refleksiyle eleştirilere cevap vermeye çalışırlar. Özellikle de kendi inançlarını genel kabul gören bir takım temellere oturtmaya çalışırlar.¹⁷⁹

Fetihler sonucunda büyüyen İslâm Coğrafyası Hint, Helen, İran ve diğer birçok düşünce yapısıyla karşılaşmış bunun neticesinde de İslâm fethedilen yerlerdeki eski dinlere mensup kimseler tarafından eleştirilmeye başlanmıştır. Bu eleştirilere cevap verilmeye başlanmasıyla birlikte Mu‘tezile mezhebi doğmuştur.¹⁸⁰ Öte yandan İslâmî İlimlerin teşekkülü ve Beytülhikme’nin kurulması ile tercüme faaliyetlerinin zirveye ulaşması neticesinde Müslümanların hakimiyeti altındaki Bağdat, Basra, Fustat gibi başlıca ilim merkezlerinde ciddi mânada ilmi hareketlilikler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde ilmi hareketliliğin yanı sıra siyasetin etkisiyle de bir takım İslâmî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bunlardan Mu‘tezile daha çok aklı ön plana çıkarıp müteşabih ayetleri te’vil etmekten çekinmezken Selefilik mezhebi ise te’vilden özellikle kaçınmaya çalışıyordu. Öte yandan Mu‘tezile’den ayrılan Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî de o dönemde tartışılan konulara yeni bir bakış açısı getirmişti. Birbirlerine reddiyeler yazmanın yanı sıra inanç esaslarını konu edinen kelâm eserleri de yazmaya başlamışlar ve bu kelâmî düşünceleri örneğin Kur’an’ın mahluk olup olmadığı gibi konuları

¹⁷⁹ Nuh Arslantaş, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s. 431.

¹⁸⁰ Yaygın olan genel görüşe göre Mu‘tezile’nin ortaya çıkmasında iç ve dış olmak üzere iki amil bulunmaktadır. İç âmiller daha çok büyük günah, kader vb konularda iken dış âmiller, cevher araz, Allah’ın varlığı, varlığın mahiyeti gibi konulardadır. Mu‘tezile’nin doğuşu ile ilgili olarak bkz. Harry Wolfson, **Kelâm Felsefelerine Giriş**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, II. Baskı, 2017, s. 2-30. Ayrıca bkz. İlyas Çelebi, “Mu‘tezile” **DİA**, C. XXXI, s. 391-401. Osman Aydın, **Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Tarihi ve Öğretisi**, İstanbul, Endülüs. 2018, s. 43.

halifelerin meclislerinde tartışıyor ve birbirlerine üstünlük kurmaya çalışıyorlardı. Bu tarz meclis tartışmalarına zamanla diğer dinlere mensup kimseler gibi Yahudiler de katılmaya başlamış ve bu tartışmalar zamanla dinler arası münakaşalara dönmüştür.¹⁸¹

İslâmî Döneme kadar kelâm düşünceleri bulunmayan Yahudi geleneğinde, İslâm dünyasındaki bu fikir hareketlerinin etkisiyle bu dönemde Yahudilerin ana akımını oluşturan Rabbanilerden Karaylar gibi bir mezhep ortaya çıkmıştır.¹⁸² Rabbaniler dışında kalan diğer Yahudi mezheplerine rasyonalist kelâm cazip gelmiş ve Allah'ın sıfatları ve varlığı, halku'l-Kur'an, teklîf, ivaz, aklîyyat ve sem'îyyat ayrımı gibi pek çok konuyu Mu'tezile'den uyarlamışlardır.¹⁸³ Bu uyarlamalar Rabbaniler tarafından başlarda çok büyük tepki görmüş hatta kelâm ilmi ile uğraşanlara büyük öfke duyulmuştur. Biz bu öfkeyi 10.yy.ın ortalarında yazılan ancak bir kısmı tahrip olmuş anonim bir Rabbanî metinde tüm çıplaklığıyla görmektediriz. Metin evrensel din olan Yahudilikten sapmalarından dolayı Müslüman, Hristiyan ve Samirîleri eleştirmektedir. Daha sonra rasyonalist bir kelâm düşüncesine meyleden Yahudi grup için ise şunu demektedir:

“Ahmaklık ve aptallıklarından dolayı, şeytani insanlar tarafından çizilen dünya düzenini korumak için salihlerin yolunu terkettiler ve cemaatleri için bir sığınak yapıp

¹⁸¹ Meclislerle ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Edt. Hava Lazarus vd. **The Majlis Interreligious Encounters in Medieval Islâm**, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden, 1999.

¹⁸² Nuh Arslantaş, **a.g.e.** s. 431. Karaylar ile ilgili olarak bkz. Meira Polliack, **Karaite Judaim A Guide to its History and Literary**, Leiden, Brill, 2003. Zvi Chan, **The Rise of Karaite Sect**, Tausner Publishing, New York, 1937, Leon Nemoy, **Karaite Anthology**, New Haven, Yale University Press, New Haven, Ca'fer Hadi Hasan, **Tarihu'l-Yahûd el-Karrâin**, Müessesetü'l-Müntedâ, Beyrut, 2014. İslâm dünyasındaki Karay tefsir geleneği ile ilgili olarak bkz. Daniel Frank, **Karaite Exegesis and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic West**, Leiden, Brill, 2004. Karay halaka çalışmaları ile ilgili olarak bkz. Bernard Revel, **The Karaite Halakha**, Doktora Tezi, Library of Wisconsin University, 1911. Said bin Yusuf el-Feyyûmi'ye karşı düzenlenen karşı ilmi aktivite için bkz. Samuel Poznanski, **A Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon**, Wentworth Press, Londra, 1908. Farklı coğrafyalardaki yaşayan Karaylar için bkz. Zvi Antory, **Karaite in Byzantium the Formative Years from 970-1100**, New York, AMS Press, 1968.

¹⁸³ Mes'udi, **et-Tenbih ve'l-İsrâf**, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, Bilge, 2018, s. 98. David Sklare, “The Reception of Mu'tazilism Among Jews Who Were Not Professional Theologians”, **Intellectual History of Islamicate World 2**, 2014, s. 18-36 ve “Mu'tazili Trends in Jewish Theology-A Brief Survey” **İslami İlimler Dergisi Mu'tezile Özel Sayısı**, s. 145-178. Ayrıca bkz. Nuh Arslantaş, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s. 438-50, Oliver Leaman ve Daniel Frank, **History of Jewish Philosophy**, Londra, Routledge, s. 70-90. Daniel J. Lasker, **From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi**, Londra, Brill, s. 29-41, 2008, Muhammed Celâî İdris, **Te'sirü'l-İslâm fi Fikri'd-Dini'l-Yahûd**, s. 29-51, 75-86 ve 97-140. Bkz. Sabine Schmidtke, “Theological Rationalism in the Medieval World of Islam”, **Al-Usur al-Wusta** 20: 1, 2008, Gerşom Qıprısçı, “Kocaeli'deki Museviler; Yahudiler, Karaimler ve Dönmeler”, **Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu II**, Kocaeli, 2017, s. 1379-1382.

zayıflamış bir duvarın gölgesine sığındılar, diken üstünde yürürler.¹⁸⁴ ...¹⁸⁵ akli bilmeyen ve sözleri anlamsız olan Ebû Hâşim el-Cübbâî ve onun arkadaşları...”¹⁸⁶

Rabbani Yahudileri arasındaki bu tepkiler zamanla dinmiş ve yerini Mu‘tezile’den uyarlanmış bir Yahudi kelâmına bırakmıştır. Biz bu gelişmeyi yine dönemin yazarlarından öğrenmekteyiz. Daniel ben Meshita tarafından miladî 1230’lu yıllarda yazılmış “Takvimü’l-Edyân” adlı eserde Yahudilerin Mu‘tezile ile olan ilişkilerini şu şekilde tasvir etmektedir:

“Bu spekülâtif düşüncüyü izleyenlerin başlangıcı nübüvvetin bitişinin 1254. yılıdır. Bu yıl olan 1534’e kadar yaklaşık 300 yıl boyunca bu yol, Müslüman Mu‘tezile’nin üstadlarıyla çalışan Rabbaniler arasında küçük bir grup tarafından takip edilmiştir. ... Bunların hiç biri usûl-i fıkıh ilmi ve âlimlerin sözleri hakkında yeterince çalışmış kimseler değillerdi.”¹⁸⁷

Bu metnin miladî 1230 yılında yazıldığı kabul edildiğinde ve metindeki bilgilerden yola çıkarak 300 yıl geriye gittiğimizde 930’lu yıllara varmaktayız ve bu da yukarıda verdiğimiz kelâma karşı çıkan yazarın eleştirmiş olduğu grub ve Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin ölüm tarihine denk gelmektedir. Yani Yahudilerin Mu‘tezile kelâm sistemini iyice benimsemeleri 930’lu yıllardan hemen önce miladi 900’li yıllara denk gelmektedir. Elimizdeki mevcut veriler de bu bilgiyi desteklemektedir. Nitekim Mu‘tezile’nin görüşlerini kendi düşünce sistemine uyarlayan Yahudi din âlimlerinin tamamı bu tarihten sonra yaşamıştır.

Yahudi düşünce tarihinde önemli bir şahsiyet olan Maymonides de dindaşlarının kelâma dair bilgilerini Mu‘tezile’den aldıklarını itiraf etmektedir. O bu konuda şöyle demektedir:

“Tevhîdin anlamı ve bununla ilgili olan diğer bazı hususlara ilişkin olarak Gaoncular ve Karaylar’ın dile getirdiği az miktardaki bilgiler, Müslüman kelâmcılardan alınmıştır. Müslüman âlimlerin bu konuya ilişkin yazdıklarına kıyasla bunları çok cüz’î miktardadır. Yine Müslümanlar arasında kelâmî metodun ilk olarak Mu‘tezile ile

¹⁸⁴ Mezmurlar, 62:4.

¹⁸⁵ Bu satır tahrip olmuş ve okuması zordur.

¹⁸⁶ David Sklare, “Mu‘tazilî Trends in Jewish Theology-A Brief Survey”, **İslami İlimler Dergisi Mu‘tezile Özel Sayısı**, s. 145-178.

¹⁸⁷ II. Firk. Yevr.-Arab. I:3132, fol.76a. (David Sklare’den nakl. **Samuel ben Hophni and His Cultural World**, s. 57- 58).

başladığı ittifakla kabul edilmektedir. Yahudi kelâmcıları bu konudaki bilgileri Mu‘tezile’den almış ve onların metodunu takip etmişlerdir...”¹⁸⁸

Onların Mu‘tezile ile ilişkisi yine Maimonides tarafından şu sözlerle açıklanmıştır:

“Mu‘tezile’den bir süre sonra İslâm âleminde farklı görüşlere sahip Eş‘arîlik adında başka bir mezhep ortaya çıkmıştır. Yahudi kelâmcılar arasında Eş‘arîler’in görüşlerini benimseyen kimse yoktur. Yahudi kelâmcıların, Mu‘tezilî kelâmcıların görüşlerini benimsemesinin nedeni, Eş‘arîler’in görüşlerine oranla daha tercihe layık görmelerinden kaynaklanmamaktadır. Aksine bunun sebebi, onların, Mu‘tezilî kelâmcıların görüşleriyle karşılaşp bunları kabul etmeleri ve bunların kesin delille sabit olmuş (burhânî) görüşler olarak algılamalarıdır”.¹⁸⁹

Ana akım Yahudileri olan Rabbaniler’den Halife Mansur (hükümranlığı 754-775) zamanında Rabbanî geleneklerine göre ‘Anan ben David siyasi bir makam olan re’sülcâlût olması gerekirken kardeşi Hananya’nın re’sülcâlûtluk makamına getirilmesi Yahudiler arasında bir krize sebep olmuştur. Yahudi Cemaati’nin bir kısmı ‘Anan ben David’e tabi olmuş ve kriz tırmanmıştır. Bunun üzerine Abbasi yöneticeleri tarafından hapsedilmiştir. Hapiste Ebû Hanîfe ile görüştüğü aktarılan ‘Anan ben David hapisten çıktıktan sonra Karailik olarak adlandırılan mezhebin kurucusu olmuştur.¹⁹⁰

‘Anan ben David’in mezhebinin kökenlerini İslâm dünyasındaki fikir akımlarına dayandıran Nuh Arslantaş, Karayların aslında Bâbil’deki Sura ve Pumbedita akademilerine uzak bölgelerde yaşayan cahil Yahudilerin yaşadıkları bölgedeki bir takım fikrî akımların etkisine girdiğini iddia eder. Merkezden uzak bölgelerde Şiîliğe meyleden insanlar ile merkezdeki Şiî aleyhtarlığının Yahudilere de sirayet ettiğini söyleyen Nuh Arslantaş böylece ana akım Yahudilikten oldukça uzak bazı fikirlerin ortaya çıktığını söyler.¹⁹¹

Karayların daha sonraki tarihlerine baktığımız zaman özellikle Basra Mu‘tezilesi’nden kendi düşünce sistemlerine birçok uyarlama yaptıklarını tespit

¹⁸⁸ Musa bin Meymûn, **Delâletü’l-Hâîrîn**, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Kayseri, Kimlik Yayınları, 2019, s. 191.

¹⁸⁹ Musa bin Meymun, **a.g.e.** s. 191- 92.

¹⁹⁰ Nuh Arslantaş, **a.g.e.** s. 502-503.

¹⁹¹ Nuh Arslantaş, **a.g.e.** s. 503.

etmemiz mümkündür.¹⁹² Özellikle Karay düşüncesi açısından önemli bir şahsiyet olan Yusuf el-Basîr (ö.431/1041) Mu‘tezile ile haşır-neşir olmuş hatta mezhep içerisindeki tartışmalara dahil olmaktan çekinmemiştir.¹⁹³ Elbette Yusuf el-Basîr Mu‘tezile’den etkilenen ilk ve son Karay değil idi. Onunla beraber birçok Karay Mu‘tezile’den etkilenmiş bu Mu‘tezilî fikirleri Karay Yahudi düşüncesine uyarlamışlardır.

Yukarıda verilen bilgilerden sonra hem Rabbaniler hem de Karay Yahudileri arasındaki Mu‘tezile öğretilerini benimseyen âlimleri inceleyip hangi konularda Mu‘tezile’den etkilendiklerini somut bir şekilde ortaya koymaya çalışılacaktır. Bu durum ortaya konulmaya çalışılırken konu özet bir şekilde ele alınacaktır. Ayrıca konunun daha sade ve anlaşılır olarak ortaya konulabilmesi için Erken, Klasik ve Geç Dönem olmak üzere Mu‘tezile’nin Yahudiler tarafından benimseme süreci üç döneme ayrılacaktır.¹⁹⁴ Nitekim her dönemin kendine özgü şartları ve gelişmeleri mevcut olduğundan böyle bir taksime gitmek zarurî bir durumdur.

2.1. Erken Dönem

İslâmî Döneme kadar uzun bir süre kelâm ve felsefe ile uğraşmayan Yahudiler özellikle Mu‘tezile’nin ortaya çıktığı hicri II.yy.ın başlarına kadar sadece halaka, aggadah vb. kitaplar üzerine çalışmalar yapıyor, teolojik çalışmalardan uzak durmayı tercih ediyorlardı. Bu yüzden İskenderiyeli Filo’dan (MS.50) sonra uzun bir süre meşhur bir Yahudi filozof ortaya çıkmamıştır.¹⁹⁵ Bu durum özellikle ‘Anan ben David’in ana akım Yahudileri olan Rabbaniler’den ayrılıp Karaylar’ı kurduktan sonra Yahudi olmayan bir takım yabancı unsurlarla etkileşime girmesiyle değişmeye başladı. Bu

¹⁹² Oliver Leaman ve Daniel Frank, **History of Jewish Philosophy**, s. 98-100. Ayrıca bkz. Nuh Arslantaş, **a.g.e.** s. 525; Daniel J. Lasker, **From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi**, ss. 29-41; Meira Polliack, **Karaite Judaism A Guide to its History and Literary**, s. 145-149.

¹⁹³ Wilfred Madelung ve Sabine Schmidtke, **Rational Theology in Interfaith Communication Abû’l-Huseyin al-Basrî’s Mu‘tazilî Theologies Among the Karaites**, Introduction, Boston, Brill, 2006, s. 2.

¹⁹⁴ Bu taksimi David Sklare’den alıntıladık. O “Mu‘tazili Trends in Jewish Theology-A Brief Survey” adlı makalesinde bu taksimi kullanmıştır. Bkz. David Sklare, “Mu‘tazilî Trends in Jewish Theology A Brief Survey”, **İslami İlimler Dergisi Mu‘tezile Özel Sayısı**, s. 145-178.

¹⁹⁵ Oliver Leaman ve Daniel Frank, **History of Jewish Philosophy**, s. 75. İskenderiyeli Filo “De Mundi Opificio” (Yaratılış Üzerine) adlı eserinde Museviliğin başlıca ilkelerini şu şekilde sıralamıştır; Tanrı vardır ve hükmeder, Tanrı birdir, Dünya yaratılmıştır, Yaratılış tektir, Tanrı’nın takdiri yaratılışı yönetmektedir. Bkz. Ravza Aydın, Yahudi İman Esasları, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 14: 25, 2012, s. 189-210.

etkileşim bölgede bulunan birçok grubun yanı sıra Mu‘tezile ile daha fazla oldu.¹⁹⁶ Rabbanilerin yoğun baskısına rağmen -ki bir süre sonra kendileri de Mu‘tezilî kelâmı uyarlıyorlar- bir süre sonra Mu‘tezile ile etkileşim yazılan eserlerde kendine yer bulmaya başladı. İlk Mu‘tezilî-Yahudi eserlerin telif edildiği bu zaman aralığı yaklaşık olarak 8.yy.ın sonlarından başlayıp 10.yy.ın ilk zamanlarına kadar devam etti. Eserlerin 8.yy.ın sonlarında yazılması bize Yahudilerin Mu‘tezile ile karşılaşmalarının daha erken bir zamana denk geldiğini göstermektedir. Nitekim yabancı bir dine ait fikirlerin Yahudiliğe yerleşmesi için hiç yoktan 30-40 yıl gibi bir sürenin geçmesi gerekmektedir. Ancak elimizdeki mevcut veriler 8.yy.ın sonlarından itibaren kayda geçtiği için biz de Mu‘tezilî etkiyi somut olarak bu tarihlerden itibaren kanıtlayabilmekteyiz.

Bu dönemde bir iki yazar hariç çoğu Yahudi yazar doğrudan kelâm eseri yazmadığı için onların görüşlerini tefsir, mektup ve halaka gibi çalışmalardan derleyeceğiz. Ayrıca konuyu özet olarak vereceğimizden Erken Dönem yazarların tamamını ele almayıp daha çok eserleri günümüze ulaşmış somut şekilde Mu‘tezilî uyarlamaları kanıtlayabildiğimiz yazarları ele alacağız.

Bilinen ilk Yahudi kelâmcısı Davud bin Mervan el-Mukammis el-Rakkî el-Şîrazî’dir (ö.937).¹⁹⁷ Davud bin Mervan Yahudi iken Nusaybin’de Başdiyakoz Nonnus ile tanışmış ve Hristiyan olarak irtad etmiştir.¹⁹⁸ Daha sonra tekrar Yahudi olmuştur. Wilhelm Bacher bu sebepten dolayı ona “oradan oraya zıplayan” mânasındaki Arapça “mukkammis” (مقمص) denildiğini savunur.¹⁹⁹ Davud bin Mervan’ın “İşrûn Makâlât” adlı eseri günümüze kadar ulaşmış bilinen ilk Yahudi Arapça kelâm muhtasarıdır.²⁰⁰

¹⁹⁶ Karailer kendi zamanlarına kadar kutsal metinlerin yorumlanmasını sadece din adamlarının tekelinde olmasından dolayı duruma tepki gösterip yorum serbestliğini ve akılcılığı savunmaya başladılar. Bu yüzden ortodoks yahudilerin (Rabbaniler) aksine yahudi olmayan fikir akımlarına maruz kalmışlar ve bu fikirler ışığında Tevrat’ı ve Halaka’yı yorumlamaya başlamışlardır. Bundan dolayı Anan ben David’in mezhebi kurmasından kısa bir süre sonra farklı fikirlere sahip irili ufaklı birçok farklı mezhep ortaya çıkmıştır. Karay mezhepleri ile ilgili olarak bkz. Nuh Arslantaş, **İslam Dünyasında Yahudiler**, s. 518-524.

¹⁹⁷ Oliver Leaman ve Daniel Frank, **a.g.e.** s. 99.

¹⁹⁸ David Sklare, **a.g.m.** s. 145-178.

¹⁹⁹ Wilhelm Bacher, “Qirqisani, The Karaite, And His Work on Jewish Sects”, **JQR**, C. VII, 1894, s. 701, Ayrıca bkz. Nuh Arslantaş, **a.g.e.** s. 444.

²⁰⁰ Bu eser Sarah Stroumsa tarafından İngilizceye tercüme edilerek yayınlanmıştır. Bkz. Dâvûd İbn Marwân al-Muqammas, **Twenty Chapters** (عشرون مقالة) çev. Sarah Stroumsa, Leiden, Brill, 1989.

Davud bin Mervan el-Mukammis “İşrûn Makâlât” adlı eserinde somut bir Mu‘tezilî yazar portresi çizmektedir.²⁰¹ El-Mukammis ilk olarak kâinatın yaratılmış olduğunu, madde ve formdan oluşmadığını bilakis cevher ve arazdan oluştuğunu söyler.²⁰² Bundan dolayı kâinatın yaratılmış olduğunu söyleyerek o gün popüler bir Allah’ın varlığı delili olan kelâmcıların hudus delilini kullanarak Allah’ı bilmenin Mu‘tezile’deki gibi zorunlu olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.²⁰³ O Mu‘tezile’deki gibi aklın ilk görevinin Allah’ı bilmek olduğunu söylemekteydi.²⁰⁴ Daha sonra sıfatlar konusuna giren el-Mukammis, Mu‘tezile’nin sıfat anlayışını olduğu gibi benimsemiştir. Ona göre sıfat ile zat aynıdır. Bundan dolayı O’nun zatından ayrı bir sıfatın varlığı Allah’ın dışında başka varlıkların da ezeli olmasının gerektirirdi. Bu ise mümkün değildir. Yine Mu‘tezile’deki gibi el-Mukammis de Allah’ın varlığının bizzat kaim olduğunu dolayısı ile varlığının başka bir varlığa bağlı olmadığını söyler.²⁰⁵ Kitabın 16. bölümü adl ilkesine ayrılmıştır.²⁰⁶ Hüsün ve kubuh, Allah ve insanoğlunu bağlayan mutlak değerlerdir.²⁰⁷ Allah insanoğlunun zayıflığının farkındadır bundan dolayı vahyi yollarını bulsunlar diye insanoğluna lütuf olarak verir.²⁰⁸ İnsan fiileri konusunda da Mu‘tezile gibi düşünen el-Mukammis,²⁰⁹ Allah’ın yapılan fiillerin neticesinde itaâtkar kullarına ödül, asi kullarına ise ceza vermesini hasen olarak görür.²¹⁰

İkinci örneğimiz İslâm dünyasının da yakından tanıdığı ve Müslümanlara eleştirilerde bulunan²¹¹ Ebû Yusuf Ya‘kûb bin İshak el-Kirkisânî’dir. Ölüm tarihine dair

²⁰¹ Ahmet Bozyiğit, Yahudi Teolojisinde Müslüman Kelâmcı ve Filozofların Etkileri, **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 6: 2, 2019, s. 333-358.

²⁰² Oliver Leaman ve Daniel Frank, **History of Jewish Philosophy**, s. 99.

