



## Nevâbitten Bir Mütakallim: Dırâr b. ‘Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-

A Mutakallim from Nawâbit: Dırâr b. ‘Amr  
-A Prototype for New Kalâm-

**Fatih İBİŞ**

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Denizli/Türkiye  
Associate Professor Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology, Denizli/Türkiye  
[atihibis81@hotmail.com](mailto:atihibis81@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0003-4269-3012](https://orcid.org/0000-0003-4269-3012) | [ror.org/01etz1309](https://ror.org/01etz1309)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Received</b>
15 Ekim 2021	15 October 2021
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
24 Aralık 2021	24 December 2021
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
31 Aralık 2021	31 December 2021

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatih İbiş).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatih İbiş).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ İbiş, Fatih. “Nevâbitten Bir Mütakallim: Dırâr b. ‘Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 494-521. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1010132> ”

## Öz

Dirâr b. ‘Amr hicri ikinci asrın en önemli mütakallimi olmasına rağmen maalesef kelâm tarihinde hakkı verilmeyen isimlerden biri olarak yerini almıştır. Dirâr son zamanlara kadar gerek Türkçe gerekse yabancı dilde neşredilen kelâmî yayınlarda ismine çok az atıf yapılan, önemi ve konumu hâlâ fark edilmemiş bir mütakallimdir. Nitekim ünlü şarkiyatçılardan Josef van Ess ve W. Montgomery Watt bu trajik gerçeği görmüşler ve çalışmalarlarıyla bu eksikliği bir nebze de olsa gidermeye çalışmışlardır. Dirâr derken biz Aristoteles’in cevher-araz teorisine reddiye yazan, arazlara dayalı varlık anlayışıyla yeni bir varlık görüşü ortaya atan, kesb nazariyesiyle Eş‘ârî’ye, kelâm birikimiyle Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf’a öncülük yapan özgün bir entelektüelden bahsediyoruz. Dirâr’ı önemli kılan hususların başında kuşkusuz İslâm düşünce tarihi açısından ikinci asır gibi erken bir tarihte çağını aşan ve çağdaşlarıyla ters düşmesine neden olan görüşlere sahip olması gelir. Henüz tam manasıyla ana akım mezheplerin oluşmadığı, teşekkül arefesinde buldukları bir dönemde Dirâr, biri dışında günümüze ulaşmayan eser listesine bakıldığında karşılaştığı, tanıdığı İslâm içi ve dışı akımlarla genellikle eleştirel bir diyalog içinde olmuştur. Bu nedenle onu döneminde adı geçen herhangi bir dinî fırka içine yerleştirmek ve bir fırka üzerinden değerlendirmek neredeyse imkânsızdır. Zira o çoğu zaman pek çok meselede başkalarının fikirlerinin değil, kendi fikirlerinin peşinden yürümeyi tercih etmiştir. Doğal olarak bu da Dirâr’ı belirli bir ekol içine yerleştirmeyi zorlaştırmakta ve onu her türlü bağdan azade kılmaktadır. Evet, kaynaklarda Dirâr’la ilgili Mu‘tezilî olduğundan Cehmî/Cebrî olduğuna, habis fikirlere sahip bir bidatçı olduğundan kellesine ödül koyulacak denli tehlikeli bir kâfir olduğuna değin pek çok iddia, itham ve iftirayla karşılaşyoruz. Bunların niçinini anlamak Dirâr’ı tanımaya, fikirlerini ortaya koymaya, durduğu konumu saptamaya bağlıdır. Çalışmamız bağlamında söyleyecek olursak gerçekte Dirâr’ın konumu bir konumsuzluk halidir ki biz bu durumu yeni bir yorum içinde en iyi ifade eden kavramın “nevâbit” olduğunu düşünüyoruz. İncelememiz neticesinde bir isim müstesna hem kelâmı hem felsefede nevâbitin olumsuz içerik ve çağrışıma sahip bir kavram olarak kullanıldığını görüyoruz. İstisnaya mevzu kişi İbn Rüşd’ün çağdaşı, Endülüs’ü meşhur feylesof İbn Bâcce’dir. Kelâmı Mu‘tezile mütakallimleri nevâbiti; aklı, dirayeti ikinci plana atan nakil, rivayet eksenli çizgiyi benimseyen Ehl-i Hadis, Haşviyye gibi zümreleri aşağılamak için kullanırlarken felsefede Fârâbî kurguladığı Erdemli Şehir (el-Medînetü’l-fâdila) içindeki arıza tipleri, hastalıklı karakterleri tanımlamada kullanır. Bunlardan ayrışan İbn Bâcce ise kendi projesi içinde nevâbit denilen kimseleri “tedbir”ini amaçladığı “mütevahhid”le (yalnız insan) eşdeğer görür, ki bu kullanım kavramın araştırmadaki bağlamıyla örtüşür. Zira araştırmamızda nevâbit bir kimlik değil, bir karakterin temsili olarak ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Yeni İlm-i Kelâm, Mütakallim, Prototip, Nevâbit, Dirâr b. ‘Amr.

## Abstract

Although Dirâr b. ‘Amr is the most important mutakallim of the second century, he is unfortunately one of the unjustified names in the history of kalâm. Dirâr is a mutakallim whose name is rarely mentioned in theological publications published in both Turkish and foreign languages until recently, and his importance and position are still not noticed. As a matter of fact, Josef van Ess and W. Montgomery Watt, who are famous orientalis, discovered this tragic fact and tried to make up for this deficiency to some extent with their studies. Dirâr wrote a refutation of Aristotle's theory of substance and accident, opened a new way with his understanding of existence based on accidents and led Ash'ari with the theory of kasb and Ebu'l-Huzayl al-'Allaf with his kalâm accumulation. Undoubtedly, one of the things that makes Dirâr important is that he had views that went beyond his time and caused him to contradict his contemporaries as early as the second century in terms of the history of Islamic thought. Considering the list of works that have not survived, except for one, in such a period when the mainstream sects were not yet formed and they were on the eve of their formation, Dirâr was generally in a critical dialogue with the Islamic and non-Islamic movements he encountered and knew. For this reason, it is almost impossible to place him in any religious sect mentioned in his period. Because he often preferred to follow his own ideas rather than the opinions of others on many issues. Naturally, this makes it difficult to place Dirâr in a certain school and frees him from all kinds of bonds. Yes, in the sources we come across many allegations, accusations and slanders that Dirâr is a Cahmi/Jabri, he is a Mu'tazili, he is an innovator with malignant ideas, he is an infidel to put a bounty on his head. Understanding the reasons for these depends on getting to know Dirâr, understanding his ideas, and determining his position. If we say in the context of our study, the position of Dirâr is actually a state of non-position, and we think that the concept that best expresses this situation in a new interpretation is "nawâbit". In the light of our analysis, we see that, with the exception of a name, nawâbit is used as a concept with a negative content and connotation in both theology and philosophy. The exceptional person is the famous philosopher Ibn Bâjja (Avempace) from Andalusia, the

contemporary of Ibn Rushd (Averroes). While Mu'tazili mutakallims use nawābit to humiliate groups such as Ahl-i hadith and Hashviyye, which adopt the narration-oriented line that puts reason and acumen to the second place, Al-Fārābī also uses the fault types and the sick characters in his virtuous city that he has constructed to describe. Ibn Bājja, on the other hand, considers the people called nawābit within his project to be equivalent to the "mutawahhid" (alone human) whose "precaution" he aims; this usage which corresponds with the context of the concept in the study. Because, in our study, nawābit is not considered as an identity, but as a representation of a character.

**Keywords:** Kalām, New Kalām, Mutakallim, Prototype, Nawābit (Weeds),<sup>1</sup> Dīrār b. ʿAmr.

Dīrār Okulu'nun dâimi kaderi olan izolasyon ölümcül sonuçlandı;  
taşramın sessizliğinde, bilinmeyen bir zaman içinde fark edilmeden geçip gitti.<sup>2</sup>  
-Josef van Ess-<sup>3</sup>

## Giriş

İskoç şarkiyatçı W. Montgomery Watt İslâm düşüncesinin köklerini ve teşekkül seyrini incelediği ünlü eserinde “Kelâm'ın ilk temsilcileri” (early exponents of Kalām), “erken dönem mütekellimleri” (early mutakallims) olarak tanımladığı dört isimden söz eder: Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Dīrār b. ʿAmr (ö. 200/815), Bīşr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) ve Hüseyin en-Neccâr (ö. 230/845). Watt'ın bu isimler arasında Dīrār'la ilgili yazdığı bölümün giriş cümlesi mezhepler tarihi ve kelâm açısından oldukça düşündürücü ve üzücüdür: “*Perhaps the chief casualty of the Islamic style of heresiography has been Dīrār ibn- ʿAmr, together with his followers.*”<sup>4</sup>

Watt İslâm düşüncesine, daha özelde Mu'tezile'ye katkısı bakımından Dīrār'ı Mu'tezile'nin altın dönemi olarak görülen hicrî üçüncü asrın ilk yarısına damga vurmasında aslan payına sahip en önemli düşünür olarak değerlendirir. Hayatıyla ilgili elimizdeki sınırlı bilgi dışında Watt böylesine önemli bir düşünürün mezhepler tarihi kitaplarında sadece birkaç aykırı görüşüyle anılmasından, kıyıda köşede bırakılmasından duyduğu rahatsızlığı açıkça dile getirir. Dīrār hakkında tam bir çalışmanın (a full study) “Dīrār b. ʿAmr und die “Cahmīya”: Biographie einer vergessenen Schule”

<sup>1</sup> Arapça orijinal ifadeyi kullanmayan İskoç şarkiyatçı Douglas Morton Dunlop'un 1945'te yaptığı yarım çeviride İbn Bâcce'nin “nevâbit”i için “ayrık otu, yabani ot” anlamında İngilizcede seçtiği kavram. Douglas Morton Dunlop, “Ibn Bājjah's Tadbirul-Mutawahhid (Rule of the Solitary)”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1 (Apr., 1945), 77.

<sup>2</sup> Josef van Ess, “Dīrār b. ʿAmr und die “Cahmīya”: Biographie einer vergessenen Schule”, *Der Islam* XLIV (1968), 63.

<sup>3</sup> Makale yayın sürecinde Josef van Ess'in (18 Nisan 1934-20 Kasım 2021) dünyaya gözlerini yumduğunu öğrendim. Özellikle kelâm alanında ortaya koyduğu ve hâlâ Türkçeye aktarılmayı bekleyen (Theologie und Gesellschaft, Die Erkenntnislehre des ʿAdudaddīn al-İcī gibi) anıtsal eserleriyle hiçbir kelâmcının bîgâne kalamayacağı bir şarkiyâtçıdır o. Şarkiyâtçılar bizi bizden daha iyi anlıyorlar mı? Tartışılır. Ancak kesin olan bir şey var ki; bizi bizden daha iyi araştırıyorlar. Bu vesileyle van Ess'i bir kollokyumun sonunda sarfettiği ve bizim açımızdan oldukça acı(tıcı) şu sözleriyle uğurlamak istiyorum: “Dünyada yaklaşık 2 milyon Arapça ve Farsça el yazması mevcut. 500 binden daha fazlası sadece İstanbul'da. Bu metinlerin sadece küçük bir oranı –muhtemelen yüzde altı veya yedisi- basılmış durumdadır ve bilinmektedir. Bunun geri kalanını, eğer katalogları gözden geçirecek kadar sabrımız varsa, isim başlıklarıyla bilebilirsiniz. Fakat bu başlıkların çoğu da bilinmiyor ve muhtevalarından hiç haberimiz yok. Bu yüzden Arapça kaynaklarla ilgili araştırmalar hem kolay hem de zor. Zor, çünkü Arapça zor bir dil; insanın önce bu dili öğrenmesi gerekiyor. Kolay, çünkü bir defa Arapçayı öğrendiniz mi, geriye sadece İstanbul'a gidip, bir el yazması alıp, okumaya çalışmak ve hakkında bir makale yazmak kalıyor.”

<sup>4</sup> W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 189. (“İslam mezhepler tarihinin esas kaybı belki de takipçileriyle birlikte Dīrār b. ʿAmr olmuştur.”)

başlığıyla ilk defa 1968’de Alman şarkiyatçı Josef van Ess tarafından gerçekleştirildiğini kaydeden Watt bu çalışmayla birlikte Dırâr’ın yavaş yavaş tanınmaya başladığını ima eder.<sup>5</sup>

Van Ess’in ve Watt’ın çalışmalarının üzerinden yaklaşık 50 yıl geçmesine rağmen mevcut Türkçe literatüre, Türkçe neşredilen birkaç kelâm, kelâm tarihi ve İslâm mezhepleri tarihi eserine bakıldığında bile Watt’ın serzenişinde ne kadar haklı olduğu görülecektir. Dırâr’ın bugün bile hâlâ yeterli ilgiyi görmediğini söylemek mümkündür. Örneğin 600 küsur sayfalık akademik bir mezhepler tarihi el kitabında Dırâr’ın ismi bir kere geçerken aynı eserde fırka olarak Dırâriyye’den bir kere bile söz edilmez.<sup>6</sup> Yine içinde kelâm tarihinin de yer aldığı 700 sayfalık akademik bir kelâm el kitabında ne Dırâr’ın ismine yer verilir ne de Dırâriyye’nin.<sup>7</sup> Batı’da durum nispeten daha olumludur. Örnek vermek gerekirse online yayını 2014’te, basılı yayını 2016’da gerçekleştirilen Oxford Üniversitesi yayınlarından çıkan 800 küsur sayfalık kelâm el kitabında Cehm b. Safvân ile birlikte Dırâr b. ‘Amr için özel bir bölüm tahsis edilmiştir.<sup>8</sup> Keza Dırâr’a dair Türkçe akademik literatür de iki makale ve iki yüksek lisans teziyle sınırlı kalmıştır.

Çalışmanın önemini ve amacını ortaya koymasına bakımından Dırâr neden önemlidir sorusunu sormanın yerinde olacağını düşünüyorum. Tam adı Ebu ‘Amr Dırâr b. ‘Amr el-Gatafânî el-Kûfî olan Dırâr’ın nisbelerinden Gatafân kabilesinden olup Kûfe doğumlu olduğu anlaşılmaktadır. Bağdat’a kısa süreli ziyaretlerde bulunan ve ömrünün çoğunu Basra’da geçiren Dırâr, ilmî şöhretini Basra’da kazanmıştır.<sup>9</sup> Kelâmdaki şöhretine ilişkin onun Basra’da Ebü’l-Hüzeyl’den önce insanları etrafına toplayan, kelâm tartışmalarına riyaset etmekle öne çıkan biri olduğu nakledilir.<sup>10</sup> Bu yönüyle Dırâr her şeyden önce kelâm tarihi, bilhassa Mu‘tezile tarihi açısından önemli bir figür olmasına rağmen itiraf edelim ki süreç içinde ihmale uğramış ve kelâm tarihinde hakkı tam olarak teslim edilmeden öylece bırakılmıştır.

