Vasıl b. Ata

Hemedânî, Tesbit, I, 18

Vasıl b. Ata (v.131)

Ebû Zehrâ, Tarihu'l-cedel, s. 216, 335—355

WATT, W.M. Was Wāsil a Khārijite? *Islamwissenschaftliche Abhandlungen F. Meier*, 1974, pp. 306-311.

Vasıl b. Ata

15 HAZIRAN 1993

Vâsıl b. Atâ

A. Nessâr, Nesetu'l-fikr, 752

15 HAZIRAN 1993

VÂSIL B. ATÂ

Bestell-Nr./Standort
28 A 5981

[Mu'tazilī, Wāṣil Ibn-'Aṭa' al-Ġazzal al- :] Wāṣil Ibn 'Aṭā' als Prediger und Theologe. Ein neuer Text aus d. 8. Jh. n. Chr. Hrsg. mit Übers. u. Komm. von Hans Daiber.
Leiden [usw.]: Brill 1988. 106 S.
[Text arab. u. dt., Komm. dt.]
(Islamic philosophy and theology. Vol. 2.)

29 TEMMUZ 1992

VASIL B. ATA

01 ARALIK 1993

(377
الشواشي ، سليمان) .
واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية / اعداد سليمان الشواشي ؛ اشراف علي الشابي
ـ تونس : كلية الشريعة وأصول الدين ، 1981 .ـ 296 ص.؛ 30 سم .
بيبليوغرافيا : ص ص : 284—294.
رسالة دكتوراة : شريعة وأصول الدين: تونس : 1981.
ك.أ . 84/36

(043.5)(ابن عطا) 92

Vasıl b. Ata

Deuxième siècle de l'Hégire.

1. WASIL b. 'ATA'. Abū Ḥodhayfa Wāṣil b. 'Aṭā' al-Ghazzāl, 80-131 H./699-748.

al-Alf mas'ala fi l-radd 'alā l-mānawiyya (d'après Br., S 1, 337, et Ibn al-Mortaḍā, *Ṭabaqat al-mo'tazila*, éd. S. Diwald-Wilzer, p. 35, selon lequel Wāṣil, mort à 51 ans, aurait terminé cet ouvrage à 30 ans, donc dès 110 H.).

Fondateur, avec son beau-frère 'Amr b. 'Obayd, du mo'tazilisme. Cf. H.S. Nyberg, *Deux réprouvés. Wāṣil b. 'Aṭā' et Ibn ar-Rāwandi*, dans *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Symposium de Bordeaux 1956), Paris 1957, pp. 131-135.

Vasıl b. Ata

20 EKIM 1988

Vasiyetnâme (Bursâvî'nin)

Fihrisü'l-matbûâti't-türkiyyeti'l-Osmâniyye, I, 84, 88-89, 95

15 HAZIRAN 1993

1324 DAIBER, H: Anfänge muslimischer Theologie im Lichte eines neuen Textes von Wāṣil Ibn 'Aṭā'. *Islão e Arabismo na península ibérica: Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (Évora-Faro-Silves ... 1982)*. Ed. Adel Sidarus. Évora: Universidade de Évora, 1986, pp.383-391

Vasıl b. Ata

14570. a. 48

HĀRŪN ('Abd al-Salām Muḥammad) Harun Abdüsselam Muhammed
WĀṢIL ibn 'AṬĀ' al-MU'TAZILĪ Vasıl b. Ata

خطبة واصل بن عطا

Khuṭbat Wāṣil b. 'Aṭā'.
[A sermon in which the letter kā' does not occur. Edited by 'Abd al-Salām Hārūn.]

Cairo, 1951. 8°.

Nawādir al-Makhṭūṭāt, 5 (collection 2, pp. 117-36).

Vasil b. Ata

19 MAYIS 1993

Isferâyinî, et-Tabsîr, 40

Vasil b. Ata

E. G. Browne
A Ldt. Hist. of Persia
I. 281

891.59

Vasil b. Ata

Seffârînî, Levâmi, I, 12

18 MART 1991

Vasil b. Ata'

İ. Abdulhamid, Dirâsât, 38, 84, 85, 88 vd.

Vasil b. Ata
واصل بن عطاء - شيخ المعتزلة

Ali Mustafa el-Gurabi
Mecelletu'l-Ezher XIX, 27-31; 246-250
635-639

Kelam

Vasil b. Ata (v. 131)

A. Emin, Duha'l-İslam,
III, 97

Kelam

Vasil b. Ata
واصل بن عطاء - شيخ المعتزلة

Ali Mustafa el-Gurabi
Mecelletu'l-Ezher XVIII, 812-815

Amr b. Ubeyd
Vasil b. Ata
} Sahabe harbi konusumda tevakkuf ediyorlar. (hangisi hakikidiye)

Dirar
Ma'mer
Ebu'l-Hüzeyl
} Birisi hakkında hangisi?

Nesefî, Tabsıra, R. Ç. f. 271-b

Vasil b. Ata el-Gazzal (Kelâm)
A. Bedevi, Mevakibu'l-İslâmiyyin, I, 173-96.
- Hayatı
- Eserleri
- Mezhebi

19 EYLÜL 2006

660. **Wāṣil** b. ʿAṭāʾ, a. Ḥuḏaifa al-Gazzāl (80–131) VÂSIL B. ATÂ
1. *Ḫuṭbat W. b. ʿA.*/ʿAbdassalām M. Hārūn/In: *Nawādir al-maḫṭūṭāt* I, 117–136

-Vasil b. Ata
-Kelam
-Mutezile

واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية / سليمان الشواشي ؛ إشراف د. علي الشابي . ــ تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الديـــن ، 1981.
ــ 296 ص. ؛ 29 سم.
د.م.ث : عقيدة : تونس : الكلية الزيتونية : 1981

24 HAZİRAN 1996

Vasil b. Ata (210111) 20 Temmuz 2016

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

Further Reading

Nwyia, P., "Notes sur quelques fragments inedits de la correspondance d'Ibn al-'Arif avec Ibn Barrajan," *Hesperis*, 43 (1956), pp. 217–21.

OLIVER LEAMAN

IBN AL-ATHIR, Abu al-Fath (558–637/1163–1239)

Abu al-Fath Nasr Allah ibn Muhammad al-Jazari Diya al-Din ibn al-Athir was born in what is today Turkey, into an important family. His brothers were also significant intellectual figures, one being a *hadith* scholar and the other a historian. Al-Athir was involved in working for Saladin and then for the latter's son in Damascus, and finally he went to Mosul to act as an administrator.

Ibn al-Athir was certainly no enthusiast for philosophy; he was an opponent of *falsafa* in its Peripatetic form, and in the protracted conflict between grammar and philosophy he took sides with grammar. His literary output is very impressive and he is an exemplary stylist. Al-Athir argued that one has to learn from the Qur'an how to write, since that text is so replete with wonderful linguistic devices that one can continually mine it and come up with new forms of expression. Many of his writings deal with poetry and poetic form, and it is clear that he is critical throughout of the philosophical project of using Aristotle's *Poetics* to analyze poetry. Such a general work, which seeks to describe the essence of poetry in general, is useless, Ibn al-Athir argues, since it is only through detailed understanding of a particular language that one can understand the poetic structure of that language. Like so many enemies of philosophy, his desire to refute his opponents led him to use philosophical principles of argument and debate as well as many of his opponents' views on language.

BIBLIOGRAPHY

Al-Mathal al-sa'ir fi adab al-katib wa'l sha'ir (The Present Understanding of the Art of the Scribe and the Poet), eds. A. al-Hufi and B. Tabana, Cairo: Maktabat Nahdat Misr, 1959.

Further Reading

Cantarino, V., *Arabic Poetics in the Golden Age*, Leiden: Brill, 1975, pp. 191–205.

OLIVER LEAMAN

IBN 'ATA', Wasil (80–131/699–748)

Wasil ibn 'Ata', also known as al-Ghazzal, was born probably around the year 80/699 and died in 131/748. He was a famous *khatib* (preacher) and theologian and is considered by the Mu'tazilite biographers to be the founder of the Mu'tazilite school.

The sources are in dispute about the land of his origin and early education. Ibn al-Murtada is inclined to consider him a *mawla*, a freed slave who owed gratitude to his master, Benu Hashim, who lived in Medinah, while Ka'bi mentions that he was a *mawla* of Benu Aabba, who moved to Basra. Although Wasil spent most of his life, as far as we know, in Basra, some sources mention that he was considered a foreigner there. Nevertheless, Van Ess considers that his connection with Medinah was probably due to some late Mu'tazilites who wanted to connect him with the Shi'i 'Alites of Medinah on the one hand and on the other to create a blood relationship with the Prophet's family through the claim to be the brother-in-law of Muhammad b. al-Hanafiya ibn 'Ali b. Abu Talib. Some late Mu'tazilites consider

The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, edit. Oliver Leaman, London: Bloomsbury Academic, 2015. İSAM DN. 240682.

Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl (Kelam)
(131/748)

203

Seyyid, 150; 169; MLF, XIII, 158; İntisar, fihristi; Tab. Mu'tezile, 28-35; Malati, Tenbih, 38, 39—; Eş'ari, Makalat, 222-223; Müberrid, Havâri, c, 32-36; Farklar, 22, 103; Şehr. Milel, I, 46, 30; Taşköprizade, I, 608; Zirikli, IX, 121.

2

Vasıl b. Atâ

Hüsni Zeyne
el-Akl, s. 8, 101.

Vasıl b. Ata

Vâsıliyye (Mu'tezile) (Kelâm)

Seyyid, 168; Farklılar, 103; Şehr. Milel, I, 46.

1966

Atıf

Vasıl b. Atâ

Tritton,
I. Kelâmı, s. 65 vd.

Vasıl b. Ata

Hans Daiber
Wasil Ibn Ata als...
DİA ktp.

297-4. VAS. U. 5282

Vâsıl b. Ata KCM

Bağdadî, Kitabu usûli'd-dîn
s. 335
DİA ktp. 297-4
ABDUL

Vasıl b. Ata
Malati, et-Tenbih, s. 37, 38

Vasıl b. Ata (v. 131)

K. Abdülcebbar, Müteşabih, s. 321

Vâsıl b. Atâ

Une lecture à rebours de l'Histoire du Mutazilisme

I/ 40-56 "Dokümantasyon 33"

Vâsıl b. Ata

İbn Hazm, el-Fasl, c. IV, s. 233, 241

297.47
HAZ.F

III
Vâsıl b. Ata, KCM
Les Penseurs de l'Islam,
c. IV, s. 140-

18.2.
UMüp.

موسوعة
الأديان والمذاهب

تأليف

العميد عبد الرزاق محمد أسود

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Dem. No: 90420
Tas. No: 030.209
ESV.M

المجلد الثاني

الدار العربية للموسوعات
2000 Beyrut.

- Mutezile 243-255
- Ebu Hüzeyl el-Allaf 257-260
- Vasıl b. Ata 255-257
- Nizamiyye 260-264
- Bişr b. Mu'temir 264-266
- Muammer b. Abbad 266-267
- Sümame b. Eşres 268-270
- Muradiyye 267-268
- Hişam b. Amr 270-271
- Cahiz 271-274
- Ka'bi 275-276
- Cübbai Ebu Ali 276-280

الفصل الخامس
المعتزلة

١ - المعتزلة - اسباب تسميتهم بالمعتزلة - مراحل تاريخ المعتزلة - اصول المعتزلة الخمسة - التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر - اعتقادات المعتزلة - اختلافاتهم - مباحث ومناظرات المعتزلة - الخلاصة.

٢ - فرق المعتزلة

الواصلية - مزاعم واصل.

الهذيلية - من مزاعم ابي الهذيل - القواعد التي انفرد بها ابو الهذيل

النظامية - انفراد النظام عن اصحابه.

البشرية - انفراد بشر بن المعتمر عن اصحابه بثماني مسائل

المعمرية - فضائح معمر بن عباد

المردارية

الثمامية - المسائل الست التي انفرد بها ثمامة

الهشامية - من بدع ومسائل الهشامية

الجاحظية - المسائل التي انفرد الجاحظ بها عن اصحابه

الخياطية - آراء الخياط

الكعبية - من مزاعم الكعبي

الجبائية والبهشمية - المسائل التي انفردا بها عن اصحابها - الامور التي اختلف الجبائي فيها عن ابنه - المزاعم التي انفردت بها البهشمية

20 EKİM 2003

12

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

الجزء الأول

Vasl b. Aṭa'

تأليف

الدكتور علي سامي النشار

Ph. D. Cantab.

