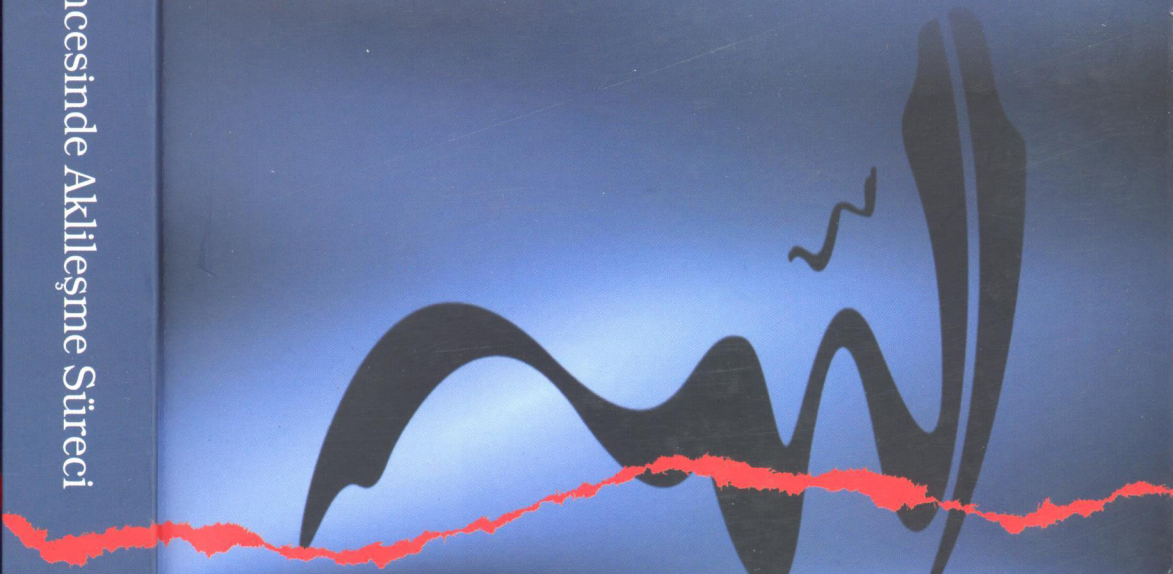
Osman AYDINLI

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKLİLEŞME SÜRECİ

Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf



ANKARA OKULU

36 Osman AYDINLI • İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci ANKARA OKULU

Prof. Dr. Osman AYDINLI

Osman Aydınlı, 1964 yılında Trabzon'un Çaykara ilçesinde doğdu. İlk ve orta tahsilini Ankara'da tamamladı. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Burdur Kozluca İlköğretim Okulu'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği yaptı. Daha sonra atandığı MEB Bilgisayar Eğitimi ve Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün Ölçme ve Değerlendirme, Test Teknikleri, Halkla İlişkiler gibi değişik birimlerinde görev yaptı. 1995 yılında AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 1998 yılında *Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebû'l-Hüzeyl'in Yeri* adlı teziyle doktor unvanını aldı. 1999 yılında GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'na öğretim üyesi olarak atandı. 11.05.2004'de İlahiyat (İslam Mezhepleri Tarihi) bilim alanında Üniversite doçenti unvan ve yetkisini aldı. 30 Eylül 2009'da Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde profesör olarak göreve başladı. Aydınlı 19 Haziran 2012 tarihinde halen görev yaptığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne naklen atandı. Aydınlı'nın alanında telif eserleri, ulusal ve uluslar arası dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

e-mail adresi: osmanaydinli@gmail.com

Ankara Okulu Yayınları: 36

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Salmat Bas. Yay. San. Tic. Ltd. Şti.
Birinci basım: Eylül 2001
İkinci basım: Aralık 2013

ISBN 978-975-8190-35-5

Ankara Okulu Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/ANKARA
Tel/Faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AKLİLEŞME SÜRECİ

Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf

Prof. Dr. Osman AYDINLI

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2013

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7
İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ 9

GİRİŞ 13
A. METOT VE KAYNAKLAR HAKKINDA 13
1. İzlenecek Metot 13
2. Kaynaklar 18
a. Mu'tezilî Kaynaklar 19
b. Diğer Kaynaklar 24
B. MU'TEZİLE KAVRAMI VE
MU'TEZİLE İSMİNİN KAYNAĞI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER 29
1. Geleneksel Görüş 30
2. Mu'tezile'nin Benimsediği Görüş 35
3. Diğer Görüşler 38

BİRİNCİ BÖLÜM
EBÛ'L-HÜZEYL'DEN ÖNCE İLK MU'TEZİLÎ FİKİRLER 49
I. İLK MU'TEZİLÎ FİKİRLERİN TEŞEKKÜL ETTİĞİ ORTAM 49
II. İLK MU'TEZİLÎ FİKİRLERİN TEŞEKKÜLÜ 58
A. TEŞEKKÜL EDEN ESASLAR 58
1. el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn 58
2. el-Va'd el-Vaîd 71
3. el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker 77
B. TAM OLARAK TEŞEKKÜL ETMEYEN ESASLAR 87
1. Tevhid: Allah'ın Sıfatları 87
2. Adl'den Önceki Merhale: Kader Meselesi 91
III. MU'TEZİLE'NİN BEŞ ESASININ İLK TEZAHÜRLERİ 104