Basra’da Mu‘tezile mezhebinin tarihî seyrine bakıldığında kurucu isimler olarak ilk halkada Vâsıl b. ‘Ata ve ‘Amr b. Ubeyd yer alır. Bu iki isimden sonra silsile genellikle Ebü’l-Hüzeyl ve Nazzâm’la devam ettirilir. Vâsıl’ın ölüm tarihi hicrî 131 iken ‘Amr’ınki 144’tür. Ebü’l-Hüzeyl’in ölümü 235,<sup>11</sup> Nazzâm’ınki 231’dir. Bu zincire bakıldığında Vâsıl ile Ebü’l-Hüzeyl arasında en az elli yıllık kayda değer bir boşluk olduğu görülür. Bu boşluk Mu‘tezile tarafından Ebü’l-Hüzeyl’in hocası, Vâsıl’ın Ermenistan bölgesine gönderdiği Osman et-Tavîl<sup>12</sup> gibi Vâsıl’ın dâîleri ile doldurulmaya çalışılsa da onların bu dönemde fikrî ve doktriner açıdan bu boşluğu dolduracak etkinlikte ve yetkinlikte oldukları söylenemez. Tercümeler yoluyla felsefe eserlerinin özellikle Basra entelektüel çevresine

<sup>5</sup> Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 189.

<sup>6</sup> Bk. Hasan Onat-Sönmez Kutlu (ed.), *İslam Mezhepleri Tarihi-El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012).

<sup>7</sup> Bk. Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelam-El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015).

<sup>8</sup> Bk. Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford Univserty Press, 2016), ss. 55-83.

<sup>9</sup> Mustafa Öz, “Dırâr b. ‘Amr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/274-275.

<sup>10</sup> Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *Kitâbü’t-tenbîh ve’r-red alâ ehli’l-ehvâ’ ve’l-bida’* (Beyrut: Ma’hedü’l-İlmânî li’l-ebhâsi’ş-şarkıyye, 2009), 31.

<sup>11</sup> Mu‘tezile’nin altıncı tabakasında sayılan Ebü’l-Hüzeyl’in 150 ya da 100 yıl yaşadığı söyleniyor. Bk. İbnü’l-Murtazâ, *Mu‘tezile’nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve’l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 62. Bu rakamlar dikkate alınırsa diğerleriyle kıyaslandığında muhtemelen kelâm tarihinin en uzun ömürlü mütakellimi, mütakellimlerin en muammeri Ebü’l-Hüzeyl olmaktadır. Ebü’l-Hüzeyl’in yaşıyla ilgili spekülasyonun Vâsıl sonrası oluşan boşluğun doldurulmasına matuf bir yönü olabileceği de ihtimal dahilindedir.

<sup>12</sup> İbnü’l-Murtazâ, *Mu‘tezile’nin Biyografik Tarihi*, 58.

girmeye başladığı böyle bir dönemin güçlü bir ismi doğurması kaçınılmaz görünüyor. Bu açıdan Basra'da sonraki dönemde Ebü'l-Hüzeyl isminin öne çıkması tesadüf olmadığı gibi ilgili kayıtların bize Ebü'l-Hüzeyl'den önce Basra'daki entelektüel tartışmaların reisi olarak Dırâr'ın adını vermeleri de bir tesadüf olamaz. Dolayısıyla Vâsıl sonrası ortaya çıkan periyodik boşluğun ancak Dırâr gibi güçlü bir isimle doldurulması daha makul görünmektedir.<sup>13</sup>

Nitekim erken dönem makâlât yazarlarından Kummî (ö. 301/913-14) ve Nevbahtî'nin (ö. 310/922) "Mu'tezile'nin kökleri"ni (usûlü'l-Mu'tezile ) sayarken Vâsıl ve 'Amr ile birlikte Dırâr'ı zikretmeleri<sup>14</sup> bu savı destekleyen bir işaret olarak yorumlanabilir. Diğer yandan Vâsıl'ın dâisi ve Ebü'l-Hüzeyl'in hocası Osman et-Tavîl'in gittiği Ermeniyeye<sup>15</sup> halkının çoğunun Dırâriyye'den olması,<sup>16</sup> Kutrub'la (ö. 210/825) bulunduğu Dırâr'ın Vâsıl'ı öven şiirler okuması,<sup>17</sup> imamette Kureşîliğin şart olmaması gibi bazı görüşlerinin Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ve Câhız (ö. 255/869) gibi önemli Mu'tezile alimleri tarafından benimsenmesi<sup>18</sup> Dırâr'ın Mu'tezile ile yakın temasına ilişkin önemli veriler olarak yorumlanabilir.<sup>19</sup> Ne var ki Dırâr'ın yaşadığı ikinci asırda henüz kesin ve keskin hatlarla belirlenmemiş itizâl kriterinin sonraki asırda Mu'tezile mensupları tarafından beş ilkeye (özellikle tevhit ve adl ilkesine) indirgenmesi ileride onu Mutezilî halkadan çıkarmak için haklı bir sebebe dönüşecektir. Bu durum bizim açımızdan Dırâr'ın nevâbitliğini pekiştiren âmillerin başında yer alır.

Dırâr'ın önemine ilişkin ikinci olarak İslâm düşünce tarihi açısından taşıdığı değere atıf yapılabilir. İslâm düşünce geleneğinde felsefenin ne zaman ilgi görmeye, felsefeyle Müslümanların ilk ciddi temaslarının hangi tarihte filizlenmeye başladığını belirlemek açısından Dırâr erken dönemde merci sayılabilecek ilk isimlerden biridir. Zira eserlerine baktığımızda Dırâr'ın Aristoteles'e eleştiri yazacak kadar felsefe bildiği, felsefeyle alâkadar olduğu görülür. Din-felsefe ilişkisinin tarihi genellikle hicrî üçüncü asırdan itibaren başlatılırken bizim için bu tarihi Dırâr sayesinde bir asır geriye götürme imkanı doğmaktadır. Hicrî ikinci asrın düşünürü olarak Dırâr muhtemelen ciddi biçimde felsefeyle ilgilenen ilk mütekellimdir. Halife Me'mun'un himayesinde H. 215'te felsefî eserlerin dört bir koldan çevirilerinin yapıldığı Beytü'l-Hikme gibi bir kurum ortada

<sup>13</sup> Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 52. Aydınlı'nın Basra Mu'tezile tarihiyle ilgili bu iddiası Ebü'l-Hüzeyl öncesi dönemde Basra'da Dırâr'la aynı ya da yakın dönemlere denk gelen Ebûbekir el-Esam (ö. 200/816), Muammer (ö. 215/830), Hişam b. 'Amr el-Fuvâtî (ö. 218/833) gibi isimlerin aynı dönemlerdeki varlıkları düşünüldüğünde tartışmalı hale gelmektedir. Ayrıca Dırâr'ın eserleri içinde Muammer'e yazdığı reddiyenin kaydı da (İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, 458) onun hem Muammer'le aynı döneme denk gelme hem de Mu'tezile 'ye karşı olma ihtimalini artırmaktadır. Diğer yandan halkaya aynı dönemlere denk düşen isimlerden Bağdat Mu'tezilesinin kurucu ismi Bişr b. Mutemir (ö. 210/825) dahil edildiğinde Vâsıl ve Allâf arası boşluk iddiası daha kuşku hale gelmektedir. Her ne kadar Bişr Bağdat'la ünlenmişse de oradan önce onun bir Basra hikayesinden bahsedilir. Kayda göre Bişr Basra'ya gidip orada Vâsıl'ın iki arkadaşı Bişr b. Saîd ve Ebu Osman ez-Za'ferânî ile görüşmüş, tanışmış kelamı ve beş usûllü itizâlî itikadını onlardan alarak Bağdat'a taşımıştır. Biz yine bu iki ismi 'Allâf'ın da kelamı kendilerinden aldığı şahıslar olarak tanıyoruz. Malatî, *Kitâbü't-tenbih*, 30, 31.

<sup>14</sup> Kummî/Nevbahtî, *Kitabu'l-makâlât ve'l-fırak-Fıraku's-Şîa/Şiî Fırkalar*, çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 83.

<sup>15</sup> Ebu Sâîd Neşvân el-Himyerî, *el-Hûru'l-îyn*, thk. Kelam Mustafa (Beyrut: Dârü'l-âzâl, 1985), 262.

<sup>16</sup> Himyerî, *el-Hûru'l-îyn*, 266.

<sup>17</sup> Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (y.y., t.y.), 1/21.

<sup>18</sup> Joseph van Ess, "Kelam ve İnsan Gerçekliği", çev. Habib Kartaloğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011/1), 273.

<sup>19</sup> Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, 53.

yokken, yine Araçların ilk feylesofu sayılan Kindî (ö. 252/866) gibi isimler henüz anılmıyorken Dırâr Aristoteles’e dair bir eser kaleme alıyordu. Hem de bu eser isminden anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles’i anlatan/tasvirî bir çalışma değil, Aristoteles’i eleştiren/tenkidî bir çalışma olarak kaleme alınıyordu, bir reddiye olarak: *Kitâbü’r-red ‘alâ Aristutâlîs fi’l-cevâhir ve’l-a’râd*.<sup>20</sup> Bu bize Dırâr’ın Aristotelyen cevher-araz doktrini üzerine eser yazacak kadar Grek düşüncesine vâkif biri olduğu izlenimi vermektedir. Aynı şekilde Dırâr’ın Ebü’l-Hüzeyl’den (ö. 235/850) önce Basra’daki kelâm tartışmalarının lideri olarak tanınmasında kaynaklara yansıyan felsefî müktesebâtını da hesaba katmak gerekir. Bu bağlamda örneğin Basra imamı olarak tanınan Ebü’l-Hüzeyl’in Aristoteles’e dair sahip olduğu cevher, araz birikimini Dırâr’a borçlu olduğu ihtimalinden bahsedilmektedir.<sup>21</sup> Dırâr dolayısıyla Ebü’l-Hüzeyl’in kelâm ve felsefedeki selefi konumundadır. Hicrî ikinci asır gibi oldukça erken bir dönemde bir mütakellimin Aristoteles’in fizik anlayışını eleştirmesi ve konu üzerine eser telif etmesi İslâm düşünce tarihinin oluşum seyri adına kayda değer bir gelişmedir. Tercüme faaliyetlerinin yoğun olması nedeniyle bu tarz eserlere daha ziyade hicrî üçüncü asırda rastlandığı muhakkaktır. Ancak şu var ki Dırâr b. ‘Amr ve ona eklenebilecek Hişam b. Hakem (ö. 179/795) gibi isimlerin bir önceki asırda ortaya koydukları fikrî çabalar ve telif faaliyetleri din-felsefe ilişkisinin seyrini değerlendirme açısından dikkate alınması gereken bir süreçtir.

Dirâr’ın reddiye yazdığı kişi ve konu sadece Aristoteles ve cevher-arazdan ibaret değildir. İbnü’n-Nedîm Dirâr’a ait elliden fazla eser ismi sıralar. *Kitabü’t-Tahrîş* dışında maalesef günümüze ulaşmayan eser listesine baktığımızda bunların neredeyse çoğunun reddiye türü olması gerçekten erken dönemde Dirâr’ın ilgi ve bilgi alanının genişliğini, konulara vukûfiyet seviyesini, sahip olduğu entelektüel ufku gözler önüne sermektedir. Reddiye yazdığı zümrelerin içinde mülhitler, zındıklar, sûfîler, tabiatçılar, Hıristiyanlar, Müşebbihe, Mürcie, Havâric, Vâkife, Cehmiyye, Gaylâniyye, Râfizîler, Haşviyye, Muğriyye, Mansûriyye<sup>22</sup> gibi birbirinden farklı gruplarla çok geniş bir kitle ağı göze çarpar. Dırâr’ın kendi döneminde böylesine geniş bir yelpazede fikir üretmek, eser telif etmek suretiyle İslâm düşünce geleneğine yaptığı katkı dinî düşünce tarihi açısından yeniden dikkate alınmalıdır.

Üçüncüsü Dırâr Sünnî/Eş’arî gelenek açısından da hakkı teslim edilmesi gereken bir isimdir. Dırâr fikirleriyle bir taraftan Mu’tezilî geleneği beslerken diğer yandan detaylarını aşağıda vereceğimiz kesb anlayışıyla Sünnî/Eş’arî geleneğe de büyük katkı sağlamıştır.

Son olarak bizim çalışmaya konu ettiğimiz nevâbitliği, nevâbit olma yönüyle Dırâr ayrıca üzerinde durulmayı hak eden bir mütakellimdir. Dırâr pek çoğunda tek başına kaldığı görüşleriyle kelâm yapma sanatının tekilliği açısından nevi şahsına münhasır (sui generis) mütakellim örnekliği sergiler. Dırâr; görüşleri kenarda köşede kalmış, kitleler tarafından maalesef iltifat görmemiş, süreç içinde taraftar bulamamış yalnız bir mütakellimdir. Kanaatimce diğer yönlerine kıyasla Dırâr’ın özellikle bu yönü onu kelâm açısından nevâbitten biri haline getirmekte ve bu yönüyle çağdaş dönemde kelâmın yenilenmesi adına örnek alınması gereken bir model kılmaktadır.

<sup>20</sup> İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Mehmet Yolcu, çev. Mehmet Yolcu-Sabri Türkmen-M. Salih Arı-Selahattin Polatoğlu-Furkan Halit Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 458.

<sup>21</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Pınar Yayınları, 2004), 102.

<sup>22</sup> İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 458.

## 1. Nâbite/Nevâbit Kavramı ve Dırâr'ın Nevâbitliği

Nevâbit kelimesi “yerden bitmek, büyüme” manasına gelen “ne-be-te” fiilinden<sup>23</sup> türeyen “nâbite” ism-i fâilinin cemi müennes-mükesser formudur. Bu durumda nevâbit “bitenler, filizlenenler” anlamına gelir ki cins manada “bitki” demektir. Arapça ve Osmanlıcada bitki manasında nâbite/nevâbit değil, daha ziyade yine aynı kökten cins isim olarak “nebât/nebâtât” kelimesi kullanılır. Mesela bir bilim olarak botaniğin karşılığı “ilmü'n-nebât”tır.<sup>24</sup> Dolayısıyla karşımıza cins anlamıyla bitkiyi, çoğul karşılığıyla bitkileri ifade için Arap dilinde iki çoğul kelime çıkmaktadır: nebâtât ve nevâbit. Lügavî olarak nevâbitin acemi, deneyimsiz kimseler, rüşdünü henüz ispat etmemiş küçük çocuklar ve câriyeler için kullanılması dışında<sup>25</sup> bitki özelinde yerden biten otlar manasıyla nebâtâtla arasında özsel bir ayrımın olmadığını söyleyebiliriz.