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt No : 5926-1
Tasnif No : 181.2 N.F.S.N

الطبعة السابعة

مزيدة ومنقحة

١٩٧٧

DİA İsm Tarama
M.02

دار المعارف

سلبي » إن تكلمنا بأسلوب عصرنا — أقول إنهم كانوا يمثلون المعارضة السلبية للمجتمع الإسلامي. كان هذا المجتمع مغلوباً على أمره ، يعيش في مرارة وذلة ، وفي استسلام . ووسم الاستسلام هو اللامبالاة والشك في كل شيء ، حياة ومعاناة داخلية : الاعتزال وسرعان ما تناسى هؤلاء المعتزلة السبب السياسي في اعتزالهم ، وهم يتدارسون النصوص ، ولكن الحوادث التي كانت تحيط بهم وهي شغل المجتمع الذي كانوا يمثلونه — داخلياً — جعلتهم يتجهون مرة أخرى إلى الحياة السياسية والدينية ، ومن هنا ، ومن هذا المجتمع المعتزلي خرجت المرجئة من ناحية والمعتزلة الكلامية من ناحية أخرى ، وقد تسلحت الثانية — في صورة صارخة — بسلاح جديد هو العقل .

إن تكون عقائد المعتزلة الكلامية نشأ في تلك البيئة المستنيرة ، ونشأ فيها كما قلت شيخ المعتزلة الرسمي الأول : واصل بن عطاء .

الفصل الثاني

واصل بن عطاء

(٨١ — ١٣١ هـ)

شيخ المعتزلة الأول

قد نسبت المعتزلة جميعاً إلى واصل بن عطاء ، شيخ المعتزلة الأول ، وقديمها كما يصفه المسعودي[1] . وواصل بن عطاء من أعظم شخصيات الإسلام وأعجبها . وقد كتب عنه مؤرخو الأدب في العالم الإسلامي واعتبر من أكبر بلغاء العرب ، كما كتب عنه المحدثون . ولكن قلما تناول حياته مؤرخو الفرق ، لذلك ساد الغموض نشأته الأولى التي خلالها تكونت عقائده الكلامية الفلسفية ، ولذلك اختلف فيه : هل كان معتزليا فقط من القائلين بالمنزلة بين المنزلتين ؛ أم أنه تناول أصول المعتزلة الخمسة كلها ووضع أساس المذهب حينئذ ؟ إن الخوض في حياته — خلال كتب التاريخ والأدب — سيبين لنا إلى حد كبير ، مدى تكون العقائد الكلامية عنده .

كان واصل من الموالي ، وقد ذكر صاحب المنية والأمل أنه اختلف في أنه مولى لبني هاشم أو مولى لبني ضبة أو مولى لبني مخزوم[2] على أنه يبدو لي أنه كان مولى لبني هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمي .

أما اسمه الكامل فهو واصل بن عطاء الملقب بالغزال وكنيته أبو حذيفة ، ولد عام ١٨١هـ في المدينة ، حيث كان هناك جماعة قد اعتزلت السياسة وشئون الدنيا — كما قلت — وتفرغت للعلم والعبادة ، وكانت أمية تحكم حكمها القاسي العنيف ولجأ محمد بن الحنفية وأولاده إلى مدينة الرسول ، يتدارسون العلم ويفكرون في صمت ، ولكن محمد بن الحنفية اختلط إلى حد ما بخلفاء بني أمية وخضع لهم وبخاصة بعد مقتل المختار بن أبي عبيد . ويبدو أن محمد بن الحنفية أنشأ «مكتباً» للعلم ، وأن أبا هاشم والحسن قد قاما بتدريس علوم الدين فيه بعد أن استوى عودهما ونضج تفكيرهما الديني ، ويبدو أن الدراسة في هذا المكتب تتناول شئون المسلمين الدينية العامة . ولم تكن «مدينة رسول الله» بمنأى عن الأحداث ، فقد كان هناك البقية من الصحابة من الأنصار والمهاجرين الذين نجوا

(١) المسعودي : مروج ج ٣ ص ٥٤ .

(٢) ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .

نموذج من الأعمال الخيرية
في
إدارة الطباعة المنيرية
سنة ١٣٤٩ هـ

Vasıl b. Ata (242-247)

عمل ووضع
محمد منير عبده آغا الدمشقي
أحد علماء الأزهر الشريف وصاحب إدارة الطباعة المنيرية

حقوق محفوظة

الطبعة الثانية
١ هـ - ١٩٨٨ م

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Yıt No. : 10401
Sınıf No. : 297 Dim. N

13 MAYIS 1991

مكتبة الإمام الشافعي
الرياض

للإمام الشافعي
لكة العربية السعودية
لرمز البريدي ١١٤٥١

المازني في آخر زمان بني مروان ، واتباعه اليوم نهاوند اهـ .

وكان بين جهم بن صفوان وبين مقاتل بن سليمان البلخي المفسر المشهور منازعات ومخاصمات وكان كل منهما يرد على الآخر عقيدته ومذهبه، قال الذهبي في ميزان الاعتدال: قال العباس بن مصعب في تاريخ مرو : كان مقاتل لا يضبط الاسناد وكان يقص في الجامع بمرو فقدم جهم فجلس الى مقاتل فوقعت العصبية بينهما فوضع كل واحد منهما على الآخر كتابا ينقض عليه اهـ .

وقول نصر بن سيار أو رئيس شرط مسلم بن أحوز المازني — حين قتل جهم بن صفوان وطلب منه الاستبقاء — : لو ملئت هذا الملأ كواكب وأنزلت الى عيسى ابن مريم، ما نجوت والله لو كنت في بطني لشققت بطني حتى أقتلك ولا يقوم علينا من اليمانية أكثر مما قمت دليل على ان لقيام جهم بن صفوان مع سريج بن الحارث وقعا عظيما وأثرا فخيما أحدث ضررا وفتنا واضطرابات أحدثت انقلابات في النفوس وذلك لأن القائد العظيم اذا قام في وجه العدو فانه يتغلب بسبب خبرته ودربته بمواقع الحروب والاستحكامات والأماكن فلا يكون له انفعال غير عادي كما يحصل لغيره من الانتصارات والفتوحات لأنه ينتصر على خصمه بسبب ماناله من الآلات والآراء بخلاف العالم الروحاني العارف بذلك فانه يدفع الناس الى ميدان الهلاك بسبب تأثيره عليهم من جهة العقيدة الدينية ولا باعث أقوى منها في مثل هذا فقد كان يقف جهم بن صفوان في صف الجنود ويخطبهم ويحثهم على مقاتلة هؤلاء الخارجين على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم فيهيجوا ويرموا انفسهم بوادي الجرح والقتل بدون أن يبالوا بمن امامهم ولو كان امامهم أكبر جيش محارب كامل الاستعداد ، ولذلك أفصح نصر بن سيار بقوله : ولا يقوم علينا من اليمانية أكثر مما قمت لأن اليمانية فيلق من فيالق العرب كان ذا قوة وبطش ومرهوبا لدى الناس وكان يخشى من خروجه ذاك الوقت عليه الا انه لو خرج لم يكن له تأثير كتأثير جهم بن صفوان لأن مع فيلق اليمانية قوة مادية حسية فقط وذاك معه قوتان مادية حسية وهي العدة والعدد وقوة معنوية هي أعظم منها ألا وهي العقيدة تفطن لذلك ولا تكن ممن يركن الى ماسطره بعض الدمشقيين هنا وأقره السيد الرشيد ، والله أعلم .

واصل بن عطاء

واصل بن عطاء هو أبو حذيفة واصل بن عطاء المعتزلي المعروف بالغزال مولى بني ضبة ، وقيل : مولى بني مخزوم ، وقيل : لبني هاشم ، ولد سنة ثمانين للهجرة بمدينة

الرسول صلى الله عليه وسلم ، قال القاضي أحمد الشهير بابن خلكان في تاريخه الوفيات : كان أحد الأئمة البلغاء المتكلمين في علوم الكلام وغيره وكان يلثغ بالراء فيجعلها غينا، قال أبو العباس المبرد في حقه في كتاب الكامل : كان واصل بن عطاء أحد الأعاجيب وذلك انه كان الثغ قبيح اللثغة في الراء فكان يخلص كلامه من الراء ولا يفطن لذلك لاقتداره على الكلام وسهولة الفاظه ففي ذلك يقول أبو الطروق الضبي من شعراء المعتزلة يمدحه باطالة الخطب واجتنابه الراء على كثرة ترددها في الكلام حتى كأنها ليست فيه :

عليم بابدال الحروف وقامع ✲ لكل خطيب يغلب الحق باطله

وقال آخر :

ويجعل البر قمحا في تصرفه ✲ وخالف الراء حتى احتال للشعر
ولم يطق مطرا والقول يعجله ✲ فعاد بالغيث اشفاقا من المطر

ومما يحكى عنه وقد ذكر بشار بن برد فقال : أما لهذا الأعمى المكتنى بأبي معاذ من يقتله ؟ أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت اليه من يبعج بطنه على مضجعه ثم لا يكون لاسدوسيا ولا عقيليا .

فقال : هذا الأعمى ولم يقل : بشار ولا ابن برد ولا الضرير ، وقال : من أخلاق الغالية ولم يقل : المغيرية ولا المنصورية وقال : لبعثت ولم يقل : لأرسلت ، وقال: على مضجعه ولم يقل : على مرقده ولا على فراشه ، وقال : يبعج ولم يقل : يبقر ، وذكر بني عقيل لأن بشارا كان يتوالى اليهم ، وذكر بني سدوس لانه كان نازلا فيهم .

وسبب ماقاله واصل بن عطاء في بشار بن برد هو ان بشارا كان صديقا لأبي حذيفة واصل بن عطاء قبل ان يدين بالرجعة [اي يؤمن بالرجوع الى الدنيا بعد الموت] ويكفر الامة وكان قد مدح واصلا وذكر خطبته التي خطبها لدى والي العراق فنزع منها كلها الراء وكانت على البديهة فقال :

تكلفوا القول والاقوام قد حفلوا ✲ وحبروا خطبا ناهيك من خطب
فقام مرتجلا تغلي بداهته ✲ كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الراء لم يشعر به احد ✲ قبل التصفح والاغراق في الطلب

فلما دان بالرجعة زعم ان الناس كلهم كفروا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقيل له: وعلي بن أبي طالب فقال :

وما شر الثلاثة أم عمرو ✲ بصاحبك الذي لا تصحبينا

İnsan yayınları 61
kaynak eserler 4/1

özgün adı
a history of muslim philosophy
wiesbaden, 1963-1966 (2 cilt)

dizgi
ertaş yazı merkezi
baskı
doğan ofset
cilt
üç el mücellithanesi
tashih
mesut karaşahan
salih mercan
iç düzen
fikret tokcan - recep ertaş
kapak
çetin özerk
kapak baskısı
orhan ofset

insan yayınları
klodfarer cd. 27/5 türbe-istanbul
tel: 516 08 28

02 EKİM 1990

Vâsıl b. Âta
240-242

Ders için tavsiyedir.

İslam Düşüncesi Tarihi

Editör: M.M.Şerif

Cilt 1

Türkçe Baskının Editörü

MUSTAFA ARMAĞAN

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Ansiklopedisi
Kütüphanesi
Kayıt No. : 11703-1
Tasnif No. : 181.2
Sto.1

insan yayınları

İstanbul - 1990

da da görüş farklılıkları vardır. Örneğin Ebu'l-Huzeyl el-Allâf on meselede arkadaşlarından ayrılmış; İbrahim İbn Seyyâr en-Nazzâm on üç meselede ayrılmış; Bişr İbnu'l-Mu'temir 6 meselede; Muammer İbn Hayyât Abbad es-Sülemî 4 meselede ayrılmış, Amr İbn Bahru'l-Câhiz 5 meselede muhalefet etmiştir. Ebu'l-Hüseyin ve taraftarları "Bağdad Mutezilileri", Ebu'l-Cubbâî, oğlu Ebu Hâşim ve taraftarları da "Basra Mutezilileri" olarak adlandırılırlar. Aşağıda bazı ünlü Mutezililerin hayat hikayeleri ve görüşlerinin özetlerini bulacaksınız.