İKİNCİ BÖLÜM
EBÛ'L-HÜZEYL ALLAF'IN
HAYATI VE YAŞADIĞI ORTAM 107
I. EBÛ'L-HÜZEYL ALLAF'IN
YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ 107
A. SOSYO-POLİTİK DURUM 107
B. KÜLTÜREL YAPI 114
1. Yabancı Din ve Kültürlerle Kaynaşma 117

2. Felsefe Kitaplarının Tercüme Edilmesi 123
C. BASRA'DA MU'TEZİLÎ ÇEVRE 129
II. EBÜ'L-HÜZEYL ALLAF'IN HAYATI 135
A. Hayatı 135
B. Yaşadığı Çevre 142
C. Eserleri 152
III. EBÜ'L-HÜZEYL'İN ABBASİ YÖNETİMİYLE İLİŞKİSİ 157

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
EBÛ'L-HÜZEYL ALLAF VE
MU'TEZİLE'NİN BEŞ ESASININ TEŞEKKÜLÜ 163
I. EBÜ'L-HÜZEYL VE BEŞ ESAS 163
II. TEVHİD PRENSİBİ 170
A. ALLAH ANLAYIŞI 170
1. Tevhid 170
2. Allah'ın Sıfatları 174
B. ÂLEM ANLAYIŞI 194
1. Atom 197
2. Cisim 208
3. Araz 214
4. Hareket ve Sükûn 219
III. ADL PRENSİBİ 234
A. İLAHİ ADALET 236
1. Hayır ve Şer 236
2. Aslah Prensibi 240
B. İNSAN FİİLLERİ 243
1. İnsanın Tanımı 243
2. İnsanın Bilgi Edinme Yolları 246
3. Şahsi Sorumluluk ve Fiilleri 258
4. Mütevellid Fiiller 269
IV. EBÜ'L-HÜZEYL'İN FİKİRLERİNİN
İSLAM DÜŞÜNCESİNE KATKISI 275
A. KELÂM İLMİNİN TEŞEKKÜLÜNE KATKISI 275
B. MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEYE KATKISI 279

SONUÇ 289
BİBLİYOGRAFYA 295
DİZİN 317

ÖNSÖZ

Mu'tezile, İslam Düşüncesi'nde derin izler bırakan bir mezheptir. Ancak bu mezhebin ne zaman doğduğu, temel fikirlerinin neler olduğu, bu fikirlerin hangi süreç dahilinde teşekkül ettiği tam olarak bilinmemektedir. Mu'tezile üzerinde Doğu'da ve Batı'da pek çok eser ve makale yayınlanmış olmasına rağmen temel doktrinleri olan "beş esas"ın şekillendiği ortamın ve bunun arka planının yeterince aydınlatılabildiğini söyleyebilmek pek mümkün değildir. Özellikle Türkiye'de konuyla alakalı çalışmalar yok denilecek kadar azdır. Bu alandaki bilgi boşluğunun giderilmesi ve konuyla ilgilenenlere ışık tutabilecek yeni araştırmalar yapılması gerekmektedir. Bu nedenle "beş esas" ve kelâmî-felsefî meseleler etrafında odaklanan Mu'tezile'yi ve bu mezhep içerisinde önemli bir yeri olan Ebû'l-Hüzeyl'i araştırmayı düşündük.

Ebû'l-Hüzeyl'in fikirleri Mu'tezile'nin tarihî seyrini derinden etkilemiş ve ekolün sistemleşmesi açısından belirleyici olmuştur. Bundan dolayı, onun gerçek kişiliğinin ve fikirlerinin tesbit edilmesinin, Mu'tezile ve İslam düşüncesinin umumî gelişimi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu çerçevede onun siyasi, itikadi ve felsefî fikirlerini belirlemede öncelikli olarak müracaat ettiğimiz eserler, ilk dönemde yazılan eserler olmuştur. Aynı zamanda Ebû Hüzeyl'in fikirlerinin ve tarihî kişiliğinin doğru bir şekilde ortaya konması, ondan önceki Mu'tezilî fikirlerin ve dönemindeki olayların bilinmesiyle de doğrudan alakalıdır. Bu yüzden bu tür fikirlerin ortaya çıktığı ortamın sosyal, kültürel, siyasi ve fikri yönden tahlil edilmesine özen gösterilmiş, şahıslar üzerinde derinleşilerek insan faktörünün bu fikirlerin oluşumundaki etkisine dikkat çekilmiş ve Ebû'l-Hüzeyl'in görüşlerinin genelde İslam düşüncesinin gelişimine, özelde de Mu'tezile'nin teşekkülüne katkısı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Mu'tezile ve Ebû'l-Hüzeyl üzerinde çalışmam için, beni teşvik eden, hiçbir konuda yardımlarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Hasan ONAT'a teşekkürlerimi sunarım.