Bizi bu çalışmada nevâbit bağlamında asıl ilgilendiren boyut bu kavramın belli bir dönemde kazandığı özel anlam, teolojik (teo-sosyolojik) ve felsefî anlamdır. Nâbite/nevâbit kavramının zaman içinde belli gruplar ya da kişiler tarafından kendileri gibi olmayan, toplum için tehdit ve tehlike teşkil ettikleri düşünülen özel bir kesimi tanımlamak için kullanıldığını görüyoruz. Dolayısıyla bu süreçte bir botanik terimi olan nevâbit metaforik anlamıyla sosyolojik, teo-sosyolojik bir anlam çerçevesi kazanmıştır. Buna göre “nebâtât” (plants) toprakta, bahçede büyüyen, yetişen, yetişmesi istenen bitkileri ifade ederken “nevâbit” (weeds) de bağda, bahçede kendi kendine büyüyen, istenmediği halde yetişen bitkileri ifade etmektedir. Nevâbit kavramı süreç içinde toplumsal ve siyasal zeminde yeni bir anlam kazanmıştır. Türkçemizde nevâbit için sanıyorum en uygun düşen karşılık “ayrık otu, ayrık ot, yabancı ot” ifadeleridir.

Her ne kadar kavramın bu bağlam içinde kullanım kökleri hicrî ikinci asra uzansa da kullanımın yoğunlaşması ve öne çıkması daha ziyade üçüncü asırda gerçekleşmiştir. Örneğin nâbite olarak tanımlanan kişiler hakkında hicrî üçüncü asırda Câhız'ın bir risalesiyle karşılaşılıyor. *Risâle fi'n-nâbite* adlı eserinde Câhız “asrımızın nâbiteleri, çağımızın bidatçıları” (nâbitetü asrinâ ve mübtedi'atü dehrinâ) diyerek kökleri Hz. Osman'ın katli sonrası döneme uzanan ve kendi döneminde iyiden iyiye etkinliklerini artıran menfi bir zümreden bahseder. Risalede bunların iddiaları ve temel vasıfları zikredilir. Nâbite denilen bu grup Emevî halifeleri ve valilerinin veya onlar gibi zalim yöneticilerin yaptıkları zulümlere ses çıkarmayan, onları ayıplamayı bile helal saymayan tehlikeli bir zümredir. Câhız'a göre bunlar Yezid'den daha beterdirler ve Allah'a dönük işledikleri zulüm ve ona isnat ettikleri teşbihle başkalarınınkinden daha büyük bir şenâat içindedirler.<sup>26</sup> Bunlar kulların fiillerinde her şeyi ilahî kadere bağlayan, inkâr ve iman edimlerini görmek ve kör olmak gibi mahluk bir şey olarak algılayan, mesele Kur'ân'a gelince de Kur'ân'ı mahluk olarak değerlendirmeye yanaşmayan sapkın kimselerdir.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> İbrahim Mustafa vd., “nbt”, *el-Mu'cemü'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 896.

<sup>24</sup> İbrahim Mustafa vd., “nbt”, *el-Mu'cemü'l-vasît*, 896.

<sup>25</sup> İbrahim Mustafa vd., “nbt”, *el-Mu'cemü'l-vasît*, 896.

<sup>26</sup> Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız-Risâle fi'n-nâbite/ilâ Ebî Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ebî Düâd*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1979), 2/14, 15.

<sup>27</sup> Câhız, *Risâle fi'n-nâbite*, 2/18, 19.

Kavramın hicrî üçüncü asırdaki kullanım örneklerinden biri de Mu'tezile mütakellimi Hayyât'ın atıflarıdır. Hayyât "nevâbitten kelâm yapanlar"<sup>28</sup> (men tekelleme mine'n-nevâbit) diyerek nevâbit/nâbite kavramına eserinde birkaç kez yer verir. Bazı konularla ilgili aktardığı görüşlere katılmaları sebebiyle nevâbit dediği azınlık bir gruptan söz eder. Bunlar ilâhî ve ezeli sıfatları kabul eden,<sup>29</sup> teşbihçi, cebirci ve ircâcı görüşleriyle tanınan kimselerdir.<sup>30</sup> Benzer şekilde nâbite için teşbih, cebir vurgusunu beşinci asrın Zeydî-Mutezilî mütakellimi Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *Uyûnü'l-mesâil*'inde görüyoruz. O da "Haşviyyetü'n-Nâbitiyye" başlığı altında Ahmed b. Hanbel ve *Kitâbü't-tevhîd* yazarı İbn Huzeyme gibi isimlerin içinde yer aldığı bu grubu cebir ve teşbih konusunda icmâ eden Müşebbihe olarak değerlendirir.<sup>31</sup> Hayyât'ın nevâbit hakkındaki açıklamalarıyla Câhız'ın açıklamaları arasında ise genel anlamda bir paralellik hâkimdir. Farklılık olarak nevâbit Câhız'da çoğunluğu teşkil eden, kökleri halifeler dönemine uzanan türedi, egemen bir kesim için kullanılırken Hayyât'da kenarda kalmış, nüfuz gücü bulunmayan azınlık bir zümreyi betimlemek için kullanılır. Ancak şu var ki ikisinde de kavram kendi görüşlerini, mezhebin temel kabullerini benimsemeyen kimseleri tasvir için kullanılan olumsuz bir ifade olarak karşımıza çıkar.

Mu'tezile'den Zemahşerî (ö. 538/1144) nevâbitin "Haşviyye" (ve hümü'l-haşviyye) olduğunu belirtmiştir.<sup>32</sup> Şîî-Mutezilî eğilimleriyle öne çıkan İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) ünlü *el-Fihrist* adlı eserinin üçüncü fennini "Mücbire ve Haşviyye'nin Nâbitesi"ne mensup mütakellimlere ayırır. Dolayısıyla o da Zemahşerî gibi Nevâbiti, Haşviyye'den bir zümre olarak değerlendirir. İlginçtir, İbnü'n-Nedîm Mücbire içinde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin,<sup>33</sup> Haşviyye'nin Nâbitesi'nden bir mütakellim olarak da İbn Küllâb'ın (ö. 240/854) isimlerini zikreder.<sup>34</sup> İbn Kuteybe (ö. 276/889) Ehl-i Hadis'e kimi zaman Mücbire/Cebriyye, Haşviyye adlandırmaları yanında bir de Nâbite dendiğini aktarır.<sup>35</sup> Şîî müelliflerden Kummî de bir yerde "Muhaddise" adlı bir Şîî fırkasından bahseder ki bunlar önceleri Ehl-i İrcâ ve "Nâbite"den "Ashâb-ı Hadis" içindeyken daha sonra menfaatleri icabı Musa b. Cafer'in imametini benimseyerek Şîî görünen ve sonra yine eski hallerine (ircâ) dönen değişik bir gruptur. Bu grubu aynı şekilde anlatan Nevbahtî ise açıklamasında "nâbite" eklentisine yer vermez.<sup>36</sup> Zeydî-Mutezilî âlim İbnü'l-Murtazâ diğerlerinden farklı bir tasvirle "nevâbit"i okudukları hadislerle lafta Hz. Ali ve Ehl-i Beyt taraftarı olduğunu iddia eden ancak fiiliyatta

<sup>28</sup> Hayyât, *el-İntisâr ver-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (Kahire: Mektebetü's-sekâfe ve'd-dîniyye, t.y.), 77, 88.

<sup>29</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, 142.

<sup>30</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, 216.

<sup>31</sup> Ebu Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kâhire: Dâru'l-ihsân, 2018), 90.

<sup>32</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 2/240.

<sup>33</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 491, 492.

<sup>34</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 488, 489. Eserin Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'ndan çıkan çevirisinde eserin Arapçasında bölüm içinde iki yerde "nâbitetü'l-haşviyye" geçmesine rağmen terkinin ilk kısmı olan "Nâbite" kelimesine çeviride yer verilmemiştir. (Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2019), 610; 612.)

<sup>35</sup> İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfasi-Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, çev. Mehmed Hayri Kırbasoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 114.

<sup>36</sup> Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar/Kitabu'l-makâlât ve'l-fırak-Fıraku's-Şîa*, 246.



Muâviye tarafını tutan iki yüzlü kimseler olarak resmeder.<sup>37</sup> Zemahşerî, İbnü'n-Nedîm, Kummî ve İbnü'l-Murtazâ'da anlatım farklılıkları bir kenara, genel anlamda nevâbitin delâlet alanı Haşviyye, Ehl-i Hadis olarak öne çıkar.

Diğer yandan nevâbit kavramının felsefede Fârâbî (ö. 339/950) tarafından kullanıldığına tanık oluyoruz. Fârâbî *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserinin ikinci bölümünde başta erdemli şehri anlattıktan sonra “câhil, fâsık ve dâll (sapkın)” diye nitelediği üç erdemsiz şehrin özelliklerinden bahseder. İlgili eserin sonunda nevâbit için bir paragraf açarak şehrin içine karışmış çokça nevâbit sınıfları olduğunu kaydeder. Nevâbit özel bir şehir grubu değil, “erdemli şehirler”de (el-müdünü'l-fâzıla) bulunan bazı sorunlu kimselerdir. Fârâbî erdemli şehirlerde farklı olumsuz nitelikleriyle ortaya çıkan erdemsizler olarak da tanımlanabilecek “avcılar (mütakannisûn), tahriççiler (muharrife), dinden çıkanlar (mârika)...” ve diğer pek çok nevâbit sınıfından (esnâfü'l-nâbite) söz eder. Fârâbî'ye göre nevâbit türü kimselerin amacı mutluluk ve hakikat değildir; kimileri zenginlik, riyâset, arzuların tatmini, yasaların yanlış yorumu gibi şeylerin peşinden koşarken kimileri de tahayyül güçlerinin aldatıcılığı, zihin melekelerinin yetersizliği sebebiyle asıl olan amaçtan saparlar. Fârâbî şehrin yöneticisine bunların belli cezalarla terbiye edilmelerini, topluma entegre edilmelerini, değilse sürgün ve hapis gibi izolasyon yöntemleriyle bir şekilde kontrol altına alınmalarını tavsiye eder.<sup>38</sup>

Sonuç itibariyle menkûl bilgilerin ışığında değerlendirildiğinde kelâmı ve Fârâbî özelinde felsefede nevâbit kavramı olumsuz içeriğe ve çağrışıma sahip bir kavramdır.<sup>39</sup> Fârâbî herhangi bir dine ve mezhebe atıf yapmaksızın erdemli şehirde mutluluk ve hakikat dışında süflî amaçlar güden ve entelektüel yetersizlikleri nedeniyle aslî amaçlara erişemeyen, erdemli toplumu adeta bir ur, bir virüs gibi tehdit eden türedi azınlıklara nevâbit diyerek, Mu'tezile müdâfilere de akıl yürütmeyi reddeden, sadece nakle, rivayete dayanan, lafızcı çizgiyi benimseyen Ehl-i Hadis, Haşviyye gibi gruplara nevâbit diyerek bu kimseleri kınamakta ve kötölemektedirler. Dolayısıyla bunlar marjinal duruşları, kenarda köşede kalışlarıyla merkezi teşkil ve temsil edemezler. Nasıl ki güzel, hoş bir bahçede (nebâtât) yabancı otların (nevâbit) yeri yoksa toplum içinde de bunların asla yeri yoktur. Son tahlilde bu kimselerin belli yaptırımlarla ıslah edilmeleri amaçlanır; şayet

<sup>37</sup> Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *Kitâbü tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961), 82. Özet malumat için bk. İlyas Üzümlü, “Nâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/263-264.

<sup>38</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye-Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 172-180.

<sup>39</sup> Fârâbî'nin toplumdaki arıza tipleri, hastalıklı zihinleri teşbih için kullandığı “nevâbit” kavramsallaştırmasıyla Platon'un bu tür kimseler için kullandığı “yabanarısı/yabanarıları” teşbihi arasında irtibat olduğu söylenir. Platon, *Devlet*'inde muhtelif yerlerde “tek işi para harcamak” olan devlete zerre kadar faydası dokunmayan, salt tüketici, yiyici tipleri “peteğin içinde doğup kovana derde sokan yabanarısı”na benzetir. Kendi evinin ve devletinin baş belasıdır bunlar. Platon'a göre bunlar iki kısım: iğneli yaban arıları, iğnesiz yabanarıları. Toplum içinde bunların iğnelileri haydut, iğnesizleri dilenci olurlar (552cd). Platon akıllı devlet adamlarının usta arıcılardan örnek alarak hastalığın doğmasını önlemeye çalışmalarını, önleyemiyorlarsa vakit kaybetmeden bu yabanarılarını yerleştiği petekle birlikte kesip atmalarını tavsiye eder (564bc). Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 278, 279, 295. Fârâbî'nin devlet ve toplum tasavvurunda nevâbitin yeri hakkında bir değerlendirme için bk. M. Karakaya, “Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), ss. 135-156.

islahları mümkün değilse bir ayırık otu gibi çıktıkları topraktan, toplumdan koparılıp atılmaları sağlanır.