1.Vâsıl İbn Ata

Vâsıl Medine'de 80/699'da doğdu ve Basra'da büyüdü. Basra'da "Sûk-i Gazzâl" adlı bir pazar onun sık sık uğradığı bir yerdi ve halk, pazarın adını onunki ile birlikte anardı. 131/748'de öldü. Vasıl'ın çok uzun bir boynu vardı. Meşhur Mutezililerden Amr İbn Ubeyd bir keresinde ona bakarak şöyle demişti: "Bu kadar uzun boyunlu bir adamdan hayır gelmez."[6] Vasıl pepe[7] idi, "r" harfini düzgün çıkaramıyordu; ancak çok akıcı ve düzgün bir konuşması vardı ve konuşurken "r"yi hiç kullanmazdı. Bu harfi hiç kullanmamaya hep dikkat ederdi; oysa konuşma sırasında bu çok zordur. İçinde bir tek "r" bulunmayan hacimli bir risale derledi. Genellikle suskun dururdu ve insanlar onu dilsiz zannederlerdi.

Vâsıl, Ebu Hâşim Abdullah İbn Muhammed İbnu'l-Hanefîye'nin talebesi idi; ancak imamet ve bazı diğer konularda hocasına muhalefet etti. Mutezili olmadan önce daha çok İmam Hasan el-Basri'nin grubu içinde bulunurdu.

Eserleri: *Kitâb el-Menzile beyn el-Menzileteyn, Kitâb el-Futye* ve *Kitâb el-Tevhîd*'dir. Kelam ilmi konusundaki ilk eserleri o yazmıştır. İbn Hallikan onun bazı eserlerinden söz eder.

Resimli kitabı *el-Milel ve'l-Nihâl*'de Şehristânî, Vâsıl'ın temel öğretilerini şöyle toplarlar: (1) Allah'ın sıfatlarını inkar, (2) İnsanın iyi amelleri seçme serbestisine sahip olduğu, (3) Büyük günah işleyen kişinin ne mümin, ne kâfir olup ikisi arasında bir yerde olması ve cehenneme girecek olması, (4) Cemel savasında savaşan taraflardan birinin ve Hz.Osman'ı (r.a) öldürenler ya da taraftarlarının hatalı olduğu, ancak hangisinin hatalı olduğunun bilmesinin imkansızlığı.

(1) *Sıfatların İnkârı*: Vâsıl ilm, kudret, irade ve hayy sıfatlarının Allah'ın zatıyla bir olduğunu inkar eder. Ona göre bu sıfatlar ezelî ve ebedî kabul edilirse sonuçta "birden çok ezelî ve ebedî ortaya çıkmış" olacak ve Allah'ın Birliği sarsılacaktır. Ancak Vâsıl'ın bu söyledikleri pek kabul görmemiştir. Genelde Mutezililer önce bu ilahi sıfatları ikiye indirgemişler (*İlm ve Kudret*) ve bunlara "aslî sıfatlar" adını vermişler; sonra da bu ikisini tek bir sıfata, "birlik" sıfatına indirgemişlerdir.

(2) *İrade Özgürlüğü İnancı*: Bu meselede Vâsıl, Ma'bed el-Cuhenî ve Geylan

6- Sıddîk Hasan, *Kesf el-Gumme 'an İftirâk el-Umme*, Şahcihâni Matbaası Bopal, Hindistan, 1304/1886, s.19.
7- *A.g.e.*

ed-Dımeşki'nin görüşlerini kabul etmiş ve şöyle demiştir; Allah Alîm ve Adil olduğundan ona kötülük ve zulüm nisbet edilemez. O'nun kendi kulları için emrettiği şeyin tersini yapması hakka sığar mı? Dolayısıyla iyi ve kötü, iman ve küfr, itaat ve günah kulların kendi amelleri olup; bunları kul yaratmakta ve bunlar için mükafat ya da ceza görmektedir. Kulun yapamayacağı bir şeyle emrolunması imkansızdır. İnsan ancak yapabileceği bir şeyle emrolunur. Bu güç ve yetkiyi tanımayan kimse ise kendiliğinden açık bir bilinç verisini inkâr etmektedir.

İbn Hazm'ın açıkça söylediği gibi, Mutezile'nin en büyük önemi irade özgürlüğü ile va'd ve vaîd doktrinidir. Eğer insanlar bütün işlerinde tamamen önceden belirlenmiş olarak davranıyor kabul edilselerdi, bütün şeriat ve ahlakın temelleri çökerdi.

(3) Büyük günah işleyenlerin ne mümin, ne kâfir olup, ikisinin arasında bir yerde olması. Bu görüşüyle Vâsıl, İmam Hasan el-Basri'nin grubundan ayrılmış ve kendisine Mutezile adı verilmiştir. Vâsıl "gerçek mümin" ifadesinin övgü taşıdığına inanıyordu; büyük günah işleyen kişi ise övgüyü hak edemezdi; dolayısıyla "gerçek mümin" de olamazdı. Yine de bu kişi İslami inancı olduğundan ve sadece Allah'ın ibadet edilmeye layık olduğuna inandığından kâfir de olamazdı. Bu kişi tövbesiz ölürse sonsuza dek cehennemde kalacak; ancak imanında sadık olduğundan cezası şiddetli olmayacaktı.

İmam Gazâli'nin *İhyâ Ulum el-Dîn*'de[8] vurguladığı gibi, Kur'an'ın aşağıdaki ayetlerinin yanlış tefsiri Mutezilenin bu yanlış görüşüne yol açmıştır.

"Asra andolsun ki, insan hüsrandadır, ancak inananlar, iyi işler yapanlar, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler müstesna."[9]

"Allah'a ve Peygamberine kim karşı gelirse, ona içinde ebediyyen kalacağı cehennem vardır."[10]

Bu ve diğer benzer ayetlerin ışığında Mutezile büyük günah işleyenlerin cehennemde ebediyyen kalacaklarını iddia eder, ancak Allah'ın şu sözlerine dikkat etmezler:

"Doğrusu ben tevbe edeni, inanıp yararlı iş işleyerek doğru yola gireni bağışlarım."[11]

"Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz; bundan başkasını dilediğine bağışlar."[12]

Son zikredilen ayet de gösteriyor ki, günah işleyene, şirk hariç, Allah rahmet edecektir. Bunu desteklemek için Hz.Peygamber'in (sav) şu sözü de delil getirilebilir. "Kalbinde bir hardal tanesi kadar iman olan kişi de cehennemden çıkacak-

8- Karş. Urduca çeviri: *Mezak el-Arifin*, Newal Kishore Press, Lucknow, s.135.
9- Asr, 1-3.
10- Cinn, 23.
11- Tâhâ, 82.
12- Nisâ, 48.

8 HAZIRAN 1997

Vasıl b. Ata

Dergi / Kitap
Kütüphanede Mevcuttur

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : ÉTIENNE GILSON
LX

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN ISLAM

PAR

ʿAbdurraḥmân BADAWI

I

LES PHILOSOPHES THÉOLOGIENS

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e^
—
1972

LES GRANDES FIGURES DE L'IʿTIZÂL

WÂṢIL IBN ʿAṬÂʾ

I

SA VIE

Surnommé Abû Ḥudhaifah[1], ou Abû al-Jaʿd[2], il fut un client de Banû Ḍabbah, ou de Banû Makhzûm[3]. On l'appelle aussi : *al-Ghazzâl* (= le filateur), mais ce n'était jamais son métier ; on l'appela ainsi parce qu'il avait l'habitude de fréquenter le marché de filateurs, pour connaître les femmes qui gagnent honnêtement leur vie en faisant ce métier, pour qu'ensuite il leur réserve ses aumônes. D'un cou très long, il souffrait d'un terrible défaut d'élocution de la lettre *r*, qu'il prononçait غ (= gh) très accentué. Pourtant, il fut tellement habile qu'il évita autant que possible l'emploi des mots où se trouve la lettre *r*, ce qui faisait l'admiration de tout le monde ; beaucoup de poètes l'en louèrent[4].

Il est né à Médine en 80 h. (699-700 a. d.). Ensuite il est allé à Bassorah, où il fut le disciple d'al-Ḥasan al-Basrî. Là, à Bassorah, il fit la connaissance de grands esprits tels : Jahm ibn Ṣafwân, le poète Bashshâr ibn Burd, et ʿAmr ibn ʿUbaid dont il épousa la sœur.

Il est mort en 131 h. (748/9 a. d.)[5].

(1) Ibn Khillikân, V, 60 ; al-Mubarrid : *al-Kâmil*, III, 192.
(2) Jâḥiz, *Bayân*, I, 29.
(3) Ibn Khillikân, V, 60.
(4) Ibn Khillikân, V, 60-62 ; al-Mubarrid : *al-Kâmil*, III, 192-4 ; al-Jâḥiz : *Bayân*, I, 14-16, Le Caire, 1948.
(5) Ibn al-Murtaḍâ : *Tabaqât al-Muʿtazilah*, p. 35 ; Ibn Ḥajar : *Lisân al-Mîzân*, biographie de Wâṣil ; Ibn Taghri Bardî : *al-Nujûm al-Zâhirah*, I, p. 313 ; Ibn Faḍlallâh : *Masâlik al Abṣâr*, VIII, p. 496, man. photocop. à Dâr al-Kutub au Caire, n. 2568 Târikh, etc.

الكامل

تأليف

الإمام أبي العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد

(٢١٠ - ٢٨٥هـ)

حقّقه وعلّق عليه وضع فهارسه

محمّد أحمد الدّالي

Tunis, Ch. Tawandi
Vasil e. Ata
3128-3
892.7
M36k-K
11

المجلد الثالث

يُعَدُّ المُبَرِّدُ جَبَلاً في العِلْم، وإليه أفضَتْ مَقالاتُ أصْحابِنا، وهو الذي نَقَلَها وقَرَّرَها وأجْرَى الفُرُوعَ والعِلَلَ والمقاييسَ عليها.

أبو الفتح بن جِنّي

مؤسسة الرسالة

ويقال: «مَرَقَ السهمُ من الرمِيَّة»: إذا نَفَذَ منها، وأكثر ما يكونُ ذلك ألّا يَعْلَقَ به من دَمِها شيءٌ، وأقطعُ ما يكونُ السيفُ إذا سَبَقَ الدمَ. قال امرؤُ القيس [١/٢٢٢] ابنُ عابسٍ الكِنْدِيُّ[١]:

وقد أخْتَلِسُ الضَّرْبَةَ لا يَدْمَى لها نَصْلِي

فأمَّا ما وضعَه[٢] الأصمعيُّ في كتاب الاختيارِ[٣] فعلَى غَلَطٍ وُضِعَ: ذكر[٤] الأصمعيُّ أنَّ الشِّعرَ لإسحاقَ بنِ سُوَيْدٍ الفقيه[٥]، وهو لأعرابيٍّ لا يَعْرِفُ المقالاتِ التي يَميلُ إليها أهلُ الأهْواء، أنشدَ الأصمعيُّ:

بَرِئْتُ من الخَوارجِ لَسْتُ منهم ... مِنَ الغَزَّالِ منهم وابنِ بَابِ[٦]
ومِنْ قَوْمٍ إذا ذَكَروا عَلِيّاً ... يَرُدُّونَ السَّلامَ على السَّحابِ
ولكنِّي أُحِبُّ بكلِّ قلبي ... وأَعْلَمُ أنَّ ذاكَ من الصَّوابِ
رسولَ الله والصِّدِّيقَ حُبّاً ... به أرجُو غَداً حُسْنَ الثَّوابِ

(١) البيت من كلمة له وتروى للفند الزماني. انظر سمط اللآلي ٥٠٤ - ٥٠٥، وقصائد نادرة ٧٠.
(٢) في الأصل وف وظ ود وي وهـ: وصفه.
(٣) في هـ: الأجناس؟.
(٤) كذا في هـ وحدها. وفي سائر النسخ: وذكر.
(٥) انظر البيان والتبيين ١/٢٣. وحكى الجاحظ عن الأصمعي عن المعتمر بن سليمان نسبة الأبيات لإسحاق.
(٦) بهامش الأصل ما نصه: «قال عبدُ الصمد بنُ عبد الوارث: سمعت أبي يحدث قال: أنشدني إسحاق بن سويد هذا الشعر وزعم أنه قاله:

برئت من الخوارج لست منهم ... من الغزّال منهم وابن باب
إذا اعتزلوا عن الإسلام حقاً ... حيارى محدثين من الشباب
ومن قوم إذا ذكروا علياً ... يردون السلام على السحاب
وممن دان دين أبي بلال ... عصائب يفترون على الكتاب
فكلّ لست منه وليس مني ... سيُفْصَل بيننا يوم الحساب
ولكني أحب بكل قلبي ... وأعلم أن ذاك من الصواب
رسول الله والصديق حباً ... به أرجو غداً حسن الثواب
وحبّ الطيب الفاروق عندي ... كحب أخي الظما برد الشراب
وعثمان بن عفان شهيداً ... نقياً لم يكن دَنِس الثياب» اهـ

فإنّ قولَه «من الغَزّال منهم» يعني واصِلَ بنَ عَطاءٍ، وكان يُكْنَى أبا حُذَيْفَةَ، وكان معتزليّاً، ولم يكن غَزّالاً، ولكنه كان يُلَقَّبُ بذلك، لأنه كان يَلْزَمُ الغَزّالينَ، لِيَعْرِفَ المُتَعَفِّفاتِ من النساءِ، فيجعلَ صَدَقَتَهُ لهنَّ، وكان طويلَ العُنُقِ. ويُروَى عن عَمرِو بن عُبَيْدٍ أنه نَظَرَ إليه من قَبْلِ أن يكلِّمَه، فقال: لا يُفْلِحُ هذا ما دامتْ عليه هذه العُنُقُ!