²⁰³ Macit Fahri, nasıl ki Aristo tarafından başlatılan ve yüzyıllar boyunca takipçileri tarafından geliştirilen “neden” (illet) kanıtı Batı’da Allah’ın varlığının geleneksel kanıtı olarak kabul edilmişse, Hudus delilinin de (sonradan olma: novitate mundi) aynı şekilde İslâm’ın geleneksel kanıtı olduğunun rahatlıkla kabul edilebileceğini söylemiştir. Bkz. “Macit Fahri, İslam’da Allah’ın Varlığı’nın Geleneksel Kanıtları”, çev. Mehmet Dağ, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 25, 1981, s. 153-167.

²⁰⁴ Oliver Leaman ve Daniel Frank, **a.g.e.** s. 100.

²⁰⁵ Isaac Husik, **A History of Medieval Jewish Philosophy**, s. 19-20.

²⁰⁶ Isaac Husik, **a.g.e.** s. 20.

²⁰⁷ David Sklare, **a.g.m.** s. 145-178.

²⁰⁸ Isaac Husik, **a.g.e.** s. 21.

²⁰⁹ Nuh Arslantaş **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s. 445. Ayrıca bkz. Oliver Leaman ve Daniel Frank, **a.g.e.** s. 100.

²¹⁰ Isaac Husik, **a.g.e.** s. 21.

²¹¹ Yazdığı reddiye ile ilgili olarak bkz. Yasin Meral, “Ortaçağ Karai Bilginlerinin İslâm Eleştirisi: Ya‘kûb el-Kirkisânî Örneği”, **Dini Araştırmalar**, 18: 45, 2015, s. 93-114.

kaynaklarda bir tarihe rastlanmamaktadır Onun görüşlerini daha çok 937 yılında tamamladığı “Kitâbü’l-Envâr ve’l-Merâkıb”²¹² adlı eserinden öğrenmekteyiz.

Ya’kûb el-Kirkisânî de diğer çağdaşları gibi bazı konularda Mu‘tezile’den etkilenmiştir.²¹³ Akıl ve mantık ilkelerinin gerek teolojik gerek şer‘î meselelerde kullanılması gerektiğini şiddetle savunmuştur.²¹⁴ Ona göre “aklın kullanılması kesinlik sağladığından taklîd tek başına inanç için yeterli değildir. Bu yüzden sadece taklitle iman eden kişi aptaldır!”²¹⁵ Aklını kullanmayan kişi Tevrat’ı da anlayamaz.²¹⁶ Daha sonra yine dönemin popüler bir kelâm konusu olan Allah’ın varlığını hudus delili üzerinden kanıtlama girişimlerine kayıtsız kalmayan el-Kirkisânî, Müslüman kelâmcıların bu delilini kullanmaktan çekinmemiştir.²¹⁷ Rabbani Yahudilerine karşı olduğu için Rabbaniler’in Tevrat’ı okumadaki antropomorfik yaklaşımlarını reddetmek için de Mu‘tezilî argümanlar kullanmıştır.²¹⁸

Bu dönemde değineceğimiz üçüncü yazarımız “Yahudi Felsefesinin Babası”²¹⁹ olarak kabul edilen ve İslâm dünyasında “Said bin Yusuf el-Feyyûmî” olarak da bilinen Saadya Gaon’dur.²²⁰ 882’de Mısır’ın Feyyûm kasabasında doğan Saadya Gaon daha sonra Bağdat’a taşınmış ve Sura’da 942 yılında hayatını kaybetmiştir.²²¹ Saadya’nın gaon olarak atanması ve Basra bölgesinde bulunması onun muhtemelen bu bölgede Mu‘tezilî fikirler ile tanışmasını sağlamıştır. Nitekim Bağdat ve Basra arasında bulunan Sura Akademisi, o bölgede yoğun bir şekilde aktif olan Mu‘tezile ile tanışmasına sebep olmuş olabilir.

²¹² Bu kitab Leon Nemoy tarafından İngilizceye tercüme edilerek yayınlanmıştır. Bkz. Jacob al-Kirkisânî, **Kitâb al-Anwâr wal-Marâqib; Code of Karaite Law**, çev. Leon Nemoy, New York, Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939-1943.

²¹³ Fred Astren, “Jacob al-Qirkisânî”, **EJIW**, C. IV, s. 136-140.

²¹⁴ Daniel J. Lasker, **From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi**, Brill, 2008, s. 19.

²¹⁵ Daniel J. Lasker, **a.g.e.** s. 19.

²¹⁶ Daniel J. Lasker, **a.g.e.** s. 19.

²¹⁷ Daniel J. Lasker, **a.g.e.** s. 19.

²¹⁸ Fred Astren, “Jacob al- Qirkisânî”, **a.g.mad.** s. 136-140.

²¹⁹ Sami Baybal, “Saadia Gaon, Onun Ortaçağ Yahudi Felsefesini Oluşturma Ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları”, **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 15: 15, 2003. s. 169-187.

²²⁰ Saadya Gaon’un hayatı, eserleri ve tefsiri için bkz. Saadya Gaon, **Tefsîru’t-Tevrât bi’l-’Arabiyye**, Trc. Nuh Arslantaş, C. I, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2018, s. 90-121.

²²¹ Ömer Faruk Harman, “Said bin Yusuf el Feyyûmî”, **DİA**, C. XII, s. 517-519.

Felsefî ve kelâmî görüşlerini Arapça olarak ele aldığı “Kitâbü’l-Emânât ve’l-İ’tikâdât”²²² adlı eserde ortaya koyan Saadya Gaon da kelâmî konularda Mu‘tezile ekseninde düşünen bir yazardır.²²³ Kitâbü’l-Emânât’ta klasik Mu‘tezilî konuları tartışır. Aynı zamanda kitaptaki on bölüm klasik kelâm çalışmalarındaki tertip üzere düzenlenmiştir. Bu bahislerden bazıları şunlardır: Epistemoloji (giriş) ve aklî sorgulamanın gerekliliği, kâinatın muhdesliği ve Yaratıcının varlığı (1. Makale); Allah’ın birliği ve sıfatlar (2. makale); Şeriat, vahiy ve nübüvvet (3. makale); özgür irade, adl, husun ve kabîh fiiller ile va’d ve vaîd (4,5 ve 9. Makaleler).²²⁴

Saadya Gaon âlemin yaratılmışlığını, âlemin yoktan var edildiğini (creatio ex nihilo) savunur ve bir yaratıcının varlığı konusunda kelâmcıların hudus delilini kullanır.²²⁵ O, insanın fiillerinde özgür olduğunu savunur.²²⁶ Ona göre insan bu özgür irade sayesinde fiilleri yapar ve bunun neticesinde sevap veya ‘ikâba mazhar olur.²²⁷ İnsan akıl vasıtasıyla hüsün ve kubuhu bilebilir.²²⁸ Bu görüşler onun açıkça Mu‘tezile’den etkilendiğini göstermektedir. Yine onun ilâhî buyrukları “aklîyyat” ve “sem’iyyat” şeklinde bir taksime gitmesi de açıkça bir Mu‘tezilî etki olarak görülebilir.²²⁹ İvaz konusunda da Mu‘tezile gibi düşünerek bu dünyada çekilen ızdırapların ahirette telafî edileceğini söylemektedir.²³⁰ Epistemoloji ve mantık konusudaki görüşleri de Mu‘tezile’den aldığı söylenebilir.²³¹ Tüm bu görüşler onun yoğun bir şekilde Mu‘tezilî fikirleri kendi düşünce dünyasına uyarladığını kanıtlamaktadır.

²²² Bu eser Samuel Rosenblatt tarafından İngilizceye tercüme edilerek yayınlanmıştır. Bkz. Saadia Gaon “**The Book of Beliefs and Opinions**, Yale University Press, New Haven, 1948.

²²³ Ömer Faruk Harman, **a.g.mad.** s. 517- 519.

²²⁴ Saadia Gaon “**The Book of Beliefs and Opinions**, (çevirmenin önsözü s. xxv) Ayrıca bkz. Oliver Leaman ve Daniel Frank, **a.g.e.** s. 101.

²²⁵ Saadia Gaon, **a.g.e.** Çevirmenin önsözü s. xxv. Ayrıca bkz. Ulvi Murat Kılavuz, “Tüm Varlıkların Yaratılmış Olduğu Hakkında”, (Saadia Gaon), **Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I**, derleyen Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, s. 272-280. Bu makalede Saadia Gaon Nazzam’ın (231/845) tavra teorisine de değinir. Bu durum onun Mu‘tezilî âlimleri yakından takip ettiğini göstermektedir.

²²⁶ Saadia Gaon, **a.g.e.** s. xxvi.

²²⁷ Isaac Husik, **a.g.e.** s. 39.

²²⁸ Isaac Husik, **a.g.e.** s. 39.

²²⁹ Nuh Arslantaş, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s. 449. Ayrıca bkz. Oliver Leaman ve Daniel Frank, **a.g.e.** s. 102.

²³⁰ Nuh Arslantaş, **a.g.e.** s. 449.

²³¹ Oliver Leaman ve Daniel Frank, **a.g.e.** s. 102.

Saadya Gaon Mu'tezilî fikirlerin yanı sıra yaşadığı dönemdeki İslâm kültürüne ait diğer unsurlardan da etkilenmiştir. Bunlar: İslâm toplumunda kullanılan yaygın kelimeler,²³² Yahudi hukukunu İslâmî literatürle açıklama,²³³ özel isimleri çevirmede İslâm kültürünü kullanma,²³⁴ Kur'an ve hadislerden ödünç ifade ve terimleri kullanma.²³⁵

Dördüncü örneğimiz bilinen ilk Karay ideoloğu ve Karay amentüsünün oluşturulmasında önemli bir görev üstlenen Daniel ben Moses el-Kumisî (ö.946)'dir. Her ne kadar doğrudan bir kelâmî eser yazmamışsa da onu Mu'tezile'den uyarladığı görüşleri başka eserlerde ve mektuplarda bulmak mümkündür.²³⁶ Leon Nemoy tarafından İngilizceye tercüme edilen mektuplarda açıkça Mu'tezile'nin tevhîd ve adl prensipleri çerçevesinde bazı inanç meselelerini tartışmaktadır.²³⁷ Yine Allah'ın varlığını *"Bir sınırı ve sonu olan herhangi birşey araz olduğundan bu onun yaratılmış olduğuna şahitlik ve delalet eder. Bu da onun önceden var olmadığını gösterir."* diyerek kelâmcıların kullandığı hudus delili üzerinden kanıtlamaya çalışır.²³⁸ Ayrıca yine Mu'tezilî bir delil olan aklın zorunlu olarak Allah'ı bileceği sonucuna götüreceği fikrini de uyarlamıştır.²³⁹ Daniel şöyle demektedir:

"O insanları aklı, özgür irade ve dil ile konuşmayı bahşettiğinden diğer varlıklardan farklı olarak yaratmıştır. Bundan dolayı insanoğlu kendisini hesaba çekecek, sorgulayacak ve ona adil davranacak biri olduğunun farkına varır."²⁴⁰

²³² Saadya Gaon, **Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye**, C. I, s. 177.

²³³ Saadya Gaon, **a.g.e.** C. I, s. 183.

²³⁴ Saadya Gaon, **a.g.e.** C. I, s. 187.

²³⁵ Saadya Gaon, **a.g.e.** C. I, s. 196.

²³⁶ Daniel ben Moses el-Kumisî (ing.ye tercüme eden Leon Nemoy) "Pseudo- Qumisian Sermon to the Karaites", **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, Cilt: 43, 1976, s. 49-105 Ayrıca bkz. David Sklare, "Mu'tazili Trends in Jewish Theology- A Brief Survey", **İslami İlimler Dergisi Mu'tezile Özel Sayısı**, s. 145-178.

²³⁷ Daniel ben Moses el-Kumisî, **a.g.m.** s. 49-105. Tevhîd ilkesi ile ilgili tartışmalar için bkz. s. 56 ve 59. Adl ilkesi ile ilgili olarak bkz. s. 57-59.

²³⁸ Daniel ben Moses el-Kumisî, **a.g.m.** s. 49-105, Ayrıca bkz. Daniel J. Lasker, **From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi**, s. 16-17.

²³⁹ Ya'kûb el-Kirkisanî ondan daha çok akla düşkün kimseyi tanımadığını bildirir. Hatta onun her hükmü akıl vasıtasıyla verdiği ya da mantık araştırma yaparak herkes tarafından kabul edilen mantık ilkeleri üzerinden verdiğini bildirir. Bkz. Leon Nemoy, **Karaite Anthology**, s. 30.

²⁴⁰ Daniel J. Lasker, **From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi**, s. 17.

“Akıl vasıtasıyla kendisini hesaba çekecek birinin olduğunun farkına varır” cümlesi Allah’ın varlığının öncelikli olarak akılla bilinebileceğini söyleyen Mu‘tezilî görüşe götürmektedir. Nitekim Mu‘tezile de insanoğlunun sorumlu olduğu ilk şeyin Allah’ın varlığını bilmek olduğunu söyler. Bu da Daniel ben Moses el-Kumisî’nin bu görüşü Mu‘tezile’den uyarladığını kanıtlamaktadır.

Daha önce değindiğimiz üzere Rabbaniler’in yabancı ve akılcı kelâmı kabullenışı kolay olmamıştır. Aynı zamanda Rabbanilerin Karaylara bu konuda yaptığı baskı bazı Karay âlimlerinin her ne kadar Mu‘tezile’den etkilenmişlerse de bu durumu kabul etmemelerine neden olmuştur.

Beşinci örneğimizde biz bu durumu Basralı bir Karay âlimi olan Yefet ben ‘Eli’de (ö.980) (Ebû Ali Hasan bin Ali el-Levi el-Basrî) görüyoruz. Yefet ben ‘Eli Mu‘tezile’yi entellektüel kibirlerinden dolayı eleştirmiştir.²⁴¹ Ancak Yefet ben ‘Eli’nin Tevrat yorumlarına baktığımız zaman bu durum bize aksini göstermektedir. Ester Kitâbı’na yaptığı tefsire şu şekilde bir girişle başlamaktadır:²⁴²

“Hamd; Kadîm, Tek (el-Vahid), Ezeliyeti ile mahlukattan ayrılan (Müteferrid bi'l-Ezeliyye), Hay, Kâdir, Hâlık, Adil, Va'd ve Va'id'ini yerine getiren,²⁴³ hiçbir Va'd'ini boşa çıkarmayıp hepsini tutan²⁴⁴ Rabbimize olsun.”²⁴⁵

Bilindiği gibi tevhîd ve adalet ilkesi Mu‘tezilî öğretinin merkezinde olan ilkelerdir. Ayrıca Mu‘tezile’de tartışılan konuların çoğu bu iki başlık altında toplanmaktadır. Sıfatlar konusu da tevhîd ilkesinin merkezinde yer almaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025) tevhîdin tanımını yaparken sıfat merkezli bir tanım yapmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr’a göre tevhîd, “Allah’ın zatına ait sıfatlarla ve bunlara

²⁴¹ David Sklare, **Mu‘tazilî Theology in Levi ben Yefet’s Kitâb al-Ni‘ma**. (A Common Rationality: Mu‘tazilism in Islam and Judaism’in içinde) Würzburg, Orient Institut İstanbul, 2016, s. 157-216. Ayrıca bkz. David Sklare, “Mu‘tazilî Trends in Jewish Theology”, **İslami İlimler Dergisi Mu‘tezile Özel Sayısı**’, s. 145-178.

²⁴² Ester Kitabı Pers Kralı Ahaşveroş’un eşi Yahudi Kraliçe Ester’in Yahudileri soykırımdan kurtmasını ve “Purim” adlı Yahudi bayramını konu edinen Ahd-i Atık’ın bir kitabıdır.

²⁴³ Orjinal metinde “sadık el-va'd ve'l-va'id” şeklinde geçer. Bkz. Michael G. Wechsler, **The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben ‘Eli the Karaite on the Book of Esther**, Boston, Brill, 2008, s. 158.

²⁴⁴ I. Krallar 8, 9.

²⁴⁵ Michaler Wechsler, **a.g.e.** s. 158-159.

ilişkin hükümlerle birlenmesi demektir”.²⁴⁶ Yefet’in de benzer şekilde tefsirine gerek tevhiid gerekse de adl ile başlaması, her ne kadar inkar etse de, onun Mu‘tezilî fikirlerle haşır neşir olduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca İslâmi Döneme kadar hamdele ile eserlere başlanması Yahudi geleneğinde olmayan bir durum olup Mu‘tezile’nin Yefet ben ‘Eli üzerindeki etkisini göstermesi açısından delil teşkil etmektedir.²⁴⁷

2.2. Klasik Dönem

10.yy.ın ikinci çeyreğinden başlayıp 11.yy boyunca devam eden dönem Klasik Dönem olarak adlandırılmıştır.²⁴⁸ Bu dönemin en belirgin özelliği Mu‘tezile’den etkilenen her bir Yahudi yazarın Mu‘tezile’nin Basra ekolünün görüşlerini taklît etmiş olmalarıdır.²⁴⁹ İbn Hallâd, Kâdî Abdülcebbâr, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ve Şerîf el-Mürtazâ, Mu‘tezile’nin bu dönemdeki en önemli kelâmcılarıdır. Mu‘tezile’den etkilenen Yahudi âlimler ise Samuel ben Hophni Gaon, Sherira ben Hannaniah Gaon, Yefet ben ‘Eli’nin oğlu Levi ben Yefet, Yusuf el-Basîr, Sehl el-Tustarî ve Nissim ben Ya’kûb’dur.

Samuel ben Hophni’nin Mu‘tezilî uyarlamaları tezimizin ana konusu olduğu için onun görüşlerini doğrudan vermeyip daha çok onun Mu‘tezile ile olan etkileşimini dönemin diğer âlimlerinden ve günümüz yazarlarından dinleyeceğiz.

Samuel ben Hophni’nin damadı olan Hai ben Sherira onu çok fazla Arapça eser okuduğu için tenkit etmiştir.²⁵⁰ Bu Arapça eserlerden kasıt muhtemelen Mu‘tezilî eserlerdir. Nitekim Yusuf el-Basîr, onun İbn Tihan adındaki bir hoca ile İbn Hallâd’ın “Kitâbü’l-Usûl” adlı eserini okuduğunu aktarmıştır.²⁵¹ Samuel’in Mu‘tezilî fikirlere

²⁴⁶ Osman Aydın, **Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi**, İstanbul, Endülüs, 2018, s. 251, Ebû Ali el-Cübbâi dinin ilk esasını şöyle tarif etmektedir; Bil ki –Allah sana merhamet etsin- dinin ilk esası Allah’ın bilinmesi, sonra sıfatların nefyedilmesiyle Allah’ın birlenmesidir. Ebû Ali el-Cübbâi, **Kitâbü’l-Makâlât**, Thk. Özkan Şimşek, İskender Sarıca, Yusuf Arkaner, İstanbul, Endülüs, 2019. s. 111.

²⁴⁷ David Sklare, **Samuel ben Hophni Gaon and His Cultural World**, s. 51. Başka bir örneği Geç dönem âlimlerinden İbn Kemmûne’nin “Tenkihü’l Ebbâs” isimli eseri de hamdele ile başlar. Fikret Soyal, **Yahudi Felsefe Geleneği Açısından İbni Kemmune’de Nübüvvet**, İstanbul, İlahiyat, 2019.

²⁴⁸ David Sklare, **a.g.m.** s. 145-178

²⁴⁹ David Sklare, **a.g.m.** s. 145-178

²⁵⁰ David Sklare, **a.g.e.** s. 52.

²⁵¹ Camilla Adang, Wilfred Madelung ve Sabina Schmidtke, **Basran Mu‘tazilite Theology: Abu ‘Ali Muhammad b. Khallâd’s Kitâb al-Usûl and Its Reception**, Introduction, Leiden, Brill, 2011, s. 2. İbn Hallâd’ın Kitâbü’l-Usûl’ü dönemin Karay Cemaati arasında popüler bir kitaptı. Ayrıca Samuel ben Hophni bu kitabı okumasına rağmen İbn Hallâd’ın Yahudilik eleştirisine cevap vermekten geri

ilgisini en net şekilde ondan iki yüz yıl sonra yaşamış olan Daniel ben Meshita'da görüyoruz. Samuel'in Mu'tezilîliği ile ilgili olarak İbn Meshita "Takvimü'l-Edyân" adlı eserinde şöyle demektedir:

"Bu spekülâtif düşüncüyü izleyenlerin başlangıcı nübüvvetin bitişinin 1254. yılıdır. Bu yıl olan 1534'e kadar yaklaşık 300 yıl boyunca bu yol, Müslüman Mu'tezile'nin üstadlarıyla çalışan Rabbaniler arasında küçük bir grup tarafından takip edilmiştir. Bu alanda (Usûl-i Fıkıh) Kitâbü'l-Usûli'd-Din ve Kitâbü'l-Hidâye'yi ve bunun yanı sıra kelâmî görüşlerin yansıdığı meşhur Tevrat tefsirlerinin müellifi olan Gaon Samuel ha-Kohen ben Hofni hariç bunların hiç biri usûl'i fıkıh ilmi ve âlimlerin sözleri hakkında yeterince çalışmış kimseler değillerdi."²⁵²

Yazarımız burada Mu'tezile'ye ilgi gösteren diğer âlimlerin Samuel ben Hophni kadar bilge kimseler olmadığını iddia etmektedir. Samuel konusunda ise övgü dolu sözler söylemekte ve onu diğerlerinden farklı bir konuma oturtmaktadır. Ayrıca "Mu'tezile ile çalışanlar" diyerek aslında Samuel'in de Mu'tezile'ye olan ilgisini çok net bir şekilde göstermektedir.

Erken Dönemde ele alacağımız ikinci yazarımız ise Samuel ben Hophni'nin rakibi olan Sherira ben Hannaniah'tır (ö.906-1006). Sherira'nın Mu'tezilî görüşleri responsa denilen fetvalarda bulunmaktadır. Kayravan'daki Yahudi cemaatinden Pumbedita Akademisi'ne gönderilen bir soruda Sherira çekilen elemeler karşısında Mu'tezile'nin ivaz teorisini kullanarak cevap vermiştir.

Soru Bâba Metzi'a'da geçen bir olay üzerine sorulmuştur.²⁵³ Olaya göre Mişna yazarlarından Rabbi Judah ha-Nassi bir olaydan dolayı acı çektirilerek ilahî cezaya çarptırılmış başka bir olaydan dolayı ise bu ilahî ceza kaldırılmıştır.²⁵⁴ Olay kurban edilmek istenen bir ineğin kaçması sonucu doğrudan yakalanıp kasaba gönderilirken Rabbi'nin "Sen bu iş için yaratıldın." demesi ve kurbanlık ineğin de "Merhamet göstermediğinden Allah da sana acı yaşatsın!" demesi sonucu gelişmiş, bu olaydan

durmamıştır. O "Kitâbü'n-Nashi's-Ser'" adlı eseri İbn Hallâd'a cevap vermek için yazmıştır. Bkz. Camilla Adang, vd. **a.g.e.** Indroduction, s. 3.

²⁵² II. Firk. Yevr.-Arab. I:3132, fol.76a. (David Sklare'den nakl. **Samuel ben Hophni and His Cultural World**, s. 57-58).

²⁵³ Talmud'da bir risâle. Orta kapı mânasına gelmektedir.