Nevâbit kavramıyla ilgili söz konusu menfi yaklaşımlar dışında Dırâr bağlamında felsefede bizi asıl ilgilendiren müsbet bir bakış daha vardır. Bu bakışın sahibi Endülüslü filozof İbn Bâcce’dir (ö. 533/1139). *Tedbîrü’l-Mütevahhid*’de İbn Bâcce (Avempace), Fârâbî’de erdemli şehirlerdeki erdemsizler olarak anılan nevâbit kavramını alır ve teorize ettiği “mütevahhid” kavramıyla sentezleyerek olumlar ve açıklamaya çalışır. Fârâbî’deki dışlayıcı tavır yerine İbn Bâcce’de adeta nevâbite kucak açılır. İbn Bâcce’ye göre nevâbitten olan insanlar aslında sûflilerin “garîb/gurabâ”, kendisinin “mütevahhid” dediği “yabancı ve yalnız insanlar”dır. Bu insanlar kendi vatanlarında, hemşehrileri arasında olsalar da düşünceleriyle garip kalmış kimselerdir. Onlar vatanları, toprakları diğerleriyle aynı olsa da ayrıksı fikirleriyle başka vatanlara seyr ü sefer eden, başka toprakları yurt edinen ve bu sebeple kendi vatanlarında garip kalan, yabancı gibi algılanan kimselerdir. Nevâbitten olanlar, içinde yaşadıkları toplumun inançlarıyla ters düşen görüşler ileri sürer ve toplumun yaptıklarının tersine eylemler sergilerler. Hem teorik hem pratik ayrıksı duruşları nedeniyle diğerleri tarafından “nevâbit/ayrıksı otlar” olarak isimlendirilirler. Zira İbn Bâcce’ye göre nevâbit kelimesi “*ekinler arasında kendiliğinden biten ot*”<sup>40</sup> demek iken kökenindeki bu anlamdan hareketle insanlara özgü bir isim formuna dönüşmüştür. İbn Bâcce, Fârâbî’nin saydığı dört erdemsiz şehrin tamamında da nevâbitin var olduğunu ifade eder. Fârâbî’den farklı olarak İbn Bâcce’nin nevâbit hakkındaki şu cümlesi erdemli şehirdeki fonksiyonları adına önemli bir gerçeği açığa vurur: “*Onların varlığı yetkin şehrin ortaya çıkmasının sebebidir.*” Ayrıca bu insanlar en azından “bireysel mutluluk” (sa’âdetü’l-müfred) imkanına sahiptirler. Özet olarak İbn Bâcce *Kitâbü’l-mütevahhid*’inde bu yalnız insanları ele alarak onların tedbirini anlatmayı amaçladığını ifade eder.<sup>41</sup>

İncelediğimiz kaynaklar arasında Dırâr b. ‘Amr’ı şimdiye kadar anlatılan şekliyle gerek menfi gerekse müsbet manada nevâbit içinde değerlendiren herhangi bir kayda rastlamadık. Mu’tezile müttekellimlerinin Ehl-i Hadis’e karşı, Fârâbî’nin ise erdemli toplum düşmanlarına yönelik uyguladığı dışlama politikasının nevâbit üzerinden kavramsallaştırıldığını görüyoruz. Dırâr’ın süreç içinde maruz kaldığı muamele de burada ifade edilen dışlama ve öteleme politikasının dışında değildir. Zira Dırâr görüşleri yüzünden tekfir edilmiş, katline fetva verilmiş, farklı kesimlere mensup bir çok kimse tarafından toplum için bir nevâbit ferdi gibi takdim ve tasvir edilmiştir. Dırâr düşünce tarihinde sürekli bir izolasyonun kurbanı olmuştur. Diğer yandan görüşleri üzerinden temsil ettiği konuyla Dırâr’ın İbn Bâcce’nin tarif ettiği nevâbit zümresiyle ilişkilendirilmesi de mümkündür. Bu noktada çalışmanın ana başlığında dile getirilen nevâbitle kastımızın tam olarak böyle bir bağlam olduğunu ifade etmeliyiz. Zira Dırâr b. ‘Amr yaşadığı dönemde ortaya attığı aykırı fikirlerle, takipçilerinin yok mesabesindeki azlığıyla, aleyhinde söylenen sözlerle, kendisine uygulanan kavî, fiilî yaptırımlarla, tarihte ihmal edilip unutulmasıyla aslında tam olarak İbn Bâcce’nin tanımladığı türden bir nâbitedir. Dırâr düşünce tarihinin yalnız, yabancı ve ayrıksı bir karakteri olarak yerini almıştır. Mezhebi, fırkası, aidiyetiyle

<sup>40</sup> “El-‘aşebü’n-nâbit min tillkâi nefsihî beyne’z-zer’.”

<sup>41</sup> İbn Bâcce, *Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefi Yetkinliği-Tedbîrü’l-mütevahhid*, çev. İlyas Özdemir (İstanbul: Endülüslü Yayınları, 2020), 86-90.

ilgili süreç içinde bazı iddialar öne sürülse de Dırâr'ı fikrî bağımsızlığı içinde belirli bir grup içine yerleştirmek neredeyse imkansızdır. Bu da onun nevâbitliğini güçlendiren önemli işaretlerden biri olarak yorumlanabilir. Bunu daha net görmek ve göstermek adına şimdi bazı fırka mensuplarının Dırâr'a nasıl baktıklarını aktarmaya çalışalım.

Sünnî blokun itikadî alandaki en güçlü temsilcisi Eş'arîlerin Dırâriyye özelinde Dırâr'a bakışları doğrudan veya dolaylı ifadelerle onun bir Cebrî/Cehmî olduğu yönündedir. Eş'arî, Dırâriyye'yi Cehmiyye ve Bekriyye fırkaları yanında müstakil olarak ele alır<sup>42</sup> ve Eş'arî Dırâr'ı fiil anlayışı nedeniyle Mu'tezile'den ayrılan, kopan biri olarak tanıtır.<sup>43</sup> Bağdâdî de Eşarî gibi Dırâriyye'yi Cehmiyye ve Bekriyye ile birlikte aynı bölüm içinde müstakil şekilde ele alır.<sup>44</sup> Şehristânî diğerlerinden farklı olarak Dırâr'ın başını çektiği kabul edilen Dırâriyye'yi Cehmiyye ve Neccâriyye ile birlikte Cebriyye'nin üç alt kolundan biri olarak sıralar.<sup>45</sup> Dolayısıyla Şehristânî'ye göre Dırâr doğrudan bir Cebrî sayılırken Eşarî ve Bağdâdî'ye göre onlarla yan yana zikredilse de bağımsız bir şahsiyet kabul edilir. Dırâr'ın eserleri içinde reddiye (*Kitâbü'r-red 'alâ Vâkıfe ve'l-Cehmiyye ve'l-Gaylâniyye*)<sup>46</sup> yazdığı fırkalardan birinin Cehmiyye olduğu dikkate alındığında Şehristânî'nin doğrudan, diğerlerinin dolaylı yoldan Dırâr'ın Cebrî/Cehmî olduğu yönündeki iddiaları tartışmalı hale gelir. Ayrıca Eş'arî'nin Dırâr'ın fiil görüşünü aktarırken devamında "istita'at"la ilgili aktardığı görüş esas itibarıyla onu Cehm'den ayırmaktadır. Zira Dırâr istita'atın kulda "fiülle birlikte" bulunduğu, "fiilden önce" ve "müsteti'in bir parçası" olduğu kanaatinde.<sup>47</sup> Bu Cehm'in kabul edebileceği türden bir görüş değildir.

Yapılan açıklamalar ışığında açık olan bir husus var ki o da üç Sünnî müellifin de Dırâr'ı Mu'tezile arasında saymamış olmasıdır. Buna karşın Sünnîlerin bir diğer güçlü kanadı Ehl-i Hadis'in ricâl kitaplarında Dırâr bir Mutezilî olarak tanıtır. Kelamcılarının yumuşak dili doğal olarak hadisçilerde bir anda sertleşir, sivrilir. Örneğin Zehebî ve İbn Hacer Dırâr'ı "sağlam bir Mutezilî" ve "habis görüşler"e sahip, sapkın ve sakınılması gereken bir şahıs olarak resmederler. Bu yüzden Dırâr hadis taraftarlarının fiilî şiddetine maruz kalmıştır. Bununla da yetinilmemiş, hakkında ölüm emri verilmiştir.<sup>48</sup> Ahmed b. Hanbel, Dırâr'ın Bağdat'ta boynunun vurulmasının emredildiğini ancak

<sup>42</sup> Ebü'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'îl, Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (Beirut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2005), 1/219-223. Gerçi Eş'arî'deki müstakillik de tartışmaya açılabilir, zira o da şu dört grubun fikirlerini art arda zikreder: 1. Cehmiyye 2. Dırâriyye 3. Neccâriyye 4. Bekriyye. Dolayısıyla Dırâr'ın Şehristânî'ye göre doğrudan Cebrî/Cehmî, Bağdâdî ve Eşarî'ye göre dolaylı olarak Cebrî/Cehmî olduğu söylenebilir. Şu var ki Dırâr'ın bazı fikirlerini hem Cehmiyye hem de Neccâriyye ve Bekriyye içinde görmek mümkündür.

<sup>43</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/220.

<sup>44</sup> Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (İstanbul: Kalem Yayınları, 1979), 188-191. Bağdâdî'nin aynı bölüm içindeki sıralaması da şöyledir: 1. Cehmiyye 2. Bekriyye 3. Dırâriyye.

<sup>45</sup> Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâdilî (Beirut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2004), 1/67. Şehristânî'de Cebriyye üç gruptur: 1. Cehmiyye 2. Neccâriyye 3. Dırâriyye.

<sup>46</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 458.

<sup>47</sup> Cornelia Schöck, "Cehm b. Safvân ve "Cehmiyye" ile Dırâr b. 'Amr", *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı* içinde, ed. Sabine Schmidtke, çev. Orhan Şener Koloğlu-Ulvi Murat Kılavuz-Salih Çift (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 120, 121.

<sup>48</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1995), 3/450; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân* (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 4/341.

onun kaçtığı, yine cennet ve cehennem hali hazırda yaratılmışlığını inkârı sebebiyle Ashâb-ı Hadis’in saldırısına uğradığını ve dayak yediğini nakleder.<sup>49</sup>

Meşhur Hanefî fakih Ebû Yûsuf’la aralarında geçen şu muhavere de onun sapkınlığı adına aktarılagelen rivayetler arasındadır: Ebû Yûsuf Kurban Bayram namazı için evinden çıkıp mescide doğru giderken yol üstünde evi bulunan Dırâr’ın yanına uğrar. Dırâr’ın o esnada bir koyun kestiğini ve derisini yüzmekle meşgul olduğunu görür. Bunun üzerine Ebû Yusuf “İmam namazı kıldırılmadan kurban mı kesiyorsun?” diyerek şaşkınlığını dile getirir. Dırâr ise cevâben: “Ben âlimlerle oturup kalkmanın seni terbiye ettiğini sanmıştım; burada hangi imam var ki ben onun namazını bekleyeyim?”<sup>50</sup>

Dırâr’ın Bağdat’ta vezirlerin, kadıların huzurunda yapılan kelâmî tartışmalara katıldığı ve bu tartışmaların bazısında zındıklıkla suçlandığı şeklinde rivayetlere rastlıyoruz. Yine onun bir topluluk tarafından zındık olarak bilindiğini, görüşlerinden ötürü sürgün yediğini, kadılar tarafından kanının mübah sayıldığını, katli için başına ödülleri konduğunu Zehebî’den öğreniyoruz. Dırâr’ın bu tasallutlardan ancak Abbâsî vezirlerinden Yahya el-Bermekî’nin devreye girip himaye etmesiyle kurtulabildiğini görüyoruz.<sup>51</sup>

Tarih içinde diğer tard ve ihraç yollarına kıyasla nevâbit taifeye yönelik küfür ve zındıklık suçlaması hızlı ve kesin sonuç vermesi bakımından daha tercih edilesi olmuştur. Tekfir, zındık, mülhit ilan etme mekanizması devreye sokulduğu anda ümmette veya ümmet içindeki bir grupta istenmeyen birinin sonu hızlı bir şekilde hazırlanmış olur. Bu anlamda kâfirlik, zındıklık, mülhitlik yolu istenmeyen kişiler için en kestirme bertaraf etme politikasıdır. Dırâr tarzı ayrıksı kişiliklerin böylece hem var olan çevreleri dağıtılmış hem de ileride taraftar toplamaları engellenmiş olur.

Dırâr’ın Mu’tezilî olduğu yönündeki diğer açıklamalara gelince Hanefî-Mâtüridî geleneğin önde gelen temsilcilerinden Ebu’l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) birkaç meseledeki muhalefeti dışta tutulursa genel olarak itizâl dairesi içinde kabul ettiği Dırâr’ı Mu’tezile’den sayar.<sup>52</sup> Geç dönemde Dırâr’la ilgili itizâl iddiası epeyce zayıflamasına rağmen Pezdevî’nin Dırâr’ı hâlâ bir Mu’tezilî olarak değerlendirmesi ilginçtir. Ünlü Şîî makâlât yazarlarından Kummî ve Nevbahtî Dırâr’ın ismini Vâsîl b. Atâ (ö. 131/748) ve ‘Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) gibi kurucu imamlarla birlikte anarak onu Mu’tezile’nin köklerinden, öncülerinden (*usûlü’l-Mu’tezile*) biri olarak sayarlar.<sup>53</sup> Zâhirîlerden İbn Hazm’a (ö. 456/1064) göre Dırâr “Mu’tezile’nin şeyhlerinden” (*şüyûhu’l-Mu’tezile*) biridir.<sup>54</sup> İbnü’n-Nedîm de onun Mu’tezile’den olduğunu belirtmiş, ardından “Mu’tezile’nin bidatçılarından” olduğunu eklemeyi de ihmal etmemiştir.<sup>55</sup> Zehebî’nin talebesi ünlü Arap dircisi

<sup>49</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1982), 10/545.

<sup>50</sup> İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 457.

<sup>51</sup> Zehebî, *Siyer*, 10, 545; Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 190.

<sup>52</sup> Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980), 360.

<sup>53</sup> Kummî/Nevbahtî, *Şîî Fırkalar/Kitabu’l-makâlât ve’l-fırak-fıraku’-ş-Şîa*, 83.

<sup>54</sup> İbn Hazm, *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/86.

<sup>55</sup> İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 457.

ve tarihçisi Safedî (ö. 764/1363) Dırâriyye kolunu da katarak onu Mu'tezile'den biri olarak tanıtır.<sup>56</sup> Dırâr'ın itizâl kimliğine ilişkin yükselen belki de en güçlü ses Müslüman geleneğinde bir mülhit olarak tanınan ve tanıtılan ve eski bir Mu'tezilî olarak bilinen İbnü'r-Râvendî'ye aittir. İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913) de onun Mu'tezile'nin şeyhlerinden biri olduğunu iddia eder.<sup>57</sup>

Dirâr'a yapılan bu itizâl nispetleri maalesef Mu'tezile cephesinden kabul görmez. Özellikle Mu'tezile'nin müteahhir mütekellimleri bu iddiaya şiddetle karşı çıkarlar. İbnü'r-Râvendî'nin açıklamalarına örneğin Hayyât oldukça sert tepki gösterir. Hayyât'a göre Dırâr asla bir Mu'tezilî olamaz. Hayyât, Dırâr'ın Mu'tezile'den sayılamayacağına ilişkin üç temel gerekçe öne sürer: 1. "Mahiyet" görüşünü kabul etmektedir. (Bu görüşüyle "tevhid"i zedelemektedir.) 2. "Mahluk" görüşünü kabul etmektedir. (Bu görüşüyle "adl"i zedelemektedir.) 3. Bağdat Mu'tezilesinin kurucu imamı Bişr b. Mutemir onu Mu'tezile'den tard etmektedir. Kaleme aldığı bir şiirde Bişr, Dırâr'ı ağır şekilde kınamaktadır. Bişr, Dırâr'ın Mu'tezile için bir âr kaynağı olduğunu, onunla Mu'tezile arasında hiçbir bağın kurulamayacağını, Cehm'in adamı olup 'Amr b. Ubeyd gibi ehl-i takva ve ilimden olan bir zâtın ashâbıyla isminin yan yana anılamayacağını dile getirir.<sup>58</sup> Bunun yanında Bişr b. Mu'temir'in külliyâtı içinde Dırâr'a yazdığı bir reddiyeye yer verilir: *Kitâb 'alâ Dırâr fi'l-mahlûk*.<sup>59</sup>

Hayyât'ın gözde öğrencisi Ka'bî (ö. 319/931) de Dırâr'ın Mu'tezile'ye nispetine karşı çıkarak fiil anlayışı nedeniyle ilke bazında onun Mu'tezile'den sayılamayacağı kanaatindedir.<sup>60</sup> Ka'bî'nin gerekçe olarak fiil anlayışıyla öne çıkardığı Dırâr'ın esasen fiillerin yaratılmışlığı görüşünü Cehm'den aldığını, kendince dönüştürüp farklı bir form içinde sunduğunu söylemesine rağmen onu Cehm'in ashâbı içine koymayıp Cehmiyye ve Mücbire (Neccâriyye) ile birlikte müstakil bir fırka olarak Dırâriyye şeklinde zikretmesi dikkat çeken bir ayrıntıdır.<sup>61</sup> Yine Hayyât ve Ka'bî'ye benzer biçimde Kâdı Abdülcebbâr da onun önceleri Mu'tezile'den olduğunu ancak sonradan Mücbire'ye (Cebriyye) katıldığını ifade eder.<sup>62</sup> Sonuç olarak Bişr, Hayyât, Kâ'bî ve Kâdı Abdülcebbâr gibi ekseriyetini Mu'tezile'nin Bağdat merkezli geç dönem temsilcilerinin oluşturduğu bu grup tarafından Dırâr önceleri Mu'tezilî iken sonraları itizâl vasfını kaybeden biri olarak tanıtılır.