وقال بَشّارُ بنُ بُرْدٍ[١] يهجُو واصِلاً[٢]:

ماذا مُنِيتُ بغَزّالٍ لَهُ عُنُقٌ ... كنِقْنِقِ الدَّوِّ إنْ وَلَّى وإنْ مَثَلاَ[٣]
عُنْقَ الزَّرافةِ ما بالي وبالُكُمُ ... تُكَفِّرُونَ رجالاً أكْفَرُوا رَجُلاَ[٤]

ويُرْوَى، لا بَلْ - كأنه لا يَشُكُّ فيه[٥] - إنَّ بَشّاراً كانَ يَتَعَصَّبُ للنَّارِ على الأَرضِ، ويُصَوِّبُ رأيَ إبليسَ - لعنه الله - في آمْتِناعِه من السُّجودِ لآدمَ[٦] عليه السلام، ويُرْوَى له[٧]:

الأَرضُ مُظْلِمَةٌ والنارُ مُشْرِقَةٌ ... والنارُ مَعْبودةٌ مُذْ كانتِ النارُ

فهذا ما يَرويه المتكلمونَ.

وقَتَلَهُ أميرُ المؤمنين[٨] المَهْدِيُّ على الإلحادِ. وقد رَوَى قومٌ أنَّ كُتُبَهُ فُتِّشَتْ فلم يُصَبْ فيها شيءٌ مما كان[٩] يُرْمَى به، وأُصيبَ له كتابٌ فيه: إنِّي أردتُ هِجاءَ

(١) البيان والتبيين ١/١٦، والأغاني ٣/١٤٥.
(٢) في أ: واصل بن عطاء.
(٣) النقنق: الظليم، والدو: الفلاة الواسعة.
(٤) بهامش أ ما نصّه: «الزرافة: الجماعة. وإنما سميت به هذه».
(٥) كذا، وأغلب الظن أن عبارة «كأنه لا يشك فيه» ليست من كلام المبرد.
(٦) ليس في س ود وي وهـ.
(٧) البيان والتبيين ١/١٦، والأغاني ٣/١٤٥.
(٨) «أمير المؤمنين» ليس في أ.
(٩) من أ وحدها.

السيد حسن الصدر ، تأسيس الشيعة ،

، ، ١٩٨١ بيروت ،

350-351

Vasil b. Ata

تقدم الشيعة فى علم الكلام

الفصل الثالث عشر فى تقدم الشيعة فى علم الكلام وفيه ثلاث صحائف

اول من تكلم فى مباحث الكلام

الصحيفة الاولى فى اول من تكلم فى مباحث الكلام ، قال جلال الدين السيوطى اول من صنف فى الكلام •

ابو حذيفة المعتزلى

ابو حذيفة واصل بن عطاء المعتزلى ، وهو اول من سمى معتزليا ، وقال الحافظ الذهبى وفى هذا الزمان يعنى اول دولة بنى العباس ظهر بالبصرة عمرو بن عبيد العابد ، وواصل بن عطاء الغزال ودعوا الناس الى الاعتزال والقول بالقدر ، وظهر بخراسان الجهم بن صفوان ودعا الى تعطيل الرب عزوجل وخلق القرآن ، وظهر بخراسان فى مقابلته مقاتل بن سليمان المفسر وبالغ فى اثبات الصفات حتى جسم انتهى •

اذا عرفت هذا ، فاعلم ان عيسى بن روضة التابعى مولى بنى هاشم صاحب ابى جعفر المنصور اول من صنف فى علم الكلام ، وله كتاب فى الامامة ، وكان وحيد عصره فى علم الكلام وهو الذى فتق بابه وكشف نقابه ، وقد ذكره احمد بن ابى طاهر فى كتابه تاريخ بغداد ، ووصف كتابه وذكر انه رأى الكتاب كذا حكى النجاشى فى كتاب فهرست اسماء مصنفى الشيعة ، ثم قال النجاشى وقرأت فى بعض الكتب ان المنصور كان يستمع على عيسى بن روضة ، وكان مولاهم فى الامامة ، فاعجب به واستجاد كلامه ، وهو مقدم على عمرو بن عبيد وعلى واصل بن عطاء ، وقد تقدمهما ابو هاشم بن محمد بن على بن ابى طالب ، قال ابن قتيبة فى كتاب المعارف واما ابو هاشم فكان عظيم القدر ، وكانت الشيعة تتولاه فحضرته الوفاة بالشام فاوصى الى محمد بن على بن عبدالله بن العباس وقال له انت صاحب هذا الامر وهو فى ولدك ، ودفع اليه كتبه وصرف الشيعة اليه ، وليس لابى هاشم عقب انتهى كلام ابن قتيبة ، وقد صرح انه كان له كتب دفعها الى محمد بن على ، وابو هاشم امام علم الكلام بالاتفاق ، وعلى بن روضة اول من صنف فى الامامة ، كما نص عليه النجاشى ، قال كان متكلما جيد الكلام ، وله كتاب فى الامامة ، وقد وصفه احمد بن ابى طاهر فى كتاب بغداد وذكر انه رأى الكتاب انتهى ، وقال

Wasil 6. Ata

THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (New Edit.), Vol. XI (Fasc. 181-182), LEIDEN 2001,pp. 164-165

Amsterdam 1965, index). Given the likely lifetime of our author, he might reasonably be identified with the Baghdād ophthalmologist (Aḥmad?) Ibn Waṣīf al-Ṣābiʾ, who was active beyond the middle of the 4th century of the Hidjra (A.D. 970 at the latest) (cf. Ibn Djuldjul [*q.v.*], *Ṭabaḳāt al-aṭibbāʾ*, Cairo 1955, 81-2; composed in 377/987). Between 330/941-2 and 340/951-2 he taught students of Ḥarrānian descent hailing from Spain. For this reason, he became well known in Spain early on, as a physician named Ibn Waṣīf, and as an authority on ancient Egypt, quoted as al-Waṣīfī. He is quoted without attribution by the author of the *Picatrix* (composed between 443/1051-2 and 448/1056, cf. Sezgin, *GAS*, iv, 295, and AL-MADJRĪṬĪ).

Ibn Waṣīf's books have not been preserved independently and their precise titles are unknown. The relevant manuscripts represent (a) a longer version, which has been shown to be two parts of [*K. Aḵẖbār al-zamān wa-huwa*] *al-Kitāb al-Awsaṭ* (composed before 332/943) by al-Masʿūdī, who lifted large sections dealing with ancient Egypt from Ibn Waṣīf, and (b) a shorter version (*muḵẖtaṣar*) also attributable to al-Masʿūdī, entitled *K. al-ʿAdjāʾib*, which is the version edited by al-Ṣāwī. Carra de Vaux' translation contains sections from both versions (cf. Ursula Sezgin, *Al-Masʿūdī, Ibrāhīm b. Waṣīfšāh und das Kitāb al-ʿAǧāʾib*, in *ZGAIW*, viii [1993], 1-70; eadem, *Pharaonische Wunderwerke bei Ibn Waṣīf aṣ-Ṣābiʾ und al-Masʿūdī, I*, in *ZGAIW*, ix [1994], 229-43).

Although the Egyptologist G. Maspéro, on the basis of Carra de Vaux' translation as well, had written in 1899 that the text contained memories of all stages of Egyptian history after the downfall of its indigenous dynasties, the study of its contents and its place within the intellectual history of its time is still at its beginning.

In 1899 M. Berthelot, on the basis of Carra de Vaux' translation, had shown that several of the *ʿadjāʾib*, apparently magical objects, mentioned were traceable to the work of Alexandrian scholars. With the help of sources and studies in the history of technology (sometimes by assuming a Syriac intermediary source) and furthermore with pictorial representations and archaeological finds, it was possible to garner detailed evidence that these wondrous and miraculous objects were trick vessels, waterclocks and the like. They form a link in a tradition that straddles different linguistic and cultural areas, and they live on in mediaeval Western literature and, as display-pieces, in the cabinets of curiosities of pre-modern princes. In the al-Waṣīfī corpus, however, they were meant to serve the posthumous glory of Egyptian rulers; in this context traditions of Greek and Coptic provenance can be discerned (cf. U. Sezgin, *Pharaonische Wunderwerke, I* [and] *II*, in *ZGAIW*, ix [1994], 229-91, xi [1997] 189-249; *III* and *Addenda*, in preparation).

Judging by the detailed and scarcely exploited quotations in Abū ʿUbayd al-Bakrī, with all their clearly gnostic elements of Coptic provenance, one can guess how severe the loss of Ibn Waṣīf's extensive writings is for the intellectual and religious history of Egypt in the last centuries before and the first centuries after the rise of Islam. They enjoyed wider distribution and availability obviously only as excerpts and quotations in the works of other historians.

Bibliography (in addition to references given in the article): G. Wiet, *Introduction* to Vattier's *L'Egypte de Murtadi*, Paris 1953, 1-114. (URSULA SEZGIN)

WĀṢIL B. **ʿAṬĀʾ**, early theologian and ascetic who died in 131/748-9, shortly before the final success of the ʿAbbāsid revolution, probably as a victim of the plague which raged at Baṣra during the same year.

Further information about him is scarce and not always beyond suspicion. In a polemical letter of unknown origin addressed to ʿAmr b. ʿUbayd [*q.v.*], Wāṣil is supposed to have been present, as a rather prominent disciple, at one of the courses given by al-Ḥasan al-Baṣrī [*q.v.*] during a visit to Medina some time before 110/728. Whether at that moment he lived in the Ḥidjāz or had instead accompanied al-Ḥasan from Baṣra is not clear. He entertained relations with the ʿAlids who lived in Medina, and he may even have attended the meeting at Abwāʾ [*q.v.*] where, shortly after the assassination of al-Walīd II in 126/744, the Hāshimites tried to decide who should lead the Islamic community after the expected collapse of the Umayyad régime. Yet at approximately the same time, we also find him in ʿIrāḳ, as the member of a Baṣran delegation that had come to Wāsiṭ in order to welcome ʿAbd Allāh b. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz [*q.v.*] who had been nominated as the new governor by al-Walīd II's opponent and successor Yazīd III. Wāṣil was probably not the most prominent among the notables who had come; he was only a *mawlā*, and the speeches were given by two professional *ḵẖaṭīb*s who were of Arabian stock. But the governor, quite unexpectedly, asked him to say a few words, and he responded with an improvised allocution of pietist character. The event seems to presuppose that the governor was interested in Wāṣil as the spokesman of a specific element of the Baṣran population on which he wanted to rely: sc. the Ḳadariyya [*q.v.*], which had come to power in Syria with the caliphate of Yazīd III. Wāṣil's performance was praised by poets such as Bashshār b. Burd and, later on, Ṣafwān al-Anṣārī [*q.vv.*]; they were particularly impressed by the fact that Wāṣil had mastered the challenge in spite of a speech defect which prevented him from pronouncing the letter *rāʾ* correctly. But he also attracted their attention by asking the governor, after having refused the usual gift offered to the orator, to promote a public undertaking in the town, probably the canal (*nahr*) named after him.