²⁵⁴ Bu responsa Franz Kobler tarafından tercüme edilerek yayınlamıştır. Ancak biz eserin içeriğine ulaşamadık. Eser şu şekilde yayınlanmıştır; Franz Kobler, **Letters of the Jews Through the Ages**, Jewish Publication Society. y.y. 1978.

sonra Rabbi Judah ha-Nassi ızdırap çekmiş ve bu ızdırap yine bir gün onun evinde bulunan hizmetçinin Tevrat'ta geçen “*Tanrı tüm yaratılmışlara karşı merhametlidir.*”²⁵⁵ cümlesini hatırlatarak yavru fareleri süpürmesini engellemesiyle geçmiştir.²⁵⁶ Bu olay hatırlatıldıktan sonra şu şekilde soru sorulur: “Hayvanları yemek için kurban etmemek ve onları yavru fareler gibi acıdan kurtararak onlara merhamet etmek daha iyi değil mi?”. Bunun üzerine Sherira tabî ki hayvanlara merhamet etmeleri gerektiğini dedikten sonra nihayetinde “*Allah kurban etmemize izin verdiği tüm hayvanlara ivazda bulunacaktır. Çünkü Allah hiç bir canlıyı mükâfatsız bırakmaz şeklinde bir geleneğimiz var.*”²⁵⁷ diyerek kurban edilen hayvanlara ilişkin Mu‘tezile’nin küçüklerin ve hayvanların bu dünyada hak etmedikleri elemlere maruz kalmalarını telafi etmek için geliştirdiği ivaz teorisini kullanmıştır. Bu teori aslında o dönemin ve daha sonra 16.yy.a kadar Yahudilerin kullandığı bir teoridir. Sherira’nın bu teoriyi kullanması Mu‘tezilî fikirlerin Yahudi ilimlerinin yorumlandığı ve o günkü sorunlara cevaplar üretildiği akademilerde kullanılması Mu‘tezilî görüşlerin Yahudilere nasıl tesir ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Klasik Dönemde ele alacağımız üçüncü önemli şahsiyet Irak doğumlu Yusuf el-Basîr’dır (ö.1040).²⁵⁸ Amâ olmasına rağmen aynı anda halaka, teoloji ve responsa yazabilen ender şahsiyetlerden biridir.²⁵⁹ Muhtemelen bu sebepten dolayı ona “gören” mânasına gelen “ha-Roe”(el-Basîr) ismi verilmiştir.²⁶⁰

“Kitâbü’t-Temyiz” ve “Kitâbü’l-Muhtâvi” isimlerinde iki kelâmî eser yazan Yusuf el-Basîr Mu‘tezile’nin Karay Yahudileri’ndeki temsilcisi olarak görülmektedir.²⁶¹ Bu her iki eser de George Wajda tarafından çalışılmıştır.²⁶² Kitâbü’l-

²⁵⁵ Mezmurlar 145:9.

²⁵⁶ David Sklare, “The Reception of Mu‘tazalism Among Jews Who Were Not Professional Theologian”. **Intellectual History of the Islamicate World** 2, 2014, s. 18-36.

²⁵⁷ David Sklare, **a.g.m.** s. 18-36.

²⁵⁸ Yusuf el-Basîr’in hayatı ve eserleri için bkz. Gregor M. Schwarb, “Yûsuf al-Basîr”, (online), <https://soas.academia.edu/GregorSchwarb>, 10.01.2020.

²⁵⁹ Edt. David Frank (bölüm yazarı David Sklare) **Yusuf al-Basîr: Theological Aspects of his Halakhic Works., The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity**, Leiden, Brill, 1995, s. 251.

²⁶⁰ Nuh Arslantaş, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s. 525.

²⁶¹ Edt. David Frank, (bölüm yazarı David Sklare), **a.g.e.** s. 251- 252.

²⁶² Edt. David Frank, (bölüm yazarı David Sklare), **a.g.e.** s. 251- 252.

Muhtâvî'yi özellikle inceleyen George Wajda, “*Kâdî Abdülcebbâr'ın*²⁶³ *Yusuf el-Basîr üzerindeki etkisi*²⁶⁴ o kadar büyüktür ki kitabın sanki *Karaylar Mu'tezile'nin bir koluymuş gibi*” düşündürdüğünü söyler.²⁶⁵ İbn Hallâd ve Kâdî Abdülcebbâr'ın kitâblarını okuyan el-Basîr, Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden birinin eseri üzerine de bir çalışma yapmıştır.²⁶⁶

Behşemiyye ekolünün önemli temsilcilerinden ve Kâdî Abdülcebbâr'ın önde gelen öğrencilerinden biri olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö.235/1044), bilindiği gibi ekolün temsilcileri tarafından Ebû Hâşim el-Cübbâ'ye ait “Ahval Teorisi” ve “cevher” konularında mütekaddim ulemadan farklı düşündüğünden ve yine bir makdura iki kadirin tesir etmesini kabul etmesinden dolayı Behşemiyye tarafından çok ciddi tenkitlere uğramıştır.²⁶⁷ İşte tam bu noktada daha önce değindiğimiz üzere Kâdî Abdülcebbâr'ın sıkı bir takipçisi olan Yusuf el-Basîr de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye²⁶⁸ bir reddiye yazmış ve bu reddiye günümüze ulaşarak yayınlanmıştır.²⁶⁹ Bu eserde Yusuf el-Basîr, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi geleneksel Mu'tezilî çizgiden farklı olan Allah'ın varlığı (fâil muhtâr)²⁷⁰ konusundaki görüşlerinden dolayı eleştirmektedir.²⁷¹ Ancak şu da var ki her ne kadar Yusuf el-Basîr, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi bu konuda eleştirse de Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleri Mısır'daki Karay âlimleri tarafından uyarlanmıştır.²⁷²

²⁶³ Kâdî Abdülcebbâr'ın hayatı, eserler, öğrencileri ve görüşlerinin topluca verildiği bir eser için bkz. Johannes Peters, *God's Created Speech; A Study of Speculative Theology Qâdî'l-Qudât Abû'l-Hasan 'Abd al-Jabbar bin Ahmad al-Hamâdânî*, Brill, 1976.

²⁶⁴ Edt. Meira Polliack, *Karaite Judaim A Guide to its History and Literary*, s. 354.

²⁶⁵ Edt. David Frank, (bölüm yazarı David Sklare), *a.g.e.* s. 251-52.

²⁶⁶ Edt. David Frank, (bölüm yazarı David Sklare), *a.g.e.*, s. 252.

²⁶⁷ Ahmet Akgündüz, “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *DİA*, C. X, s. 326- 328.

²⁶⁸ Karaylar Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini de büyük ölçüde benimsemişlerdi. Örneğin onun “*Tasaffuh el-Edille'si*” genizalarda muhafaza edilmiş ve günümüze ulaşmıştır. Bkz. Sabine Schmidtke, “The Karaites Encounter with the Thought of Abû'l-Husayin al-Basrî (D. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg.” *Arabica*, 53: 1, 2006, s. 108- 142.

²⁶⁹ Wilfred Madelung, Sabina Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication Abû'l-Husayin al-Basrî's Mu'tazilî Theology Amongst the Karaites in the Fâtimide Age*, Brill, 2006, s. 13-60.

²⁷⁰ Yusuf el-Basîr'in Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye yönelttiği diğer eleştiriler için bkz. Camilla Adang, Sabine Schmidtke ve David Sklare, *A common Rationality: Mutazilism in Islam and Judaism*, s. 229- 235.

²⁷¹ Wilfred Madelung ve Sabina Schmidtke, *a.g.e.* s. 48.

²⁷² Wilfred Madelung, “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili”, çev. Veysel Kaya, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19: 1, 2010, s. 333-340.

Yusuf el-Basîr'in, Ebü'l Hüseyin'e karşı Kâdî Abdülcebbâr'ın öğretilerini savunması aslında tam anlamıyla onun görüşlerini kabul ettiği mânasına gelmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın Yusuf el-Basîr aracılığıyla Karay üzerindeki etkisi yüzyıllar boyunca devam etmiş hatta bu görüşler Bizans'ta yaşayan Karaylar tarafından da anlaşılın diye İbraniceye tercüme edilmiştir.²⁷³ Öğrencisi olan Ebü'l-Ferec Furkan da hocası gibi Mu'tezilî fikirleri kabul etmekteydi.²⁷⁴

Klasik Dönem'de ele alacağımız son Yahudi âlimi 11.yy.ın üçüncü çeyreğinde yaşamış olan Şeyhü'l-Celil Ebü'l-Fadl Sehl bin Fadl el-Tustarî'dir.²⁷⁵ Fatimî Dönemi mahkemelerinde yüksek rütbeli memurlar olarak hizmet eden, tüccar ve bonkör olan Karay toplumunun seçkin ailelerinden birine mensup olan el-Tustarî'nin hangi tarihte öldüğü tam olarak tespit edilemese de muhtemelen 1096 yılındaki Haçlı Ordusu'nun Kudüs'ü işgali sırasında veya daha sonra 1100 tarihinde hayatını kaybettiği sanılmaktadır.²⁷⁶

El-Tustarî'nin “el-Makdissiyât”²⁷⁷, “Kitâbü't-Telviḥ ila't-Tevhîd ve'l-'Adl”²⁷⁸ ve “Kitâbü't-Tahrir li-Kitâb Aristu fîmâ Ba'de't-Tabî'a”²⁷⁹ isimlerinde üç kelâmî ve felsefî eseri vardır. Ayrıca onun mütekellimûn usulü ile yazdığı “Kitâbü'l-Îmâ ila Cevâmi't-Teklîf 'Îlmen ve'l-'Amelen”²⁸⁰ isminde bir usûl-ü fıkıh kitabı da vardır.

Sehl bin Fadl el-Tustarî diğer çağdaşları gibi sıkı bir Mu'tezile takipçisiydi. O Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğretilerine sıkı bir şekilde bağlıydı. “el-Makdissiyât” da

²⁷³ Oliver Leaman ve Daniel Frank, **History of Jewish Philosophy**, s. 106.

²⁷⁴ Nuh Arslantaş, **İslâm Dünyasında Yahudiler**, s. 526.

²⁷⁵ Gregor M. Schwarb, “Sahl bin Fadl al-Tustari's Kitâbü'l-Îmâ”, **Ginzei Qedem 2**, 2006, s. 61-105.

²⁷⁶ Meira Polliack, **Karaite Judaism A Guide to Its History and Literary Sources**, s. 357, Brill, 2003. Gregor M. Schwarb, **a.g.m.** s. 60.

²⁷⁷ Bu eser Wilfred Madelung ve Sabine Schmidtke tarafından Arapçasıyla birlikte İngilizceye tercüme edilip yayınlanmıştır. Bkz. Wilfred Madelung ve Sabine Schmidtke, **Rational Theology in Interfaith Communication Abû'l-Husayin al-Basrî's Mu'tazilî Theology Amongst the Karaites in the Fâtimide Age**, s. 91-110.

²⁷⁸ David Samuel Margoliouth, “Ibn Hiti's Arabic Chronicle of Karaite Doctors”, **JQR**, Sayı: 9, 1897, s. 443, Gregor M. Schwarb, “Sahl bin Fadl al-Tustari's Kitâbü'l-Îmâ”, **Ginzei Qedem 2**, 2006, s. 63. Bu eser Wilfred Madelung ve Sabine Schmidtke tarafından Arapçasıyla birlikte İngilizceye tercüme edilip yayınlanmıştır. Bkz. Wilfred Madelung ve Sabine Schmidtke, **Rational Theology in Interfaith Communication Abû'l-Husayin el-Basrî's Mu'tazilî Theology Amongst the Karaites in the Fâtimide Age**, s. 61-90.

²⁷⁹ Gregor M. Schwarb, **a.g.m.** s. 61-105, Wilfred Madelung ve Sabine Schmidtke, **a.g.e.** s. 91-110.

²⁸⁰ Gregor M. Schwarb, **a.g.m.** s. 61-105, Gregor Schwarb, bu eseri ele alıp bir kısmını İngilizceye tercüme etmiştir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini savunur. Öte yandan Ebû'l-Hüseyin Ali bin Süleyman'ın²⁸¹ talebi üzerine yazılan “Kitâbü'l-Îmâ” adlı eser de tipik bir Mu‘tezilî eser gibidir. Ebû'l-Hüseyin Ali bin Süleyman, bu eser yazılırken Mu‘tezile’den Şerîf el-Mürtezâ’nın (ö.436/1044) “Cümelü'l-‘ilm ve’l-‘amel”²⁸² adlı eserini örnek almasını istemiştir.²⁸³ Şerîf el-Mürtezâ’nın Cümelü'l-‘ilm ve’l-‘amel’ine baktığımızda eserin ilk bâbda tevhiid, âlemin hudusu vb. konular, ikinci bâbda adl (hüsün- kubuh vb) ile ilişkili konular daha sonra ise nübüvvet (sıdk, nesh) ile ilgili konuları işlediğini görmekteyiz.²⁸⁴ Sehl de aynı şekilde eserini tevhiid, adl ve nübüvvet bölümlerine ayırmış ve Şerîf el-Mürtezâ’nın eserini adeta kopyalamıştır. Daha net bir şekilde karşılaştırma yapabilmek için “Kitâbü'l-Îmâ’nın” ilk bölümünün içeriğini vermemiz konu açısından önem arz etmektedir. Kitâbü'l-Îmâ şu şekilde başlar:

1.Bölüm

Ebvâbü't-Tevhiid

- Delilü ‘ala Vücûbi'l-‘İlmi bihi Teâlâ
- İsbatullahi Sübhânehu ve Evsâfihi
- Vücûbü Kevnihî Teâlâ Kadîmen
- Hidâsü'l-Havâdis
- Hidâsü'l-Ecsâm
- Kevnuhü Teâlâ Muhdisü'l-Âlem
- Vücûbü'l-Kevnihî Teâlâ Vahiden la Sâniye lehu
- İstihâlatü'r-Rü'yâ ‘aleyhi Teâlâ
- Vücûbü'l-Kevnihî Teâlâ Kâdiran

²⁸¹ Ebü'l-Hüseyin Ali bin Süleyman Kudüs'teki Yahudi Cemaati'nin önde gelen liderlerinden biriydi.

²⁸² Bu eserden dolayı Şîa'nın Yahudilik üzerindeki etkisi de tartışmaya açılmakta ve bu konu araştırmacıları beklemektedir.

²⁸³ Gregor M. Schwarb, Ebü'l-Hüseyin Ali bin Süleyman'ın Şerîf el-Mürtezâ'nın “Cümelü'l-‘ilm ve’l-‘amel” adlı eserini örnek almasını istediği mektubu yayınlamıştır. **A.g.m. s. 61-105.**

²⁸⁴ Şerîf el-Mürtezâ, **Cümelü'l-‘ilm ve’l-‘amel**, (Resâilü's-Şerîf el-Mürtezâ'nın içinde) Darü'l-Kur'an'i-Kerim, Kum, t.y.

- Vücûbü'l-Kevnihî Teâlâ Âlimen
- Vücûbü'l-Kevnihî Teâlâ Hayyen
- Vücûbü'l-Kevnihî Teâlâ Ganiyyen²⁸⁵

2.Bölüm

Ebvâbü'l-'Adl

- Kevnuhû Teâlâ Murîden ve Kerîhen
- Kevnuhû Teâlâ Hakîmen
- İnnehü Teâlâ la Yef'elü'l-Kabîh
- İnnehü Teâlâ la Yuğillü bi'l-Vâcib

Bahsü't-Teklîf

- İstihkâkü's-Sevâb ve'l-'Îkâb
- Hüsnu't-Teklîfi'l-'Asi ve'l-Kâfir

-Elem

-Nefs

-Tevbe

Bahsü'n-Nübüvve

-Sıtkü'n-Nebi

-Nesh²⁸⁶

Konular itibari ile incelediğimizde Müslüman bir Mu'tezilî yazar tarafından yazıldığı izlenimini veren bu eser Sehl bin Fadl el-Tustarî'de Mu'tezilî etkiyi göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Şerîf el-Mürtezâ'nın Cümel'i ile Sehl'in Kitâbü'l-Îmâ'sı hem içerik hem de metod yönünden neredeyse birbirlerinin kopyası görünümündedirler.

²⁸⁵ Gregor M. Schwarb, **a.g.m.** s. 83.

²⁸⁶ Gregor M. Schwarb, **a.g.m.** s. 84.

Bu da Mu'tezilî eserlerin Yahudiler arasında beğenildiğini ve takip edildiğini göstermektedir. Ayrıca eserin talep üzerine yazılması ve Şerif el-Mürtazâ'nın eserinin örnek olarak alınması Mu'tezile'nin neredeyse tüm eserlerine vâkıf bir Yahudi grubunu göstermektedir.²⁸⁷ Bu da Mu'tezile'nin Klasik Dönem'de Yahudi düşüncesine muazzam derecede etki ettiğini kanıtlamaktadır.

2.3. Geç Dönem

12.yy ve sonrasına denk gelen bu dönem, önceki dönemlere nazaran teolojik olarak çok fazla eserin verilmediği bir dönemdir.²⁸⁸ Teolojik eğilimler değişmiş daha çok tali konulara yönelmeler olmuş eserler daha çok muhtasar şeklinde yazılmakla beraber felsefi içerikli eserler de yazılmıştır.²⁸⁹

Bu dönemde felsefî içerikli eserler yazan isimlerden biri olan Nethanel ben Feyyûmî (ö.1169) “Büstanü'l-'Ukûl” adında bir eser yazmıştır.²⁹⁰ Bu eserde “*bil ki en üstün zihinler ve en dakik akıl yürütme göstermektedir ki yerde ve gökte olan hiç bir şeyin zerresi dahil var değil idi ve başka bir “Varlık” tarafından var edildiler. O bunların hepsini yaratıp günümüzdeki gibi bir düzene soktu. O yaratılmışları mutlak bir güç ile yönetir, kontrol eder ve böylece yaratılmışlar O'nun otoritesine karşı gelmez ve buyruklarından kaçmazlar*” diyerek hudûs deliline atıfta bulunur.²⁹¹

Bu dönemin önde gelen yazarlarından biri de David ben Hisdai Roş ha-Golah'tır. O “Kitâbü't-Tevhîd” ismiyle nesir tarzda bir eser yazmıştır.²⁹² Oğlu Süleyman da “Kitâbü'l-'Usûl” adında nesir bir eser yazmıştır.²⁹³

²⁸⁷ Genizalarda Şerîf el-Mürtazâ'nın Cümeli'ne ismi bilinmeyen Müslüman bir âlimin yorumu İbraniceye tercüme edilerek muhafaza edilmektedir. Bu durum Yahudilerin Mu'tezile eserlerinin şerhlerine bile vâkıf olduklarını ve onların sıkı bir takipçileri olduğunu kanıtlaması açısından oldukça önemlidir. Bkz. Gregor M. Swarb, **a.g.m.** s. 79.

²⁸⁸ Gregor M. Swarb, “Mu'tazilism in the Age of Averroes”, **Warburg Institute Colloquia**, 16, 2001, s. 279.

²⁸⁹ David Sklare, “Mu'tazilî Trends in Jewish Theology-A Brief Survey”, **İslami İlimler Dergisi Mu'tezile Özel Sayısı**, s. 145-179.

²⁹⁰ Bu eser 1966 yılında David Levine tarafından tercüme edilmiştir. Bkz. Nathanel Ibn al-Fayyûmî, **The Bustan al-'Uqûl**, çev. David Levine, C. VI, **Colombia University Oriental Studies**, 1966.

²⁹¹ Nathanel Ibn al-Fayyûmî, **a.g.e.** s. 7.

²⁹² David Sklare, **a.g.m.** s. 171.

²⁹³ David Sklare, **a.g.m.** s. 171.

Karaylar'ın Mu'tezile'den aldığı "ivaz" fikri neticesinde kurban edilecek hayvanın çektiği acının Allah tarafından tazmin edileceğinin bilinmesi bir zorunluluk olmuş ve bir akide haline gelmiştir. Bu durumdan dolayı bu konu üzerine özel kitaplar yazılmıştır. Örneğin İsrail ben Samuel ha-Dayyan ha-Ma'ravi "Şürûtü'z-Zebehe" adında bir eser yazmıştır.²⁹⁴ Yine o "Tertîbü'l-Akâidi's-Sitte" adında bir eser yazmıştır.²⁹⁵

Ele alacağımız bir diğer yazar ise Bizanslı Aaron ben Elijah'tır (ö.1369). O görüşlerini daha çok hayat ağacı mânasına gelen "Ez-Hayyim" adlı eserde açıklamıştır.²⁹⁶ Bu eser de kelâmcıların atom nazariyelerini eleştirmekle beraber bazı konularda kelâmcıları savunur.²⁹⁷ Marifetullah konusunda Mu'tezile gibi akılla Allah'ın bilinmesini zorunlu kılar.²⁹⁸ Sıfatlar konusunda da Mu'tezile gibi sıfatları Allah'ın zatından ayrı düşünmez.²⁹⁹ Son olarak Allah kabîhi işlemez ve bu dünyada çekilen acı ve elemelerde bir hikmet olduğunu savunur.³⁰⁰

Geç Dönemdeki değineceğimiz son yazar Elijah Başyatçı da (ö.1490) selefleri üzerinden Mu'tezile'nin görüşlerini kabul etmiştir. Âlemin yaratılışı, Allah'ın sıfatları vb gibi konularda Mu'tezile gibi düşünmekteydi.³⁰¹

3. Değerlendirme

Re'sülcâlûtluk davasından dolayı 'Anan ben David'din ana akım Yahudilerden ayrılıp Karay Mezhebini kurması Yahudi düşünce tarihi açısından bir milât olmuştur. Daha önce kelâm düşünceleri bulunmayan Yahudiler, Basra'da güçlü bir şekilde varlık gösteren Müslüman Mu'tezile'si ile karşılaşmışlardır. Mu'tezile'nin meselelere karşı rasyonel tutumu ana akım Yahudilikten dışlanan Karaylara çekici gelmiştir. Ancak Karayların bir Müslüman mezhebinin görüşlerine ilgi duyması Rabbaniler tarafından ciddi mânada tenkit hatta tekfir edilmelerine bile sebep olmuştur. Bu durum

²⁹⁴ David Sklare, **a.g.m.** 171.

²⁹⁵ David Sklare, **a.g.m.** 172.

²⁹⁶ Daniel J. Lasker, **From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi**, s. 69.

²⁹⁷ Daniel J. Lasker, **a.g.e.** s. 73-82.

²⁹⁸ Daniel J. Lasker, **a.g.e.** s. 82-84.

²⁹⁹ Daniel J. Lasker, **a.g.e.** s. 84-87.

³⁰⁰ Daniel J. Lasker, **a.g.e.** s. 87-93.

³⁰¹ Daniel J. Lasker, **a.g.e.** s. 100-105.

Müslümanlar arasında kelâm fikirlerini yayılması sürecini anımsatmaktadır. Nitekim kelâm ilmi ilk zamanlarında Müslümanlar arasında pek rağbet görmüyor hatta onunla ilgilenenler bazı kimselerce tekfir bile edilmişlerdir. Benzer durum Yahudilerde de yaşanmıştır. Rabbaniler ilk zamanlarda kelâm ilmi ile uğraşan kimselere iyi gözle bakmayıp dışlamışlardır. Yine tıpkı Müslümanlar gibi onlardan bazı kimseler daha da ileri gidip tekfirden bulunmuşlardır. Bu durum aslında tüm insanlığın başta kendilerine yabancı gelen bir şeye önce red sonra üzerinde düşünme daha sonra da kabul etme davranışında bulunduğu sosyolojik bir tespiti olup “dış” veya “yabancı” olan şeye karşı içgüdüsel bir eylemde bulunduğunu göstermektedir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAMUEL BEN HOPHNI'DE MU'TEZİLÎ ETKİ

1. Teklîf ve Lütuf

Samuel ben Hophni'nin Mu'tezile'den kendi inanç sistemine uyarladığı konulardan biri teklîfin lütuf nedeniyle hasen olmasıdır.³⁰² Kişinin sorumluluğunun başlaması olan teklif ve bu sorumluluk sürecinde ona yardımcı olması manasına gelen lütuf, Samuel ben Hophni tarafından “Kitâb fi’ş-Şerâi”³⁰³ adlı eserinin 1. bölümün 19. bâbı ve aynı kitabın 2. bölümünün 2. bâbında ele alınmıştır. Samuel’in konu hakkındaki görüşlerine yer vermeden önce Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşlerine göz atmakta yarar bulunmaktadır.