Watt, Dırâr'ın bir zamanlar Mu'tezile içinde anılırken daha sonraları grubun dışına itilmesinin sebebini özellikle geç dönemde, hicrî üçüncü asrın sonlarında taraftarlarınca Mu'tezile olmanın kesin hatlarla belirlenerek beş dogmatik ilkenin kabulüne indergenmesine bağlar.<sup>63</sup> Bu sebeple başkaları onlara nispet etseler de müteahhir Mu'tezile irade özgürlüğü konusunda (beş temel ilkedden özellikle adle) aykırı görüş beyan ettiği için Dırâr'ı kendilerinden biri olarak kabul

<sup>56</sup> Salahaddin Halîl b. Aybeg es-Safedî, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arneüd-Terkî Mustafa (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2000), 16/210.

<sup>57</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, 201.

<sup>58</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, 201, 202.

<sup>59</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 441.

<sup>60</sup> Ka'bi, *Kitâbü'l-makâlât ve ma'ahu uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamîd Kürdî (İstanbul: KURAMER, 2018), 320, 321.

<sup>61</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 206.

<sup>62</sup> Kâdi'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2001), 493.

<sup>63</sup> Watt, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, 92.

etmeyeceklerdir. Kesb anlayışıyla Mu'tezile'den kopan Dırâr diğer yandan kesb anlayışını benimseyenler tarafından da maalesef kabul görmez. Kesb fikri ilk defa kendisinden çıkmasına rağmen sistemlerine ters düşen diğer görüşlerinden ötürü Eş'arîler de onu seleflerinden biri olarak saymayacaklardır.<sup>64</sup> Kısaca Dırâr ikinci asır gibi erken bir dönemde sıra dışı ve özgün düşünceleriyle bir taraftan Mu'tezile'yi diğer taraftan Eş'arîleri beslemesine rağmen her iki ekole de yaranamamış ve kenarda kalmaktan kurtulamamıştır. Süreç içinde Mu'tezile de Eş'arîler de onu sürekli fiil anlayışıyla öne çıkararak Cehm'e yaklaştırmışlar ve bir Cehmî/Cebrî olarak takdim çabası içine girmişlerdir. Watt'ın dediği gibi "Böylece Dırâr görece bir sessizlik içinde geçmiştir. Halbuki o geçiş döneminin öncüsüyü ve düşünce gelişimine yaptığı katkı muazzamdı; buna rağmen mezhepler tarihçilerinin temel derdi sadece sapkın doktrinleri damgalamak ve tasnif etmek olduğu için geç dönem düşünürler tarafından reddedilen görüşleri dışında Dırâr'la ilgili anmaya değer bir şey görmediler."<sup>65</sup>

Dırâr'ın bir nâbite gibi dışlanmışlığını Bağdâdî'de (ö. 429/1037) daha net görebiliyoruz. Bağdâdî'nin Dırâr'ın kendisine has görüşleriyle pek çok konuda tek kaldığını, yalnız kaldığını ifade etmesi<sup>66</sup> onun ne oranda dışta kaldığının açık göstergesidir. Bağdâdî Dırâr'ın bireyselliğini, tek kalışını (infirâd) onun ümmetten kopmasının bir tezahürü olarak yorumlar ve ümmetin bu görüşleri sebebiyle Dırâr'ı tekfir ettiğini ifşâ eder.<sup>67</sup> Bağdâdî aktardığı tekfir hükmüyle Dırâr'ı âdeta tamamen ümmetin dışına iter ve tekfirle Dırâr'ın nevâbitliği âdeta tescillenmiş olur.

Sonuç itibarıyla tüm bu aidiyet iddialarından sonra Dırâr'ın gerçekte konumunun ne olduğu, onu nerede konumlandırmak gerektiği veya böyle bir konumlandırmaya ne oranda ihtiyaç olup olmadığı sorulabilir. İddialara baktığımızda mesela Dırâr Cehmî/Cebrî kategori içine sokulabilir mi? Bunu söylemek zor görünüyor, zira Cehmîye'ye yazdığı reddiyeden bahsediliyor. Peki Dırâr bir Hâricî olabilir mi? Yine bir reddiyesine rastlıyoruz. Mürcî miydi denirse onlarla ilgili de reddiyesi mevcut. Müşebbih miydi?<sup>68</sup> Onlara karşı on üç kitaplık reddiye dizisinden söz ediliyor. Râfizî miydi? Onlarla ilgili de reddiye kaleme aldığı biliniyor. Haşvî miydi? Onlarla ilgili de reddiyesi söz konusu. Zındık, mülhit miydi? Bunların tamamına da altı kitaplık bir reddiye serisiyle karşı çıktığı naklediliyor. Peki Dırâr'ın çokça gündeme getirilen Mu'tezilî olduğu yönündeki iddiaları nasıl değerlendirmeliyiz? Onun Mu'tezile'den olmak veya görünmek gibi bir derdi, bir amacı var mıydı? Zannımca bunu da onaylamak mümkün görünmüyor. Zira Muammer'e (Ma'mer) yazdığı bir reddiyeden bahsediliyor.<sup>69</sup> Her ne kadar menzile ilkesini kabul etmişse de – ki Watt onun bir eser yazarak yaptığı menzile savunusunu döneminde büyük günah meselesinde,

<sup>64</sup> Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 189.

<sup>65</sup> Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 189.

<sup>66</sup> Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn* (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981), 339; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191. (Allah'ın mahiyeti, altıncı hisse dayalı rüyetullah anlayışı, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın kıraatlarını inkarı, tüm Müslümanların içlerinde küfür ve şirk taşıma ihtimali gibi görüşleri.)

<sup>67</sup> Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 339;

<sup>68</sup> Dırâr'ın müşebbihliği iddiası Hayyât'ın kullandığı bir cümleyle ilgilidir. Hayyât, Dırâr ve Hafs el-Ferd hakkında şöyle der: "Feleysâ mine'l-Mu'tezile liennehümâ müşebbihân likavlihima bi'l-mahiyeti ve li kavlihima bi'l-mahlûk." (Hayyât, *el-İntisâr*, 201) Watt bu cümleye bakarak Dırâr'ın bir Müşebbih olduğunu çıkarır. (Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 191) Hayyât'ın metnini Türkçeye aktaran iki çevirmen ise bunu terim değil, lügat anlamıyla almışlar ve birbirlerine "benzerdirler" şeklinde çevirmeyi tercih etmişlerdir. Metnin devamı bu kelimeye lügat anlamını vermenin daha uygun düşüğünü kanıtlar görünmektedir. Zira devamında Dırâr'ın bir Cehmî olduğu iddia edilir.

<sup>69</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 458.

iman-amel konusunda ortodoksi görünen fırkalara katılmadığını gösterme yönünde bir girişim olarak yorumlar.<sup>70</sup> adl gibi köklü bir ilkeyi nefyetmiş olması onun Mu'tezile'den sayılmaması için yeter sebep olarak düşünülebilir. Diğer yandan garip biçimde bazı makâlat ve fırak yazarları bir yere yerleştiremedikleri Dırâr'ı sanki böyle bir mezhep, fırka varmış gibi "Dırâriyye" dedikleri bir grup ihdas ederek onu müstakil bir topluluğun imamı gibi göstermeye çalışmışlardır. Bu girişimi 73 fırkacı mezhep tasnifçileri açısından sayıyı tutturma girişimi olarak yorumlamak mümkün olduğu gibi bunu şahsa özel bir fırka icadıyla Dırâr'ı ortodoksiden koparma girişimi olarak da değerlendirmek mümkündür. Hem ayrıksı, yalnız duruşuna hem de takipçiden yoksunluğuna bakılırsa Dırâr mezhepler tarihçilerinin deyimiyle bir Dırârî de olamazdı. Zira Dırâr, döneminde teşekkül eden veya teşekkül etmekte olan hangi grup varsa neredeyse her biriyle arasına özenle mesafe koymuş gibidir. Her birine ayrı ayrı yazdığı reddiyelerle bağımsızlık savaşı vermiş, böyle yapmakla da adeta kendi ferdiyet ve hürriyetini ortaya koymaya ve korumaya çalışmış gibidir. Bu noktada onun İbn Bâcceci anlamda tam bir nevâbit örneği olduğunu söylemek sanırım abartı olmayacaktır.

Aktarılagelen görüşleri dışında Dırâr'ın nevabitliğini görebildiğimiz ve gösterebildiğimiz en açık delillerden biri günümüze ulaşan tek eseri *Kitâbü't-Tahrîş*'yle yine kendisidir. Evet, Dırâr için bir yerden, bir konumdan bahsedilecekse bu yine kendi eserinde kendini yerleştirdiği daha doğrusu yerleştirmedeği konum yani konumsuzluk olmalıdır. *Kitâbü't-Tahrîş* özelinde baktığımızda Dırâr'ı bir yerde konumlandırmak neredeyse mümkün değildir. Birbirinden farklı fırka, kişi ve görüşe ilişkin bir çok reddiyeyi içeren haliyle İbnü'n-Nedîm'in verdiği eser listesi Dırâr'ın herhangi bir gruba aidiyeti olmadığını, bir topluluğa bağlı hareket etmediğini gösteren bir veri niteliği taşımaktadır. Aynı şekilde günümüze ulaşan tek eseri *Kitâbü't-Tahrîş* de bu listedeki duruşunu güçlü biçimde desteklemektedir. Dırâr bu eserde döneminde neredeyse her fırkanın bir şekilde hadis istismarcılığına bulaştığını, her grubun hadisleri kendi lehine, başkası aleyhine sonuç verecek biçimde yorumladığını ve bu şekilde sunduğunu ironik bir üslupla ve birden fazla örnekle ortaya koymaya çalışır. Nitekim eserin ismindeki "tahrîş" kelimesiyle verdiği mesaj da sözcüğün etimolojisinde yer alan anlamlardan biri olan "horoz dövüşü" anlamıyla da birebir örtüşmektedir.<sup>71</sup> Bu minvalde her ekol diğer ekolü iki horozun birbirini ibiklerinden gagalaması gibi adeta galayarak alt etmeye çalışmaktadır. Dırâr'ın bahislerin sonunda sıkça tekrar ettiği bir fiil var ki bu aslında her fırkanın ne yaptığı, neyi amaçladığıyla ilgili bize önemli mesajlar vermektedir. Bu fiil "din, diyanet ve tedeyyün" gibi kelimelerin de kökünü teşkil eden "dâne" fiilidir. Dırâr "benimsediler" anlamına gelen "dânû" fiilini sık kullanmakla<sup>72</sup> belki de her fırkanın değişken reyini âdeta sâbit din yerine koymaya, din gibi göstermeye çalıştığını îma etmektedir. Dırâr'ın sıklıkla bu fiilden sonra kullandığı "hâlefû" ve "âdû" gibi fiiller de işin "muhâlefet" ve "adâvet" şeklinde vahim seviyelere taşındığını göstermesi açısından ayrıca manidardır. Bu kitap hicrî ikinci asırdan günümüze ulaşan eser sayısının yok denecek kadar az olduğu bir dönemde nasların, bilhassa hadislerin fırkalar tarafından nasıl çarpıtıldığını, ne şekilde meşruiyet aracı

<sup>70</sup> Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 191.

<sup>71</sup> Dırâr b. 'Amr el-Gatafânî, *Kitâbü't-tahrîş (Esere giriş yazısından)*, thk. Hüseyin Hansu, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), XVI, XVII.

<sup>72</sup> Bk. Dırâr b. 'Amr el, *Kitâbü't-tahrîş*, 23, 48, 51, 53, 54, 68, 75, 89, 96, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 122, 134, 136.

olarak kullanıldığını değişik boyutlarıyla ve ilginç örnekleriyle göstermesi açısından erken döneme ilişkin dinî literatürün en nadide eseri sayılabilir. Sonuç itibarıyla her fırka kendini haklı çıkaracak, görüşünü doğru kılacak istikamette hadisleri almış, kullanmış ve bu şekilde taraftar toplamaya çalışmıştır. Zira Dırâr’a göre her ümmet peygamberi yanında Sâmîrî’sini ve Pavlus’unu da bağrında taşır: “Hem kendi peygamberleri ile hem de peygamberlerinden sonra Yahudilerin Samîrî’si ve Hıristiyanların Pavlus’u gibi her ümmetin onları saptıran bir Samîrî’si ve onları yoldan çıkararak bir Pavlus’u vardır.”<sup>73</sup> Bu bağlamda Dırâr’ın eserinde gündeme getirdiği, hadîse yaklaşımlarıyla eleştiri yönelttiği belli başlı fırkalar şunlardır: Râfizîler, Şîa (Hanâkîn) Hariciler/Mârîka (Ezârîka, İbâziyye...), Kaderiyye, Mu’tezile, Haşeviyye, Hilsiyîye, Sumtiyye, Mütezemmitîn, Horasan Mürciesi (Cehmiyye)-Kûfe Mürciesi-Basra Mürciesi-Şam Mürciesi (Gaylânîyye), Müsevvide, Şükkâk.

## 2. Dırâr b. ‘Amr’ı Nevâbitleştiren Görüşleri

Dırâr’ın seyir içinde bazı görüşleri öne çıkarken bazıları maalesef kabul görmeyerek geride kalmıştır. Kulların fiillerinin mahlûkiyeti, Allah’ın mahiyeti, altıncı his gücüne dayalı rüyetullah anlayışı, arazlar konusundaki görüşleriyle iştihar eden Dırâr’ın bunların dışında kalan görüşleri yeterince şöhret kazanmamıştır. Bunların içinde öne çıkan temel görüşü iki ayrı yönden hem Mu’tezile’yi (halku’l-efâl) hem de Eş’arîleri (kesb) etkilemesi yönüyle önem arz eden fiil görüşüdür. Bu etki Mu’tezile açısından olumsuz iken Eş’arîler açısından olumludur.