Osman AYDINLI

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Mu'tezile, Emevîlerin son dönemlerindeki fikrî tartışmaların odak noktasını oluşturan, büyük günah meselesi, Allah'ın sıfatları gibi konular etrafında oluşmaya başlayan, Abbasîler devrindeki tercüme faaliyetlerinin artmasıyla birlikte felsefenin de etkisiyle beslenerek güçlenen ve Abbasîlerin yükseliş sürecinde resmî mezhep statüsü kazanan bir ekoldür. Ekol bilginleri temel ilkelerini "usül-ü hamse/beş esas" şeklinde formüle etmiş ve kelâmî-felsefî meseleler üzerinde yoğunlaşmıştır. İslam geleneğindeki akılcı-hadarî din söyleminin en önemli temsilcisi olan Mu'tezile ekolü, sistematik düşünce ve akılcılık, bireysel sorumluluk, bireysel dindarlık, akıl temelli din ve dünya görüşü, dinî metinleri te'vil etme, meseleleri araştırma, sorgulama ve eleştiri çerçevesinde çözümleme gibi temel nitelikleriyle İslam Düşünce Tarihi'ndeki yerini almıştır.

Ekol, doğduğu ve geliştiği ilmî çevre ve benimsediği imamet düşüncesi ekseninde Basra ve Bağdat Mu'tezilesi olarak iki ana gruba ayrılmıştır. Bunun yanı sıra zihniyet açısından yapılacak sınıflandırmada Mu'tezilî geleneğin siyasi aklı öne çıkaran, felsefi akla dikkat çeken ve züht-takvaya vurgu yapan üç farklı eğilimi bünyesinde barındırdığı söylenebilir. Bu mezhebin İslam bilim ve düşüncesine yaptığı katkıları; oluşum süreci, fikrî arka planı, zihniyet dünyaları, metotları ve bilimsel anlayışları bağlamında değerlendirmek oldukça önemlidir. Ekolün oluşum seyrini ve öğretisinin teşekkül sürecini ortaya koymayı hedefleyen bu kitap, İslam düşünce geleneğinin akılcı boyutunu tanımak isteyenlerin ve sözü edilen alanda araştırma niyetinde olanların ilgisini çekti. Bu yüzden ilk baskısı tükendiğinde kitaba ulaşamayanlardan gelen talep üzerine ikinci baskısı düşünülmüş ve okuyucuya yeniden sunulmuştur.

Mu'tezilî bilginlerin diyalektik yönlerinin güçlü olması, yabancı din ve kültürel unsurlara karşı mücadele vermeleri, cedel ve tartışma ilmindeki müstesna yerleri, Tevhit ve Adl esasları üzerinde yoğunlaşmaları ve benzeri nedenlerden dolayı ekolün kelâmın teşekkülünde ve gelişiminde önemli katkıları olmuştur. Kitabımızda bu entelektüel dünyanın başlangıç dünyasından itibaren örülen anlam evrenini ve kendine özgü bir ekol haline gelişini incelemiştik.

Basra'daki oluşum sürecinin ilk nüveleri olan ve İlk Mu'tezile olarak nitelendirebileceğimiz Vâsıl b. Atâ ve (131/748) Amr b. Ubeyd (144/761) ve takipçileri, mezhebin henüz felsefî düşünceyle tanışmayan dönemini temsil eder ve dinî metin odaklı bir perspektif sunarlar. Bu isimlerden hadisçi kimliği ile tanınan Amr b. Ubeyd, özellikle Hadis Taraftarları'nın kadere ilişkin hadisler ekseninde ortaya koymaya çalıştıkları görüşlere Kur'an'dan delillerle karşı durmaya çalışır. Amr'a göre her şeyin levh-i mahfûzda olduğu iddia edildiğinde her kötülük, önceden tesbit edildiğinden ve insanın bunu değiştirme gücü olmadığından Allah'ın insanı yaptıklarından ötürü hesaba çekmesinin bir anlamı bulunmayacaktır.

Mu'tezile'yi kendine özgü bir ekol kılan en önemli kırılma noktası, felsefenin ekolün düşünce ve görüşlerine etkide bulunduğu zaman dilimidir. Bu açıdan bakıldığında felsefî kavramlara yönelik derin bilgileri nedeniyle Ebu'l-Hüzeyl (227/841) ve jenerasyonu daha çok sistematik Mu'tezile kelamının kurucusu konumundadır. Özgün ya da orijinal Mu'tezile olarak niteleyebileceğimiz Ebu'l-Hüzeyl, Nazzam (212/835), Bişr b. el-Mu'temir (210/825) nesli Kur'an ve Sünnet'i anlamlandırmada salt akılcı bir tutum sergilemiştir. Sonraki Mu'tezile ise, bir kimsenin kendi mezheplerine aidiyetini beş esasa bağlamış ve bunu tam olarak benimsemeyen kimsenin Mu'tezilî olarak isimlendirilemeyeceğini söylemiştir. Bu sebeple Mu'tezile'ye özgü sayılabilecek iki özellikten söz edilebilir. Birincisi, sınırını bizzat ekol geleneğinin tespit ettiği beş ilkenin benimsenmesi, ikincisi ise Yunan felsefesinin

kavramlarına hâkimiyet. Eserimiz tam da yabancı din ve kültürlerle kaynaşma ve felsefenin İslam düşüncesine girdiği bu süreci ve sonrasında Mu'tezile ekolünü şekillendirmesini anlatmaktadır.

İkinci baskıya hazırlandığımız dönemde kitap metnini okuyarak hem imlâ hem de muhtevaya yönelik düzeltmelere katkıda bulunan Doç. Dr. Mehmet Ümit'e ve Hamza Yeşildal'a içtenlikle teşekkür ederim.