Bilindiği gibi Mu'tezile, teklîfte lütuf bulunma konusunu diğer İslâm mezheplerinden farklı bir şekilde ele almaktadır. Bunun sebebi Mu'tezile'nin, Allah'ın kullarına yönelik fiillerinde bir zorunluluk olup olmadığı konusunda diğer mezheplerden farklı düşünmesidir.

Kâdî Abdülcebbâr lütfu, “*Kişinin vâcibi seçmesini ve kabîhten sakınmasını veyahut insanın vâcibi ihtiyara veya kabîhi terke daha yakın olmasını sağlayan şey*”³⁰⁴ diye tanımlamaktadır. Mu'tezile'nin lütufla ilgili yapılan diğer tanımları da bu minvalde olduğu için bu kadarını zikretmemiz yeterli olacaktır.³⁰⁵

³⁰² Bu ifade ile şer'î teklîflerin, aklî teklîflerin yerine getirilebilmesi için ilâhî yardım olarak görülmesi kastedilmektedir. Bu durumda şer'î teklîfler, aklî teklîfler için lütuf olmaktadır. Bkz. David Sklare, **Samuel ben Hofni and His Cultural World Text and Studies**, s. 186. Ayrıca bkz. Fatıma Sümeyye Kılaç, **Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Vücub Kavramı İle İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller**, Yüksek lisans tezi, MÜSBE, 2017, s. 68.

³⁰³ Kitap, **Treatise on Commandments** şeklinde David Sklare tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir. Bkz. **Samuel ben Hofni and His Cultural World**, s. 167-236. Bu kitap üç bölümden oluşmaktadır. İlk iki bölüm mevcut iken üçüncü bölüm bulunmamaktadır. Kitap, teklîf ve usûl-i fıkıh konuları üzerinde durmaktadır.

³⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, C. II, , Türkiye Yazma Eserler Kurumu s. 354. Ehl-i Sünnet'in tanımı ise şu şekildedir; Lütuf, Allah kendisini mükellefe uyguladığında, mükellefin kesin bir şekilde itaat etmesini sağlayan mânadır. Bu mâna da taat kudretidir. Sinan Öge, **İslâm Kelâmcılarında Lütuf Teorisi**, Ankara, Fecr, 2015, s. 34.

³⁰⁵ Lütuf konusunda Sinan Öge'nin bir kitap çalışması bulunmaktadır. Bkz. **İslâm Kelâmcılarında Lütuf Teorisi**. Ayrıca bkz. Mahsum Aytepe, “**İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği, (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)**”, İstanbul, Endülüs, 2018.

Lütfun genel özelliklerine baktığımızda insanların teklîfe muhatap olması ve sonrası ile ilgili olan durumlar göze çarpmaktadır. Bu konuyla beraber başka birçok alt başlık bulunmaktadır. Bu başlıkları teklîfin hasenliği ve lütuf, lütfun vâcib oluşu ve zamanı, mefsedet, lütfun tahsisi, tevfiğ-hızlan, vesvese, ivaz, hastalıklar, tab‘, vaîdler vb. şeklinde sıralamamız mümkündür. Bunlar arasında teklîfin hasenliği ve lütfun vâcib oluşu konumuz açısından önemli olduğu için ele almamızda fayda görünmektedir.

Teklîfin hasenliği ve lütfun vâcib oluşu konusunda Ebû Ali el-Cübbâî, Allah’ın makturunda olan her lütfu yapmasının O’na vâcib olduğunu söyler. Ebû Ali’ye göre lütuf, teklîfin hasen olmasının sebebidir.³⁰⁶ Lütuf konusuna ayrılan “el-Muğnî”nin 13. cildinde Kâdî Abdülcebâr, Ebû Ali’nin şöyle dediğini aktarmaktadır:

“Bil ki Şeyhimiz Ebû Ali (rahimehullahu) bu konuda şöyle der: O (lütuf) teklîfin hasen olmasının sebebidir. Ve der ki; Eğer Allah onu (lütufu) yapmazsa mükelleften yapması gerekenleri (teklîfleri) yapmasını istemediğini gösterir. Eğer bunu istemezse, o zaman (kişi) mükellef olmaz ve Allah’ın onu mükellef sıfatı üzerine koyması hasen olmaz...”³⁰⁷

Yukarıda görüldüğü üzere Ebû Ali el-Cübbâî teklîfin hasen olmasının sebebi olarak lütuf göstermiş ve lütfun olmadığı durumda ise teklîfin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Kişinin teklîfe muhatap olması için Allah’ın onlara neyle mükellef tutulduğunu bildirmesi (ibâne) ve bunları yapabilecek imkan (temkîn) vermesinin yanı sıra onları motive etmesi için lütufta da bulunması gerekmektedir. Çünkü Behşemiyye Ekolü’ne göre ilk yaratılış Allah’ın zorunlu olmayan bir iyiliği ve nimet vermesidir.³⁰⁸ Ancak akıl sahibi varlıklar yaratılıp onlar teklîfe muhatap edilince, mahlukâtın her yönden gereksinimlerini (illetlerini) giderme ve haklarında aslahı gözetmek Allah’a vâcib olmuştur. Böylece lütuf kavramı teklîf sahibinin illetlerini giderme anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla teklîf sahibinin teklîfteki illeti gidermesi için ona her türlü

³⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl**, thk. İbrahim Medkur, Mısır, C. XIII, t.y. s. 70, Ayrıca bkz. Orhan Ş. Koloğlu, **a.g.e.** s. 389.

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, **a.g.e.** C. XIII, s. 70.

³⁰⁸ Temkîn ve ibâne gibi illetleri ortadan kaldırılması neticesinde teklîf hasen olmaktadır. Bu sebepten yani teklîfin hasen olması sebebinden ötürü Mu‘tezili teolojide bazı fiiller Allah’a vâcib olmaktadır. Mu‘tezile’ye göre vücubiyet teklîfin varlığına bağlıdır. Bundan dolayı Allah teklîfi tefaddul olarak başlatmış ve kulların bazı fiillerini bizzat kendisi kayıt altına almıştır. Bkz. Fatıma Sümeyye Kılaç, **a.g.e.** s. 67- 69.

lütfun verilmesi gerekmektedir.³⁰⁹ Böylece Allah'ın lütfu mükellefteki illeti (ihtiyacı) giderir.³¹⁰

Özetle Behşemiyye Ekolu teklîfi hasen görmüş ve teklîfin yerine getirilebilmesi için Allah'ın kula öncelikle onu neyle mükellef kıldığını (ibâne) ve mükellef olduğu şeyleri yerine getirebilmesi için de ona yetenek, güç kuvvet ve imkan (temkîn) vermesini Allah'a vâcip olduğunu söylemiştir. Ayrıca Allah'ın kulu motive etmesi ve doğru yola iletmesi için ona yardımcı olacak bir lütufta da bulunması gerekmektedir.

Lütuf teorisinin Rabbani teolojiye uyarlanması Mu'tezile'nin filizlendiği ortaçağda ilk kez kullanılmıştır. David Sklare ilk defa lütuf teorisinin, Tevrat'ın evrenselliği meselesinde Samuel ben Hophni tarafından kullanıldığını, ondan öncekilerde böyle bir kullanıma rastlamadığını ve böyle bir kullanımın 10.yy sonlarında muhtemelen akılcı bir mezhep olan Müslüman Mu'tezilesi'nin bir etkisi olduğunu söylemiştir.³¹¹

Samuel ben Hophni'nin 'Eşâr Mesâil'inin ikinci sorusu Tevratın Yahudi olmayanları bağlayıp bağlamadığı ile ilgili bir soruya verilen cevaptan oluşmaktadır.³¹² Samuel, şeyhimiz diye bahsettiği Ebû Ali Samuel bin Yusuf el-Basrî'nin konu hakkındaki görüşünü verdikten sonra onun fiilleri iyi ve kötü diye ayırdığını; iyileri de vâcip, mübah ve nafile olarak sınıflandırdığını ve bu taksimin de doğru olduğunu söylemektedir. Daha sonra onun bu konudaki görüşüyle beraber kendi konumunu açıklayacağını söyleyip Yusuf el-Basrî'nin lütfâ değinmesini aktarır ki o da lütuf konusunda şeyhi gibi düşünmektedir. Samuel şöyle demektedir:

“O, aklî deliller aracılığıyla şer'î teklîfin aklî meseleler (teklîfler) için lütuf olmasından dolayı (şer'î teklîfin) hasen olduğunu kanıtlamıştır. Çünkü biz şer'î teklîfin

³⁰⁹ Sinan Öge, **a.g.e.** s. 59-60.

³¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.** C. XIII, s. 19.

³¹¹ David Sklare, “Are the Gentiles Obligated to Observe the Torah”. s. 311-346.

³¹² Bu çalışma David Sklare tarafından İngilizceye “**Ten Questions**” şeklinde tercüme edilmiştir. ‘**Eşâr Mesâil**, on soru ve cevaptan oluşmaktadır. Birinci soru icma'nın kaynak olarak kullanılıp kullanılamayacağı, İkinci soru Tevrat'ın evrenselliği, üçüncü soru Musa Şeriatı'nın isteyerek veya istemeyerek dinlerine girenlerin bağlayıp bağlamayacağı, dördüncü soru teklîf, beşinci soru bir metnin hakiki ve mecaz anlamları arasındaki fark, sekizinci soru takvimle ilgili bir tartışma, dokuzuncu soru, soruyu soran kişinin nafile işlerle ilgili sorulardan oluşmaktadır. Altıncı, yedinci ve sekizinci sorular kayıp olup metinde yer almamaktadır. Bkz. David Sklare, **a.g.e.** s. 237-238. Metin için David Sklare, **a.g.e.** s. 253-297.

hasen olmasını tüm (mümkün olan) açılardan değerlendirdiğimiz zaman teklîfin hasen oluşunun aklî hükümler (teklîfler) için lütuf olduğunu görür ve anlarız.”³¹³

Yusuf el-Basrî ve Samuel ben Hophni’nin yukarıdaki görüşleri Mu‘tezile’nin lütuf teorisi ve teklîfin hasen oluşu düşüncesini kendi teolojilerine uyarladıklarının bir delilidir. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî’nin “*O (lütuf) teklîfin hasen olmasının sebebidir.*”³¹⁴ sözü ile Yusuf el-Basrî ve Samuel ben Hophni’nin sözleri arasında ilişki kurmak mümkündür. Her üç yazarımız da teklîfin hasen olmasının sebebi olarak onun lütuf olmasını saymaktadırlar. Ayrıca Samuel ben Hophni’nin İngilizce tercüme metninde olmayıp Judeo-Arabî metninde yer alan “*Hasen olması açısından şer‘î hükümler aklî hükümler için birer lütufturlar.*”³¹⁵ ifadeleri de Mu‘tezile’deki bu düşünceleri kendi teolojisine uyarladığını kanıtlamaktadır.

Konuyu Yusuf el-Basrî ve Samul ben Hophni’nin ... “*Çünkü biz şer‘î teklîfin hasen olmasını tüm (mümkün olan) açılardan değerlendirdiğimiz zaman teklîfin hasen oluşunun aklî hükümler için lütuf olduğunu görür ve anlarız.*”³¹⁶ ve Kâdî Abdülcebbâr’ın “*... Böylece şer‘î hükümler, aklîyyata lütuf olduklarından dolayı vâciptirler.*”³¹⁷ görüşleriyle birlikte değerlendirdiğimizde de aralarında benzerlik kurmamız mümkündür. Gerek Kâdî Abdülcebbâr’ın gerek Yahudi yazarlarımızın şer‘î hükümlerin aklîyyat için birer lütuf olduklarını açık bir şekilde ifade ettikleri görülmekte dolayısıyla da yazarlarımızın Mu‘tezile’deki bu düşüncüyü uyarladıkları anlaşılmaktadır.

Samuel ben Hophni’nin teklîf konusundaki bir diğer uyarlaması da teklîfin hasen olması konusundadır. “‘Eşâr Mesâil’in” üçüncü sorusunda³¹⁸ konu ile ilgili bir soru sorulmuş ve Samuel de soruya cevap vermeden önce bazı görüşler olduğunu söylemiş ve bu görüşleri sayarken “ehl-i hakkın” da görüşlerine dayanan bir argümandan bahsetmiştir. Bilindiği gibi “ehl-i hak” denilince akla ilk olarak Mu‘tezile

³¹³ Samuel ben Hophni, ‘Eşâr Mesâil, s. 260.

³¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e. C. XIII, s. 70, Ayrıca bkz.Orhan Ş. Koloğlu, a.g.e. s. 389.

³¹⁵ David Sklare, a.g.e. s. 59.

³¹⁶ Samuel ben Hophni a.g.e. s. 260.

³¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e. C. XII, (و على هذه طريقة تلزم الشرعية لأنها الطاف في العقلية), s. 164.

³¹⁸ Üçüncü Soru: Musa (sallallahu aleyhi vesellem) şeriatı İsraili olmayan ve kendi isteği ile dinimize gir(mey)eni bağlar mı?

gelmektedir.³¹⁹ Öncelikle konu hakkında diğer görüşleri verdikten sonra Mu‘tezilî düşünceye dayanan düşünceleri vermek hem konuyu anlamak açısından hem de konu bütünlüğü için önem arz etmektedir. Samuel’in saydığı görüşler şu şekildedir:

*“Birinin bugün Tanrınız Rab ’bin ant içerek sizinle yaptığı bu antlaşmayı geçerli kılmak için burada duruyorsunuz. Öyle ki bugün sizi kendi halkı olarak belirlesin ve size söylediği gibi atalarınız İbrâhim’e, İshak’a, Ya’kûb’a içtiği ant itibari ile Tanrınız olsun. Antla yapılan bu antlaşmayı yalnız sizinle, bugün burada bizimle birlikte Tanrımız Rab ’bin önünde duranlarla değil, yanımızda olmayanlarla da yapıyorum.”*³²⁰

ayetine bakarak diğer halkların da Musa şeriatına uymaları gerektiğini söyleyeceğini aktarır. Çünkü bu ayet orada olanların ve olmayanların açık bir şekilde anlaşmaya dahil olduklarını göstermektedir. Samuel daha sonra karşıt argümanları vermektedir.³²¹

Samuel, karşıt argümanlardan birinin peygamberlerin diğer ümmetlere gidip tebliğde bulunmalarının insanlardan istenmemesi olduğunu söyler. Dolayısıyla peygamberlerin diğer ümmetlere şeriatı tebliğ etmemelerinden dolayı onlar doğal olarak şeriatı bilemezler. Çünkü şer‘î bilgiler ancak vahiy yoluyla bilinirler. Diğer insanlar vahye muhatap olmadıkları için de şeriatı bilemezler.³²² Tüm bunlardan dolayı Yahudi olmayan ümmetler Musa şeriatı’na uymak zorunda değiller.³²³

Samuel’in son olarak verdiği argümana geldiğimizde ise Mu‘tezile’nin bu konudaki görüşünün nasıl Yahudi teolojisine uyarlandığına şahit olmaktayız. Argüman şu şekildedir: *“Bir diğer argüman da ehl-i hakkın³²⁴ öğretilerine dayanmaktadır ki bunlar vahiyle Allah’a hizmet ettikleri için lütufta bulunurlar ve (onların öğretileri üzerine) lütufta bulunmak Allah’a vâcip bir durumdur eğer gerçekten şeriat Yahudi*

³¹⁹ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, **DİA**, C. XXXI, s. 391-401.

³²⁰ Yasanın Tekrarı, 29: 13-15.

³²¹ Samuel ben Hophni, **a.g.e.** s. 263-265.

³²² Şeriatın akılla bilinmemesi de Mu‘tezilî bir etki olarak düşünülebilir. Zira Mu‘tezile teklîfi aklîyyat ve sem‘iyyat şeklinde taksimde bulunmuştur. Bu taksim Samuel ben Hophni’de de çok yoğun bir şekilde göze çarpmaktadır. Örneğin bkz. 4. Soru teklîfü’l-aklî (imposition of obligation of the rational commandments) Samuel ben Hophni, **a.g.e.** s. 281.

³²³ Samuel ben Hophni, **a.g.e.** s. 264.

³²⁴ David Sklare de bu terimle yazarın Mu‘tezile mütekellimûnu kastettiğini söyler. Bkz. Samuel ben Hophni, **a.g.e.** s. 264, dipnot 91.

*olmayanları da kapsıyorsa o zaman peygamberler veya onların vekilleri onları haberdar etmekle mükellef olurdu...”*³²⁵

Kanaatimizce yukarıda verilen ehl-i hakkın görüşlerine dayanan argümandaki görüşler Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşleridir. Nitekim daha önce de verdiğimiz üzere Ebû Ali el-Cübbâî, lütufta bulunmanın Allah'a vâcip olduğunu söylemiş ve lütfu aynı zamanda teklîfin hasen oluşunun sebebi olarak görmüştür. Samuel'in verdiği ehl-i hakka dayanan bu görüş de iddiamızı desteklemektedir.

Samuel açıkladığımız görüşleri verdikten sonra kendi cevaplarını verirken gerek diğer İslâm mezheplerinin görüşlerini gerek Mu'tezile'de olan ortak kavramlar ve görüşleri kullanmaktadır. Ancak Samuel'in çokca Mu'tezilî argümanlar kullanması ve çağdaşlarının onun hakkındaki görüşleri dikkate alındığında³²⁶ onun bu ortak kavram ve düşünceleri Mu'tezile'den aldığı söylenebilir. Dolayısıyla vereceğimiz düşünceler ve kavramlar bir Mu'tezilî uyarlama olarak kabul edilecektir.

Samuel, teklîfin aklî ve şer'î olmak üzere iki asıldan terkib edildiğini ve her birinin de emirler ve yasaklar içerdiğini söyler. Daha sonra akıl aracılığıyla (nazar) edildiğini ve bu nazarın da bize cevher ve araz bilgisini veya Allah'ın sonsuzluğunu ve O'nun varlığına ait zâtî ve fiilî sıfatları hakkındaki bilgiyi verdiğini söyler. Ayrıca akıl aracılığıyla zulmün kötü, adaletin iyi olarak bilinebileceğini ifade eder. Daha sonra tüm bunların “ulûmü't-tevhîd” olduğunu beyan eder.³²⁷ Lütuf konusuna geçmeden bu paragraftaki ifadeleri ele almamızda yarar vardır.

Samuel'in teklifi, aklî ve şer'î teklîfler olmak üzere ikiye ayırması ve aklî teklîfi önce zikretmesi bize Mu'tezile'den bir uyarlama olduğunu göstermektedir. Nitekim

³²⁵ Samuel ben Hophni, **a.g.e.** s. 264.

³²⁶ Mesela Daniel ben Meshita, Samuel ben Hophni'yi bir Mu'tezilî olarak görmektedir. Daniel bin Meshita şöyle demektedir; “*Bu spekülâtif düşünceyi izleyenlerin başlangıcı peygamberliğin bitişinin 1254. yılıdır. Bu yıl olan 1534'e kadar yaklaşık 300 yıl boyunca bu yol, Müslüman Mu'tezile'nin üstadlarıyla çalışan Rabbaniler arasında küçük bir grup tarafından takip edilmiştir. Bu alanda (Usûl-i Fıkıh) Kitâbü'l-Usûli'd-Din ve Kitâbü'l-Hidâye'yi ve bunun yanı sıra kelâmî görüşlerin yansıdığı meşhur Tevrat tefsirlerinin müellifi olan Gaon Samuel ha-Kohen ben Hofni hariç bunların hiç biri usûl-i fıkıh ilmi ve âlimlerin sözleri hakkında yeterince çalışmış kimseler değillerdi*”. (II. Firk. Yevr.-Arab. I:3132, fol.76a). David Sklare'den nakl. **Samuel ben Hophni and His Cultural World**, s. 57- 58.

³²⁷ Samuel ben Hophni, **a.g.e.** s. 265.

Mu'tezile de teklîfi aklîyyat ve sem'îyyat (şer'î) olmak üzere ikiye ayırmıştır.³²⁸ Aklî olan teklîfi önce zikretmesi de onun akılcılığını göstermesi açısından önemlidir.

Cevher ve araz kavramlarının kullanılması da Mu'tezile'nin atom nazariyesinden uyarlanmış olmalıdır. Bilindiği gibi atom nazariyesi teorik çerçevede tartışılmıştır.³²⁹ Özellikle konuyla ilgili olarak cevher ve araz terimleri sürekli olarak kullanılmıştır. Samuel de burada bir kere de olsa bu terimleri kullanmıştır.

Samuel'in Allah'ın sıfatları ve varlığı hakkındaki bilgiye nazar yoluyla ulaşması da Mu'tezilî bir uyarlama olarak düşünülmelidir. Nitekim Mu'tezile de Allah'ın varlığı hakkındaki bilgiyi nazarî bir teklîf ve lütuf olarak görmektedir. Kâdî Abdülcebbâr konu hakkında şöyle demektedir: *“Birisi sana Allah'ın vâcip kıldığı ilk şey nedir diye soracak olsa ona, Yüce Allah'ı bilmeye ulaştıran nazar olduğunu söyle...”*³³⁰ ve *“Allah'ı bilmenin vâcip oluşunun delili, marifetullahın dinen yapılması gerekenleri yerine getirmede ve kötülüklerden sakınmada bizim için bir lütuf olmasıdır.”*³³¹

Samuel'in akıl aracılığıyla zulmün kötü, adaletin iyi olmasının bilinebilmesini söylemesi Mu'tezile'nin hüsün-kubuh hakkındaki görüşleri ile paraleldir. Nitekim Mu'tezile de akıl aracılığıyla neyin iyi, neyin kötü olacağının bilinebileceğini söyler.

Samuel aklî teklîfi yukarıdaki şekilde açıkladıktan sonra lütuf ve teklîf ilişkisine değinir ve *“Yaratıcı, insanoğlunu lütfâ mazhar olanlar dahil şer'î teklîf aracılığıyla en büyüğüyle karşı karşıya bırakmıştır.”*³³² diyerek lütuf olsa dahi imtihanın büyük olduğunu ima etmektedir. Daha sonra kendisine lütuf verilenlerin ne mânaya geldiğini açıklamaktadır.

³²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**'nin XI. cildini teklîf meselesine ayırmıştır. Ayrıca **El-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf** adlı eseri de teklîf konusunu ele almıştır. Kâdî her iki eserde de aklî ve şer'î taksimle ilgili uzun açıklamalar yapmıştır. Ayrıca konuyla ilgili ülkemizde çalışmalar yapılmıştır. Bkz. Fethi Kerim Kazanç, “Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, **Journal of Islamic Research**, 27: 3, 2016, s. 280-310.

³²⁹ Konuyla ilgili bkz. Josef Van Ess, “Mu'tezile Atomculuğu”, çev. Mehmet Bulğen, **Kelâm Araştırmaları** 10: 1, 2012, s. 255-274. Ayrıca bkz. Cağfer Karataş, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 2: 1, 2004, s. 57-72.

³³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 64.

³³¹ Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.** s. 104.

³³² Samuel ben Hophni **'Eşâr Mesâil**, s. 264-265. *“En büyük ile karşı karşıya kalma”* sözünden muhtemelen imtihan kastedilmektedir.