### 2.1. Kulların Fiilleri

Sıklıkla Dırâr’ın Mu’tezile’den kopuşuyla ilgili öne sürülen temel ve genel gerekçe benimsediği fiil teorisidir. Eş’arî onu Mu’tezile’den “ayırarak, ayrı düşüren” (fâraka) şeyin kulların fiilleri konusundaki fikri olduğunu ifade eder. Dırâr “insan fiillerinin Allah’ın mahluku olduğunu savunan iki fâilli bir fiil” anlayışını benimser. Esas itibarıyla bir fiilin iki değil bir fâili olurken Dırâr bir fiilde iki fâil takdir etmektedir. Peki nasıl? Eş’arî bunu şöyle açıklar: “İkisinden biri onu yaratır ki o Allah’tır, diğeri de onu iktisab eder ki o da kuldur.”<sup>74</sup> Dırâr’ın görüşü Eş’arîlik’teki kesb doktrininden de hatırlanacağı üzere şöyle formüle edilebilir: Allah halk eder, kul kesb eder. Buna göre ilk fâil Allah olurken ikinci fâil kuldur. Burada sonradan Eş’arî’ye mâl edilecek meşhur kesb teorisinin aslında ondan bir asır önce ilk defa Dırâr tarafından dile getirildiğini görüyoruz.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Dırâr b. ‘Amr el, *Kitâbü’t-tahrîf*, 5.

<sup>74</sup> “Ehadühümâ halakahû ve hüve’llah, ve’l-âharu iktesebehû ve hüve’l-abd.” Eş’arî, *Makâlât*, 1/220. Bir ara not olarak Ka’bî’nin Dırâr’ın bu fikrini aktardığı iki yerde de Allah’ın halkı yanında kul için “iktisab/kesb” tabirini kullanmadığını, onun yerine “fiil” ifadesini kullandığını, dolayısıyla Ka’bî’de “Allah hâlık, kul fâildir” vurgusunun öne çıktığını ifade edelim. Ka’bî, *Kitabü’l-makâlât*, 205, 321.

<sup>75</sup> Aslında kesb/iktisab kavramı ilk defa Gaylan ed-Dimeşkî (ö. 120/738) tarafından kullanılmıştır. Ancak onun kullandığı bağlam genel olarak insan fiilleri değil, iman tanımıyla ilgilidir. Gaylan imanı “Allah’ı ikinci bir bilgi ile bilmek” olarak tanımlamaktadır. Birinci bilgiyi “ızdırârî” olarak nitelerken imanı dâhil ettiği ikinci bilgiyi “iktisâbî” bilgi olarak niteler. Eş’arî, *Makâlât*, 1/117, 118. Ayrıca kesb kavramının Dırâr dışında aynı dönemlerde Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve Muammer (ö. 215/830) tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Hişâm insan fiillerinde “ızdırâr ve ihtiyar” olmak üzere iki vecih olduğunu insanın ihtiyârî yönüyle fiilleri “istediği” (erâde) ve “elde ettiği”ni (iktesebe) söyler. (Eş’arî, *Makâlât*, 1/51.) Hişâm’ın kesb anlayışı Dırâr’ınkine benzer görünmektedir. Muammer’de ise iktisab “iradi faaliyet” anlamında olup Dırâr’ınkine benzememektedir. Bk. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 269.



Bu noktada Eş'arî'yi farklı kılan husus nedir diye sorulacak olursa kesb bağlamında Eş'arî'yi Dırâr'dan ayıran şu hususa dikkat çekilebilir. Eş'arî'deki en önemli ve öncelikli fark kanaatimce Dırâr'da görülen bir fiildeki iki fâilin bire indirilmesidir. Böylece Dırâr'da aynı anda var olan iki hakiki fâil sorunu Eş'arî tarafından bire indirilerek çözüme kavuşturulur. Zira Eş'arî'ye göre yaratıcı olması hasebiyle hakikatte yalnızca Allah fâil olarak nitelenebilir; kula fâil niteliğini atfetmek doğru değildir. Dırâr ise Allah'ın fiildeki rolünü kulun rolünden "hakikatte" ayırıcı hiçbir farka değinmeksizin halkın da kesbin de fiildeki asliyyetine ve evveliyyetine vurgu yapmakla bir kafa karışıklığına sebebiyet vermektedir: "Kuşkusuz kulların fiillerinin fâili hakikatte Allah'tır, kezâ kullar da fiillerin hakikatte fâilleridir."<sup>76</sup> "Kulların fiilleri hakikaten Allah'ın mahlukudur; kul da hakikaten bu fiillerin müktesibidir. Onlar bir fiilin iki fâilden çıkmasını mümkün gördüler."<sup>77</sup>

Mu'tezile'den Hayyât'ın öğrencisi Ka'bî, Dırâr ile Cehm arasında ilginç bir bağ kurulduğundan ve ikisi arasında ciddi bir yakınlığın bulunduğu bahseder. Ka'bî bazı insanların Dırâr'ın fiil konusundaki anlayışının aslında Cehmiyye'nin cebirci anlayışının bir izdüşümü olduğunu savduklarını haber verir. Bu kesime göre Dırârîler önce Cehmîlerin sözlerini alırlar, sonra da lafı uzatarak asıl maksatlarını gizleyip aldıklarını süslü bir şekilde başkalarına sunarlar. Mesele derinlemesine ele alındığında görülecektir ki onlar da Cehm'den farklı düşünmemektedirler. Ka'bî bu iddiayı Dırârî biriyle yaptığı bir tartışmayı aktararak başından geçen hadiseyle bizzat doğrular. Sonuç olarak kulların fiilleri konusunda Cehm ile Dırâr'ın fikirleri arasında ismen bir farklılık göze çarpsa da mânen bir farklılığın olmadığı aktarılır. Dırâr, Cehm'in ilgili görüşünü almış, teorize etmiş ve Cehm'den farklı olarak daha düzgün ve güzel bir şekilde muhataplarına takdim etmiştir. Ka'bî de bunlara rağmen Dırâr'a doğrudan bir Cehmî yakıştırması yapmaz ve takipçilerini Dırârîyye olarak müstakil bir şekilde anlatmayı tercih eder.<sup>78</sup>

Ka'bî daha sonra Dırâr'ın Mu'tezilîliğini tartışmaya açar ve onun ilke bazında bir Mutezilî sayılamayacağını açıklar. Ehl-i adl yani Mu'tezile'nin tamamı şu konuda hemfikirdir: "Kulların fiilleri Allah'ın mahluku değildir. Fiiller sadece kulların fiilleridir, kendileri dışında başkalarının değil. Onlar fiillerini Allah'ın kudretiyle yaparlar, onun kudretiyle yaratırlar (ihdâs)." Ancak Dırâr b. 'Amr ve ona uyan Hafs el-Ferd, Hüseyin en-Neccâr ve ashâbı, ayrıca İbâziyye'den bir topluluk bundan farklı düşünerek şöyle bir görüşü benimsediler: "Kulların fiilleri Allah'ın mahlukudur, Allah fiillerin hâlıkı; keza kullar da mecâzen değil hakikaten fiillerinin fâilleridir."<sup>79</sup> Ka'bî'ye göre kendi döneminde her ne kadar "el-menzile beyne'l-menzileteyn" asıl kabul ediliyorsa da asıl itizâl kriteri, bir kimsenin Mu'tezilî olup olmadığının göstergesi "tevhit ve adl" ilkeleridir. Son tahlilde ancak bu iki ilkeyi benimseyenler Mu'tezilî sayılabilirler. Bunlardan birini kabul etmeyi diğerlerine inansa bile ilke bazında Mu'tezilî saymak uygun değildir. Nitekim Ka'bî açısından Dırâr ve ashâbı, menzile ilkesine inanmalarına rağmen tevhid ve adl ilkelerini zedeleyen açıklamalarıyla itizâl vasfını kaybetmişlerdir.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> "Ve innallâhe fâilun liefâilil-ibâd fi'l-hakikati ve hüm fâilûne lehâ fi'l-hakikati." Eş 'arî, *Makâlât*, 1/220.

<sup>77</sup> Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, 1/71.

<sup>78</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 205, 206; 321.

<sup>79</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 320, 321.

<sup>80</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 168, 169.

Konuyla ilgili Ebû Ali el-Cübbâî'ye aidiyeti noktasında çok ciddi kuşkuların olmasına rağmen ona isnat edilen *Kitâbü'l-Makâlât* adlı eserde Dırâr hakkında başka kaynaklarda görmediğimiz ilginç bir kayıt mevcuttur. Cübbâî'deki kayıt Dırâr'ın benimsediği iki fâilli müşterek fiil anlayışından pişmanlık duyarak döndüğüne, tövbe ettiğine ilişkindir. Rivayete göre Kûfe'de Mu'tezile'den Ali el-Esvârî (ö. 240/854) onunla buluştu ve fiillerle ilgili görüşünü bir de kendi ağzından dinledi. Bunun üzerine Esvârî ağır konuşarak Dırâr'a diliyle "muvahhit" ancak yaydığı görüşlerle bir "mülhit" olduğunu söyledi. Bu ağır itham sonrası Dırâr ondan kendisini doğruya yöneltmesini rica etti. Esvârî de Dırâr'a iki fâilli fiil anlayışıyla Allah'ı nasıl bir konuma düşürdüğünü göstermeye çalıştı. Esvârî'nin Dırâr'ı ilzâm eden argümantasyonu şöyleydi. Ona önce bir soru sordu: "Ey Dırâr, bana tek bir fiili müştereken yapan ve biri diğerinden geride kalmayan o iki fâil hakkındaki görüşünü söyle. Bunlardan birisi bu fiilin kabih olduğunu biliyor ancak bunu yapmama kudretine sahip. İkinci fâil ise bu fiilin kabih olduğunu biliyor ancak bunu yapmama kudreti yok. Bu iki fâilden hangisi kınanmaya daha müstehaktır? Fiili terk etme kudretine sahip olan fâil mi, yoksa fiili terk etme kudretine sahip olmayan fâil mi?" Dırâr da cevâben: "Tabii ki fiili yapmama kudretine sahip olan fâil." Ali el-Esvârî: "Bu görüşün sonunda nereye varıyor farkında mısın ey Dırâr!" Dırâr'ın bu diyalogdan sonra pişman olduğu ve inanç olarak benimsediği "icbâr" anlayışından istiğfar ve tövbe ettiği söylenir.<sup>81</sup>

## 2.2. İstîtâ'at

Dırâr'a göre "istîtâ'at fiilden öncedir ve fiil ile birlikte. İstîtâ'at insanın (müstatî') bir parçasıdır."<sup>82</sup> Bağdâdî Dırâr'a atfen bunlara bir de "fiilden sonradır" kaydını ekler. Bağdâdî, Dırâr'ın istîtâ'ata "birlikte" demesiyle Eş'arîlerle, "önce" demesiyle Mu'tezile'yle uyuştuğunu, "sonra" ve "parçası" demekle ikisinden de ayrıştığını ifade eder.<sup>83</sup> Dırâr'ın istîtâ'at konusunda "birlikte, önce ve sonra" demesi onun kafasının karışık olduğunu mu, yoksa sentezci bir bakışa sahip olduğunu mu, yoksa her birine özel bir anlam yükleyerek bağlamsal kullandığını mı gösterir; açıkçası bu konuda karar vermek zor görünüyor.

## 2.3. Tevlid/Tevellüd

"Vurmaktan, dövmekten (darb) ortaya çıkan (hâdis) elem ve atmaktan ortaya çıkan taşın gitmesi gibi insanın fiilinden doğan (tevellüd) şeylerin hepsi hem Allah'ın hem insanın fiilidir."<sup>84</sup> Ka'bî örneğin taşın gitmesinde fâile bakan yönüyle atmak, taşa bakan yönüyle de gitmek vardır diyerek tevellüdü fiiller konusunda Dırâr'ın fâili ve tabiatı öne çıkardığını ifade eder.<sup>85</sup> Tevellütle alakalı fiillerin hangilerinin kula ait olup hangilerinin olmadığına dair Dırâr şöyle bir ilke ortaya koyar: Şayet fiil kul istediğinde yaptığı, istemediğinde yapmadığı bir fiilden tevellüd ediyorsa bu kula aittir; ancak isteme ve seçme hakkının olmadığı fiilden doğan fiiller kula ait değildir.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât-İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, çev. Özkan Şimşek-A. İskender Sarıca-Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 99. Şu var ki hicrî 240 olarak belirtilen Esvârî'nin vefat tarihi bu rivayetin kronolojik sıhhatini gölgelemekte ve böyle bir konuşmanın gerçekleşme ihtimalini kuşkulu hale getirmektedir.

<sup>82</sup> "el-İstîtâ'at kable'l-fi'l ve me'a'l-fi'l ve enneâ ba'zu'l-müstatî'i" Eş'arî, *Makâlât*, 1/220. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 339.

<sup>83</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 190.

<sup>84</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/220.

<sup>85</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 477.

<sup>86</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, 361, 362.

#### 2.4. Allah'ın Mâhiyeti

Şehristânî, Dırâr b. 'Amr ve Hafs el-Ferd'in Allah'ın bir mâhiyeti olduğunu ve onu da Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini savunduğunu kaydeder. Dırâr ve Hafs'ın da Allah'ın mâhiyetine dair bu görüşü Ebû Hanîfe ve ashâbından naklen aldıklarını ifade eder.<sup>87</sup> Bununla kastettikleri Allah'ın kendisini delil ve haber gibi araçlar olmaksızın doğrudan bilmesi, insanın ise O'nu delil ve haber yardımıyla bilmesidir.<sup>88</sup> Bu görüşüne rağmen Seyyid Şerif Allah'ın hakikatini bilmenin imkânı konusunda Dırâr'ın ismini tevakkuf edenler arasında zikreder.<sup>89</sup>

#### 2.5. Rüyetullah

Allah gözlerle görülmez ancak Allah kıyamet gününde beş duyu dışında yaratacağı “altıncı duyu gücü” (hâsse-i sâdise) ile müminler onu görebilir, mâhiyetini idrak edebilirler.<sup>90</sup>

#### 2.6. Sıfatlar

“Allah'ın âlim olmasının anlamı O'nun câhil olmamasıdır. O'nun kâdir olmasının anlamı âciz olmamasıdır. O'nun hayy olmasının anlamı, ölü olmamasıdır.”<sup>91</sup> Allah'ın diğer zâtî sıfatları da Dırâr'a göre bu şekildedir.<sup>92</sup>

#### 2.7. Allah'ın İrâdesi

Allah'ın irâdesi iki vecih üzeredir: 1. Yaratmak (halk, halkullah). Kulun fiili Allah'ın murâdıdır, dolayısıyla onun irâdesidir. 2. Emretmek, tâati emretmek. Kulun taati, Allah'ın irâdesinden ayrıdır.<sup>93</sup> Daha çok tekvînî ve teşriî irâde olarak bildiğimiz bu irade ayrımı erken dönemde Dırâr tarafından bu şekilde anlatılmıştır.