Wāṣil was a middle-class person; he earned his living by manufacturing yarn for the Baṣran cloth industry. Doctrinally speaking, Ḳadarī ideas were not his main concern; he dealt rather in grass-root politics. He tried to take up, in a new spirit, the enterprise started by al-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyya [*q.v.*] one generation before: finding a way between the conflicting factions of the first civil war, i.e. those who were afterwards to be called Sunnīs and Shīʿīs. But whereas Ibn al-Ḥanafiyya had talked about *irdjāʾ*, "postponing one's judgement", Wāṣil spoke of *iʿtizāl*, using a term that had been brought up by those who had kept aloof from the tensions of the first civil war and that was now revivified during the chaos of the third *fitna* after 126/744 [see MUʿTAZILA]. And whereas the former had acted on private initiative, Wāṣil created an organisation; he sent out propagandists (*duʿāt*) to different areas of the Islamic world, including the Ḥidjāz. His analysis of the situation was much more radical than al-Ḥasan's; though agreeing that, in a way, the community had to postpone its judgement, he left no doubt about one of the two factions having sinned, i.e. committed a crime. His conclusion was that, wherever both of them offered an opinion against each other (which seems to mean: wherever they argued against each other by means of *ḥadīth*), their testimony could not be accepted. In his opinion,

نفاذ البصيرة ، وأصالة الرأى ، وصفاء الذهن ، واشترك الأعضاء الآخرون فى المناقشة فلم نجد فى أحد منهم تعنتا أو صلفا أو خشونة ، وتبدت منهم جميعهم رغبة صادقة فى إقامة العدل وإحقاق الحق .

وقد أسفت للسرية التى فرضها النظام على مثل هذه المحاكمات ، فليت الأستاذ عبدالحميد بخيت حوكم علنا وعلى مشهد من الناس ، إذن لتبين الجمهور أن أعضاء المجلس لم يكونوا قضاة تفتيش ، ولم يكونوا ممن يكرهون حرية الرأى ويضيقون بها ، أو ممن يزعجهم الرأى الطليق من كل قيد ، كما أن المجلس لم ينعقد ليصدر قرارا مبيتا أو حكما مفروضا صدرت به الأوامر من قبل .

قد يكون مجلس التأديب أخطأ أو أصاب ، فذلك أمر لم يقل فيه القضاء الإدارى كلمته بعد ، وحسب السادة أعضاء المجلس أنهم استهدفوا الحق ولا شىء غير الحق ، وبذلوا فى سبيله غاية الجهد . فلهم أجرهم عند الله وهو نعم الأجر .

وقد كشفت هذه المحاكمة عن ناحية لم أكن أعرفها فى شخصية وكيل الأزهر صاحب الفضيلة الشيخ الحسينى سلطان فقد كنا نعرف عنه أنه عالم جليل ، وفقيه راسخ القدم ، طويل الباع فى فقهه . ولكننا لم نكن نعرف عنه أنه ديبلوماسى من طراز رفيع ، فقد أراد الدفاع أن يورطه فى إقامة وليمة غداء بحجة أن فى إقامتها إحياء لسنة استنها المرحوم الإمام المراغى ، وهى سنة حسنة يؤجر من يعمل بها إلى يوم القيامة ، ولم يرفض فضيلة الرئيس طلب الدفاع ، كما أنه لم يستجب له . ولا أدرى كيف عرف الوقوف بين القبول والرفض ، ولكنه تخلص على كل حال حتى خلنا أنه من رجال السلك السياسى وأنه حضر إلى إدارة الأزهر متنكراً ، أو أنه قصد إلى وزارة الخارجية فاجتذبه حب العدل والحرص على خدمة الدين واقتاده إلى هذه الإدارة .

ومهما يختلف الرأى فى الحكم الذى أصدره مجلس التأديب وقضى فيه برفض الدفوع الشكلية والفرعية التى تمسك بها الدفاع ، فإن الإجماع منعقد على أن الحكمة التى عالج المجلس بها هذه المسألة الشائكة قد كانت خاتمة موفقة لضجة قامت ثم سكنت ، وزوبعة ثارت ثم هدأت ، ويحق لكل مسلم ولكل مصرى وعربى أن يحمد النهاية ، ويثنى على من أعانوا على بلوغها ويسأل الله لهم المزيد من الهدى « أولئك على هدى من ربهم ، وأولئك هم المفلحون » .

MECELLETU'L-EZHER, C. 27 ,
(sayı 1), s. 75-83 , 1955 KAHİRE.

واصل بن عطاء

٨٠ — ١٣١

عصر واصل وبيئته

نشأ واصل منذ منتصف العهد الأموى تقريبا فشهد أخريات عهد عبد الملك فما بعده إلى ما قبل زوال الدولة الأموية بعام . فأنت تستطيع أن تقول إنه عاصر هذه الدولة وقد استحكم فيها شأن الفرق الإسلامية التى اضطربت آراؤها بين متغالية تكفر مرتكب الذنب ولو فعله خطأ ، وهؤلاء هم الخوارج الذين كفروا عليا ومن تبعه لأنه حكم فى أمر يحكم الله فيه ، وكفروا غيره من كبار الصحابة وأئمة المسلمين .

إلى شيعة تقول بالنص على علىّ والوصاية له من السيد الرسول ، ولو صدقوا لما ساغ لعلى أن يبايع أبا بكر ولا عمر ولا عثمان ، وهم فرق كثيرة لا مجال لدراستها الآن .

إلى مرجئة تتخلى عن الجميع وتقول إن المؤمن أمره مفوض إلى الله .

وكان كل ذلك مبنيا على اختلاف النزعات السياسية أولا ، ولكن الدين عند المسلمين هو الفيصل فى كل شأن من شئون الحياة لما وسع من أمور الناس ، ولأنه يحكم فى كل صغيرة وكبيرة من عمل الإنسان ولو بالإباحة التى هى معنى الحرية فى التصرف ، أو معناها الحرية فى التصرف ، وذلك إذا لم يكن فى الفعل الذى يقع من المرء ضرر راجح ولا مصلحة راجحة ، وإلا فإن الله سبحانه يحكم فيه بالإيجاب أو الندب أو التحريم أو الكراهة على مقدار ما فيه من نفع أو مضرة ، وما يقتضيه ما فيه من مصلحة أو مفسدة . وكانت مسألة الخلافة والخلاف عليها وعلى ما يتصل بها هى منشأ تلك المذاهب فيما نعلم .

وكان مما اقتضته تلك الملابسات وغيرها من مفاسد النحل المتخلفة من الأمم المختلفة التى دخلت فى الإسلام طوعا والتى دخلت فى الإسلام كرها ، فهى تصطبغ بأديانها وأفكارها

MECELLETU'L-EZHER, C. 28 ,
(sayı 1) s. 36-41 , 1956 KAHİRE.

-Vasıl b. Ata

من أعلام الفكر الاسلامى :

واصل بن عطاء

٨٠ — ١٣١ هـ ٦٩٩ — ٧٤٨ م

الباحث فى كتب التاريخ يجد أن هناك معتزلة ظهروا فى صدر الإسلام ، غير المعتزلة المعروفين فى علم الكلام . فقد حدثنا المؤرخون أن قوما اعتزلوا الحروب التى قامت بين على وأصحاب الجمل وبين على ومعاوية ، وآثروا البعد عن الفريقين تجنبا لإثارة الفتن وإشعالها بين المسلمين ، حرصا على توحيد كلمتهم ، ولم شملهم ، ثم لما تنازل الحسن ابن على عن الخلافة لمعاوية اعتزلوا الناس ، ولزموا مساجدهم ومنازلهم ، وقالوا : « نشتغل بالعلم والعبادة » .

وعلى ذلك فتسمية هؤلاء معتزلة تسمية لغوية بحت ، فهى من العزلة والانكماش ولم يستجد لها معنى آخر .

أما المعتزلة الفرقة الكلامية ، فيكاد المؤرخون يجمعون على أن المكان الذى ظهر فيه هذا الاسم هو مسجد البصرة ، ولكنهم يختلفون فيمن أطلقه ؟ . يقال هو الحسن البصرى إثر سؤال عن مرتكب الكبيرة ، أهو مؤمن أم لا ؟ وجهه إليه أحد الناس ، أو واصل بن عطاء .

فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب كما يروى الشهرستانى ، أو بعد أن أجاب بقوله : إنه مؤمن وأمره فى كبيرته مفوض إلى ربه : إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه ، كما يروى غيره .

قال واصل : أنا لا أقول : إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام من مجلس الحسن أو طرده الحسن من مجلسه — على اختلاف الروايات — واعتزل إلى سارية من سوارى المسجد يقرر ما أجاب به .

مجلسه ، وحدثت بينه وبين عمرو بن عبيد نفرة فانتحى عمرو جانبا من المسجد ، وجلس إلى سارية وتحلق الناس حوله فأطلق عليهم قتادة اسم « المعتزلة » .

ويرى بعض المستشرقين أنهم سموا معتزلة لأنهم كانوا أتقياء متقشفين زاهدين ضاربى الصفح عن ملذاتها ، وكلمة معتزلة تدل على ذلك لأن العزلة تكون عن زهد فى الدنيا .

والحق أن هذا الرأى ليس سليما ، لأن بين المعتزلة من لم يسلم من الاتهام بالمعاصى .

وبعد — فأى الروايات نرجح ؟ . يبدو لنا أن الحسن البصرى هو الذى سماهم بهذا الاسم ، وصارت كلمته علما على هذه الفرقة لما له من المكانة العظيمة ، ولأن أغلب كتاب الفرق ينسبون الحادثة إليه ، كما أن الإجماع يكاد ينعقد على أن رأس المعتزلة واصل ابن عطاء ، وما رواه ابن خلكان فى وفيات الأعيان والمرتضى فى أماليه مخالفا لذلك لا يعول عليه لأنهما ليسا متخصصين فى الفرق . فمن واصل بن عطاء مؤسس المعتزلة تلك الفرقة الكلامية العظيمة ؟

هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال الألثغ . ولد بالمدينة سنة ثمانين من الهجرة من أصل فارسى وكان مولى لبنى ضبة ، وقيل لبنى مخزوم ، وقيل لبنى هاشم ، والأخير هو الراجح .

ولد ونشأ على الرق ، ولم يذكر لنا المؤرخون أنه بقى على الرق أو صار حرا ، ولكن يظهر لنا من سيرته أنه قضى أكثر عمره حرا . كما أننا لا نعلم الزمن الذى مكثه بالمدينة على التعيين لنعرف ما ارتسم فى ذهنه من عادات أهلها ، وما كان يظلها من أفكار وآراء ، وقد انتقل إلى العراق ، ويظهر أنه قد قضى فيه سن التعلم ، فقد جاء فى الملل

[١] الملة - والمرتضى نفسه معتزلى ومن أئمة الشيعة المقتدى بهم .

-Vasıl b. Ata

MUSTAFA BİLGİN, TEFSİRDE MUTEZİLE EKOLÜ (Doktora tezi), ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEFSİR-HADİS ANABİLİM DALI), DANIŞMAN SÂKIP YILDIZ, BURSA 1991,İSAM KTP. 40175, SS. 54-57 .

MAYIS 1996

I- H.II. (M.VIII-IX) ASIR

A- MUTEZİLÎ MÜFESSİRLER

1- Vâsıl b. Atâ (v.131/748)

Ebû Huzeyfe (Ebu'l-Ca'd) Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl, el-Basrî el-Mahzûmî.

Mutezilenin kurucusu, şiir ve hutbeleriyle meşhur, beliğ bir ediptir.

a- Hayatı: H.80/699 yılında Medine'de doğmuştur.[1] Rivayetlerdeki iftilafa göre Benû Mahzûm, Benû Dabbe veya Benû Hâşim'in mevlâsı idi.[2] Hz. Ali (v.40/660)nin Havle ismindeki cariyesinden doğan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (v.81/700)[3]nin terbiyesinde büyüdüğü ve onun oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye (v.98/716)[4] den öğrenim gördüğü kaydedilir.[5] Ancak bu bilgilerin, Mutezileyi Ehl-i Bidât (sonradan ortaya çıkmış, muhdes) olmakla tenkit eden sünnî çevrelere karşı şiî temayülleri kuvvetli olan Mutezile alimlerince, mezhebe bir "sened" ikame etmek için ortaya atıldığı akla gelmektedir. Nitekim sünnî mezhepler tarihçisi Abdülkâhir el-Bağdâdî (v.429/1038), Vâsıl'ın öne sürdüğü i'tizâlî görüşleri İbnü'l-Hanefiyye ve oğlu Ebû Hâşim'den aldığı yolundaki iddiayı "yalan" olarak vasıflandırır.[6]

1- el-Murtezâ, eş-Şerîf, Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid (Emâlî), I/164; İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân, VI/11; İbnu'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muhtesar, I/284; ez-Zehebî, Mîzânu'l-İ'tidâl, IV/329; ed-Dâvûdî, Tabakâtu'l-Müfessirîn, II/356.

2- İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist, 202; el-Murtezâ, Emâlî, I/163; İbn Hallikân, Vefeyât, VI/7, İbnu'l-Murtezâ, Tabakât, 29.

3- el-Mes'ûdî, Mürûcu'z-Zeheb, III/73; İbn Hacer, Tehzîbu't-Tehzîb, IX/354.

4- ez-Zehebî, el-İber fî Ahbâri men Ğaber, I/116; İbn Hacer, Tehzîb, VI/16.

5- el-Ka'bî, Bâbu Zikri'l-Mu'tezile, 64; İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist, 203; el-Kâdî Abdulcebbâr, Fazlu'l-İ'tizâl,226,234; el-Murtezâ, Emâlî, I/165; İbnu'l-Murtezâ, Tabakât, 7.

6- el-Bağdâdî, Abdulkâhir, el-Milel ve'n-Nihal, 84.

principles of Jewish law (1975) or the *Encyclopedia Talmudica* (now appearing in English), for example. One is similarly informed (p. 62) that 'in attempting to vocalize the language we can only rely on conjecture, based on the few ancient vocalized texts available and comparison with cognate Aramaic dialects'. This blandly ignores the quality of the Yemenite oral tradition of Aramaic being pieced together in Israel (see Morag, *Babylonian Aramaic: the Yemenite tradition*, 1988). If one is already rejecting the dominant Ashkenazi 'Yeshivah' tradition, then one should consider the Yemenite tradition rather than what is indeed an academic conjecture.

LEWIS GLINERT

GLENDA ABRAMSON (ed.): *The Blackwell companion to Jewish culture*. xxiii, 853 pp. Oxford, Basil Blackwell, 1989 [pub. 1990]. £49.95.

In the twenty or so years since the appearance of the *Encyclopedia Judaica*, the study of Jewish culture *per se* has burgeoned in the Western world—not just in terms of academic posts and productions but also in the growth of 'Jewish Civilization' courses at the undergraduate level. Surprisingly, the reference books have not kept pace. Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr's *Contemporary Jewish religious thought* (Scribner's, 1987) went some way towards providing a philosophical companion, but the lack of a broader cultural companion has been sorely felt. Even to have extracted entries from the 16-volume *Encyclopedia Judaica* (or from its in many ways superior predecessors) to create a single-volume Cultural Companion would have been a major contribution. However, Glenda Abramson has managed instead to gather an impressive panoply of new contributors, and has largely succeeded in her declared aim of representing 'the state of Jewish culture . . . in the late twentieth century', which entails the general Jewish cultural baggage from the Enlightenment (late eighteenth century) onwards. A brief comparison with the *Judaica* will show that scores of personalities now appear for the first time, some because Abramson and her team clearly threw their net much wider, with particular concern for the Jewish culture of South America, Hungary, Greece and other centres 'off the beaten track', and many because they have only emerged in the last decades—names like Zelda Mishkovsky in Israel, David Markish in the Soviet Union, Simon Louvish in the UK, Angelina Muñiz in Mexico.

At the same time, this handsome-looking volume seeks to provide answers to crucial questions about 'What is Jewish culture' by providing many general pieces, both readable and authoritative, on topics like 'Jewish ethics in the twentieth century', 'Islam and modern Judaism', 'Jewish Studies', 'Sectarian trends in modern Israel', 'Jews in show business', 'Modern Jewish sociology', 'Modern Jewish law'. It should not, however, be inferred that 'culture' has been taken in the broadest anthropological sense. This is primarily a reference book to the great or somewhat less great names in the arts, with a sprinkling of philosophers, historians, social scientists (and, somewhat perplexingly, politicians) — Fackenheim, Baron, Durkheim, Dubnow and so on. What makes the volume particularly easy to use is the index, referring one to many figures not blessed with entries of their own who are discussed in some detail in the more general articles. It is a pity then that no transliteration system is indicated, or that the use of bold page references to refer to entries should break down on index references of the type 'Sculpture, Jewish: Lipchitz and . . .', or that I could find no reference to Hazzanut (or Chazanut) until I stumbled across the entry 'Cantorial Song, Influences on'. Further Readings supplement each entry—except, peculiarly, for those by Arnold Band. (Could not the editor herself have helped out?)

My major reservation concerns what might be called the volume's 'Uncle Tom' concept of Jewish culture. The time is surely past when this could be defined in terms of 'the Jewish element in Western culture' (as the cover disarmingly puts it); since Buber and Scholem, cultural historians have been less content to accept a 'Science of Judaism' agenda that includes the Golden Age of rationalist Spain and Italy and ignores the culture of traditional Ashkenazi life. It is thus indefensible that the writers and thinkers of a traditional religious vein—representative until World War I of the overwhelming body of Jewry, and increasingly rediscovering their voice in a post-industrial Jewish world—are ignored almost *in toto* (save occasionally as part of a general piece on ethics or halakhah): Adin Steinsaltz, Menahem Mendel Schneersohn, Yoel Teitelbaum, Norman Lamm, Nehama Leibowitz, Hafetz Hayyim, Zvi Hirsch Chajes, Eliahu Dessler, to name a few. (Kook, Soloveitchik and Moshe Schreiber somehow made it.) Elie Wiesel is allotted nearly as much room as the whole entry on Hasidism. I also looked in vain for a general overview of Israeli art (Monica Bohm-Duchen's fine essay on 'Art, Modern Jewish' seems purposely to ignore it), for 'Sculpture', 'Puppetry', 'Music, Hasidic', for the leading names in popular Jewish or Israeli music of recent times (Carlebach, Shemer, Wilenski, Zeira)—I did, though, find 'Cooking' and 'Costume'—and for entries on recent Israeli poets such as Hurvitz, Wieseltier, Wollach or scholars with an impact on present-day Hebrew language attitudes, like Even-Shoshan, Rosén, Morag, Ben-Hayyim. To make room for all this 'modern culture', the editor might have forgone her evident penchant for archaeologists and philologists—and for 'Einstein, Albert'.

LEWIS GLINERT

PAUL WEXLER: *Explorations in Judeo-Slavic linguistics*. xix, 286 pp. Leiden: E. J. Brill, 1987. Guilders 160, $80.

There is no gap in Diaspora Jewish history so serious as the lack of hard data on perhaps a millennium of Jewish life in medieval Slavdom—particularly serious given the persistent doubts as to the origins of the Early-Modern Ashkenazi population of Eastern Europe. If Dubnow's figures for a growth from 50,000 to half a million between 1500 and 1648 are correct—and they have been broadly reaffirmed by Baron and Ben-Sasson—the question arises as to whether an influx of German Jewish refugees of expulsion and war is an adequate explanation. Baron in chapter 69 of his *Social and religious history of the Jews* (1976) has no doubt, and gives short shrift to any silent non-Ashkenazi Jewish substrate, even while underscoring the *Drang nach Osten* of the Dual Commonwealth. An argument from such silence seemed a cogent one. On the other hand, the phonologist Alice Faber (*Origins of the Yiddish language* (ed.) D. Katz, 1987), locating the epicentre of Medieval Yiddish in Bavaria rather than in the Rhineland, has argued for an influx from a large unsuspected autochtonous Jewish population of southern Germany. Now Professor Paul Wexler's study of the remnants of Judeo-Slavic seriously challenges the silence, and points tentatively towards a major pre-Ashkenazi Slavic Jewry which, despite being linguistically engulfed by Yiddish (very much as Byzantine Jewry was engulfed by Dzudezmo), may well have played a major role in the initial population explosion that was to lay the basis for the ultimate Ashkenazi predominance in Jewish life.

Wexler seeks to recover the 'distinctive Jewish features' of the Slavic spoken by 'the Greek, Iranian, Turkic and possibly Aramaic Jews' between the Elbe and the Dnieper before the arrival of Ashkenazi and Iberian Jews—using, in the near-absence of Jewish Slavic texts, all the tools of the historical linguist and sociolinguist. Wexler has a magisterial command of a wealth of languages and sources; yet he regards this volume as highly conjectural and aptly entitled an 'exploration': the complexities of historical migration and the sheer dialectological wilderness make this inevitable. But in this he is surely right: the unfulfilled potential of Jewish interlinguistics, articulating the social and linguistic characteristics of *Jewish* varieties of speech in collaboration with historians, must not be discouraged. It is a sad fact that few of the multilingual scholars of earlier times survive to do this today.

Wexler addresses five types of phenomenon: Slavisms among pre-Ashkenazi Jews, the effect that they have left on Yiddish and Hebrew, the Hebraisms and Jewish Aramaisms borrowed from them by their Slavic neighbours, Slavic terms relating to Jews, and other extinct Jewish substrates in Slavic lands (e.g. Jewish Greek). Running through the book are such motifs as the relative receptivity of Jews rather than Gentiles to Slavic influence in Central and Eastern Europe, the penetration of Jewish Greek and Asian influence (presumably via Slavic) into Yiddish, and conversely the presence in Slavic of calques with Jewish-Greek associations.

Wexler shows exemplary circumspection in his conclusions. Thus he stresses that Hebraisms of a non-Yiddish type in Slavic may be borrowings from German Christians or direct loans from the Hebrew Bible itself; he similarly scotches any assumption that Slavic terms for Jews and their customs need be of Jewish origin.

I would, however, take issue on a basic sociolinguistic notion: Wexler's criteria (pp. 6 ff.) for distinguishing between a distinct Jewish language and a minor Jewish variant (between, e.g. 'Judeo-Greek' and 'Jewish Greek' in Wexler's felicitous terms), and his claim to be dealing with a Judeo-Slavic, i.e. a distinct fusion language (a creole to all intents and purposes), rather than with a 'Jewish Slavic', i.e. a Slavic with (in his words) the occasional Jewish word. First, such distinctions are surely the idealization of a continuum. Although Weinreich's (1957, *Leshonenu*, 22) distinction between borrowing and blending in terms of lexical vs. grammatical loans is a good rule of thumb, it does not account for rules that may be morpholexically memorized. Wexler argues that 'Jewish' as against 'Judeo' languages tend to avoid Hebrew plural endings; but surely the Hebrew plural endings used by English-speaking Jews in *siddurim* 'prayer-books', *chazonim* 'cantors', etc. and even periphrastic verbs as in *to be yotze the mitzva* 'to be in fulfilment of the religious duty' are scarcely tokens of a distinct Judeo-English. They are memorized lexical items. Arguably, the study of the English of contemporary Orthodox Jews can shed as much light as Yiddish on the nature of Jewish Slavic. One is also reminded of Blau's argument (1968, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 36) that written Judeo-Arabic, despite being structurally non-distinct, was *perceived* to be distinct in its distinctive script and its Jewish content. A further point is that such varieties need not be 'either obsolescent Jewish languages or non-Jewish languages in the early stages of Judaicization'; surely an acculturated group maintaining certain, sometimes very token, distinctive words is a stable, long-term scenario. As for the actual application of his distinction to Slavic, Wexler seems to find just one significant Jewish grammaticalism, verbal prefixation. (p. 95).

I am also puzzled by the term 'Judeo-x calque language' for Jewish translationese of religious texts (in this case, the 'Judeo-East-Slavic' translation of eight books of the Bible) and the claim that 'there appears to be no Jewish community that uses a calque language in the absence of a colloquial Jewish language'. Is not the term 'language' best restricted to creative systems, as when Dzudezmo translationese became a colloquial, or Hebrew Arabic-based translationese became a written standard (Goshen-Gottstein, *IV World Congress of Jewish Studies*, 1967/8); and Anglo-Jewry provides evidence of a calqued Jewish school Bible English, without any noticeable colloquial Judeo-English.