Samuel, lütuf verilenler tabiri ile neyi kastettiğini ve onun akıl-vahiy ilişkisini şöyle açıklamaktadır:

“Kendisine lütuf verilenler tabiri ile yerine getirildiklerinde kendisiyle sonsuz saadeti ve mükâfatı hak ettiren şer‘î hükümler kastedilmektedir. Ancak yine de, aklî yükümlülüklerin özleri gereği hasen olmaları ve aklın kaçındıklarının özleri gereği kabîh olmaları gibi aynı şekilde şer‘î hükümler tarafından emredilen şeyler de kendilerini zorunlu olarak hasen yapan özlerinden dolayı hasendirler. Bu durum vahiy ve peygamber sözleri (hadisler) aracılığıyla bizlere açıklanmıştır. Aynı şekilde biz biliriz ki şeriatın yasakladığı şeyler de kabîhtir. Şunu anla ki Allah sadece iyi olanları emreder. Dolayısıyla iyi olmayanı yani kabîh olan şeyi emretmeyecektir. Aslında şer‘î hükümlerin hasenliği onların teklife muhatap olanlara bir maslahat sağlamalarından dolayıdır.”³³³

Samuel lütuf ile aslında şeriatı kastettiğini söylemektedir. Yani aslında lütuf, şeriat mânasına gelmektedir. Devam eden ifadelerinde şeriatın kötülüğü yasakladığını ve iyiliği de emrettiğini söyleyerek aslında Mu‘tezile’nin lütfâ yüklediği anlamı uyarlamıştır. Çünkü Mu‘tezile de “... *Lütuf kişiyi vâcipleri yerine getirmeyi sağlamaya ve kötülüklerden kaçınmaya yakın hale getirmeye çalışan şeydir...*”³³⁴ diyerek lütfun işlevinin insanları iyiye yönlendirmek ve kötülükten sakındırmak olduğunu söylemiştir. Samuel, daha sonra şöyle devam eder:

“Şer‘î hükümlerin aklî hükümler için lütuf olmalarıyla ilgili sözümüzün mânası, aklî hükümlerle teklife muhatap olanların durumlarının Allah tarafından bilinmesinin makul olmasıdır. Yani onlar eğer sadece yapabildiklerini yapıp bazısını yapmazsa ya da hiçbirini (aklî hükümleri) yapmazlarsa Allah onları (şer‘î hükümler aracılığıyla) aklın bizden yapmasını istediği ve yasakladığı şeyleri yapmaları için destekler ya da (Allah onları başlaması için destekler) aklen zorunlu olarak yapılması ve kaçınılması gerekenleri yapması için (destekler).

Bu aklen mümkün olduğundan ve şer‘î hükümlerin bu özelliklere sahip olduğunu bilmemiz de aklen mümkün olmadığından vahiyle ve ondan çıkan bilgileri (şer‘î hükümler) takip etmemiz zorunludur. Dahası vahiy bunu (bilgiyi) verdiği zaman biz buna uymak zorundayız.”³³⁵

³³³ Samuel ben Hophni, ‘Eşâr Mesâil, s. 266.

³³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e. s. 104-105.

³³⁵ Samuel ben Hophni, a.g.e, s. 266- 267.

Samuel'in yukarıdaki açıklamalarından anlaşıldığı üzere o, daha önce de açıkladığımız üzere şeriatı aklî hükümler için lütuf olarak görmektedir. Bu konuda Mu'tezile'nin de görüşlerini vermiştik. Burada ise Samuel akıl-vahiy ilişkisi bağlamında konuyu Mu'tezilî bir tarzda açıklamaktadır. Nitekim aklın şer'î hükümleri bilemeyeceğini dolayısıyla da vahyin takip edilmesi gerektiğini söylemektedir. Nitekim konu hakkında Mu'tezile de böyle düşünmektedir.

2. İvaz

Kişinin çektiği elemelerin tazmin edilmesi manasına gelen "ivaz" da Samuel ben Hophni'nin Mu'tezile'den uyarladığı düşüncelerden biridir. Samuel, "Kitâb fi'ş-Şerâi'" adlı eserinin ikinci bölümünün ikinci bâbında konuya değinmektedir. Bâb başlığı ise "Şer'î Hükümlerin Sayısına İlişkin" şeklindedir. Samuel'in konuyu uyarlamasını vermeden önce Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşünü hatırlamakta yarar vardır.

Mu'tezile "ivaz" fikrini tartışırken konuyu; efâl-i ibâd, irade ve kudret, hüsün-kubuh, elemelerin istihkâk ve menfaat için oluşu, salah-aslah ve lütuf bağlamında ele almaktadır.³³⁶ Konumuz açısından ise ivazın, hüsün-kubuh ve elemelerin istihkâk ve menfaat için oluşu önem arz etmektedir.

Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir şey özünde ne iyidir ne de kötüdür. Yani bir şey tek başına ahlâki olarak bir değere sahip değildir.³³⁷ Dolayısıyla Kâdî'ya göre bir şeyin hasenliğine veya kabîhliğine karar vermemiz onun gerçekleşme şekline bağlıdır. Bu da Kâdî'nın deyimiyle onun gerçekleştiği vecih/vücuha bağlıdır.³³⁸

Kâdî Abdülcebbâr herhangi bir eylemin kabîh olarak görülebilmesini; zulüm, yalan, küfrân-ı nimet, teklîf-i mâ lâ yutâk, kabîhi irade etme, kabîhi emretme, cehl ve abes olmak üzere sekiz veche bağlamıştır.³³⁹ Fiil hangi veche göre gerçekleşirse ona göre ahlâki bir değer kazanmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın yukarıda da ifade ettiği gibi fiil, üzerinde gerçekleştiği vecih üzerinden ahlâki değer kazandığından elemelerin de üzerinde gerçekleştiği vecih

³³⁶ Berna Taşer, **Kâdî Abdülcebbâr'da İvaz Teorisi**, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, 2017, s. 18.

³³⁷ Berna Taşer, **a.g.e.** s. 24.

³³⁸ Berna Taşer, **a.g.e.** s. 25. Ayrıca bkz. Mahsum Aytepe, **İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği**, İstanbul, Endülüs, 2018, s. 232.

³³⁹ Berna Taşer, **a.g.e.** s. 25.

üzerinden değerlendirilmesi gerekmektedir. Aklen zulmün kabîh olduğu sabit olmakla beraber hangi durumlarda eylemin zulüm olduğu üzerinde tefekkür edilmelidir.³⁴⁰ Buna göre elemın, zülüm ve abes vechi üzerine gerçekleşmesi onu kabîh yapmaktadır. Yine bununla beraber tabîi elemelerin ve abesle iştiğal etmenin kabîh olarak değerlendirilmesi Allah'ın kabîhi işleyeceği mânasına geleceğinden Mu'tezile açısından problem teşkil etmektedir. Bu noktada Kâdî problemi aşmak adına elemelerin abes olmadığı bilakis istihkâk ve menfaat amacıyla verildiği fikrini öne sürmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre elem, istihkâk veya fayda sağlamak amacıyla yapılmışsa kabîh olmaktan çıkıp hasene dönüşür.³⁴¹ İstihkâk edilen elem bir sorun teşkil etmemektedir. Geriye kalan elemeleri zülüm olmaktan çıkaran vecih ise Kâdî tarafından ivaz olarak görülmüştür. Ancak ivaz da tek başına elemi abes olmaktan çıkarmaya yetmemiştir. Elemın abeslikten çıkması için aynı zamanda onun lütuf ve maslahat olmaları da gerekmektedir.³⁴²

Yukarıda elemi abes olmaktan çıkaran istihkâk ve maslahattan bahsetmiştik. Yine Kâdî Abdülcebbâr'a göre elemi insan açısından abes olmaktan çıkaran daha büyük zararı giderme ve fayda elde edileceğine dair zanda bulunma da önem arz etmektedir.³⁴³ Buna göre elemın karşılığında elde edilen fayda elemi aşıyorsa elem hasen olmaktadır. Yine aynı şekilde zararı gidermek için katlanılan elemde giderilen zarar, katlanılan elemden daha fazla olmalıdır.³⁴⁴

Hastalıklar aracılığıyla çekilen elemeler de Mu'tezilî düşüncede ele alınmıştır. Allah'ın yaptığı hiçbir eylemin kötü olamayacağını söyleyen Mu'tezile hastalıkları şu şekilde açıklamaktadır: İnsanların hakettikleri cezaların bir kısmını bu dünyada çekmeleri günahkâr açısından bir maslahatı içerir. Dolayısıyla hastalığın getirdiği elem hasen olmaktadır.³⁴⁵

³⁴⁰ Berna Taşer, **a.g.e.** s. 25.

³⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C. XIII, s. 298.

³⁴² Berna Taşer, **a.g.e.** s. 27. Ayrıca bkz. Orhan Ş. Koloğlu, **Cübbâiler'in Kelâm Sistemi**, s. 424-425. Bilgi ve tabiat felsefesi gibi konularda Mu'tezile'den etkilenen Şiî âlim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (726/1325) de ivaz konusunda Kâdî gibi düşünmektedir. Bkz. Sabine Schmidtke, **The Theology of al-Allâme al-Hillî**, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1991.

³⁴³ Orhan Ş. Koloğlu, **a.g.e.** s. 425.

³⁴⁴ Orhan Ş. Koloğlu, **a.g.e.** s. 426-427.

³⁴⁵ Orhan Ş. Koloğlu, **a.g.e.** s. 442-443, ayrıca bkz. Fatıma Sümeyye Kılaç, **a.g.e.** s. 106.

Hayvanların çektiği elemeler de ele alınmıştır. Burada tartışılan nokta kurban edilmek suretiyle kesilen hayvanın çektiği acının kimin tazmin edeceğidir. Bu soruya verilen cevap, açık bir şekilde onu boğazlamayı emrettiğinden boğazlayana değil onu emredene yani Allah’a düşeceği şeklindedir.³⁴⁶

Samuel ben Hophni’ye gelirse o da olaya Mu‘tezilî bir tarzda yaklaşmış ve yukarıda anlattığımız elemnin hasen olmasını Mu‘tezile’den uyarlayarak muhataplarına cevap vermiştir. Samuel’in konu hakkındaki görüşlerini tam olarak anlamamız için bâb başlığından itibaren metni vermek gerekmektedir. Metin şu şekildedir:

Şer‘î Hükümlerin Sayısına Dair

“Aklî hükümlere girmeyen her şey, şer‘î hükümlere girer. Çünkü üçüncü bir kategori olmadığından her bir emir bu iki kategoriden birine girmek zorundadır. Durum budur ve biz daha önceki bölümde aklî hükümleri elli beş olarak belirtmiştik. Geriye ise beş yüz elli sekiz şer‘î hüküm kaldı.

Geriye kalan emirleri, şer‘î hükümlere karşı olan kâfirlerin saldırılarını püskürtmek için bu bölümle ilişkilendirmeyi uygun buluyoruz. Onlar bu şer‘î hükümlere karşı aklen mümkün olmayan bir şey olduğunu iddia ederler. Şöyle derler: Siz şer‘î hükümlerle ilgili bir ilkeye sahipsiniz. Şöyle ki aklen yasaklanan (mümkün olmayan) bir şey şer‘en ne vâcib ne de mübah olarak görülemez. Ancak buna rağmen şer‘î hükümler arasında yer alan onların yiyecek için kesilmesinin izin verilmesi ve hayvanların kurban edilmesinin vâcib olması ve çocuk öldürme ya da onları sünnet etmenin vâcib olması kaydıyla acıya sebep olmalarından ötürü akıl ilkelerine ters olan durumlar görünmektedir. Herhangi bir suç işlemediklerinden dolayı onlar bu acıya müstehak değillerdir. Ve onlar bunu hak etmediklerinden Tanrıya (bu şekilde) hizmet etmek onlara bu acıyı yaşattığından iğrenç (kabih) bir şeydir.

Bu argüman kâfirlerin tasvir ettikleri gibi olmadığından açıklanabilmektedir. Çünkü aklî olarak elem, her açıdan iğrenç olmamaktadır. Elem sadece belli durumlarda iğrenç olarak görülür; diğer durumlarda meydana geldiğinde ise hasen olarak görülür. Acı çektirilen kişi için acıyı aşan bir fayda olduğunda ya da onda acının abes olmasını kaldıracak bir şey olduğu zaman bu (elem) hak edilmemiş olsa dahi Tanrıya hizmet etme açısından hasendir. Tanrı öldürülmelerini emrettiği çocuklara veya kurban edilen hayvanlara ivazda bulunduğu ve bunda bir çeşit dini fayda bulunmasından dolayı bu böyledir. Bu zorunlu olarak hasendir ve iğrenç değildir. Bundaki maslahat şu şekildedir; eğer biz acı çeken, katledilen veya kurban edilenlerin acılarını bilirsek, bu

³⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, C. II, s. 327.

durum bizi elem dolu bir cezayı hak eden işleri yapmaktan alıkoyar ve sonsuz saadete götürecektir işleri yapmamızı sağlar. Bundan dolayı bu elem ivaz vasıtasıyla hakedilenden (sonsuz saadet) dolayı kabîh olmaktan çıkar. Ayrıca ondan çıkarılan derslerden dolayı elem abes olmaktan da çıkar. Dolayısıyla (elem) zorunlu olarak hasen düşünülür ki aynı zamanda bu, Tanrıya hizmet etmesinden dolayı da hasendir. Sünnet de aynı şekilde anlaşılabilir. Sünnetteki katlanılan acıdan dolayı Tanrı tazminde bulunarak sünnet olan kişiye ivazda bulunacaktır ve bizim de yukarıda açıkladığımız üzere bunda (elemde) dinî bir fayda vardır.”³⁴⁷

Yukarıda görüldüğü gibi Samuel ben Hophni konuyu kâfir olarak nitelendirdiği kişiler tarafından akıl ve nakil arasındaki ilişkiye yapılan bir itiraz sonucu ele almıştır. İtirazda dikkatimizi çeken şey, şer‘en var olan bir durumun aklen kabul edilebilir olarak görülmemesidir. Soruda gördüğümüz kadarıyla akıl ve naklîn çatışmayacağına dair genel bir kanı oluşmuş görünmekte, itiraz da bu yönde yapılmaktadır. Daha sonra Samuel aslında durumun kâfirlerin iddia ettiği gibi olmadığını Mu‘tezile’nin konu hakkındaki görüşlerini kendi düşünce dünyasına uyarlayarak açıklamaya çalışmıştır. Konu tıpkı Mu‘tezile’dekine benzer örneklerle yani küçüklerin elem çekmesi ve kurban üzerinden yürütülmüştür. Samuel her durumda elemin kabîh olmadığını söylemiştir. Aynı durum Mu‘tezile için de geçerlidir. Onlar elemi, abes olması ve zulüm olarak yapılması dışında kabîh olarak görmemiş hatta hasen olarak görmüşlerdir.³⁴⁸

Mu‘tezile elemin hasen oluşunu delillendirmeye çalışmıştı. Onlar Allah’ın acı çeken kişiye bir karşılıkta yani ivazda bulunacağını söylemişti. Başka bir deyişle çekilen acılar, hastalıklar ve zulümler aslında boş yere değildi. Bunlar kişinin ya cezalarının bir kısmını bu dünyada çekmelerine vesile olacaktır ya da tüm bu elemelerin karşılığında kendilerine bir fayda yani ivaz verilecekti. Samuel de tıpkı Mu‘tezile’deki gibi elemin aslında sebeplerinin olduğunu ve bu sebepleri de dini açıdan açıklamaya çalışmıştır. Samuel “*Tanrı öldürülmelerini emrettiği çocuklara veya kurban edilen hayvanlara ivazda bulunduğundan ve bunda bir çeşit dini fayda bulunmasından dolayı bu böyledir.*” ve “*Bundaki maslahat şu şekildedir; eğer biz acı çeken, katledilen veya*

³⁴⁷ Samuel ben Hophni, *Kitâb fi’ş-Şerâi*, s. 235-236.

³⁴⁸ Konu ile ilgili olarak bkz. *el-Muğnî*, C. XIII, s. 348-539, ayrıca bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *a.g.e.* s. 424-425. Daha önce de ifade edildiği üzere eylemin hangi vecih üzere gerçekleştiği önemliydi. Zulüm ve abes eylemin kabîh olmasına sebep olmakla beraber Allah açısından zulüm ve abes olabilecek eylemleri hasen yapan ivaz ve lütuf bulunmaktadır. Bkz. Berna Taşer, *a.g.e.* s. 49.

*kurban edilenlerin acılarını bilirsek bu durum bizi elem dolu bir cezayı hak eden işleri yapmaktan alıkoyar ve sonsuz saadete götürecektir işleri yapmamızı sağlar.” Bundan dolayı bu elem ivaz vasıtasıyla hakedilenden (sonsuz saadet) dolayı kabîh olmaktan çıkar.”*³⁴⁹ diyerek Mu‘tezilî uyarlamayı yapmış ve elemeleri iki yönden hasen görmüştür. Acı çeken kişiye bir fayda sağlamak yani ivazda bulunmak ve ders çıkarmak yönlerinden hasen görmüştür.

Samuel’in çekilen acıları abes olarak görmemesi de Mu‘tezilî bir uyarlamaya işaret etmektedir. Mu‘tezile’nin Allah’ın kabîhi işlemeyeceği görüşünü öncül olarak aldığımızda, Allah’ın abes bir işi yapacağına inanmalarını düşünmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Allah’ın abes işle iştigal etmeyeceğini ve dolayısıyla da elemin abes olmayacağını kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Samuel de “*Bundan dolayı bu elem ivaz vasıtasıyla hakedilenden (sonsuz saadet) dolayı kabîh olmaktan çıkar.*” diyerek Mu‘tezile’dekine paralel bir şekilde elemin abes olmadığını söylemektedir.

Samuel eleminden çıkarılacak dersler açısından da Mu‘tezile’den etkilenmiştir. Mu‘tezile ivaz konusunu işlerken eleminden ders çıkarılacak bir durumu da tartışmış ve elemi abes olmaktan çıkaran bir illet olarak i‘tibarı yani ibreti göstermiştir.³⁵⁰ Samuel de “*...Ayrıca ondan çıkarılan derslerden dolayı elem abes olmaktan da çıkar.*”³⁵¹ diyerek Mu‘tezile ile aynı çizgide durmuştur.

Samuel’in yine ivaz konusundaki yaklaşım metodu da Mu‘tezilî uyarlamaya örnek verilebilir. Çünkü Mu‘tezile konuyu her ne kadar aklî açıdan açıklamaya çalışsa da nihayetinde dinî bir maslahata bağlamaktadır. Samuel de tıpkı Mu‘tezile’deki gibi konuyu önce akılla açıklamaya çalışmış sonra ise dinî bir faydaya bağlamıştır.

Samuel ivaz konusunda her ne kadar Mu‘tezile’den uyarlamalar yapsa da konuyla ilgili alt başlıklarda Mu‘tezile’nin kendi içinde yaptığı tartışmaları elimizdeki eserlere yansıtmamıştır. Örneğin ivazın süresi yani Allah’ın ne kadar süre devamlı mı yoksa munkatı olarak mı ivazda bulunacağı konusuna, insanların ve yırtıcı hayvanların

³⁴⁹ Samuel ben Hophni, *Kitâb fi’ş-Şerâi’*, s. 235-236.

³⁵⁰ Mahsum Aytepe, *a.g.e.* s. 250-251.

³⁵¹ Samuel ben Hophni, *a.g.e.* s. 235-236.

sebeup olduğu elemeleri kimin tazmin edeceği gibi tartışmalara girmeyerek ivazı ana hatlarıyla ele almayı tercih etmiştir Mu‘tezile ise bu konuları kendi içinde tartışmıştır.

3. Va’d ve Vaîd

Samuel’in Mu‘tezile’den etkilendiği konulardan biri de Allah’ın iyiliği ödüllendireceğine, kötülüğü de cezalandıracağına dair “va’d ve vaîd’in” aklen bilinmesidir. Başka bir ifadeyle itaâtkarın mükâfatlandırılması, asînin ise cezalandırmasının ilâhî adalet boyutunda ele alınması demektir. Samuel, “Eşâr Mesâil” adlı eserinin ikinci sorusunda Tevrat’ın evrenselliği ile ilgili bir soruya cevap verirken bu konuya değinmiştir.

Bilindiği gibi Mu‘tezile itaâtkarın mükâfatlandırılması, asînin ise cezalandırılmasını “va’d” ve “vaîd” ilkesi çerçevesinde değerlendirmiştir. Va’d, insanın itaat ve tövbe üzere mü’min olarak bu dünyadan ayrıldığında ahirette karşılık olarak sevâbı hak edeceği, vaîd ise tövbesiz ve işlediği büyük günahlardan dolayı ahirette ebedi olarak cehennemde kalmayı hak etmesi mânâsına gelmektedir.³⁵² Kâdî Abdülcebbar da adaletin ödül ve ceza ile ilişkisini şöyle tanımlamaktadır: “Allah âdildir demek, O’nun fiillerinin tümü iyidir, O çirkin olanı yapmaz, üzerine vâcip olanı ihlal etmez anlamındadır.”³⁵³ Kâdî’nın bu tanımından Allah’ın va’d ettiği şeyi mutlak olarak yerine getireceği mânâsı çıkmaktadır. Yani Allah bir söz veriyse mutlaka o sözün gereklerini yerine getirecektir.

Samuel ben Hophni de ikinci soruya verdiği cevapta Allah’ın itaâtkar kuluna mutlak olarak mükâfat vermesinin Allah’a vâcip olduğunu söylemektedir. Samuel şöyle demektedir:

“Kişi teklîf sahibi olduktan sonra ödül ve cezayı hak etmesi akılla bilinmesine ve ikisinin de yerine getirilme zorunluluğu açısından aynı olmasına rağmen yine de akıl açısından mükâfatın durumu cezanınkinden ayrılır. Yani (akılla bilinir ki) Tanrı, itaat eden kuluna mükâfat vermek zorundadır. Ancak buna rağmen biz, vahiylerle haberdar edilmemiş olsaydık hak etmelerine rağmen onların zorunlu olarak Tanrı tarafından cezalandırılacaklarını bilemezdik.

³⁵² Kelâm El Kitabı, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker, 6. baskı, 2017. s. 89.

³⁵³ Kâdî Abdülcebbar, a.g.e. s. 132, Ayrıca bkz. Orhan Aktepe, “Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnete göre Va’d ve Vaîd İlkesi”, Kelâm Araştırmaları, 9: 1, 2011, s. 157-178.

Anlaşılmalıdır ki Tanrı asîyi cezalandırma hakkına sahiptir. Ancak O'nun için, (asîyi) bağışlaması ve eğer bize onların Vaîdini bildirmemişse cezalandırmaması mümkündür. Yine de eğer O gerçekten onlara karşı vaîd'inden dönmesini onlara bildirmek istiyorsa, ki bu bizce makbul bir şey değildir. Bu, O'nun insanları günaha teşvik ettiği mânasına gelir. Bu, birine “Sana yasak kıldığım bir şeyi yapmaktan sana zarar gelmez.” demek gibidir. Allah bu tarz davranışlardan uzaktır.