Prof. Dr. Osman AYDINLI
20.11.2013/ANKARA

GİRİŞ

A. METOT VE KAYNAKLAR HAKKINDA

1. İzlenecek Metot

Mu'tezile ile ilgili yapılan araştırmalarda, bu mezhebin diğer görüşlerini üzerine bina ettiği "beş esas"ın şekillendiği ortam ve arka plan yeterince ortaya konamamıştır. Araştırmamızda beş prensibin teşekkül ettiği ortamı ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın mezhebin oluşmasındaki etki ve katkısının ne olduğunu ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Bu sebeple araştırmamızda üzerinde durduğumuz zaman, ilk Mu'tezilî fikirlerin teşekkül ettiği 110/728 tarihi ile Ebû'l-Hüzeyl'in ölüm tarihi olan 227/841 tarihleri arasıyla sınırlı tutulmuştur. Çünkü araştırmamız açısından büyük önem arzeden Mu'tezilî esaslar bu tarihler arasındaki değişik zaman dilimlerinde teşekkül etmiştir. Bölge olarak Ebû'l-Hüzeyl'in yaşadığı yerler Basra, Bağdat ve Samerra şehirleri incelenmiştir. Araştırmamızın merkezinde, konu olarak Mu'tezile'nin beş esası, şahıs olarak Ebû'l-Hüzeyl ve bölge olarak onun felsefî tartışmaların reisliğini yaptığı Basra ve Abbasî Devleti'nin merkezi olan Bağdat çevresi yer almıştır.

Araştırmamızda izlediğimiz metot aşağıdaki bazı noktaları ihtiva etmektedir:

Mezhepler, içinde bulundukları dönemin siyasî, iktisadi, sosyal, coğrafî, tarihî ve kültürel şartları içerisinde ortaya çıkmış siyasi ve itikadi topluluklardır. Değişik bir ifadeyle onlar "İslam dininin itikadi ve ameli sahadaki düşünce ekolleri"dir.[1] Her birisi din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan dinî nitelikli oluşumlar ve İslam'ın anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir. Hangi amaçla olur-

1 Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Ankara 1990, 15.

sa olsun bu mezheplerin hiç birisinin, dini bütün yönleriyle temsil ettikleri ileri sürülemez ve İslam'la özdeşleştirilmeleri de mümkün değildir.[2] Bundan dolayı araştırmamızda mezhepler ve onların ortaya koydukları görüş ve ilkeleri, dinle özdeşleştirilmeden ve içinde doğup geliştikleri hadiselerden ve ortamdan soyutlanmadan ele alınacaktır. Çünkü fikirler sosyal hayat ve olaylardan mücerret olarak mezheplerin teşekkülünde tek etkili unsur değildir.[3] Bunu yaparken doğrulamak ya da yanlışlamak gibi bir yola başvurulmayacaktır. Klasik İslam mezhepleri tarihçileri, araştırma yaptıkları dönemle ilgili olarak kendi dönemlerinin kavramlarıyla dünü, dünün kavramlarıyla da kendi dönemlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu yöntem Mezhep adlarının ve ilk fikirlerinin ilk kez ne zaman ortaya çıktığını ve zamanla hangi anlamlara doğru gittiğini tespit etmeyi güçleştirmektedir. Görüldüğü gibi, İslam mezhepleri tarihi araştırmalarında karşılaşılan en önemli sorun, kaynaklar ve müelliflerinin izlediği metot konusunda kendini göstermektedir; çünkü bu eserlerde mezheplerin ve fikirlerin tarihi gelişimi ve teşekkül süreci ortaya konamamıştır.[4] Bu sebeple biz, araştırmamızda, Mu'tezile'nin ve özelde Ebü'l-Hüzeyl'in görüşlerini, objektif olmaya gayret ederek incelemeye çalışacak; beş esasın kimler tarafından ne şekilde ortaya atıldığını, niçin, ne zaman benimsendiğini ve ne şekilde temellendirildiğini tespit etmeye çalışacağız. Çünkü Mezhepler Tarihi alanında yapılan araştırmaların esas amacı, mezhepleri şekillendiren fikirlerin hangi siyasî, dinî, sosyal ve ekonomik şartlarda ortaya çıktığını, nerelerde, kimler tarafından öne sürüldüğünü, ön yargılardan uzak bir şekilde tespit etmeye çalışmaktır.

2 Hasan Onat, *Yirminci Asırda Şiilik ve İran İslam Devrimi*, Ankara 1996, 1; Hasan Onat, "Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Yurdu*, Cilt. XIII, 75(1993), Ankara, 48.

3 Sabri Hizmetli, "İtikadi İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, XXVI(1983), 655.

4 Ethem Ruhi Fığlalı, "İslâm Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu (First International Symposium on Islamic Studies)*, Tebliğler ve Müzakereler, 16-18 Eylül 1985, İzmir 1985, 375.