Nevertheless, whether one calls the variety under discussion Judeo-Slavic or Jewish Slavic, this volume is a remarkable *tour de force* whose implications for Jewish and Slavic linguistics and history will be felt for a long time to come.

LEWIS GLINERT

WLADYSLAW B. KUBIAK: *Al-Fustat: its foundation and early development*. 186 pp. Cairo: The American University in Cairo Press, [1987].

Professor Kubiak's reinterpretation of the evolution of al-Fustāt from a siege camp to a sprawling town is based on a synthesis of tex-

de Rāzī et Iǧī). Bien que les analyses du *kalām* mu'tazilite et aš'arite — rappelant le domaine de spécialisation de l'auteur — fassent généralement l'objet d'un examen plus approfondi (par exemple, le ch. II sur le débat relatif à l'origine humaine ou révélée des noms divins), les sources utilisées comprennent également les ouvrages classiques concernant la lexicographie, les collections de hadiths, le *tafsīr*, les *uṣūl al-fiqh*, le soufisme (Qušayrī, Ġazālī, Ibn 'Arabī), voire la philosophie avicennienne (par exemple chez Rāzī). L'auteur a également pris soin d'inclure dans ses sources un échantillon d'ouvrages chiites représentatifs dans chacune de ces disciplines (Kulaynī, Ibn Bābūya, Abū Ḥātim ar-Rāzī, Ṭabarsī, etc.). La profusion et l'extraordinaire diversité du matériau ainsi mis en œuvre non seulement démontrent amplement sa thèse quant à l'importance et la fécondité de ce sujet dans la pensée islamique, mais également souligne l'interdépendance foncière et les enrichissements réciproques de ces diverses disciplines, aujourd'hui trop souvent, et de façon artificielle, isolées les unes des autres. Et surtout tout lecteur, quelle que soit sa formation, se voit constamment rappeler la place primordiale que les hadiths (pratiquement inséparables du Coran) tiennent au sein des sciences religieuses, ainsi que dans l'élaboration des rites et pratiques de l'Islam.

En dépit de — ou grâce à — la prodigieuse érudition qui sous-tend l'étude méthodique des noms divins dans la seconde partie, le lecteur persévérant découvrira quelque chose qui dépasse le cadre d'un simple catalogue des exégèses antérieures. En premier, l'effort original de l'auteur pour délimiter les champs sémantiques fondamentaux (qui évoque l'ouvrage d'Izutsu, *God and Man in the Koran*, et ses pareils) transcende nettement les développements classiques du *kalām* et du *tafsīr* pour soulever les questions essentielles de la théorie et de la pratique qui sont, en fait, au centre des traditions philosophiques et mystiques dont l'étude n'est abordée ici que tangentiellement. À l'instar du *Guide* de Maïmonide, son examen attentif de l'authentique usage coranique des noms divins (dissocié de la tradition ultérieure) ramène constamment le lecteur à se poser la question de leurs « référents » et de leur signification en rapport avec l'homme et le monde, en même temps qu'il met en évidence les subtiles interconnexions et la multiplicité des significations (« polysémie ») que l'on peut relever dans presque tous les passages coraniques correspondants. Une des conséquences pratiques, et particulièrement appréciables, de cette approche est de faire apparaître l'impossibilité de rendre de façon parfaitement adéquate (à moins d'un volumineux appareil de notes) cette dimension critique du texte coranique.

Comme dans toute œuvre de pionnier qui se propose d'abolir les habituelles cloisons entre disciplines, certaines lacunes (par exemple, l'analyse numérologique des noms, leur interprétation dans le soufisme métaphysique, leurs diverses utilisations pratiques et dévotionnelles) retiendront sans doute l'attention des spécialistes dont les domaines ne sont ici qu'effleurés. Espérons qu'en réalité cela les conduise à entreprendre à leur tour d'écrire — à l'intention, en particulier, du public non orientaliste — sur d'autres aspects pareillement négligés du message coranique et de ses transformations dans la pensée et la spiritualité islamiques.

James W. MORRIS
(Temple University)

05 ARALIK 1995

Hans DAIBER, *Wāṣil ibn 'Aṭā' als Prediger und Theologe*. Leiden, Brill, 1988. 16 × 24,5 cm, 106 p.

Wāṣil b. 'Aṭā' (m. 131/749), l'un des « pères » du mu'tazilisme, était affligé d'un défaut de prononciation (d'où son surnom d'*al-Alṭaġ*) qui le mettait dans l'impossibilité de prononcer les *rā'*. Il est célèbre, à ce titre, pour avoir composé tout un sermon (*ḫuṭba*) où cette lettre ne figurait pas! Hans Daiber a retrouvé dans un manuscrit de la bibliothèque de Leiden le texte intégral de ce sermon, dont on ne connaissait jusqu'à maintenant qu'une version abrégée publiée par 'Abd al-Salām Hārūn (*Nawādir al-maḫṭūṭāt* II. Le Caire, 1951, 134-136).

H.D. consacre à ce court morceau d'éloquence (une centaine de lignes) — où je verrais avant tout, pour ma part, un beau tour de force littéraire — un commentaire extrêmement minutieux, gonflé de références, démesuré pour tout dire, et, me semble-t-il, en grande partie inadéquat. Dans un chapitre de son introduction intitulé « Wāṣils Theologie im Lichte seiner Predigt » — et qui mériterait mieux d'être intitulé à l'inverse « Le sermon de Wāṣil à la lumière de sa théologie » —, H.D. veut à toute force retrouver dans le dit sermon, sous une forme plus ou moins implicite, les fameux « cinq principes » du mu'tazilisme — bien qu'il reconnaisse par ailleurs qu'à l'époque de Wāṣil les cinq principes en question n'étaient probablement pas encore formulés tels quels, et que, d'autre part, ce n'est pas le rôle d'un sermon que de fournir une somme théologique. En vérité, une telle lecture du sermon me paraît tout à fait forcée. Je n'y vois, quant à moi, d'incontestablement mu'tazilite que ce qui est dit (et que, curieusement, H.D. n'a pas relevé) concernant la « guidance » (*hudā*) que Dieu, selon ce texte, « a obligation d'accorder à toutes Ses créatures » (88a 5 : *bi-hudāhu al-wāǧib tafaḍḍuluhu bihi 'alā ǧamī' ḫalqihi*), et par laquelle Il guide ceux qui se sont déjà eux-mêmes guidés, de même qu'Il n'égare que ceux qui se sont déjà eux-mêmes égarés (88b 6-7 : *man zāġa azāġa llāhu qalbahu*). Tout le reste du sermon, à mon sens, pourrait être mis dans la bouche de n'importe quel théologien.

Comme l'a bien vu H.D. (du moins dans son découpage du texte), le sermon comprend trois parties : un long exorde, dans lequel Wāṣil met avant tout l'accent sur la toute-puissance de Dieu, Son omniscience, Sa transcendance (87b 14 - 88a 10); puis un développement de caractère historique, et de ton passablement amer et pessimiste, où Wāṣil montre qu'après l'heureux intermède du Prophète et des deux premiers califes, les musulmans, à partir du meurtre de 'Uṯmān, sont retombés dans la barbarie caractéristique de l'antéislam (88a 10 - 88b 3); enfin, sur le mode de la parénèse classique, une exhortation (représentant, en réalité, plus de la moitié du texte) à renoncer aux attraits trompeurs de ce monde périssable, pour rechercher, dans l'au-delà, les biens qui durent, les vraies richesses; à penser à la mort, au Jugement qui attend chacun de nous, etc. (88b 3 - 89a 29).

L'interprétation que propose H.D. concernant deux passages de la seconde partie — bien que je reconnaisse volontiers l'extrême difficulté du texte à certains endroits — ne me paraît pas être la bonne. Sur le premier passage, relatif aux divisions qui se sont instaurées à l'époque de 'Uṯmān (88a 23-26), son commentaire, à vrai dire, est bien peu éclairant; aucune explication n'est donnée quant au sens exact de *maftūn*, *qā'id*, *maqūd*. En tout cas, je ne pense pas qu'on puisse comprendre *ḫāḏil* comme signifiant une forme d'*i'tizāl* politique, ce que H.D. appelle « das Ideal der Nichteinmischung in Streitigkeiten » (p. 53, n. 170); il ne peut s'agir que de ceux

IBRAHIM MADKOUR
ETUDES PHILOSOPHIQUES
Gebo - 1974, s. 39 - 78. DN: 50934

واصل بن عطاء

حياته ومصنفاته

للدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

كان للمعتزلة فى الاسلام أثر لا ينكر فى الدفاع عن عقائده ضد العقائد المخالفة لها على أساس من منهج عقلى يدعو الى الاعجاب .

وكان لهم دور كبير فى تنشيط المباحث العقلية عند المسلمين بوجه عام ، فهم قد خاضوا فى مباحث الالهيات والطبيعيات والمنطق والأخلاق مستفيدين من التراث الفلسفى اليونانى ، وهى مباحث لم تكن معروفة للمسلمين من قبل ، فشجعوا طائفة من علماء المسلمين على المضى فى دراسة الفلسفة والتعمق فيها ، فكانوا روادا بهذا المعنى لمن جاء بعدهم كالكندى الذى بدأ معتزليا وانتهى فيلسوفا .

ونحن نرى أن النزعة العقلية التى ميزت المعتزلة عن غيرهم ليست بعيدة عن روح الاسلام ، فقد فسح القرآن الكريم مجالا للنظر العقلى الاستدلالى فى العقائد وللبحث الاستقرائى فى الكون ، والأدلة على ذلك كثيرة لا مجال هنا لذكرها (١) .

ومع أهمية المعتزلة فى تاريخ الاسلام والحضارة الاسلامية ،

---

(١) عرضنا لهذا بالتفصيل فى بحث لنا بعنوان «الانسان والكون فى الاسلام» مجلة عالم الفكر الكويتية ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، اكتوبر ١٩٧٠ .

iktisāb occur in accounts of the views of 'Abdallāh b. Kullāb; in the former he says the recitation of the Qur'ān is man's acquisition (*Maq.* 602), and in the latter he says that human speech may be either by compulsion or by acquisition (605). It is hardly possible from these slight references – especially as they may come from the reporter – to indicate his connection with the general train of thought. The Zaydiyya of whom *kasb* is used (*Maq.* 72) appear to have held the common Mu'tazilite doctrine.

7. AL-ASH'ARĪ

Al-Ash'arī doubtless shared, and may indeed have been the first to express, some of the views he describes of the Ahl al-Ithbāt. There are, however, two places where he gives a view explicitly as his own.

> The truth in my view is that the meaning of 'acquiring' (*iktisāb*) is that the thing happens through an originated power so as to be an acquisition of the person through whose power it happens (542).
>
> As for myself, I say that in the case of everything which God is characterized as having power to create as an acquisition for men, He is empowered to compel them to it; and it is permissible for God to compel them to wickedness (552).

To these may be added what appears to be the only use of the word in the *Ibāna* (p. 63, Hyderabad; 103, tr.):

> There cannot be within the sphere of God's authority any acquiring (*iktisāb*) by men which God did not will.

The word does not occur at al in al-Ash'arī's statement of his beliefs, either at the beginning of the *Ibāna* or in the *Maqālāt* (290-7).

The position in general, seems to be that, while he admits a certain reality to man's willing (though in the passage on p. 542 he carefully avoids applying *fa'ala* to man), he is primarily interested in asserting God's omnipotence.

8. CONCLUSION

This investigation shows that the conception of *kasb* had a long history before the time of al-Ash'arī. The conception may have been introduced by Ḍirār; the Mu'tazila of the school of Mu'ammar certainly played a considerable part in developing it, directly or indirectly. Al-Ash'arī himself can have done little more than adjust the balance of the various elements in the doctrine as it had been formulated by Burghūth and others of the Ahl al-Ithbāt more or less in accordance with orthodox belief; and he seems to have attached meagre importance to the conception.

02 MAYIS 1994

W. Montgomery Watt
EARLY ISLAM, Oxford, 1990, s. 129–134. ON: 25599
Wasil b. Ata

B6 Was Wāṣil a Khārijite?