Bundan dolayı Vaîd'in akıl aracılığıyla bilinmesinin sahih olmadığı³⁵⁴ bizce açık bir şekilde bilinebilir. Ancak biz bunu (vaîdi) sadece peygamberler aracılığıyla Allah tarafından verilen haberlerden biliriz. Ve biz (tüm bildiğimiz) asînin cezası hakketğini aklen biliriz...”³⁵⁵

Yukarıda da görüldüğü üzere Samuel ben Hophni kişi sorumlu olma derecesine (teklîf) ulaştıktan sonra ödül ve cezanın söz konusu olacağını ve aklen de itaâtkar kula Allah'ın ödül vermesi gerektiği sonucunu çıkarmaktadır. Yani bir nevi Allah'ın üzerine itaâtkar kulunu ödüllendirmesinin vâcip olduğu ifade edilmekte ve olay ilâhî adaletle bağdaştırılmaktadır. Bu düşünce Mu'tezile'deki Allah'ın itaâtkar kulunu ödüllendirmesi vâciptir anlayışıyla paralel bir düşüncedir. Samuel'in devamında söylediği ödülün aklen bilineceği ancak cezanın ise peygamberler aracılığıyla bilineceği ifadesi de bize Mu'tezile'nin “*akıl bir şeyin iyi veya kötü olacağını bilir ancak onun hükmü için vahye ihtiyacımız vardır.*” minvalindeki düşüncesini anımsatmaktadır.³⁵⁶ Bu düşünceye göre insan; tevhîd, adalet, Allah'ın sıfatları, lütuf, teklîf vb. konuları akılla bilir. Ödül-ceza, haşır-neşir ve mizan gibi konular ise vahyin yani naklîn alanına girer.³⁵⁷ Dolayısıyla bizim bu konular hakkında bilgi sahibi olmamız için nakle ihtiyacımız var. Bu konular aklın alanına girmemektedir. Benzer şekilde düşünen Samuel ben Hophni de “*Bundan dolayı Va'id'in akıl aracılığıyla bilinmesinin sahih olmadığı (düşüncesi)*³⁵⁸ bizce açık bir şekilde bilinebilir. Ancak biz bunu (vaîdi) sadece peygamberler aracılığıyla Allah

³⁵⁴ Burada kastedilen muhtemelen ne tür cezaların olacağına dair olan bilgidir. Çünkü metnin devamında “*Bunların bilgisini peygamberler aracılığıyla bilebiliriz ve asînin cezalandırılacağını akıl aracılığıyla biliriz.*” demektedir.

³⁵⁵ Samuel ben Hophni, ‘Eşâr Mesâil, s. 261-62.

³⁵⁶ Bu konu İslâm dünyasında daha çok akıl-nakil ilişkisi bağlamında tartışılmış ve konuyla ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Örneğin bkz. Temel Yeşilyurt, “Kelâm İlminde Aklın ve Naklîn Etkinliği Problemi”, **Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu**, Elazığ, 13-15 Eylül 2004, s. 329-344. Ramazan Altıntaş, “Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”. **Kelâm Araştırmaları**, 1: 1, 2003, s. 11-20.

³⁵⁷ Bkz. Ramazan Altıntaş, **a.g.m.** s. 11-20.

³⁵⁸ Burada kastedilen muhtemelen ne tür cezaların olacağına dair olan bilgidir. Çünkü metnin siyak ve sibakına baktığımızda bu mâna çıkmaktadır.

tarafından verilen haberlerden biliriz. Ve biz (tüm bildiğimiz) asînin cezayı hakkettiğini aklen bilmemizdir.” diyerek aslında asînin cezaya müstehak olmasının aklen bilineceğini ancak ahirette keyfiyetinin nasıl olacağına dair olan bilgi için ise peygamberlere yani dolayısıyla vahye ihtiyaçlarının olduğunu söyleyerek Mu‘tezilî düşünceyi kendi inanç sistemine uyarladığını söylememiz mümkündür.

4. Haberî Mûcize

Karşıdakini aciz bırakma anlamına gelen ve peygamberliğin işaretlerinden biri sayılan mûcize konusunda Mu‘tezile’nin genel tavrı, mûcizenin sadece peygamberlere özgü oluşudur. Mûcize peygamberlik iddia edenin doğruluğuna delalet eden bir fiil olarak görülmüş ve başka insanların mûcize göstermesine pek sıcak bakılmamıştır.³⁵⁹ Bu konuda Ebû Hâşim (ö.321/933), mûcizenin risalet konusunda doğru olanı ortaya koyması açısından peygamberleri diğer insanlardan ayırmış olduğunu söyler.³⁶⁰

Mu‘tezile’den Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025) da mûcize konusunda hocaları gibi düşünmektedir. Ona göre mûcize, sözlükte başkasını aciz bırakan mânasında iken terim olarak ise nübüvvet iddia edenin doğruluğuna delalet eden fiil mânasına gelmektedir. Ayrıca mûcize sabit olduğunda nübüvvet iddia eden kimsenin sadık olduğuna delalet edildiğini söyler.³⁶¹

Ehl-i Sünnet, peygamberler dışındaki kimselerin de keramet sahibi olabileceklerini kabul etmiştir. Mâtürîdî geleneğinin öncülerinden kabul edilen Ebû Hanîfe “Fıkhü’l-Ekber’inde” kerametın hak olduğunu söyler.³⁶² Yine Eş‘arîlîğ’in kurucusu Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî (ö.324/936) de Allah’ın salih olan kimselerde

³⁵⁹ Bu konuda Ebü’l-Hüseyn el-Basrî farklı düşünür. Ona göre mucize; “delalet açısından diğer delillerden farklı değildir. Bundan dolayı mûcizenin peygamberi tahsis edip diğerlerinden ayırması söz konusu olamaz. Bu itibarla peygamber olmayan kimselerde olağanüstü hallerin meydana gelmesinin imkansızlığına hükmetmek isabetli değildir ve nübüvvet noktasına nebide ortaya çıkan mûcizenin başkasında zuhur etmesi yadırganmamalıdır”. Çünkü bu durum mûcizenin delaletini ortadan kaldırmaz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C. V, s. 215-237, Salih Sabri Yavuz, “Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü olarak Keramet”, **Kelâm Araştırmaları**, 3: 1, 2005, s. 91-116.

³⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, C. XV, s. 218. Ebû Hâşim’in bu konudaki görüşleri için ayrıca bkz. Orhan Ş. Koloğlu, **Cübbâîlerin Kelâm Sistemi**, s. 466-68.

³⁶¹ Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, C. II, s. 430.

³⁶² Mustafa Öz, **İmam’ı Azam’ın Beş Eseri**, 12. Baskı, İstanbul, İFAV, 2016, s. 53.

olağanüstü olaylar gösterebileceğini kabul etmekte ve bu duruma da “ayet” demektedir.³⁶³

Son olarak kelâmcılar arasında mûcizeler idrak edilmeleri açısından üçe ayrılmıştır. Bunlar:

- a- Hissî mûcizeler (İnsanların duyularına hitap eden mûcizelerdir.)
- b- Haberî mûcizeler (Peygamberlerin gayb haberlerini bildirmeleridir.)
- c- Aklî mûcizeler (İnsanların akıl yürütme gücüne dayanan ve onları rasyonel kanıtlarla başbaşa bırakan gerçeklerden oluşur.)³⁶⁴

Konumuz açısından önemli olduğu için haberî mûcizeleri biraz daha açmakta yarar görüyoruz. Yukarıda da açıkladığımız üzere haberî mûcizeler, peygamberlerin genelde kavimlerin başlarına gelecek olan (gaybî) felaketleri önceden haber vermesi olarak açıklanmaktadır. Ancak bu tür haberler her zaman felaketin gaybî bilgisi olmamaktadır. Bunun dışında da bir takım gaybî haberler verilebilmektedir. Hz. Muhammed’in Bizanslıların İranlıları mağlup edeceği³⁶⁵ bilgisini önceden vermesi bu gaybî haber türüne örnektir. Yine Hz. İsa’nın insanlara evlerinde yedikleri şeyler hakkında bilgi vermesi bu tarz gaybî bilgilere örnektir.

³⁶³ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, **el-İbâne fi Usulî’-d-Diyâne**, thk. Abbas Sabbağ, Beyrut, 1994, s. 42. Ayrıca bkz. **Dinin İnanç İlkeleri el-İbâne ‘an Usulî’-d-Diyane**, çev. Mustafa Çevik, Ankara, İlahiyat, 2005, s. 22.

³⁶⁴ Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, **DİA**, C. XXX, s. 350-352. Ayrıca bkz. Halil İbrahim Bulut, “Ehl-i Sünnet ve Mu’tazile’ye Göre Peygamberliği İspat Eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu”. **Usûl**, 2, 2004, s. 55-76. Ayrıca Bkz. Mehmet Emin Yurt, “Fahrüddin Razi’ye göre Mûcize (Mefatihü’l Gayb Tefsiri Çerçevesinde) **İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 10, 2017, s. 195-219.

³⁶⁵ 30/1- 4.

Rasyonel bir teolojiye eğilim gösteren Samuel ben Hophni haberî mucizeler konusunda Mu'tezile gibi düşünmektedir.³⁶⁶ Samuel "Ha'azinu"³⁶⁷ bölümüne yaptığı tefsirde haberî mucize örneği olan gayb bilgisi üzerinden selefleri olan tannaim³⁶⁸ ve annoraim âlimlerini³⁶⁹ eleştirmektedir. Samuel şöyle demektedir:

"Aggadâh âlimlerinden biri, münecimlerin Fir'avun'a, ölümü sudan olacak biri tarafından yok edileceğini aktardığını söyledi. Onlar bu hikaye ile Musa ve Meriba sularını kastettiler. Bundan dolayı Fira'vun, tüm erkek çocuklarının Nil'e atılmasını emretti. Ancak biz biliyor ve inanıyoruz ki sadece Kâinatın Yöneticisi gizli şeyleri bilir. O, bu bilgide eşsizdir ve O'nun yanısıra haber verdiği peygamberler de (gaybı) bilir. Bundan dolayı biz farklı şekillerde bu tür haberleri bildiğini iddia eden kimselerin yalanlarını biliriz.

... Yanlışlığına delil olmasına rağmen sırf bizden önceki otoriteler söyledi diye bazı şeyleri doğru olarak kabul edemeyiz. Bilakis onları akıl süzgecinden geçirmemiz lazım. Eğer bir delil varsa bu kabul edilmelidir ve biz de (doğru olarak) kabul ederiz. Muhtemelen doğru olacağına dair bir işaret varsa biz bunu doğru olma ihtimali var diye düşünürüz. Yine bunun doğruluğuna imkan yok ise biz de bunu imkansız olarak görürüz."³⁷⁰

³⁶⁶ Samuel'den yaklaşık iki asır sonra yaşayan İbn Kemmûne (ö.683/1284) "Tenkîhü'l-Ebhâs" adlı eserinde Yahudiliğin mucizelere yaklaşımını ele almıştır. Buna göre; "Mucizeler nübüvvetin delaleti açısından tek başına yeterli olmamakla beraber Hz. Musa'nın mucizeleri farklı bir konumda değerlendirilmelidir. Onun mucizeleri diğer bütün peygamberlerden üstündür. Mucize nübüvvet açısından yeterli olmamakla beraber durum Hz. Musa'da farklıdır ve onda nübüvvet için delil olarak kabul edilir". İbn Kemmûne Zerdüştlük üzerinden diğer dinlerin mucize anlayışlarına itiraz eder. Buna göre başta Zerdüştlük olmak üzere diğer dinlerin peygamberlerinin gösterdiği mucizeler tevatür derecesindedir. Ancak yine de bu mucizeler reddediliyorsa insanların Hz. Musa'nın mucizeleri hakkında tereddütte bulunması normaldir. Bundan dolayı İbn Kemmûne mucize ile birlikte tevatürden bahsedilmesine karşı çıkar ve bir şeyin meşhur olması onun mütevatir olması anlamına gelmediğini ve dolayısıyla bağlayıcılığı olmadığı iddiasındadır. İbn Kemmûne peygamberlerin gayb bilgisine de değinir ve onun mucize olarak görülmemesi gerektiğini söyler. Çünkü gayb haberlerini münecimler de verebilir. Bundan dolayı bu tarz haberler nübüvvetle delalet etmez. Fikret Soyak, **Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm Açısından İbn Kemmûne'de Nübüvvet**, İstanbul, İlahiyat, 2019, s. 129-132 ve 192-198.

³⁶⁷ Ha'azinu, Yasanın Tekrarı Kitabı'nın 32: 1-52 bölümündeki Musa'nın Ezgisi'ne verilen isimdir.

³⁶⁸ Tannaim: Tekrarlatmak, Öğretmek mânâsında gelir. Şifahî Tora'nın yazıya geçirilmiş ilk çalışması olan Mişna'nın, şifahi aktarılması, yazıya geçirilmesi, derlenmesi ve yazıya geçirilmesi çalışmalarını yapan rabbilere verilen isimdir. M.S. yaklaşık 10-20 yıllarından başlayarak 210-220 yılları arasında tamamlandığı ve altı nesilden oluştuğu kabul edilir. Bkz. Ömer Faruk Araz, **Yahudilikte Midraşik Literatürün Tarihî Gelişimi**, s. 106.

³⁶⁹ Annoraim: Annoraim nesli tannaların ravisi ve onları şerh eden yardımcılarıdır. Tannaim'den bir ravi ders verdiği zaman ravi, sözcü ve açıklayıcı, aktarıcı konumundaki amora, ravi'nin anlattıklarını meclistekilere anlayabilecekleri tarzda sesli bir şekilde açıklamaktadır. Bu dönem M.S. 3.yy.da başlayıp 5.yy in sonuna kadar sürmüştür. Ömer Faruk Araz, **a.g.e.** s. 132.

³⁷⁰ David Sklare'den nakl. A. Greenbaum, **Commentary**, s. 521.

Samuel ben Hophni görüldüğü üzere gaybî bilgi üzerinden seleflerini eleştirmektedir. Ona göre haberî mûcize örneklerinden biri olan gaybî bilgisi yalnızca Allah katında bir bilgi olmakla beraber Allah bazen bu bilgilerin bir kısmını peygamberlere mûcize olarak vermektedir. Samuel burada mûneccimlerin böyle bir bilgiye sahip olmalarını kabul etmemekte ve atalarının bu bilgiyi akıl süzgecinden geçirmediğinden dolayı kabul ettiğini söylemekte dolayısıyla da “*Biz farklı şekillerde bu tür haberleri bildiğini iddia eden kimselerin yalanlarını biliriz.*” diyerek onları yalancılıkla suçlamaktadır.

Samuel’in haberî mûcize konusundaki bu tutumu bizi Mu‘tezile’nin bu konudaki tutumuna götürmektedir. Nitekim Mu‘tezile de mûneccimlerin gayb bilgisine erişim iddialarını reddetmekte ve gaybî bilgilerin sadece peygamberlere verildiğini söylemektedir. Örneğin Ebû Ali el-Cübbâî, Kitâbü’l-Makâlât adlı eserde Haşviyye’nin Hindliler gibi yıldızlar aracılığıyla gaybın istidlâl yolu ile bilineceğini iddia ettiğini söyler. Ebû Ali bu iddianın doğru olmadığını ve yıldızların sadece yön bulmada yardımcı olduğunu ifade ederek Haşviyye üzerinden mûneccimleri de yalanlamaktadır.³⁷¹ Kâdî Abdülcebâr mûcize konusunu açıklarken mûcizenin gerçekleşme şartlarından biri olarak da bu gaybî haberlerin peygamberlerin vefatından sonra gerçekleşmesini saymış ve örnek olarak da Hz. Ali’ye “*Sen bozguncu olup süratle ortaya atılan ve zulmedenlerle karşılaşacaksın*” ve Ammar’a da “*Seni azgın bir topluluk öldürecek en son içtiğin şey bir bardak süt olacak.*” haberlerini göstermiştir.³⁷² Samuel ben Hophni’nin akılcılığını, peygamberlere verdiği konumu,³⁷³ Mu‘tezile’ye olan eğilimini düşündüğümüzde bu konudaki görüşlerini Mu‘tezile’den uyarlamış olması muhtemeldir. Ayrıca böyle bir bilginin sadece peygamberlere verilebileceğini söyleyerek onları vahye muhatap olması açısından diğer insanlardan ayırmıştır

³⁷¹ Ebû Ali el-Cübbâî, **Kitâbü’l-Makâlât**, s. 119.

³⁷² Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu’l Usûli’l Hamse**, s. 432.

³⁷³ Bu konuda I. Samuel 28: 2-25’e yaptığı tefsirde konu açısından bir örnek bulunmaktadır. Burada Saul Eyn-Dor’da bir cadı ile görüştüğü, ondan Samuel’in ruhunu çağırmasını istediği ve Samuel’in ruhunun gelerek Saul’la görüştüğü aktarılmaktadır. Samuel ben Hophni bu konuda seleflerinin yaptığı yorumları mantık dışı bulmuş ve onlara karşı çıkmıştır. Konuyla ilgili bkz. David Sklare, **Samuel ben Hophni and His Cultural World Text and Studies**, s. 42.

5. Aklîyyat ve Sem'îyyat Ayrımı

Samuel ben Hophni aklın yanı sıra vahye de çok büyük önem vermektedir. O asla vahyi basite indirgememiş ve bazı teklifler için vahye ihtiyaç olduğunu ve vahiyle gelen hükümlerin aklın çıkardığı ilkeler gibi bağlayıcı olduğunu söylemiştir. Ayrıca Samuel akıl ve şer' ile bilinebilecek şeyleri tıpkı Mu'tezile'deki gibi tasnife tabi tutmuş ve "Eş'âr Mesâil" adlı eserinin neredeyse tamamında bu ayrımı vurgu yapmıştır. Biz de bu noktada hem Mu'tezile'nin konuya dair görüşlerini özet bir şekilde vereceğiz hem de Samuel'in bu ayrımı nasıl kendi düşünce dünyasına uyarladığını kanıtlamaya çalışacağız. Ayrıca konu başlığı da olan aklî ve şer'î hükümler ile aklın ve şeriatın alanına giren (mecalü'l-akl ve mecalü'n-nakl) yani neyin akılla neyin şer' ile bilinebileceği kastedilecektir.

Bilindiği gibi Mu'tezile akla en çok önem veren İslâm mezheplerinden biridir. Onlar akli her daim öncelemişler ve mantıksal argümanlar üzerinden ilkelerini oluşturmuşlardır. Bununla beraber her ne kadar akla büyük bir önem vermişlerse de aklın bilebileceği şeyleri sınırlamaya giderek şer'e yani vahye de yer açmayı ihmal etmemişlerdir. Onlar öncelikli olarak aklın bilmesi gerekenleri açıklamış daha sonra ise vahiyle gelen bilgiler üzerinde durmuşlardır.³⁷⁴

Mu'tezile'ye göre Allah'ın varlığı, birliği, zatı, sıfatları, Allah için caiz olan ve olmayan, O'nun kabîhi işleyip işlemeyeceği gibi konular aklın alanına girmektedir.³⁷⁵ İnsanlar akıl aracılığıyla tüm bunları bilir ve bu alanlarda vahyin kendisinin akıl aracılığıyla tespit edilmesinden dolayı sadece aklın hükmü geçerlidir.³⁷⁶

Mu'tezile'de naklîn alanına giren konular ise hac, zekat, namaz, helaller-haramlar, vb. şeyler peygamberlere verilen vahiyler aracılığıyla bilinir.³⁷⁷ Bu tarz

³⁷⁴ Kelâm ilminde aklîyyat ve sem'îyyat ayrımı birçok mütekellim tarafından benimsenmiştir. Örneğin Eş'arî, Bâkîllânî, Cüveynî, Adudiddîn el-Îcî ve Mâtürîdî gibi kelâmcılar eserlerinde bu tarz bir ayrımı vurgu yapmışlardır. Samuel'in çağdaşı olan Kâdî Abdülcebâr ise bu ayrımı "sem'" ve "nazar" şeklinde kavramsallaştırmaktadır. Bkz. İbrahim Aslan, Kâdî Abdülcebâr'da Kelâm Yöntemi, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 191.

³⁷⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, **Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fıkah**, thk. Muhammed Hamîdullah, Dimaşk, el-Ma'hedi'l-Fransî, C. II, 1964, s. 886-888.

³⁷⁶ Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Aklın ve Naklîn Etkinliği Problemi". **Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu**, Elazığ, 2004, s. 329-344.

³⁷⁷ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, **a.g.e**, s. 889.

ibadetlerin akılla bilinmesi Mu'tezile'ye göre mümkün değildir ve Mu'tezilî teolojide bunlardan sorumlu olmamız için mutlaka vahye ihtiyaç vardır.³⁷⁸

Samuel ben Hophni de tıpkı Mu'tezile'deki gibi aklen ve şer' en bilinen şeyler ayırımına gitmiş ve gerek "Kitâb fi'ş-Şerâi'" gerekse de "'Eşâr Mesâil" de aklî teklîfler ve şer'î teklîfler şeklinde çokça bu ayırma değinmiştir.³⁷⁹ Yukarıda da değindiğimiz gibi bu ayırım Mu'tezilî bir uyarlamadan kaynaklanmakta ve daha önce yukarıda Mu'tezile'ye göre özetlediğimiz mecalü'l-akl ve mecalü'n-nakl şeklinde taksimi Samuel de açık bir şekilde ifade etmiştir. Hatta bu konuyla ilgili "Kitâb fi'ş-Şerâi'" de "Şer'î Hükümlerin Sayısına İlişkin" şeklinde bir bâb başlığı bile vardır. Bu bâbda Samuel çok açık bir şekilde bu ayırma gitmiştir. Samuel, "*Aklî hükümlere girmeyen her şey, şer'î hükümlere girer. Çünkü üçüncü bir kategori olmadığından her bir emir bu iki kategoriden birine girmek zorundadır. Durum budur ve biz daha önceki bölümde aklî hükümleri elli beş olarak belirtmiştik. Geriye ise beş yüz elli sekiz şer'î hüküm kaldı.*"³⁸⁰ diyerek açık bir şekilde bu taksimi yapmıştır. Mecalü'l-akl ve mecalü'n-nakl taksimi yapan Samuel, ayrıntıları ise "'Eşâr Mesâil" de" paylaşır. Mesela o, "'Eşâr Mesâil'in" ikinci sorusuna verdiği cevapta konuya değinmiş, dördüncü soruda ise konuyu tam girerek genişçe açıklamıştır. Dördüncü soruya verdiği cevaba gelmeden önce ikinci soruya bakmamızda fayda vardır. Samuel'in soruya verdiği cevap şu şekildedir:

"Kişi teklif sahibi olduktan sonra onun ödül ve cezayı hak etmesi akılla bilinmesine ve ikisinin de yerine getirilme zorunluluğu açısından aynı olmasına rağmen yine de akıl açısından mükâfatın durumu cezanınkinden ayrılır. Yani (akılla bilinir ki) Tanrı, itaat eden kuluna mükâfat vermek zorundadır. ..." ³⁸¹

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar da aynı şekilde bu ayırımı yapıp sem'iyata ait meselelere örnek vermiştir. Örneğin ona göre şefaât, cennet, cehennem, diriliş, mizan, sırât ve sual gibi ahirete ait meseleler "meâd" başlığı altında sem'î meseleler olarak tartışmıştır. Nitekim Ona göre akıl, sem' olmadan bu tür bilgilere ulaşamaz. Bkz. İbrahim Aslan, **a.g.e.** s. 191-192.

³⁷⁹ Örneğin '**Eşâr Mesâil**'in ikinci sorusunda bu ifadeler kullanılmıştır. "*O aklî deliller aracılığıyla şer'î teklîfin lütuf sağlamalarından dolayı hasen olduğunu açıklamıştır...*" Yine devamında "...*aklî emirler(teklîfler) için lütuf sağlarlar*" ve "...*aklen zorunlu olanları yerine getirme için ve aklen kabîh olanlardan kaçınmak için...*" (**'Eşâr Mesâil**, s. 266).

³⁸⁰ Samuel ben Hophni, **Kitâb fi'ş-Şerâi'**, s. 235.

³⁸¹ Samuel ben Hophni, '**Eşâr Mesâil**, s. 261.