Bununla beraber araştırma alanımızla ilgili döneme ait eserlerin günümüze kadar ulaşamaması ve sonraki kaynakların bazı hususlarda birbiriyle çelişmesi, fikirlerin kime ait olduğu sorunuyla karşılaşmamıza neden olmaktadır. Bu sebeple, her fikrin dinî, siyasî, sosyal ve ekonomik tarafları bulunduğu gerçeğinden hareketle fikirlerle bu olaylar arasındaki ilişkiyi, "fikir-hadise irtibatı"[5] prensibi çerçevesinde ele almaya ve çözümlemeye çalışacağız. İki yönlü etkileşimin sözkonusu olduğu bu yöntem bize araştırdığımız dönemin sosyo-politik, ekonomik, ahlaki ve dinî durumunu ön plana çıkarmamızı ve fikirlerin oluşmasındaki etkilerini tespit etmemizi sağlayacaktır. Mezhepler Tarihi incelendiğinde genellikle kolay anlaşılan bir çok kelâmi görüşün siyasi bir cephesinin var olduğu görülmektedir. Bu nedenle incelediğimiz devrin itikadi hükümlerinin o devrin tarihi hadiseleriyle irtibatlandırılmasına azamî ölçüde dikkat ettik.

Konunun iyi işlenebilmesi amacına yönelik olarak, belli kişiler ve görüşler üzerinde yoğunlaşma ön planda olacak ve olayların tahlil edilmesinde insan faktörünün gözönünde bulundurulmasına özen gösterilecektir. Kaynaklarda kötü sayılan bazı fikirlerin Mu'tezilî şahsiyetlere ve özelde Ebû'l-Hüzeyl'e aitmiş gibi ele alınmaya çalışıldığını tespit ettik. Bu fikirlerin bu şahıslarla ilgisini belirlemek için, içinde bulundukları olayları ve bu olaylardaki tavır ve davranışlarının ne olduğunu irdelemeye çalıştık. Mezhepler sadece kurucularının görüşleri çerçevesinde gelişmemiş; aynı zamanda sosyal olaylar ve çevresel faktörler sonucunda şekillenmiştir. Böylece onlara atfedilen fikirlerin onların tavırlarıyla hangi ölçüde örtüştüğü belirlenmeye çalışılmıştır. Geleneksel İslam Mezhepleri Tarihçiliğinde kötü sayılan ve kendi bakış açılarına göre çizgi dışı kabul edilen bazı görüşler, belli kişilerle veya mezheplerle özdeşleştirilmiş; bu yaklaşım bazı yanlışlıkları da beraberinde getirmiştir. Aynı hatanın yinelenmemesi ve doğru bir sonuca ulaşabilmek için şahıslar üzerinde derinleşmenin yararlı ola-

5 Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993, 2.

cağı kanaatini taşımaktayız. Ayrıca, bu tür bir yaklaşım bize, olaylar hakkında daha sağlıklı bir değerlendirme ve hangi görüşün kime ait olduğunun tespiti gibi kolaylıkları temin edecektir. Araştırmamız açısından, özellikle sonraki döneme ait kaynaklarda Mu'tezile'ye ve Ebû'l-Hüzeyl'e ait gösterilen müşterek fikirlerden çok, kimlerin hangi fikirleri ileri sürdüğü ve hangi yeni boyutlar kazandırdığı önemlidir. Çünkü Mezhepler Tarihi kaynakları, çoğu kere fikirleri anonim olarak vermekte ve hangi fikrin kime ait olduğu ve fikirlerin nasıl gelişip sistemleştiği üzerinde durmamaktadır. "Şahıslar üzerinde derinleşme" prensibiyle bu önemli engelin önüne geçmeyi hedeflemekteyiz. Bu nedenledir ki Mu'tezile'nin kendine özgü beş esasının oluştuğu ortamı ele alacak ve Ebû'l-Hüzeyl üzerinde derinleşmeye çalışacağız. Bu bağlamda, eserleri bize ulaşan şahısların fikirlerini, özellikle kendi eserlerinden tespit etmeye özen göstereceğiz. Bu ilkenin gereği olarak, hangi fikirlerin hangi zaman dilimine ait olduğunu gösterebilmek için, araştırmamızda adı geçen tüm şahısların ölüm tarihlerini, imkânlar ölçüsünde, isimlerinden hemen sonra vereceğiz.

Mu'tezile'nin sınırlarını belirlemiş olduğu beş prensip, Allah'ı sıfatlardan arındırmayı ve bunları Allah'ın zatıyla özdeşleştirmeyi öngören "Tevhid"; insanın özgür iradesi olduğu ve Allah'ın bu iradeye müdahelesinin olmadığını, O'nun ilahi adaletiyle açıklayan "Adl"; büyük günah işleyen kimsenin ne mümin ne de kafir olmayıp, iki yer arasında bir yerde bulunduğu, tevbe etmedikçe öbür dünyada kafir muamelesi göreceği, dünyada ise bir Müslüman gibi her Müslümanın İslam toplumunda yararlandığı haklardan yararlanabileceği fikrini açıklayan, "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn"; Allah'ın iyilik yapanlara sevap, kötülük edenlere ceza vermesinin zorunlu olduğu anlamına gelen "el-Va'd ve'l-Vaîd" ve iyiliği emretmenin kötülüğe engel olmanın her Müslümanın görevi olduğunu vurgulayan "el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker" prensipleridir. Bu kavramlar incelenerek bu anlamların, hangi dönemde hangi şartlar çerçevesinde yüklendiği belirlenmeye çalışılacaktır. Araştırmamıza konu olan dönemde Tevhid ve Adl'in ön plana çıktığı ve bunda da felsefi katkıların etkili

olduğu gözlemlenmektedir. Geri planda kalan el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn, el-Va'd ve'l-Vaîd ve el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker prensiplerinin, önceki dönemlerin meseleleri oldukları, fakat sonradan teorileştirildikleri izlenimi uyanmaktadır. Kanaatimize göre bunda da felsefe ve dolayısıyla Basra ve Bağdat ilim meclislerinde yapılan tartışmalar etkili olmuştur; bundan dolayı bu meclislerin etkin ismi Ebü'l-Hüzeyl ve felsefî yönüne ağırlık verilecektir.