#### 2.8. Marifetullahın Vücûbiyeti

Kendisine resul gelmemiş, vahiy ulaşmamış kişiye Dırâr'a göre aklıyla hiçbir şey vacip olmaz. Vücûbiyet ancak bir resulün gelmesi, emretmesi ve nehyetmesiyle gerçekleşen bir durumdur.<sup>94</sup>

<sup>87</sup> Ne var ki Ebu'l-Muîn Neseî mahiyet görüşünün lügat ehline cins, mücânese anlayışına, onun da teşbihe götüreceğini belirtmiş, Dırâr'ın kastının böyle bir şey olmadığını açıklamış ve Ebû Hanîfe'nin kendisinden veya Mâtürîdî gibi onun ashâbından bunu aktaran birine rastlamadığını dile getirerek bu görüşün Ebû Hanîfe'ye aidiyetini reddetmiştir. Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabîratü'l-edile fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 1/210, 211.

<sup>88</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/71. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 339.

<sup>89</sup> Es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 8/162.

<sup>90</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/172, 221. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1, 71; Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 339. Eş'arî, Dırâr'ın rüyetullah hakkındaki görüşünü çağdaşı Hafs el-Ferd (ö. 204/820) tarafından da paylaşıldığını ifade eder. (Eş'arî, *Makâlât*, 191; 231) Ebu 'Amr (Ebu Yahya) Hafs el-Ferd'in Ebü'l-Hüzeyl ve Ebû Yûsuf'un derslerine katıldığı, İmam Şâfiî ile oldukça sert tartışmalar içine girdiği ve bu tartışmalardan biri olan halku'l-Kur'ân meselesinde Şâfiî'nin Hafs'ı tekfir ettiği nakledilen bilgiler arasında yer alır. İbnü'n-Nedîm Hafs'ı Cebriyye'den kabul eder. O da Dırâr gibi bir fiilin iki faili olduğunu, Allah'ın halk ederken kulun kesb ettiğini, Allah'ın mahiyetini ve rüyetullahın altıncı bir hisle mümkün olabileceğini kabul eder. Emrullah Yüksel, “Hafs el-Ferd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 15/117.

<sup>91</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1, 137. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Kitâbü usûli'd-dîn*, 340.

<sup>92</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1, 220. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1, 71.

<sup>93</sup> Ka'bi, *Kitabü'l-Makâlât*, 256, 257.

<sup>94</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/71; Ka'bi, *Kitabü'l-makâlât*, 292; 341.

## 2.9. Aslah/Vücûb ‘alellah

Dirâr’a göre aklın hükmüyle hiç bir şey Allah’a vâcip olmaz.<sup>95</sup>

## 2.10. Nesne ve İnsan Tanımı

Dirâr’ın âlem tasavvuru arazlara dayalıdır. Âlem de insan da arazlardan müteşekkildir. Dirâr açısından “İnsan bir araya gelen arazlardır (a’râz-ı müctemia). Aynı şekilde cisim de renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, dokunma gibi bir araya gelmiş arazlardır. Arazların cisimlere dönüşmesi mümkündür.”<sup>96</sup> Bağdâdî, Dirâr’ın görüşüyle Hüseyin b. en-Neccâr’ın görüşünün örtüştüğünü ifade eder.<sup>97</sup> Dirâr cisimlerin arazlardan mürekkep (a’râz-ı mürekkebe) olduğunu savunurken diğer insanlar en, boy, derinliği olan ve mekanda yer kaplayan şeyleri cisim olarak kabul ettiler. Bunun dışında kalan renk, tat, hareket, güzellik, sevgi türü şeyleri de araz olarak tanımladılar.<sup>98</sup>

Dirâr arazlara dayalı bir kozmoloji anlayışını benimser. Anlayışının temelinde arazların hiçbir şekilde ve hiçbir zaman cisimlerden ayrılmaz oluşları, cisimlerin varlık sahnesine daima arazlarla çıkmış olmaları yer alır. Arazsız bir cisimden bahsedilemez. Cisimlerdeki arazların cisimde bulunuş keyfiyetleri ise diyalektiktir. Her cisimde mutlaka olumlu ya da olumsuz türden bir araz bulunur. Dolayısıyla hiçbir cisim bir arazın kendisinden veya zıddından hâlî değildir. Örneğin bir cisimde mutlaka hayat ve ölüm arazlarından biri bulunur. Keza cisimlerde mutlaka ağırlık-hafiflik, sertlik-yumuşaklık, sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık, hareket-sükûn, kudret-acz,<sup>99</sup> elem-haz, ilim-cehl gibi arazlardan birine rastlanır. Renkler ve tatlar da böyledir. Bunlar bir araya gelir ve ayrılmazlar. Şayet ayrılma (iftirak) mümkün olsaydı renkli (mülevven) olmadan renk (levn), canlı (hay) olmadan canlılık (hayat) söz konusu olurdu. Dirâr’a göre arazların cisimden ayrılması demek, onların yok olması demektir. Cisimle arazın ayrılması mümkün değildir. Aynı anda iki araz bir cisimde görülmez, bunlar ancak art arda birbirini takip edebilir, birinin varlığı ancak diğerinin yokluğu ile mümkün olabilir. Dolayısıyla Dirâr buradan hareketle arazların bâkî olmadıklarını, beka ile vasıflanamayacaklarını kanıtlamış olur.<sup>100</sup> Beka bâkiden başka bir şeydir. Allah bekayı bâkide her an yaratmakta olup bekanın bâkinin önüne geçmesi asla düşünülemez. Ne zaman ki Allah cismin yok olmasını irade eder artık onda bekayı da yok eder.<sup>101</sup> Ebu’l-Muîn bekanın cisimlerde hâdis bir araz olduğu, kendi kendine bâkî kalamadığı, bilakis anbean yenilediği şeklindeki bu görüşün aynı zamanda Kâ’bî ve Eş’arî tarafından da benimsendiğini belirtir.<sup>102</sup>

Araz görüşünden hareketle Dirâr’ın dolaylı olarak kümûn teorisini kabul ettiği yönünde bir anlam çıkarmak uygun olmaz. Zira Dirâr cisimlerin Nazzâm’ın savunduğu şekilde taşta ateşin bilkuvve var olması türünden bir “kümûn” içermediğini (tedâhül) düşünür. Dirâr’a göre özü itibarıyla taşta ateş yoktur. Cisimlerden insan etkenli ortaya çıkan algı ve ürünlere bakarak cisimde bilkuvve

<sup>95</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/71.

<sup>96</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 1/220; 2/237. “Allah arazları cisimlere dönüştürebilir (taklîb).” Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1, 71. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Kitâbü usûli’-d-dîn*, 339.

<sup>97</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191.

<sup>98</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/498.

<sup>99</sup> Dirâr’a göre “acz ve kudret” cismin parçalarıdır. Ka’bî, *Kitabü’l-Makâlât*, 315.

<sup>100</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2/237.

<sup>101</sup> Ka’bî, *Kitâbü’l-makâlât*, 464.

<sup>102</sup> Ebu’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fi usûli’-d-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/127.

içkinlik (tedâhül) olduğu, cismin doğasında kendinden başka şeyleri taşıdığı anlamı çıkarılamaz. Bu türden şeyler ona göre insanla cisim arasında ortaya çıkan etkileşim esnasında Allah tarafından yaratılan şeylerdir: “Cisimler bir araya gelmiş arazlardır. Ateşte sıcaklık, karda soğukluk, balda tatlılık, sabır bitkisinde acılık, üzümde üzüm suyu, zeytinde yağ ve damarlarda da kan yoktur. Allah bunları sadece koparma, tatma, sıkma ve dokunma esnasında yaratır.”<sup>103</sup> Örnekleri biraz daha açacak olursak “Yağ zeytinde sabittir (gizlidir), fakat ona tedâhül etmez; balda yiyinceye kadar tatlılık, bedende yarananincaya kadar kan yoktur; çakmak taşında ateş yoktur, çünkü ateş olsaydı, bu onu yakardı.”<sup>104</sup> Dırâr’ın ilgili görüşlerini aktaran İbn Hazm bu görüşleri beğenmez ve Dırâr’ın tüm söylediklerini ahmakça bulur.<sup>105</sup> Nitekim Câhız, İbn Hazm’ın ahmakça bulduğu görüşlerdeki hamâkati ortaya koyarcasına Dırâr’ın kümûna dair itirazlarını çürüten hocası Nazzâm’ın argümanlarını eserinde uzun uzadıya aktarır.<sup>106</sup>

Dırâr araza dayalı nesne tanımıyla Mu‘tezile’nin cevhere, cüze (atom) dayalı nesne tanımına açıkça aykırı düşer. Dırâr’ın Basra’da oluşu ve aşağıda sıralanan altı ismin Basra Mu‘tezilesinden olması ‘hicrî üçüncü asır’da Basra’da, Basra kelâmında fizik tartışmalarının yoğunluğunu ve seviyesini ve dahi Dırâr’ın nevâbit duruşunu göstermesi bakımından önemlidir:

1. Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830): Nesne uzun, enli ve derin olandır (üç boyutlu). Böyle bir nesnenin telifi için en az 8 cüz (atom) gerekir.
2. Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849): Nesne sağ-solu, dışı-içi, üstü-altı olan şeydir (üç boyutlu). Böyle bir nesne için en az 6 cüz gerekir.
3. Nazzâm (ö. 231/845): Nesne uzun, enli ve derin olandır (üç boyutlu). Nazzam cismin cüzleri için bir sayı sınırı belirlemez.
4. Hişam b. ‘Amr el-Fuvatî (ö. 218/833): Nesne 36 cüzden oluşur. 36 cüzü de 6 rükün kabul eden Fuvatî her bir rüknü altı cüz sayar.
5. Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864): Nesne cevher ve ondan ayrılmayan arazlardan ibarettir.
6. Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/916): Nesne 2 cüzden oluşur.<sup>107</sup>

### 2.11. İnsanın İçindeki Sır

Dırâr’a göre genel olarak insanlar iç dünyalarında bir küfür potansiyeli taşırlar.<sup>108</sup> Bu yönüyle Müslümanların tamamının da iç dünyalarında kafir olmaları imkân dahilindedir.<sup>109</sup>

<sup>103</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/498.

<sup>104</sup> A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 100.

<sup>105</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/498.

<sup>106</sup> Ebû Osman ‘Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1943), 5/10-14.

<sup>107</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 2/236, 237.

<sup>108</sup> Eş‘arî, *Makâlât*, 1/221.

<sup>109</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/498.

## 2.12. İcmâ

Dırâr b. ‘Amr, Resulüllah’tan sonra hüccetin sadece icmâ olduğu ve dinî hükümlerde âhâd haberlere dayanmanın makbul olmadığı görüşündedir.<sup>110</sup>

## 2.13. İmamet

Dırâr imamette Kureyşlilik şartı aramaz. Kureyşli olmayan biri de rahatlıkla imam, halife olabilir. Hatta bir Kureyşî ile bir Nabatî<sup>111</sup> karşı karşıya gelse seçiminin Nabatî’den yana olacağını belirtir. Gerekçesi ise şeriata muhâlif davrandığında destekçisi ve gücü az olan bir Nabatî’yi azletmek, bir Kureyşli’yi azletmekten daha kolaydır. Dırâr’ın bu konuda Mu‘tezile ile son kısım hâriç örtüştüğü ifade edilir; zira Mu‘tezile imâmette bir Kureyşli ile Nabatî yan yana geldiğinde Kureyşli’yi takdim eder.<sup>112</sup>

## 2.14. Cemel ve Sıffın Savaşları

Cemel Savaşı hakkında Dırâr “Ali’nin mi, yoksa Talha ve Zübeyr’in mi (daha faziletli ve) daha doğru yolda olduklarını bilemem” diyerek<sup>113</sup> çekimser kalırken Sıffın’da Muaviye’yi hatalı bulmuş ve imâmetine kâil olmamıştır.<sup>114</sup> Dırâr’ın Cemel’deki çekimser tavrını Ebû’l-Muîn Neseffî yadırgar ve hatalı bulur.<sup>115</sup>

## 2.15. Cennet ve Cehennem Yaratılmışlığı

Dırâr’a göre cennet ve cehennem elân yaratılmamıştır. Böyle olunca Hz. Âdem’in bulunduğu cennet de dünya bahçelerinden bir bahçe olarak kabul edilir.<sup>116</sup>

## 2.16. Kabir Azabı

İbnü’r-Râvendî Mu‘tezile’nin kabir azabını inkâr ettiğini iddia etmektedir. Yine Eşârî mütellimlerden Adudüddîn el-Îcî, Dırâr ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’nin (ö. 218/833) yanında Mu‘tezile’nin müteahhirîni tarafından kabir azabının inkâr edildiğini dillendirir.<sup>117</sup> Ne var ki kendi kaynaklarına bakıldığında Mu‘tezile içinde böyle bir inkârın söz konusu olmadığı görülür. Örneğin İbnü’r-Râvendî’nin iddiasını kesin bir dille yalanlayan Kâdî Abdülcebbar’a göre değil Mu‘tezile arasında, önceleri bir Mu‘tezilî olan ve bunu inkâr ettiği aktarılan Dırâr haricinde ümmet arasında bile kabir azabı hakkında ihtilaf vâki olmamıştır. Kabir azabını inkâr eden ilk ve tek kişi Dırâr’dır. Kâdî’ya göre Mu‘tezile’nin kabir azabını inkâr ettiği yönündeki iddia İbnü’r-Râvendî’nin Mu‘tezile’ye attığı çamurdur.<sup>118</sup> Yine Mu‘tezile’nin önde gelen isimlerinden Ka’bî de hem Basra Mu‘tezilesinin imamı Ebü’l-Hüzeyl’in hem de Bağdat Mu‘tezilesinin imamı Bişr b. Mu‘temir’in (iki nefha arasında) kabir azabını kabul ettiklerini belirttikten sonra Dırâr’ın bunu inkâr ettiğini

<sup>110</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/71.

<sup>111</sup> İbn Hazm’da Kureşî ile Habeşî şeklinde geçer. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/158.

<sup>112</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/71. Ayrıca bk. Kummî/Nevbahtî, *Kitabu’l-makâlât ve’l-fırak*, 80, 81.

<sup>113</sup> Kummî/Nevbahtî, *Kitabu’l-makâlât ve’l-fırak*, 84.

<sup>114</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 2, 340.

<sup>115</sup> Neseffî, *Tabsratü’l-edille*, 2/502.

<sup>116</sup> Bağdâdî, *Kitâbü usûli’l-dîn*, 237.

<sup>117</sup> Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkif*, 8/346. Cüşemî de Dırâr, Bişr ve Yahya b. Kâmil’in kabir azabını inkâr ettiklerini, bunun yanında Dırâr’ın kabir suâlini ve sıratı da inkâr ettiğini kaydeder. Cüşemî, *Uyûnü’l-mesâil*, 264.