Samuel burada Allah'ın adil olduğundan dolayı ödül ve cezanın hakedilmesinin akılla bilinebileceğini açıklamış ve aklın alanıyla ilgili daha fazla ayrıntıya girmemiştir. Asıl ayrıntı ise dördüncü soruya verdiği cevapta görülür. Samuel şöyle demektedir:

“...Buna cevap; teklîf iki tür üzere kuruludur, bunlar aklî ve şer‘î hükümlerdir. Ve her biri emir ve yasaklar içerir. Aklî olan (teklîf) tür, akıl sahibi kişilere zorunlu olan ve akıl ile iyi olduğu bilinen fiillerdir. Örneğin bunlar, cevherlerin ve arazların muhdes olduğuna dair bilgiyi veren ya da Allah'ın sonsuzluğunu ve zatî ve fiilî sıfatlarına göre O'nun varlığı bilgisini veren nazar. Bunlar Allah'ın birliğine dair bilgiye aittir. Diğer örnekler ise tevhîd ile adl'in ve bunlara ilişkin fiillerin hasenliğine ve kendilerinden fayda sağlansa bile zulüm ve haramların kabîhliğine ilişkin bilgi veren nazar olarak verilebilir. Tüm bunlar ulûmü't-tevhîddir, bu ve buna benzer meseleler de (nazara) bağlıdır.”³⁸²

Görüldüğü üzere Samuel ben Hophni bu ifadeleri ile aklen bilinebilecek şeyleri tıpkı Mu'tezile'deki gibi Allah'ın varlığı, zatî ve fiilî sıfatları, dünyanın muhdesliği, hüsün ve kubuhun aklıyla bilinebileceğini dolayısıyla da bunların aklın alanına ilişkin meseleler olduğunu söylemiştir. Ayrıca bunlara “ulûmü't-tevhîd” ismi vermesi de konumuz açısından önem arz etmektedir. Nitekim Mu'tezile de Allah'a ilişkin konuları akıl aracılığıyla tevhîd ilmi çerçevesinde tartışmıştır.

Samuel ben Hophni mecalü'n-naklîn ne olduğu ile ilgili doğrudan bir yorumda bulunmasa da peygamberlerin getirdiklerinin bağlayıcı olduğunu ve onların akılla bilinecek özellikte olmadığından dolayı bağlayıcı olduğunu söyler. Örneğin o, mezkur eserinde “*Bu aklen mümkün olduğu için ve şer‘î hükümlerin bu özellikte ve nitelikte olduğunu nazar aracılığıyla bilmemizin bir yolu olmadığından vahiyle sınırlandırılmış, ona dayanan ve ondan çıkarılan bilgileri (hükümleri) zorunlu olarak takip eder. Hatta vahiy bu bilgiyi verdiği zaman biz ona uymakla mükellefiz.*”³⁸³ diyerek adeta vahiy karşısında boyunlarının kıldan ince olduğunu ima ederek vahiyle bildirilen hükümlerin akılla bilinecek özellikte olmadığını ve dolayısıyla ona uymaları gerektiğini söylemektedir.

Samuel ben Hophni her ne kadar bu taksimi Mu'tezile'den uyarlamışsa da aralarında ufak farklılıklar olduğu da söylenebilir. Örneğin Mu'tezile'de hem aklın hem

³⁸² Samuel ben Hophni, **a.g.e.** s. 265.

³⁸³ Samuel ben Hophni, **a.g.e.** s. 267. Bu metin lütuf ile ilgilidir.

de naklîn alanına giren rü'yetullah³⁸⁴ gibi konular bulunsa da Samuel “*Aklî hükümlere girmeyen her şey, şer‘î hükümlere girer. Çünkü üçüncü bir kategori olmadığından her bir emir bu iki kategoriden birine girmek zorundadır.*”³⁸⁵ diyerek üçüncü bir ayrımı kabul etmemektedir. Bu da bize Samuel’in Mu‘tezilî bir etkiye maruz kalmışsa da yine de kendi düşüncelerini aktarmaktan geri durmadığını göstermektedir.

6. Samuel ben Hophni’nin Mu‘tezile İle Paralel Bâb Başlıkları Kullanması

Mu‘tezilî kitapları okuyan Samuel’in kendi kitaplarında Mu‘tezile’dekine benzer konuları tartışıp kendi düşünce dünyasına uyarlamasını Mu‘tezilî etki olarak görmekteyiz.³⁸⁶ Samuel’in eserlerini incelediğimizde Mu‘tezile ile benzer konuların ele alındığını görmemiz mümkündür. Burada Samuel’in tartıştığı konuları Mu‘tezilî kaynaklarla karşılaştırmalı olarak vereceğiz.

İlk vereceğimiz örnek, kişinin sorumluluğunun başlangıcına dair konudur. Bu konu hem Mu‘tezile hem de Samuel tarafından ele alınmıştır. Mu‘tezile’den Kâdî Abdülcebbâr, “el-Muhît” adlı eserinin II. cildinde “*Bâb fi Beyâni’t-Tarîki-llezi bihi Yu‘rafu’l-Mükellefu Vücûbe Nazari ‘aleyh*”³⁸⁷ adlı bâbda kişinin sorumlu olabilmesinin şartlarını açıklamıştır. Aynı şekilde konu “*Kitâb fi’ş-Şerâi’-nin*” I. bölümünün 5. bâbında da tartışılmıştır. Buna göre kişinin teklîfle mükellef olma yaşı verilerek kişinin sorumlu olabilmesinin şartlarından biri verilmiştir.³⁸⁸

İkinci örneğimiz emir bildiren ifadelerin hükümlere delalet etmesine ilişkin olan tartışmayı içeren bâb başlığıdır. Mu‘tezile’de bu konu Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin Kitâbü’l-Mu‘temed’inde geniş yer bulmuştur. O “*Kelâm fi’l-Evâmir*” başlığı altında “*emir siğasının*” ne ifade ettiğine dair geniş açıklamalarda bulunmuştur.³⁸⁹ Samuel ben

³⁸⁴ Konuyla ilgili bkz. Cemalettin Erdemci, **a.g.m.** s. 329-344.

³⁸⁵ Samuel ben Hophni, **Kitâb fi’ş-Şerâi’**, s. 235.

³⁸⁶ Çağdaşı Karay âlimi Yusuf el-Basîr, Samuel’in İbn Tihân adındaki bir hocayla İbn Hallâd’ın Kitâbü’l-Usûl’unu okuduğunu rivayet eder. David Sklare, “Mu‘tezilî Trends in Jewish Theology A Brief Survey”, s. 160.

³⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhît**, C. II, s. 244. Kâdî Abdülcebbâr, kişinin âkil olması ve teklîf şartlarının oluşması ile sorumluluğun başladığını söyler.

³⁸⁸ Samuel ben Hophni, **Kitâb fi’ş-Şerâi’**, Konuyla ilgili bkz. Çıkış 30: 14 burada sayım yapılırken 20 yaş ve üzerindekielerin kefareti vermesi onların sorumluluk yaşı olarak görülmüştür. Ayrıca Çıkış 38: 26’da da 20 yaş ve üzeri zikredilmiştir.

³⁸⁹ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, **Kitâbü’l-Mu‘temed**, s. 43.

Hophni de Kitâb fi’ş-Şerâi’nin I. bölümünün 9. bâbında “*Emirlerin Kipleri, Bir Emri İfade Etmek için Kullanılan Kelimeler ve Bir Emri Emir Yapan Şeylere İlişkin Bâb*”³⁹⁰ şeklinde başlık açmış ve konuyu tartışmıştır.

Üçüncü örneğimiz emrin zamanı ile ilgili olan tartışmadır. Konuyla ilgili hem Mu‘tezile’de hem de Samuel ben Hophni’de tartışmaya rastlamak mümkündür. Konuyla ilgili olarak Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin Kitâbü’l-Mu‘temed’inde “*Başı ve Sonu Belirli Bir Vakit ile Sınırlandırılmış Olan Emre İlişkin Söz*”³⁹¹ şeklinde bir başlık bulunurken Samuel’in Kitâb fi’ş-Şerâi’sinde ise “*Zamanla Sınırlandırılmış Emirlerin Nasıl Düzenleneceğine İlişkin Bâb*”³⁹² şeklinde konu başlığı bulunmaktadır.

Dördüncü örneğimiz farz-ı kifâye konusundadır. Bu konuyu hem Mu‘tezile hem de Samuel ele almıştır. Konu Mu‘tezile’den yine Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin Mu‘temed’inde “*Farz-ı Kifâye Olan Emirlerin Yerine Getirilmesindeki Keyfiyete İlişkin Bâb*” şeklinde yer alır.³⁹³ Samuel de yine Kitâb fi’ş-Şerâi’nin 2. bölümünün 14. bâbında benzer şekilde “*Farz-ı Kifâye’ye İlişkin Bâb*”³⁹⁴ biçiminde yer alır.

Beşinci örneğimiz mutlak emrin bir defaya mı yoksa birden çok defaya mı delalet ettiğine dair tartışma da hem Mu‘tezilî yazarlar hem de Samuel ben Hophni tarafından tartışılan benzer konular arasındadır. Örneğin Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, Mu‘temed’inde “*Mutlak Emir Fiili Bir Kere mi Yoksa Birden Çok Kere mi Yapmayı Gerektirir*”³⁹⁵ şeklinde bâb açmış ve konuyu tartışmıştır. Aynı şekilde Samuel ben Hophni de Kitâb fi’ş-Şerâi’nin 2. bölümünün 14. bâbının sonunda “*Mutlak Emir Bir Kereye mi Yoksa Devam Eden Bir Süreci mi Kastedere Dair Bâb*”³⁹⁶ başlığı altında konuyu tartışmıştır.

7. Samuel ben Hophni’nin Etkilendiği Diğer Konular

Samuel ben Hophni birçok konuda bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak Mu‘tezilî fikirlerden etkilenmiş ve bu fikirleri kendi teoloji ve hukuk sistemine

³⁹⁰ Samuel ben Hophni, **a.g.e.** s. 197.

³⁹¹ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, **a.g.e.** s. 134.

³⁹² Samuel ben Hophni, **Kitâb fi’ş-Şerâi**, s. 197.

³⁹³ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, **a.g.e.** s. 149.

³⁹⁴ Samuel ben Hophni, **a.g.e.** s. 199 ve 203-204.

³⁹⁵ Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, **a.g.e.** s. 108.

³⁹⁶ Samuel ben Hophni, **a.g.e.** s. 203-204.

uyarlamıştır. Samuel, teklif, va'd ve va'id, lütuf, peygamberlerin mûcize ve gaybla ilişkileri, şeriatın sınıflandırılması vb. konularda Mu'tezile'den uyarlamalar yapmış ve bu uyarlamalar sonucunda çağdaşı olan çoğu Rabbani yazardan oldukça farklı eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin bir kısmı çağdaş yazarlarca çeşitli ilmi çalışmalara konu edinmiş ve basılmıştır. Samuel'in eserlerinde bu uyarlamalar her ne kadar özel bir başlık altına girmese de eserlerin ruhuna işlenmiştir. Yukarıda anılan konular bu çalışmada ele alınıp değerlendirilmiştir.

Samuel'in yapmış olduğu bu uyarlamaların yanı sıra istidlâl yolu ile Allah'ın varlığını kanıtlama,³⁹⁷ Allah'ın varlığını kanıtlamak için başvuru olan kozmolojik bir delil olan hudûs delili, ilâhî sıfatlar, peygamberlerin ismet sıfatı ve usûl-i fıkıh –fıkıha ait bazı meseleler-³⁹⁸ da onun uyarlamış olduğu meseleler arasındadır.³⁹⁹ Ancak bu eserler Ortaçağ Yahudi dünyasında yaygın olarak kullanılan İbranice harflerle Arapça yazma olan Judeo-Arabic yazı diline sahip olduğundan çalışmamızda konu edilememişlerdir.

8. Değerlendirme

Rasyonel temele dayalı olarak üretilen ortak teolojiler “creative symbiosis”⁴⁰⁰, “crosspollunation”⁴⁰¹ ve “whirlpool effect”⁴⁰² gibi terimler ile ifade edilmiştir. Buna göre rasyonel temele dayalı olan teoloji dinler üstü bir özelliğe sahiptir.⁴⁰³ Bu görüş Sarah Stroumsa, Montegomery Watt ve Martin Goodman gibi bu alanda çalışma yapan

³⁹⁷ Nethanel ben Moshe Halevi, Nissim ben Jacob ben Shâhîn'nin (ö.1062) “Megillat Setarim” adlı eserinde Samuel'in Allah'ın sadece istidlâl ile bilineceğini, zaruri olarak bilinmeyeceğini söylediğini iddia eder. Yine Nissim'in marifetullah konusundaki bu görüşünden dolayı Samuel'i eleştirdiğini ve karşıt argüman olarak Musa'nın Sina Dağı'ndaki vahye muhatap olması ve tecrübesinin bu durumu desteklemediğini ifade ettiğini söyler. Nethanel ise marifetullah konusunda Samuel'in görüşüne katılıp Sina Dağı'ndaki tecrübenin Allah'ın aklen bilinmesi için rasyonel bir temeli kanıtladığını ifade eder. Bkz. David Sklare, “The Reception of Mu'tazilism among Jews Who Were not Professional Theologians”, s. 18-36. Samuel'in Kitâbü'l-Hidâye'si ve Nethanel'in ismi belli olmayan eseri (Book by Nethanel şeklinde) David Sklare'in doktora tezinde Judeo-Arabic yazı diliyle yayınlanmıştır. David Sklare, **The Religious and Legal Thought of Samuel Ben Hofni Gaon: Text and Studies in Cultural History**. Appendix: III.

³⁹⁸ Örneğin alışverişe dair bazı meselelerde uyarlamalarda bulunmuştur. Konu ile ilgili olarak Gideon Libson'un bir çalışması bulunmaktadır. Bkz. Gideon Libson, “Islamic Influence on Medieval Jewish Law Sefer Ha'arevuth (Book of Surety) of Rav Shmuel ben Hofni Gaon and Its Relationship to Islamic Law”, **Studia Islamica**, 71, 1991, s. 5-23.

³⁹⁹ Oliver Leaman ve Daniel Frank, **History of Jewish Philosophy**, s. 105.

⁴⁰⁰ Oliver Leaman ve Daniel Frank, **History of Jewish Philosophy**, s. 73.

⁴⁰¹ Sabina Schmidtke, “The Theological Rationalism in the Medieval World of Islam”, s. 20.

⁴⁰² Sabina Schmidtke, **a.g.m.** s. 20

⁴⁰³ Sabina Schmidtke, **a.g.m.** s. 20.

yazarlar tarafından savunulmaktadır. Harry Wolfson ise şöyle demektedir: “*İnançlar ve düşünceler gerçekten bulaşıcıdır. İnançlar ve düşünceler tarihi ise genellikle aktarım yoluyla bir taklît tarihidir. Ancak bir düşüncenin veya fikrin bulaşıcılığının etki edebilmesi için ondan etkilenecek olanlarda buna bir eğilimlerinin veya hassasiyetlerinin olması zorunluluktur.*”⁴⁰⁴ Harry Wolfson olaya biraz daha farklı yaklaşmış ve toplumların etkilenmeleri için “hazırbulunmuşluk” şartı koşmuş ayrıca bu tür fikirlerin ise aslında daha önceki nesiller tarafından üretildiğini ve nesilden nesile aktarıldığını ileri sürmüştür.

İlk görüşteki yazarlara katılmamız Mu‘tezile’nin teorilerini geliştirirken İslâmî kaynakları referans almadığını ve sadece rasyonel temellere dayandırıdıkları mânasına geldiğinden kabul etmemiz mümkün değildir. Nitekim Mu‘tezile teori ve teoloji üretirken İslâmın kaynaklarını referans almış ve onlardan sapmayı doğru görmemiştir. Onlar “tevhîd” ve “adl” ilkelerini her şeyin üzerinde görmüş ve temel çıkış noktaları İslâm kaynakları olmuştur. Allah’ın birliğine hâlel gelmemesi için adeta ince eleyip sık dokumuşlardır. Bundan dolayı onların rasyonel bir teori ve teoloji için İslâmı referans almadıklarını savunmak kanaatimizce Mu‘tezile’ye haksızlık olur.

Harry Wolfson’un iddiasını ise bilimin kümülatif özelliği ile beraber düşünmek gerekmektedir. Mu‘tezile’nin fikirlerine bakıldığında elbette daha önceki nesillerden bir şeylerin olduğu âşikardır. Ancak bu onların orjinal görüşleri olmadığı mânasına da gelmemektedir. Onlar kendilerine özgü birçok fikir geliştirmişler ve bu fikirlerle Samuel’i etkilemişlerdir. İşte tam da bu bölümde biz Samuel ben Hophni’nin Mu‘tezile’den aldığı görüşleri kanıtlamaya çalıştık. Özellikle dönemin Yahudi âlimleri tarafından yazılan eserlerin içeriği bize bu durumun varlığını kanıtlamak için yeterli kanıtları sunmakla beraber başka bazı deliller de bulunmaktadır. Örneğin sinagogların genizalarında bulunan Mu‘tezilî âlimlere ait eserler bu delillerdendir.⁴⁰⁵ Bu da dönemin

⁴⁰⁴ Harry Austryn Wolfson, **The Philosophy of the Kalam**, Cambridge, 1976, s. 70.

⁴⁰⁵ Örneğin Sahib bin ‘Abbad’ın şimdiye kadar bilinmeyen bir eseri ve Kâdî Abdülcebbar’ın bu esere şerhi yapılan çalışmalar sonucu genizalarda bulunmuştur. Bu durum aynı şekilde Mu‘tezile’nin Yahudiler arasında kabul gördüğünün en net fotoğrafıdır. Konuyla ilgili olarak bkz. Edt. Wilfred Madelung ve Sabine Schmidtke, **Al-Sahib Ibn ‘Abbad Promoter of Rational Theology Two Mu‘tazili Kalam Texts From Cairo Geniza**, Leiden, Brill, 2017.

Yahudilerinin Mu'tezile'ye gösterdikleri ilgi ve alakayı net bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁰⁶



⁴⁰⁶ Mu'tezilî eserlerin incelenmesinde önemli bir kaynak teşkil eden Firkovitch Koleksiyonu'ndaki Mu'tezilî eserlerle ilgili bir katalog çalışması yapılmıştır. Bkz. Sabine Schmidtke, "Mu'tazili Manuscripts in the Abraham Firkovitch Collection St. Petersburg A Descriptive Catalogue". (**A common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism**'in içinde), s. 378-462.

SONUÇ

İslâmî Döneme kadar uzun bir süre kelâm ve felsefe ile uğraşmayan Yahudiler teolojik çalışmalardan uzak durmayı tercih etmekte ve daha çok halaka, aggadah vb. kitaplar üzerine çalışmalar yapmışlardır. Bu sebepten ötürü İskenderiyeli Filo'dan sonra uzun bir süre Yahudiler arasında önemli bir filozof çıkmamıştır. Bu durum Halife Mansur zamanında 'Anan bin Davud'un "re'sülcâlûtluk" davasından dolayı Karaylar mezhebini kurmasıyla değişmeye başladı. Bu mezhebe tabi Yahudilerin daha çok uzak bölgelerdeki cahil Yahudilerden oluşması onları dış etkilere açık bir konuma sokmaktaydı. Bu kimseler az bir fıkıh bilgisi dışında herhangi bir kelâmî bilgiye sahip değillerdi. Öte yandan bu cahil Yahudilerin yaşadıkları bölgede rasyonel kelâm sistemini kurmuş olan Mu'tezile bulunmaktaydı. Mu'tezile'nin etkisiyle daha önce tartışmadıkları tevhid, adl, va'd, va'id, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i 'ani'l-münker, Allah'ın sıfatları, ivaz, haberî mucize gibi konuları tartışmaya başlamışlardır. Kendilerine ait bir kelâm sistemi olmadıkları için ve Musa bin Meymûn'un dediği gibi bu konuda Mu'tezile'nin argümanları kendilerine açık seçik geldiği için doğal olarak bu konuları Mu'tezile'den uyarlamışlardır.

Yukarıdaki gelişmeler ana akım Yahudi mezhebi Rabbaniler tarafından tepki ile karşılanmıştır. Daha çok geleneksel bir yapıya sahip olan bu mezhep dışardan gelen bu yabancı fikirlere direnmeye çalışmıştır. Ancak tıpkı İslâm dünyasındaki gibi ana akım Yahudiler de kelâm ilmine ait meseleleri önce reddetmiş, sonra incelemiş ve en sonunda tartışıp kelâmî içeriğe sahip kitaplar yazmışlardır.

Yahudilerin Mu'tezile kelâmını uyarlamalarını tıpkı Mu'tezile'nin doğması, büyümesi ve tarih sahnesinden kaybolması gibi olduğunu gördük. Bu bağlamda Yahudi teoloji tarihinin Erken, Klasik ve Geç Dönem olmak üzere üç ana döneme ayrıldığını tespit ettik.

Erken Dönemde Mu'tezilî uyarlamaların bir iki eser dışında doğrudan kelâm eserleri içerisinde yer almamış daha çok Yefet ben Eli'nin yaptığı "Tevrat Tefsiri" gibi eserlerde kendine yer bulduğunu tespit ettik. Dolayısıyla bu dönemin sonraki nesiller tarafından iyice kabul göreceği Mu'tezilî argümanların fikrî arka planının oluşmaya başladığı bir dönem olduğu söylenebilir.

Klasik Dönemde Yahudi yazarların daha çok Mu'tezile'nin Basra'daki Behşemiyye Ekolü'nden etkilendikleri görülmektedir. Bu dönemin en belirgin özelliği Mu'tezile'den etkilenen her bir Yahudi yazarın Mu'tezile'nin Basra ekolünün âlimlerinin görüşlerini taklît etmiş olmalarıdır. Bu dönemin bir diğer belirgin özelliği ise başını Samuel ben Hophni'nin çektiği Yahudi yazarların müstakil kelâm eserleri yazmalarıdır. Bu dönemin kayda değer bir diğer özelliği de Yusuf el-Basîr gibi Yahudi yazarların Mu'tezile'nin içindeki fikir ayrılıklarında taraf tutup reddiyeler yazmalarıdır.

İbn Hallâd, Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Şerîf el-Murtazâ Mu'tezile'nin bu dönemdeki en önemli kelâmcıları iken dönemin Mu'tezile'den etkilenen Yahudi âlimleri ise Samuel ben Hophni Gaon, Sherira ben Hannaniah Gaon, Levi ben Yefet, Yusuf el-Basîr, Sehl el-Tustarî ve Nissim ben Ya'kûb olduğu görülmektedir.

12.yy ve sonrasına denk gelen geç dönemin en önemli özelliği İsrail ben Samuel ha-Dayyan ha-Ma'ravi'nin "Şürûtü'z Zebehes'i" gibi şerhlerin ve David ben Hisdai Roş ha-Golah'ın "Kitâbü't-Tevhîd'i" gibi kelâmî içeriğe sahip nesirlerin yazılmasıdır. Bu dönemde teoloji alanında daha çok ivaz vb. tâli konulara eğilim başlamıştır.

Bu dönemdeki saptamalarımızdan biri de Mu'tezile'nin tarih sahnesinden yavaş yavaş kaybolmasıyla birlikte Yahudi kelâmının da duraklama sürecine girmesi ve bir süre sonra da kaybolmasıdır. Bu durum Mu'tezile'nin Yahudi kelâmı üzerindeki muazzam etkisini göstermesi açısından çok önemlidir.

Çalışmamızda ele aldığımız yazar olan Samuel ben Hophni, Rabbani olmasına rağmen başta aggadahlar olmak üzere birçok konuda seleflerinin görüşlerini akıl süzgecinden geçirmediğinden dolayı eleştirmiştir. Samuel'in başta teklîf ve lütuf olmak üzere haberî mûcizeler, ivaz, va'd, vaîd, aklî ve şer'î teklîflerin tasnifi gibi konularda Mu'tezile'den etkilendiği tespit edilmiştir. Ayrıca kelâmın yanı sıra usûl-i fıkıh alanında da Mu'tezile'den etkilendiği görülmektedir. Özellikle mütekellimun metoduyla yazılan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kitâbü'l-Mu'temed adlı eseri ile paralel olarak işlenen birçok konu bulunduğu görülmektedir.