Araştırmamız mekan olarak Ebû'l-Hüzeyl'in yaşadığı Basra, Bağdat ve Samerra'dan oluşan belli bir coğrafi bölgeyle sınırlandırılmıştır. Yeri geldikçe ve tespit edebildiğimiz kadarıyla, bazı problemlerin bu şehirlerde nasıl ve kimler arasında tartışıldığı konusunda örnekler vermeye çalışacağız. Bu hususta nadir olmakla beraber önemli bilgileri bize kadar ulaştıran Tabakât, Şehir Tarihleri ve Cerh-Ta'dil kitaplarına müracaat edilmiştir.

Araştırmamızda benimseyeceğimiz ilkelerden birisi de eldeki rivayetlerden akla en yatkın olanını benimseme olarak da niteleyebileceğimiz menkûlde ma'kul olma esasına[6] riayet etmektir. Aynı konu hakkında birçok farklı rivayetin bulunması nedeniyle hangisinin gerçeğe daha uygun olduğunu belirlemek önemli bir sorun olarak karşımızdaydı. Şia'nın malzemeyi kendi itikadi görüşlerini destekleyecek şekilde hazırlamaları ve bu tarzın Mu'tezile'yi benimseyen Şiî yazarlarca Mu'tezilî eserlere yansıması sonucu ortaya çıkan rivayetler ve benzeri konular menkûlden mâkûlü seçme prensibiyle çözümlenmeye çalışılmıştır. Çünkü mezheplerin kendi görüşlerini yüceltmek ya da karşıt mezhepleri yermek için abartılı ifadeler kullandıkları görülmektedir. Mezhep mensupları kendi görüşlerinin ve liderlerinin olumlu yönünü ele alarak abartmakta; karşıtları ise olumsuz yönünü ön plana çıkarıp sert bir şekilde eleştirmektedir. Oysa hem mezhepler, hem de şahıslar olumlu ve olumsuz yönleriyle bir bütündür ve her iki yönüyle ele alınmalıdır. Bu sebeple araştırmamız, insan eyle-

6 Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, 10.

minin bir sicili niteliğinde olan tarihle ilgili bir çalışma olmasından dolayı insan unsuruna yönelecek ve onu ilgilendiren her kavramın evrensel olduğu göz önünde bulundurularak, bilinenden bilinmeyene ulaşmak gayesiyle bazı tahlil ve yorumlamalara gidilecektir.

Ebû'l-Hüzeyl'in özelde Mu'tezile'ye ve İslam düşüncesine, genelde insanlık düşüncesine yaptığı katkıyı ortaya koymak da çalışmamızın önemli amaçlarından biridir.

2. Kaynaklar

Mu'tezile'nin beş esası ve Ebû'l-Hüzeyl'in kelâmi ve felsefî görüşlerinin temel kaynaklardan alınmasına özen gösterilmiştir. Mezhepler Tarihi ile ilgili eserlere bakıldığında Mu'tezile ile alakalı bilgilerin daha çok Eş'ârî (324/935), Bağdâdî (429/1037) ve Şehristanî (548/1153) gibi müelliflerin eserlerinde yer alan malûmatlara dayandığı görülmektedir. Bu eserlerden bazıları tüm fırkaların sayısını tam olarak yetmiş üç göstermek endişesiyle,[7] bazı Mu'tezilîleri teferruattaki farklı görüşlerinden dolayı farklı mezhepler olarak ele almışlardır. Yine bu eserler, mezhepleri sınıflandırırken aralarındaki fikir benzerlikleri dolayısıyla bir şahsı birkaç mezhep içerisinde gösterebilmişlerdir. Bu durum hangi şahsın hangi mezhebe mensup olduğu ve hangi fikirlerin hangi şahsa ait olduğunun tespitini güçleştirmiştir. İşte bundan dolayı Mu'tezilî fikirlerin ne zaman ortaya çıktığı üzerinde ciddi araştırmalar yapılamamıştır.

Çalışmamız ilk devirde yazılan ve dağınık halde bulunan bilgilerden yararlanılarak ilk Mu'tezilî fikirlerin ortaya çıkışını ve Mu'tezile'nin beş esasının teşekkül edişini konuyla ilgilenenlerin dikkatine sunmayı hedef almıştır. Bu sebeple İslam düşüncesiyle ilgili bilgiler veren eserlerden hareket ederek ilk Mu'tezilî fikirlerin ve beş esasın ne zaman ortaya çıktığını ve kimler tarafından ileri sürüldüğünü tespite çalıştık. Bunu yaparken de öncelikle kaynak tespitine önem verdik. Bu sebeple

7 Ethem Ruhi Fığlalı, "İslâm Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", 372-374.

araştırmamız açısından önemli gördüğümüz genel bir kaynak tahlili ve değerlendirmesi yapmak istiyoruz.