In his article on the Mu'tazila in the first edition of the *Encyclopaedia of Islam* H. S. Nyberg argued for the hypothesis that 'the theology of Wāṣil and the original Mu'tazila was the official theology of the 'Abbāsid movement'. This hypothesis has not been generally accepted. Among the points urged against it are the following: though the Mu'tazilites of Baghdad were closely associated with the caliphal government under al-Ma'mūn, they were persecuted under Hārūn al-Rashīd; the distinctive doctrine of *al-manzila bayn al-manzilatayn* ascribed to Wāṣil has no special relevance to 'Abbāsid propaganda; the relation of Wāṣil to the later Mu'tazila is obscured, since some early sources neglect Wāṣil completely and speak of 'Amr ibn 'Ubayd as the founder, while, as Nyberg allows, the Mu'tazilite dogmatic system was mainly the work of Abū 'l-Hudhayl (under al-Rashīd and al-Ma'mūn); there is no mention of any connection between any Mu'tazilites and the known 'Abbāsid agents in the eastern provinces. On the other hand, one piece of evidence used by Nyberg remains puzzling, namely, the mention in an early poem of propagandist agents sent out by Wāṣil. If these were not making propaganda for the 'Abbāsids, what were they doing?

Nyberg was aware that in the *Bayān* of al-Jāḥiẓ, in close proximity to the poem just mentioned, were four lines by Isḥaq ibn Suwayd al-'Adawī, of which the first was:

I keep aloof from the Khawārij – I am not of them – from al-Ghazzāl among them them and from Ibn Bāb.[176]

Al-Ghazzāl was a nickname of Wāṣil, and Ibn Bāb is 'Amr ibn 'Ubayd ibn Bāb. Nyberg interprets this as a confusion, explicable by the fact that both the 'Abbāsids and the Khawārij were bitterly opposed to the Umayyads. The heresiographer al-Baghdādi (d. 1037) was also aware of the verse and commented as follows:

> Wāṣil and 'Amr agreed with the Khawārij in holding that the punishment of the grave sinner in Hell was unending, although they also held that he was a *muwaḥḥid*, not a *mushrik* nor a *kāfir*; for this reason the Mu'tazila were called the effeminates (*makhānīth)* of the Khawārij, since the Khawārij, holding that sinners are eternally in Hell, call them infidels (*kafara*) and fight them, whereas the Mu'tazila, holding that they are eternally in Hell, do not dare

A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 24, 1981 Ankara, s.

337358
Dergi / Kitap
Kütüphanede Mevcuttur

MU'TEZİLE'NİN İLK KURUCUSU VÂSIL B.ATÂ VE BÜYÜK GÜNAH MESELESİ

Doç. Dr. Kemal IŞIK

Mu'tezile'nin ilk kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ ile İslâm düşüncesi tarihini uzun zaman meşgul eden ve çeşitli fikir akımlarının ortaya çıkmasına, özellikle Mu'tezile gibi, aklî düşüncenin gelişmesine önemli ölçüde etki eden bir sistemin doğuşuna neden olan büyük günah konusunu incelemeğe geçmeden önce, bu sistemin ortaya çıkışına ve nedenlerine kısaca değinmekte yarar görmekteyiz.

Mu'tezile adının ortaya çıkışı ve nedenleri:

Mu'tezile'nin, İslâm düşüncesinde belirli prensip ve görüşlere sahip veya dinî anlamda bir ekol olarak ortaya çıkış tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bununla beraber, bu konuda İslâmî kaynaklardan elde edebildiğimiz bilgiye göre, bu sistemin ilk defa Basra'da Vâsıl b. Atâ'nın, büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında ders vermekte olan Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılmasiyle başlamış olmasıdır. Kaynaklardan öğrendiğimize göre Hasan el-Basrî H.110/M.728 tarihinde vefat etmiştir[1]. Mu'tezile fırkasının kurucusu olan Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in doğum tarihleri ise, H. 80/M.699 yılı[2] olduğuna göre, böyle bir fikrî harekete yirmi yaşından önce başlamış olmaları düşünülemez. Buna göre Mu'tezile'nin, bir dinî sistem olarak Hicrî İkinci yüzyılın başlarında, büyük bir ihtimalle Hicrî 100–110, Milâdî 718–728 yılları arasında doğmuş olması gerekmektedir[3].

Bununla beraber, bu tarihi daha da ileriye götürerek Hz.Peygamber'e kadar dayandırmak isteyen Mu'tezile bilginleri de vardır. Bu düşünceyi savunanların başında İbnu'l-Murtadâ gelmekte ve buna delil olarak da, Vâsıl'ın Hz.Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (ölm. H.81/M.700 yılından sonra) tarafından yetiştirildiğini ve dolayısiyle

1 Bk. İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-A'yân*, C.I, s. 355, Kahire, 1367/1948.

2 Bk. İbn Hallikân, *anılan eser*, C.III, s. 132; Yâkûtu'l-Hamavî, *Mu'cem el-Udebâ*, C. XIX, s. 243, Kahire 1357/1938; Zuhdî Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 113, 114, Kahire 1366/1947.

3 Bk. el-Makrîzî, *Kitâbu'l-Hıtat el-Makrîziyye*, C. IV, s. 183, Kahire 1324–1326; Dr. Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 50, Ankara 1967.

موسوعة أعلام الفكر الاسلامى, القاهرة ١٤٢٥/٢٠٠٤, İSAM 146442

Vasil b. Ata

واصل بن عطاء
(٨٠ - ١٣١هـ = ٧٠٠ - ٧٤٨م)

هو واصل بن عطاء الملقب بالغزال، ولد بالمدينة سنة ٨٠ هـ = ٧٠٠م درس على يد (محمد ابن الحنفية)، ثم انتقل إلى البصرة، وحضر مجلس الحسن البصرى، سيد التابعين، وعالم البصرة وزاهدها، ولازمه عدة سنين، وكان شديد الانتباه فى دروسه، وكثير الإنصات إلى كلامه، واختلف معه فى حكم مرتكب الكبيرة، وخرج مكوِّنًا جماعة المعتزلة؛ مع صديقه عمرو بن عبيد، فهو مؤسس فرقة المعتزلة الكلامية، وأحد بلغاء العرب وشعرائها، اشتهر بعلم الجدل والمناظرة، وعرف بالزهد، كرَّس جزءًا كبيرًا من حياته لنشر عقائد التوحيد، ووضع الأسس الأولى لمدرسة المعتزلة؛ مدرسة العدل والتوحيد.

وفى البصرة التقى واصل بمعبد الجهنى القائل بقدرة الإنسان على أعماله، كما تقابل مع الجهم بن صفوان الذى أنكر صفات الله القديمة، وعنهما أخذ هذه الأفكار مكوِّنًا تصوره الكلامى، ومستفيدًا من آرائهما فى مذهبه.

كان واصل يتسم بلثغة فى كلامه، فلا يستطيع أن ينطق حرف الراء، ويتجنب هذا الحرف فى حديثه، ويقال: إنه كتب خطبة طويلة ليس بها حرف الراء، مما يدل على قوة بلاغته، وقد وصلتنا من هذه الخطبة بعض الشذرات.

سعى واصل بن عطاء بعد تكوين جماعة المعتزلة إلى نشر عقيدة التوحيد كما يفهمها المعتزلة؛ فأرسل تلاميذه إلى خراسان واليمن والجزيرة، والكوفة، وأرمينيا، وكان هؤلاء يحاورون أصحاب الملل والمذاهب والأفكار، ويدعونهم إلى عقيدة التوحيد، وكان هؤلاء نواة حوله لنشر مذهب الاعتزال، وتوفى سنة ١٣١هـ = ٧٤٨م.

وقد عرف بكثرة مؤلفاته فى مختلف الفنون المعروفة فى عصره، منها:

كتاب «الألف» مسألة فى الرد على المانوية، كتاب «أصناف المرجئة»، كتاب «التوبة»، كتاب «معانى القرآن»، كتاب «الخطبة التى أسقط منها الراء»، كتاب «طبقات أهل العلم والجهل»، كتاب «المنزلة بين المنزلتين»، كتاب

-Vd2,1 6. Ata

*** واصل بن عطاء (واصل بن عطاء المعتزلي ، أبو حذيفة) ت ١٣١ هـ/ ٧٤٨م .**

– خطبة واصل بن عطاء :

○ تحقيق عبد السلام محمد هارون ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥١م .
١٩ ص (١١٨ — ١٣٦) ، م ١٥ ص : (ضمن نوادر المخطوطات ، المجموعة الثانية) .

○ القاهرة ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣م .
٢٢ ص ، م ١٦ ص ، ضمن نوادر المخطوطات ، المجموعة الثانية .

21 EYLUL 1996

محمد عيسى صالحية ، المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع ، الجزء الخامس ، القاهرة ١٩٩٥ ، ص . 323 ، DİA Ktp. 40818.

Wāṣil b. Aṭā' al-Ġazzāl, Ebu Ḥuḏayfe (wuyū) Ehl-i Cedl (v. 131/748)

RONART, Stephan and Nundy CEAC 5.560 1950 (AMSTERDAM)

WĀSIL ibn- ʿATĀ' al-GHAZZĀL, theologian and principal founder of the *Muʿtazilite* doctrine (†748). He left his native town al-Madīnah for Basrah where he joined the circle around the learned Hasan al-Basrī*, and in particular became closely connected with ʿAmr ibn-ʿUbayd, after him the second pillar of the new school of theological thought. He entertained friendly relations with the poets Bashshār ibn-Burd* and Sālih ibn-ʿAbd al-Quddūs*, which he later severed, because of the heretic views of the latter. Wāsil ibn-ʿAtā' was greatly esteemed for his straightforwardness and charity and was frequently seen distributing alms to the poor women workers at the shops of the spinners - hence his surname *al-Ghazzāl* (The Spinner).

عبد الجبار عبدالرحمن, ذخائر التراث العربى الإسلامي, الجزء الثاني,
1403/1983 (Y.Y.), ص. 901 .İSAM 95810

واصل بن عطاء

أبو حذيفة واصل بن عطاء المعتزلي (١٣١هـ) ٠

١ – خطبة واصل بن عطاء ٠
– نشرها : عبد السلام هارون ٠
ضمن : نوادر المخطوطات ٠
القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥١م ٠
المجموعة الثانية ، ص١١٨ – ١٣٦ ٠

على رضا قره بلوط, معجم المخطوطات الموجودة في مكتبات استانبول
و آناطولي, الجزء الثا لث,ص. 1633-34 İSAM 141629 [y.y., t.y.]

13 HAZ 2006

Vasıl 6.84

5613 – واصل بن عطاء أبو حذيفة المدني البصري رأس المعتزلة ومن أئمة البلغاء والمتكلمين المتوفى 748/131

(أنظر : هدية العارفين 499/2 ؛ الزركلي 108/8 ؛ كحالة معجم المؤلفين 159/13)

من تصانيفه :

1 – الخطبة ألتي ألقاها بين يدى عبد الله بن عمر بن عبد العزيز كوبريلي رقم 1224 ورقة 336-337 ؛ نورعثمانيه رقم 3696 ورقة 326-327 ؛ رقم 3697 ورقة 187-188 ، 1139 هـ فيض الله أفندي رقم 1580 ورقة 201 فقط ؛ مراد ملاّ رقم 1514 ورقة 244-245 ، 1076 هـ

E. J. BRILL

Printers, Publishers and Booksellers
since 1683

Islamic Studies

Hans Daiber (ed.).

WĀṢIL IBN ʿAṬĀʾ ALS PREDIGER UND THEOLOGE
Ein neuer Text aus dem 8. Jahrhundert n. Chr.
Herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar

Publication date: Fall 1987. ca. 104 pages.
ISBN 90 04 08369 3
Cloth ca. Gld. 40.—/ca. US$ 18.25
(Islamic Philosophy and Theology, 2)

For the early period of Islamic theology we have mostly depended on late reports. A fortunate accident has preserved in an anthology of the 13th century a text which is ascribed to Wāṣil Ibn ʿAṭāʾ (80/699-131/748), the founder of Muʿtazilite theology. The text contains his famous sermon which until now was assumed to be lost. It informs us for the first time about the beginnings of Islamic theology and its historical background; furthermore, it enables us to explain the name of the Muʿtazilites whose teachings can be found in a seminal state in the sermon of Wāṣil; finally, the text which is presented here with translation, extensive commentary and glossary, appears to be an impressive example of early Islamic sermons. These are much more influenced by rhetoric and contents of the Koran than has been assumed until now. At the same time the sermon enables us to correct current opinions regarding the origin of Islamic teachings about human free will.

TUTA SUB AEGIDE PALLAS EJB

E. J. BRILL LEIDEN