Çalışmamızda Samuel ben Hophni'nin şahsında gaoncular ve Karaylar olarak nitelendirilen Geonim Dönemi Yahudilerin Mu'tezilî uyarlamaları metod ve yeni bir

meseleyi inanç sistemlerine dahil etmek üzere iki şekilde yaptıklarını tespit ettiğimizi söylememiz mümkündür.

Gaoncular ve Karaylar'ın Mu'tezile'den aldıkları metod, Mu'tezile'nin meselelere rasyonel tarzdaki yaklaşımlarını uyarlamalarıdır. Onlar da tıpkı Mu'tezile gibi meseleleri akıl ve mantık ilkeleri üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Bununla birlikte onlar yine Mu'tezile'deki gibi şer'î meselelerin bilinmesinde nübüvveti gerekli görüp aklın yanında şer'î meselelerde nakle de yer açmışlardır.

Gaoncular ve Karaylar, Mu'tezile ile etkileşime geçene kadar kelâmî tartışmalara girmeyip daha çok günlük hayatı ilgilendiren fikhî pratikler üzerinde tartışıyorlardı. Mu'tezile ile iletişime geçtiklerinde kendilerinin daha önce tartışmayıp Mu'tezile'nin tartıştığı Allah'ın sıfatları, teklîf, hüsün-kubuh, aklîyyat, sem'îyyat vb. konuları kendi meseleleri haline getirmişlerdir.

Çalışmamızda ulaştığımız sonuçlardan bir tanesi de genel kanaatin aksine bazı meselelerin Müslümanların Yahudilerden değil de Yahudilerin Müslümanlardan aldığı ortaya çıkmasıdır. Genelde Batılı araştırmacılar tarafından ileri sürülen Müslümanların tartıştığı meselelerin Yahudiler tarafından tartışıldığını ve Müslümanların da tekrar bu meseleleri gün yüzüne çıkardıkları algısının doğru olmadığı tespit edilmiştir. İvaz, teklîfin sınıflandırılması, ismet sıfatı vb. konuları ilk defa Müslüman kelâmcılar tarafından tartışılmış Yahudiler de onlardan uyarlamışlardır. Öte yandan Yahudilerin uyarlamaları sadece Mu'tezile'den yapmaları Mu'tezile'nin o dönemde sadece Müslümanlar tarafından değil de diğer dinlere mensup kimseler tarafından da takip edildiğini göstermesi açısından dikkate değerdir. Nitekim sinagogların genizalarında Mu'tezilî âlimlere ait eserlerin günümüze kadar muhafaza edilmiş olması bu durumun en net kanıtlarındandır.

KAYNAKÇA

- Adang, Camilla
Schmidtke, Sabine,
Sklare, David:
A Common Rationality: Mu‘tazilism in Islâm and Judaism, Würzburg, Orient- Instut Istanbul, 2016.
- Adang, Camilla,
Schmidtke, Sabine,
Madelung, Wilfred:
Basran Mu‘tazilite Theology: Abu ‘Ali Muhammad b. Khallâd’s Kitâb al-Usûl and Its Reception, Leiden, Brill, 2011.
- Akgündüz, Ahmet:
“Ebü’l-Hüseyn el-Basrî”, **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, C. IX, s, 326-328.
- Aktepe, Orhan:
“Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnete göre Va’d ve Va‘îd ilkesi”, **Kelâm Araştırmaları**, 9: 1, 2011, s. 157-178.
- Altıntaş, Ramazan:
“Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu”, **Kelâm Araştırmaları**, 1: 1, 2003, s.11-20.
- Altıntaş, Ramazan:
Kelâm El Kitâbı, edt. Şaban Ali Düzgün, Ankara, Grafiker, 6. Baskı, 2017.
- Aloni, Nehemya:
“Rabbi Shemuel Ben Hofni’s Torah Commentary- A Review of Greenbaum’s Edition”, **Hebrew Journal Bet Mikra**, 80: 1, 1979, s. 85-88.
- Araz, Ömer Faruk:
Yahudilikte Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, 2017.
- Arslantaş, Nuh:
İslâm Toplumunda Yahudiler; Abbasi ve Fatimi Dönemi Yahudilerinde Hukuki, Dini ve Sosyal Hayat, İstanbul, İz Yayıncılık. 2008.
- Arslantaş, Nuh:
Ortaçağda iki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri, İstanbul, İFAV, 2009.

- Arslantaş, Nuh: “Orta Çağ Yahudi Cemaatlerinin Dini ve İdari Merkezi Olarak Bağdat”, **İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medinetü’s-Selâm), Uluslararası Sempozyum**, İstanbul, 2008. s-319-345.
- Arslantaş, Nuh: **İslâm Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler**, İstanbul, İFAV, 2009.
- Aslan, İbrahim: Kâdî Abdülcebbâr’da Kelâm Yöntemi, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Antory, Zvi: **Karaite in Byzantium the Formative Years from 970-1100**, New York, AMS Press, 1968.
- Astren, Fred: “Jacob al- Qirqisânî”, **Encyclopedia of Jews in the Islamicate World**, Leiden, Brill, 2010, C. IV, s. 136- 140.
- Aydın, Ravza: Yahudi İman Esasları, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 14: 25, 2012, s. 189- 210.
- Aydınlı, Osman: **Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Tarihi ve Öğretisi**, İstanbul, Endülüs, 2018.
- Aytepe, Mahsum: “Kâdî Abdülcebbâr’da Lütuf Teorisi”, yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Aytepe, Mahsum: **İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği**, İstanbul, Endülüs, 2018.
- Bacher, Wilhelm: “Qirqisani, The Karaite, And His Work on Jewish Sects”, **JQR**, C. VII, 1894, s. 701.
- Basham, Eliazer: “Sura”, **Encyclopedia of Judaica**, C. XV. s. 316-317.

- Baybal, Sami: Saadia Gaon, Onun Ortaçağ Yahudi Felsefesini Oluşturma Ve Yahudi Dogmasını Yeniden Formüle Etme Çabaları, **Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 15, 2003, s. 169-187.
- Beer, Moshe: “Pumbedita”, **EJ**, C. XIV, s. 733-734.
- Ben Hofni, Samuel: **‘Eşâr Mesâil** (Ten Questions), çev. David Sklare, Harvard University, 1993.
- Ben Hofni, Samuel: **Kitâb fî’ş-Şerâi**, çev. David Sklare, Harvard University, 1993.
- Berger, Peter: **Dinin Sosyal Gerçekliği**, çev. Ali Coşkun, İstanbul, İnsan Yayınları, 1993.
- Besalel, Yusuf: “Tanah”, Yahudilik Ansiklopedisi, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, A.Ş, C.III. 2001, s. 235
- Besalel, Yusuf: “Tora”, Yahudilik Ansiklopedisi, İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, A.Ş, C.III. 2001, s. 248
- Birnbaum, Philip: “Responsa Literatüre” **Encyclopedia of Jewish Concepts**, New York, Hebrew Publishing Company, 1975, s. 573.
- Birnbaum, Philip: “Geonim”, **Encyclopedia of Jewish Concepts**, New York, Hebrew Publishing Company, 1975. s. 117-118.
- Bowker, John: “Aggadah”, **The Oxford Dictionary of World Religions**. Oxford University Press, 2000, s. 25-26
- Bozyiğit, Ahmet: Yahudi Teolojisinde Müslüman Kelâmcı ve Filozofların Etkileri, **Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 6: 2, 2019, s. 333-358.
- Bulut, Halil İbrahim: “Mûcize”, **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, C. XXX, s. 350-352.

- Bulut,
Halil İbrahim: Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Peygamberliği İspat Eden Delillerin Sosyo-Kültürel Boyutu. **Usûl**, 2: 2, 2004, s. 55-76.
- Ebü Ali,
el-Cübbâî: **Kitâbü'l-Makâlât**, Thk. Özkan Şimşek, A. İskender Sarıca ve Yusuf Arıkaner, Endülüs, İstanbul, 2019.
- Chan, Zvi: **Karaite Judaim A Guide to its History and Literary**, yy.
- Chan, Zvi: **The Rise of Karaite Sect**, New York, Tausner Publishing, 1937.
- Childs, Brevard S: "Torah", The Encyclopedia of Religion, C.XIV
- Coşar, Hakan: İslâm Dünyasında Yahudi Felsefesi, **Bütün Yönleriyle Yahudilik Uluslararası Sempozyum**, 18-19 Şubat 2012. s. 565-580.
- Çelebi, İlyas: Mu'tezile", **DİA**, C. XXXI, s. 391-401.
- Davis, Eli: "Tanakh", **Encyclopedia of Judaica**, C. XV.
- Ebü'l-Hasan
Abdülcebbâr b.
Ahmed el-Hemedânî: **El-Muğnî fî-Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl**, Thk. Mahmut Muhammed Kasım, İbrahim Medkur, Mısır, t.y.
- Ebü'l-Hasan
Abdülcebbâr b.
Ahmed el-Hemedânî: **El-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf**, Thk. Yusuf Houben, Jan Peters, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1999.
- Ebü'l-Hasan
Abdülcebbâr b.
Ahmed el-Hemedânî: **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, çev. İlyas Çelebi, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Ebü'l-Huseyin
Muhammed b.Alî b.
Tayyib, el- Basrî: **Kitâbü'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, Thk. Muhammed Hamidullah, Dimaşk, 1964.

- El-Mürtezâ, Şerîf: **Cümelü'l-'ilm ve'l-'amel**, (Resâilü's-Şerîf el- Mürtezâ'nın içinde) Darü'l-Kuran'i-Kerim, Kum, İran, t.y.
- Erdemci, Cemalettin: “Kelâm İlminde Aklın ve Naklîn Etkinliği Problemi”. **Kelâm İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu**, Elazığ, 2004, s. 329-344.
- Ess, Josef Van: “Mu'tezile Atomculuğu”, Çev. Mehmet Bulgen, **Kelâm Araştırmaları**, 10: 1, 2012, s. 255-274.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan: **El-İbâne fi Usûli'd-Diyâne**, Thk. Abbas Sabbağ, Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1994.
- Eş'ârî, Ebü'l-Hasan: **Dinin İnanç İlkeleri el-İbâne 'an Usuli'd-Diyane**, Çev. Mustafa Çevik, İstanbul, İlahiyat, 2005.
- Frank, Daniel: **Karaite Exegesis and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic West**, Leiden, Brill, 2004.
- Frank, Daniel, Leaman, Oliver: **History of Jewish Philosophy**, Routledge History of World Philosophies, C. II, 2005.
- Frank, David: **Yusuf al-Basîr: Theological Aspects of his Halakhic Works, The Jews of Medieval Islam: Community Society and Identity**, Brill, Leiden, 1995.
- Fayyûmî, Nathanel Ibn: **The Bustan al-Uqul**, çev. David Levine, Colombia University Oriental Studies, C. VI. 1966.
- Feyyûmî, Said b. Yusuf: **Tefsîru't-Tevrât bi'l-'Arabiyye**, çev. Nuh Arslantaş, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2018.
- Feyyûmî, Said b. Yusuf: **“The Book of Beliefs and Opinions**, New Haven, Yale University Press, 1948.
- Gülaçar, İzzet: “Kâdî Abdülcebbar'ın Lütuf Teorisi”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 14: 1, 2016.

- Gündüz, Şinasi: “Kur’an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Kur’an Kıssaları, **On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 10: 10, 1998. s. 49-88.
- Gil, Moshe: “The Bâbylonian Yeshivot and the Maghrib in the Early Middle Ages.” **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, C: 57, 1990, s. 69- 120.
- Habermann,
Abraham Meir: “Genizah”, **Encyclopedia of Judaica**, C. VII.
- Harman,
Ömer Faruk: “Yahudilikte Kutsal Metinler ve Dini Literatür” **DİA**, C. XLIII, s. 197-201.
- Harman,
Ömer Faruk: “Said bin Yusuf el-Feyyûmî”, **DİA**, C. XII, s. 517- 519.
- Hasan,
Ca’fer Hadi: **Tarihu’l-Yehûd el-Karrain**, Müessesetü’l-Münteda, Beyrut, 2014.
- Herzoq, Isaac C. The Last Two Chapters of Samuel ben Hophni’s תיציצלאערשמאכחאבאתכ, “**The Jewish Quarterly Review**”, New Series, 5: 1, 1914, s. 17- 27.
- Husik, Isaac C. **A History of Mediveal Jewish Philosophy**, , New York, A Temple Book, Athenium, 1969.
- İdris,
Muhammed Celai: **Te’sirü’l İslâm fi Fikri’d Dini’l Yehud**, yy.
- Johnson, Paul: **Yahudi Tarihi**, çev. Filiz Orman, İstanbul, Pozitif Yayınları, I. Baskı, 2000.
- Karataş, Çağfer: “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 2: 1, 2004, s. 57-72.

- Karatay, Osman: “Hazarların Musevileşmesine Dair Bir Belge; Kenize Mektubu”, **Karadeniz Araştırmaları**, Sayı: 18, 2018, s. 1-17.
- Kazanç, Fethi Kerim: “Mu‘tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, **Journal of Islamic Research**, 27: 3, 2016, s. 280-310.
- Kılaç, Fatıma Sümeyye: **Kâdî Abdülcebbâr’a Göre Vücub Kavramı İle İlişkisi Bakımından İlâhi Fiiller**, Yüksek lisans tezi, İstanbul, MÜSBE, 2017.
- Kılavuz, Ulvi Murat: Tüm Varlıkların Yaratılmış Olduğu Hakkında (Saadia Gaon), **Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I**, derleyen, Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, s. 272- 280.
- Kirkisanî, Yakub: **Kitâb al-Anwar Wal-Maraqib; Code of Karaite Law**, Terc. Ed. Leon Nemoy, Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939-1943.
- Kobler, Franz: **Letters of the Jews Through the Ages**, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1953.
- Koloğlu, Orhan: **Cübbâîlerin Kelâm Sistemi**, İstanbul İSAM, 2017.
- Krakowski, Ewa: “On the Literary Character of Abraham Ibn Daud’s Sefer ha-Qabalah”, **European Journal of Jewish Studies**, 1: 2, 2007, s. 219- 247.
- Lasker, Daniel J **From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi, Studies in Late Medieval Karaite Philosophy**, Leiden, Brill, 2008.
- Lazarus, Hava, Kohen, Mark, Somekh, Sasson, Griffith H. Sidney: **The Majlis Interreligious Encounters in Medieval İslâm**, Wiesbaden, Otto Harrasawitz, 1999.

- Libson, Gideo: Chapters of Sefer Hamazranut of Rav Shmuel ben Hofni Gaon, **Tarbiz**, Sayı: 58: 1989, s. 377-412.
- Libson, Gideo: Islamic Influence on Medieval Jewish Law Sefer Ha'arevuth (Book of Surety) of Rav Shmuel ben Hofni Gaon and Its Relationship to Islamic Law, **Studia Islamica**, No: 71, 1991, s. 5-23.
- Macit, Fahri: İslam'da Allah'ın Varlığı'nın Geleneksel Kanıtları", çev. Mehmet Dağ, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1981, sayı: 25, s. 153-167.
- Madelung, Wilfred, Schmidtke, Sabine: **Rational Theology in Interfaith Communication Abû Huseyin al-Basri's Mu'tazili Theologies Among the Karaites, Introduction**, Leiden, Brill, 2006.
- Madelung, Wilfred, Schmidtke, Sabine: **Al-Sahib Ibn 'Abbad Promoter of Rational Theology Two Mu'tazilî Kalam Texts From Cairo Geniza**, Leiden, Brill, 2017.
- Madelung, Wilfred, "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Delili", çev. Veysel Kaya, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 19: 1, 2010, s. 333-340.
- Mann, Jacob: "The Last Geonim Of Sura", **"The Jewish Quarterly Review"**, New Series, University of Pennsylvania Press, 1: 4, 1921, s. 409-422
- Margoliouth, David Samuel: "Ibn Hiti's Arabic Chronicle of Karaite Doctors", **Jewish Quarterly Review**, C:14, 1897, s. 443.
- Margoliouth, David Samuel: **Genizah Texts**, edt. I. Abrahams ve C.G. Montefiore, **JQR**, C: 14, Londra, 1992, s. 307-311.
- Meral, Yasin: "Hz. Muhammed'e Dair Bir Yahudi Efsanesi: *Ma'ase Mahmat* adlı Risalenin Yeniden Tahkik ve Tercümesi",

- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 53: 2, 2012, s. 1-21.
- Meral, Yasin: “Ortaçağ Karai Bilginlerinin İslâm Eleştirisi: Yakub el-Kirkisânî Örneği”, **Dini Araştırmalar**, 2015, 28: 45, s. 93-114.
- Mes’ûdî,
Ebü’l-Hasen Alî b.
Hüseyin b. Alî:
Meymûn, Musa b. **Kitâbü’t-Tenbih ve’l-İsrâf**, çev. Ramazan Şeşen, İstanbul, Bilge, 2018.
- Muqammas,
Dâvûd İbn Marwân:
Nemoy, Leon: **Delâletü’l-Hâirîn**, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Kayseri, Kimlik Yayınları, 2019.
- Muqammas,
Dâvûd İbn Marwân:
Nemoy, Leon: **Twenty Chapters**, Brill, Leiden, 1989.
- Öge, Sinan: **Karaite Anthology**, Yale University Press, 1983.
- Öz, Mustafa: **İslâm Kelâmcılarında Lütuf Teorisi**, Fecr, Ankara, 2015.
- Öz, Mustafa: **İmam’ı Azam’ın Beş Eseri**, İFAV, İstanbul, 2016.
- Öz, Mustafa: “Şerîf el-Mürtazâ, **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, C. XXXVIII, s. 586-588.
- Özcan, Zeki: “İslâmleştirilmiş Senkretizmler Güncelleştirilebilir mi?”, **Eskiye**, Sayı: 16, 2010. s. 90-97.
- Peters, Johannes: **God’s Created Speech; A Study of Speculative Theology Qâdî’l Qudât Abu’l-Hasan ‘Abd al- Jabbar bin Ahmad al- Hamâdânî**, Leiden, Brill, 1976.
- Polliack, Meira: **Karaite Judaism A Guide to its History and Literary**, Brill, Leiden, 2003.
- Poznanski, Samuel: “A Fihrist of Saadya’s Work” **Jewish Quarterly Review**, New Series, 13: 4, 1923, s. 369-396.
- Poznanski, Samuel: “A **Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon**, Londra, 1908.

- R. Hinnells, John: “Aggadah”, **The Penguin Dictionary of Religions From Abraham to Zoroaster**, yy, Penguin, 1997.
- Revel, Bernard: **The Karaite Halakha**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Library of Wisconsin University, 1911.
- Reif, Stefan C: “The Discovery of the Cambridge Genizah Fragments of Ben Sira: Scholars and Texts”, Berlin, **Walter de Gruyter**, Band 255, 1997, s. 1-21.
- Sasson, David: “The History of Jews in Basra”, **Jewish Quarterly Review**, 17: 4, 1927, s. 407-469.
- Shweka, Roni: “Samuel ben Hophni Gaon”, **Encyclopedia of Jews in the Islamic World**, ed. Normal Stillman, Leiden, Brill, C. IV, 2010.
- Sklare David: **Mu‘tazili Theology in Levi ben Yefet’s Kitâb al-Ni‘ma**, Kitap bölümü, 2006.
- Sklare, David: **Samuel ben Hophni Gaon: His life and Works**, Leiden, Brill, 1996.
- Sklare, David: **The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hophni Gaon, Text and Studies in Cultural History**, Doktora Tezi, Harvard, 1993.
- Sklare, David: “Are the Gentile Obligated to Observe Torah? The Discussion Concerning The Universality Of The Torah In The East In the Tenth And Eleventh Centuries” **Be'erot Yitzhak: studies in memory of Isadore Twersky**, Cambridge, 2005, s. 311-346.
- Sklare, David: “Mu‘tezilî Trends in Jewish Theology- A Brief Survey”, **İslami İlimler Dergisi “Mu‘tezile Özel Sayısı”**, 12: 2, 2017, s. 145-178.

- Sklare, David: **The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hophni**, C. II, Appendix 2, Harvard, 1991.
- Sklare, David: “The Reception of Mu‘tazilism Among Jews Who Were Not Professional Theologians” **Intellectual History of Islamicate World** 2, 2014, s. 18-36.
- Sasson, ben Menahem: “The Emergence of Qayrawan Jewwish Community and Its Importance as a Maghrebi Community”, **International Conference of the Society for the Judeo-Arabic Culture**, s. 1-13, Harwood, Australia, 1984.
- Schmidtke, Sabine: “The People of Monotheism and Justice: Mu‘tazilism in Islam and Judaism, Why did Jewish Thinkers in the tenth century start to adopt rationalist doctrines?” <https://www.ias.edu/ideas/2017/schmidtke-rational-theology>, 22.12.2019.
- Schmidtke, Sabine: “Mu‘tazilî Manuscripts in Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg A Descriptive Catalogue” (**A common Rationality: Mu‘tazilism in Islam and Judaism**’in içinde), s. 378-462.
- Schmidtke, Sabine: “Theological Rationalism in the Medieval World of Islam”, **Al-Usur al-Wusta**, 20: 1, Nisan 2008.
- Schmidtke, Sabine: “The Karaites Encounter with the Thought of Abū’l-Ḥusayn Al-Baṣrī (436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg”, **Arabica**, 53: 1, 2006, s. 108-142.
- Schmidtke, Sabine: **The Theology of al-Allame al-Hilli**, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1991.
- Schwarb, Gregor M: “Sahl bin Fadl el-Tustari’s Kitâbü’l Îmâ”, **Ginzei Qedem** 2, 2006, s. 61-105.

- Schwarb, Gregor M: “Mu‘tazilism in the Age of Averroes”, Warburg Institute Colloquia, 16, 2001, s. 279.
- Sherbok, Dan Cohn: **Medieval Jewish Philosophy an Introduction**, Roudledge, 2013
- Stillman, Norman A: “Ibn ‘Ata, Abu Ishaq Ibrahim” **Encyclopedia of Jews in the Islamic World**, C. II.
- Soyal, Fikret: **Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm Açısından İbn Kemmûne’de Nübüvvet**, İstanbul, İlahiyat, 2019.
- Taşer, Berna: **Kâdî Abdülcebbâr’da İvaz Teorisi**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, MÜSBE, 2017.
- Wechsler, Michael G: **The Arabic Translation and Commentary of Yefet b. Eli the Karaite on the Book of Esther**, Leiden, Brill, 2008.
- Wald, G. Stephan: “Aggadah”, **EJ**, C. I. s. 454-461.
- Wolfson, Harry: **Kelâm Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan, KİTABEVİ, 2017.
- Qıprısçı, Gerşom: “Kocaeli’deki Museviler; Yahudiler, Karaimler ve Dönmeler”, **Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu II**, Kocaeli, 2017, s. 1379-1382.
- Qumisi, Daniel, ben Moses: “Pseudo- Qumisian Sermon to the Karaites”, çev. Leon Nemoy, **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, C. 43, 1976, s. 49-105.
- Yavuz, Salih Sabri: Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü olarak Keramet”, **Kelâm Araştırmaları**, 3: 1 2005, s. 91-116.
- Yeşilyurt, Temel: “Kelâm İlminde Aklın ve Naklîn Etkinliği Problemi” **Kelâm Araştırmaları**, 1: 1, 2003, s. 11-20.

Yurt,
Mehmet Emin:

Fahrudin Razi'ye göre Mûcize (Mefatihü'l Gayb Tefsiri
Çerçevesinde), **Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**
Dergisi, Sayı: 10, Ekim 2017. s. 195-219.

“Syncretism”:

Oxford Religious Dictionary, (online),
<https://oxfordre.com/classics>. 17.06.2020.