<sup>118</sup> Kâdî’l-Kudât Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 493.

hatırlatır.<sup>119</sup> Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu meseleyi hocası Şahhâm'a (ö. 270/883) sorduğu ve onun da şöyle dediği nakledilir: “Bizden bunu inkâr eden kimse yoktur. Sadece Dırâr bin ‘Amr’ın inkâr ettiği anlatılır durur.”<sup>120</sup> İbn Hazm da Bısr b. Mu'temir ve Cübbâî gibi önde gelen isimleriyle Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından kabir azabının kabul edildiğini, Dırâr'ın kabir azabını inkâr ettiğini açıklar.<sup>121</sup>

Nakillere bakıldığında Dırâr değil sadece Mu'tezile'nin, ümmetin bile üzerinde ittifak ettiği bir konuda yine nevâbitçe bir tavır sergileyerek genel çizginin dışına çıkmıştır. Gerçekte kendisi böyle mi düşünmekte, kabir azabını gerçekten inkâr mı etmektedir? Dırâr *Kitabü't-Tahrîş*'te konuyu gündeme getirir ve orada kabir azabını inkâr edenleri de ikrâr edenleri de mevkuûf ve merfû delilleriyle aktarır. Hatta aktardığı rivayetler değerlendirildiğinde kabir azabının varlığına ilişkin delillerin, yokluğuna ilişkin delillerden daha güçlü olduğu görülür. Ehl-i Kible'nin bu konuda hiziplere ayrıldığını ifade eden Dırâr ilginçtir kendi döneminde de kabir azabını inkâr edenleri bid'at ve dalâlet ehli oldukları yönünde hadislerle dayanarak ispat ve ilan eden kimseler olduğundan bahseder.<sup>122</sup> Eserin genelinde takındığı genel tavrı bu konuda da sürdüren Dırâr kabir azabıyla ilgili kendi reyini belli etmez, neyi benimsediğiyle ilgili renk vermez. Zira Dırâr bu eserde asıl olarak kendisinin veya kimin ne deyip ne demediği ile ilgilenmemektedir; onun asıl ilgisi farklı bahislerin sonlarında sıkça yer verdiği şu cümlede gizlidir: “Sonra bu hususta birbirini reddedip inandıklarıyla birbirlerine karşı çıktılar.”<sup>123</sup>

### 2.17. Şehitlik-Gâzilik

Dırâr şehitlik ve gâzilik karşı karşıya geldiğinde tercihini şehitliğin faziletinden yana kullanır. Dırâr ve Bısr b. Mu'temir dışında Mu'tezile ise şunu benimser: Şehitlikle gâzilik karşılaştırıldığında bir Müslüman şehitliği değil gâziliği istemelidir. Zira şehitlik kâfirin galibiyeti anlamına gelirken gâzilik bunun tersine kişiye yararın acısına dayanmayı ve sabrı sevmeyi öğretir.<sup>124</sup>

### 2.18. Kıraatler

Dırâr, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'dan gelen kıraatleri inkâr etmekte ve Allah'ın böyle bir şey indirmedikğine yemin etmektedir.<sup>125</sup>

### 2.19. Peygamberlerin Tafdîli

Dırâr'a göre hiçbir peygamber ne zâten ne de ismen/vasfen tafdüf edilmemelidir.<sup>126</sup>

### 2.20. Dünyanın Faniliği

Dırâr'a göre “Dünya yok olmaz.”<sup>127</sup>

<sup>119</sup> Ka'bi, *Kitabü'l-makâlât*, 404. Ka'bi ayrıca Dırâr'ın münker-nekiri de inkâr ettiğini dile getirir. Ka'bi, *Kitabü'l-makâlât*, 405.

<sup>120</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 78.

<sup>121</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/86.

<sup>122</sup> Dırâr b. 'Amr el, *Kitabü't-tahrîş*, 103-105.

<sup>123</sup> Dırâr b. 'Amr el, *Kitabü't-tahrîş*, 105.

<sup>124</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/518.

<sup>125</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/220. Ayrıca bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1, 71, Bağdâdî, *Kitabü usûli'd-dîn*, 339.

<sup>126</sup> Ka'bi, *Kitabü'l-makâlât*, 393.

<sup>127</sup> Ka'bi, *Kitabü'l-makâlât*, 535. (“İnne'd-dünyâ lâ tefnâ.”)

## Sonuç

Ezcümle nevâbite menfi (negative) ve müsbet (positive) olmak üzere iki farklı anlam yüklemesi söz konusudur. Aslında bu ayrışma kelimenin etimolojik kökeniyle doğrudan ilişkilidir. Arap dilinde ‘bitkiler’ anlamında iki çoğul kelime öne çıkmaktadır: “nebâtât” ve “nevâbit”. Nebâtât normal, doğal seyrinde yetiştirilen bitkileri ifade ederken nevâbit yetişmesi istenmeyen, istenmediği halde biten yabancı otları, ayrık otlarını ifade eder. Ayrık otları olarak nevâbitin nasıl ki düzenli bir bahçede, meyvenin, sebzenin yetiştirildiği topraklarda yeri yoksa İbn Bâcce dışındaki düşünürler nezdinde de kendi oluşturdukları müesses nizam içinde nevâbit türü insanların yeri, yurdu yoktur. Dırâr’ın tarihsel süreç içinde maalesef İbn Bâcce’nin bağlamıyla değil de Mu‘tezile ve Fârâbî’nin kullandığı bağlam içinde nevâbitten biri olarak algılanageldiği söylenebilir. Çalışmada Dırâr’a özgü kavramsallaştırdığımız nevâbitle kastımızın esas itibariyle spesifik bir fırka olmadığını, Dırâr’ı böyle bir fırka içine yerleştirmek gibi bir çabamızın olmadığını ‘sui generis’ bir karakterin temsili olarak Dırâr bağlamında bu kavramı öne çıkardığımızı ayrıca belirtelim. Dırâr, marjinal duruşu ve tek başına kaldığı fikirleri nedeniyle asırlarca kelâm halkasının dışında bırakılmış ve muhtemelen bunun sonucu olarak da mezhepler tarihi de kelâm tarihi de onunla ciddi biçimde ilgilenme gereği duymamıştır. Ancak İbn Bâcce’nin nevâbiti içinde değerlendirildiğinde ölen, öldürülen Dırâr yeniden hayat bulmaya başlar. İbn Bâcce, nevâbitin erdemli toplumun teşekkülünde önemli bir misyona sahip olduğunu tespit etmektedir. Kelâmın altın döneminin üçüncü asır olduğu dikkate alındığında, kelâmın ikinci asırdaki köprüsü olduğu söylenen Dırâr’ın konumu bu tespit ışığında daha anlamlı hale gelmektedir. Buradan hareketle Yeni İlm-i Kelâmın yeniliğinin de bir prototip olarak ancak Dırâr gibi köprülerin varlığıyla mümkün olabileceği söylenebilir.

Kelâm tarihi açısından Dırâr neden önemlidir? Bu sorunun cevabını belki de onun ikinci asırda kelâm yapma sanatını en iyi şekilde temsil etmesinde ve bunu ortaya attığı ayrık görüşlerle kendisinden sonra gelen birbirine karşıt Allâf ve Eş‘arî gibi iki büyük kelâm ekolünün imamını etkilemesinde aramak gerekir. Dırâr’ı muhtemelen büyük kılan şey çağıyla ters düşme hakkını kullanması, yani nevâbitliği göze alması, çağdaşlarıyla aykırı düşme cesareti göstermiş olmasıdır. Zira o, döneminde ortaya çıkan tüm mezhebî mensubiyet ve âdiyet bağlarından kendini bir şekilde özgürleştirmeyi başarabilmiş, mezhepleri aşan entelektüel çapıyla âdeta mezhepler üstü bir konuma yükselmiştir.

Mezheplerin zaman içinde ana akımlara dönüşmesi onları hakikatin tek ve gerçek mümesilleri olarak görünür kılmanın yanında kendileri dışındaki küçük akıntıları da görünmez kılmaya başlamıştır. Bu noktada büyük mezheplerin de en başta küçük bir akıntı olduklarını unutmamak gerekir. Başlangıçtan günümüze ana akım bir mezhebin sürekliliği aslında mezhep dışı akıntıların sürekliliğiyle paralel ilerlemiştir. Mezhep içi dinamizm mezhep dışı dinamizmden bağımsız düşünülemez. Mihne dönemi ve sonrası gerçekliğiyle Mu‘tezile örneğinde görüldüğü gibi dış akıntıların akışını kesmeye çalışanları zaman kendi akışlarını kesmek suretiyle cezalandırmıştır. Çağdaş döneme uzandığımızda XIX. yüzyılın sonlarında başlayan Yeni İlm-i Kelâm hareketi esasen işbu özgünlüğe, farklılığa kapalı kemikleşmeyi, düşünsel fakirliğiyle tortulaşan inanç dünyasını yeniden canlandırma girişimidir. Yeni İlm-i Kelâm denilen şeyin ne oranda yeni ve ne oranda başarılı olduğu tartışmaya açıktır; ancak sanıyorum tartışmaya kapalı bir husus var ki o da Batı’da



her alanda üst üste meydana gelen devrimlerin etkisiyle İslâm dünyasında modern dönemde ciddi bir inanç krizinin baş gösterdiği. Dolayısıyla kelâmın yeniliği ve başkalığı şüpheliyse de kelâmın içine doğduğu dönemin yeni ve başka olduğu muhakkaktı. İşte tam bu noktada stereotipleri aşma adına “bir nevâbit olarak Dırâr”ı Yeni İlm-i Kelâm için bir prototip olarak önermenin uygun olacağını düşünüyorum. Dırâr felsefede ve kelimada yenilik arayanlar için konulara, meselelere birilerinin gözünden, gözlüğünden değil, insanın kendi gözünden bakma cesaretini göstermesi bakımından nadide bir örnektir. Bu bağlamda nâbite/nevâbit olarak betimlenen kimseler kendi gözünü kullanma cesareti gösteren, gözünü çıkarmaları riskine rağmen kendi gözüyle bakmaktan vazgeçmeyen ayrıksı zekâlardır.

Kim bilir belki Dırâr’ın prototipliğiyle şunu da sormak mümkün hâle gelebilir: Dırâr gibi nevâbitten mütakellimlerle yenilemenin de ötesinde acaba (zor ama) kelâm da bir gün felsefe gibi bir hakikat arayışı olarak düşünülemez mi? Dırâr’dan dört yüz yıl sonra İbn’ül-Arabî (ö. 638/1240) cevher kabulleri, cevher anlayışları nedeniyle Eş’arîlerin büyük bir yanılğı içine düştüklerini, varlığı, âlemi anlayamadıklarını ilan ediyordu: “Eş’arîler ise âlemin arazların toplamı olduğunu anlayamadı.” İbnü’l-Arabî süreğen değişkenliği görmeleri sebebiyle âlemi arazlardan ibaret sayan Sofistlerin bile hakikate Eş’arîlerden daha yakın durduklarını itiraf ediyordu.<sup>128</sup> Son söz olarak biz de şöyle diyoruz: Keşke İbn’ül-Arabî bu yorumunda Sofistler dışında Dırâr’ın da adını anmış olsaydı!

<sup>128</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcı Yayınevi, 2006), 134.

## Kaynakça

- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-firak)*. İstanbul: Kalem Yayınları, 1979.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Kitâbü Usûli'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1981.
- Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. y.y., t.y.
- Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1943.
- Câhız, Ebû Osman ‘Amr b. Bahr. *Resâilü'l-Câhız-Risâle fi'n-nâbite/ilâ Ebî Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ebî Düâd*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1979.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-Makâlât-İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. çev. Özkan Şimşek-A. İskender Sarıca-Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Cüşemî, Ebu Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim. *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kâhire: Dâru'l-ihsân, 2018.
- Dirâr b. ‘Amr el-Ğatafânî. *Kitâbü't-tahrîş*. thk. Hüseyin Hansu. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Dunlop, Douglas Morton. “İbn Bâjjah's Tadbîru'l-Mutawaḥḥid (Rule of the Solitary)”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Apr., 1945, No. 1 (Apr., 1945), pp. 61-81.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelam-El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan ‘Alî b. İsmâ'îl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2005.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye-Mevcutların İlkeleri*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Hayyât. *el-İntisâr ver' red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. Kahire: Mektebetü's-sekâfe ve'd-dîniyye, t.y.
- Himyerî, Ebu Sâid Neşvân. *el-Hâru'l-İyn*. thk. Kelam Mustafa. Beyrut: Dâru'l-âzâl, 1985.
- İbn Bâcce, *Erdemsiz Şehirde Bireyin Felsefî Yetkinliği- Tedbîru'l-mütevahhid*. çev. İlyas Özdemir. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hazm. *el-Fasl-Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Kuteybe. *Hadis Müdâfasi-Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. çev. Mehmed Hayri Kırbaşoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979.

- İbnü'l-'Arabi. *Fusûsu'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Kitâbü tabakâti'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1961.
- İbnü'l-Murtazâ. *Mu'tezile 'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-Emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: TYEKB, 2019.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. ed. Mehmet Yolcu. çev. Mehmet Yolcu-Sabri Türkmen-M. Salih Arı-Selahattin Polatoğlu-Furkan Halit Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Kâdi'l-Kudât Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, 2001.
- Karakaya, M. "Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit", *Felsefe Dünyası Dergisi*. Sayı: 68, Kış 2018, ss. 135-156.
- Kummî/Nevbahtî. *Kitabu'l-makâlât ve'l-fırak-Fıraku's-Şîa/Şiî Fırkalar*. çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü't-tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. Beyrut: Ma'hedü'l-almânî li'l-Ebhâsi's-Şarkıyye, 2009.
- Mustafa, İbrahim vd. "nbt", *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Onat, Hasan; Kutlu, Sönmez (ed.). *İslam Mezhepleri Tarihi-El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Öz, Mustafa. "Dirâr b. 'Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 9/274-275.
- Pezdevî, Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1. Basım, 1980.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 28. Basım, 2015.
- Safedî, Salahaddin Halîl b. Aybeg. *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arneüd-Terkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'arabî, 2000.
- Schmidtke, Sabine (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford Univsertiy Press, 2016, s. 55-83.

Schöck, Cornelia. “Cehm b. Safvân ve “Cehmiyye” ile Dırâr b. ‘Amr”. *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı* içinde, ed. Sabine Schmidtke. çev. Orhan Şener Koloğlu-Ulvi Murat Kılavuz-Salih Çift. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve’n-Nihal*. thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâdilî. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2004.

Tritton, A. S. *İslam Kelamı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Üzüm, İlyas. “Nâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/263-264.

Van Ess, Josef. “Đırâr b. ‘Amr und die “Cahmîya””: Biographie einer vergessenen Schule”, *Der Islam*. XLIV (1968), pp. 1-70.

Van Ess, Joseph. “Kelam ve İnsan Gerçekliği”. çev. Habib Kartaloğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c. 13, S. 23 (2011/1).

Watt, W. Montgomery. *İslam Felsefesi ve Kelamı*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Basım, 2004.

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 4. Basım, t.y.

Yüksel, Emrullah. “Hafs el-Ferd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 1997, 15/117.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1982.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü’l-îtidâl fi nakdi’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Mu’avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1995.

Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü’l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü’-s-Sûd. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1998.