a. Mu'tezilî Kaynaklar

İlk olarak araştırmamızın merkezinde yer alan Ebü'l-Hüzeyl'in eserlerinin olup olmadığına, eğer varsa bunların günümüze kadar gelip gelmediğine ve bunlara ulaşma imkânımızın bulunup bulunmadığına baktık. Konu ile ilgili eserlerden İbn Nedim'in *Fihrist*'inin Rıza Teceddüd tarafından yapılan tahkikinde elliyi aşkın eserin adı zikredilir[8] ve *Fihrist*, onun eserleriyle alakalı tek kaynak olma özelliğini taşır. Bu eserlerinde Ebü'l-Hüzeyl'in tabiat felsefesi, ilahi sıfatlar, nübüvvet, ahiret ve insanın fiilleri gibi temel kelâmî konular üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Burada dikkatimizi çeken husus, *Fihrist*'in diğer tahkiklerinde bu eser adlarının yer almamasıdır. Burada yer almayan *Münazaratü Ebi'l Hüzeyl* adlı eserin de Ebü'l-Hüzeyl'e ait olduğu iddia edilmektedir. Ayrıca Kadı Abdulcebbâr (415/1020)'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'sinin onun *Usûlü Hamse* adlı eserinin şerhi olduğu da öne sürülmektedir. Bu sebeple sözü edilen eserlerin ona ait olup olmadığı ile ilgili bir değerlendirme yapmak istiyoruz.

aa. Münazaratü Ebi'l-Hüzeyl

Ebü'l-Hüzeyl'in Mecnunu'd-Deyr[9] denilen ve Şiî görüşü benimseyen bir şahısla imamet hususunda yaptığı tartışmayı konu alan yazma bir eserdir. Hatta tartışmadan ziya-

8 Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak İbn Nedim, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairi el-Mazindirî, Beyrut 1988, 204.

9 Mecnunu'n-Deyr, Basra ile Bağdat arasında bulunan Deyr-i Herkul (Deyr Hırakl) adlı bir kasabada yaşayan ve Şia'nın görüşlerini savunan biridir. Ebü'l-Hüzeyl'le imamet konusunda tartıştığı ve sorduğu bazı sorulara Allah'ın cevap veremediği rivayet edilir. Ebü'l-Hüzeyl'in aracı olmasıyla Me'mun'un huzuruna çıktığı ve halifenin kendisini tedavi ettirdiği ve sonra da kendisine danışman yapmak suretiyle taltif ettiği de anlatılır. Daha geniş bilgi için bkz. Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talib et-Tabersî, *el-İhticac*, thk. es-Seyyid Muhammed Bakır el-Musevî el-Horasanî, Meşhed 1401/1981, II, 383-385; Demirî, *Hayatu'l Hayevân el-Kübra*, I, 109. Ayrıca Sümame b. Eşres'in de Me'mun'a gitmek için Basra'dan çıktığında Deyr-i Herkül'e giderken bir mecnunla karşılaştığı ve bu şahsın kendisini bazı hususlarda cevap veremez duruma düşürdüğü rivayet edilmektedir. Bkz. Hatıb Bağdâdî, VII, 146.

de monolog gibidir. Bu eserin British Museum,[10] Vatikan[11] ve Kahire'deki Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de[12] olmak üzere birkaç nüshası mevcuttur. Yazma nüshaları arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Bu münazarayla ilgili rivayete göre, Ebû'l-Hüzeyl Basra'dan Bağdat'a gelirken yolda karşılaştığı Mecnunu'd-Deyr lakaplı şahısla imamet konusunda tartışmıştır. Mecnunu'd-Deyr, Peygamber'in kimseyi tayin etmediğini, fakat imamet hususunda durumun kendisine bildirildiğini ve onun da muttali olduğu şeyi insanlara aktardığını iddia eder.[13] Mecnunu'n-Deyr daha sonra Ebû'l-Hüzeyl'in Ebubekir'i "ümmetin hayırlısı" ve "İnsanların razı olduğu kimse" şeklinde tanımlamasını, Ebubekir'in sözlerine dayanarak reddeder.[14] Onun eleştirdiği ve çelişki olarak tanımladığı bir başka husus da Nebi'nin halef bırakmadığı iddia edildiği halde, Ebubekir'in Ömer'i halef tayin etmesinin doğal karşılanmasıdır. Yine Ömer'in ehl-i cennetten olduğunu iddia ettiği altı kişiden oluşan şura hakkında; "İkisi dördüne muhalefet ederse ikisini katledin. Üçü üçüne muhalefet ederse Abdurrahman b. Afv'ın aralarında olmadığı üçünü katledin!" demesini, "Bu nasıl iştir ki, ehl-i cennetin katlini emreden bir itaat istenmektedir!" diyerek eleştirmektedir. Mecnunu'd-Deyr'e göre Ömer yaralandığında Abdullah b. Abbas'la aralarında bir konuşma cereyan etmiştir ve buna göre Ömer, Hz. Ali'nin halife olmasının ümmetin yararına olduğunu bilmesi ve ifade etmesine rağmen onu tayin etmemiştir.[15]

10 *Münazaratü Ebi'l Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*, British Museum, 3991/3; Carl Brockelmann, *Tarihu Edebi'l-Arabi*, Arp.çev. Yakub Bekr-Ramazan Abdittevvab, Kahire, IV, 25; Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasu'l Arabiye*, Ar. çev. Mahmud Fehmi Hicazî, 1403/1983, 1/1-4, 68; Cemil Saliba, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf (Hayatuhu ve Felsefetuhu)", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 3-4, 113.

11 Fuad Sezgin, *Tarihu'l-Turasi'l Arabi*, Ar. çev. Mahmud Fehmi Hicazî, 1403/ 1983, 1/1-4, 68.

12 *Münazaratü Ebi'l Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kütüphane No: B 19882, Mikrofilm No: 5875; Fuad Sezgin, 1/1-4, 68.

13 *Münazaratü Ebi'l Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 4; Ebu'l-Kasım el-Hasan b. Muhammed b. Habib en-Nisabûri (406/1011), *Ukelâu'l-Mecanin*, thk. Ömer Es'ad, Beyrut 1407/1987, 333 vd. ; Demiri, I, 109.

14 *Münazaratü Ebi'l Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 3 vd.; et-Tabersî, *el-İhticac*, II, 383 vd.

15 *Münazaratü Ebi'l Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 6 vd.; et-Tabersî, *el-İhticac*, II, 384 vd.

Bu eser Ebü'l-Hüzeyl'e nisbet edilmekle beraber tartışmanın gidişatı ve Şiî imamet görüşünü savunan münazaracının sürekli aktif konumda olup fikirlerini anlatması ve Ebü'l-Hüzeyl'in dinleyici konumda kalması ve neticede muhalifinin görüşüne teslim olması; eserin ona aidiyeti hususuna şüpheli yaklaşmamıza neden olmaktadır. Bu tartışmanın bazı bölümleri Ebu'l-Kasım Nisabûrî, Tabersi ve Demiri gibi kaynaklarda yer almaktadır. Bu kaynaklardan en eskisi 406/1011'de ölen Ebu'l-Kasım Nisabûrî'ye ait olandır ve ondan önceki kaynaklarda Ebü'l-Hüzeyl'in Mecnunu'd-Deyr adında biriyle tartıştığına dair bir rivayet bulamıyoruz. Bu sebeple ona ait olduğu iddia edilen bu münazaranın sonraki dönemlerde uydurulduğu ve bir üçüncü şahıs tarafından abartılı bir şekilde nakledildiği kanaatini taşımaktayız. Fakat bu eser, Ebü'l-Hüzeyl'in imamet görüşü ile ilgili bazı ipuçları da vermektedir.

ab. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse

Kadı Abdulcebbâr (415/1020)'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eseri Abdulkerim Osman tarafından tahkik edilmiş ve basılmıştır. Bu eserin kime ait olduğu hususu tartışılmış ve konu ile ilgili bazı tezler öne sürülmüştür. Eserin muhakkiki Abdulkerim Osman bu tezleri önsözde ele almıştır. Buna göre bu eserin Ebü'l-Hüzeyl (227/841)'in *Kitâbu Usûlü*'nün (*Kitâbu Usûli'l Hamse*) şerhi olduğu iddiası da öne sürülmektedir. Bunun yanısıra el-Kasım er-Ressî'nin usûlünün şerhi olduğu, Ca'fer b. Harb'in *Kitâbu'l Usûli'l Hamse* adlı eserine, Kadı'nın nakli ya da şerhi olduğu, İbn Hallad'ın veya Kadı'nın iki öğrencisinin şerhi olduğu tezleri öne çıkmıştır. Bu iddiaları tek tek ele alan Abdulkerim Osman, bu eserin er-Ressi'nin *Usûlu'l Adl ve't Tevhid*'inin şerhi olduğu iddiasını elimizdeki eserin buna delalet etmediği ve elimizde bulunan Kasım'a ait küçük risalelerin buna ihtimal vermediğini ifade ederek reddeder. Ca'fer b. Harb'e ait olduğu iddiasını da onun Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup olduğu, Kadı Abdulcebbâr (415/1020)'ın ise Basra Mu'tezilesi'nden olduğu gerekçesiyle kabul etmemektedir. Ayrıca Kadı'nın kitabı Ca'fer'in kitabından iktibas, yorum veya şerh olsaydı, kitap-

la ilgili cereyan eden münakaşalardan bunun anlaşılması mümkündü.[16] Öğrencilerine ait olduğu iddiası da öğrencileri Manekdim adıyla bilinen Ahmed b. Ebi Haşim el-Hüseyni el-Kazvini (425/ 1034) ve Ferzazi'nin üstadları Kadı'ya imamet konusunda muhalif olduklarından dolayı geçersiz sayılmaktadır. Bu eserin şerhine Ebu Ali b. Hallad el-Basrî'nin başladığı ve tamamlayamadan öldüğü için Kadı tarafından tamamlandığı fikri ise, İbn Hallad'ın irca'ya meyilli olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir. Sonuç itibariyle, kitabın Kadı Abdulcebbâr'a aidiyeti savunulmaktadır.[17]

Araştırmamız açısından önem arzeden husus, eserin kime ait olduğu değil, Ebû'l-Hüzeyl'e ait olup olmadığıdır. Eserde kullanılan üslup ve kitapta yer alan tartışmalar, bu eserin Ebü'l-Hüzeyl'e aidiyet ihtimalini zayıflatmaktadır. Onun *Usûlu Hamse* adlı eserinin yorum veya şerhi olması da pek mümkün gözükmemektedir. Fakat eser, Ebü'l-Hüzeyl'in görüşleriyle ilgili önemli sayabileceğimiz bazı bilgiler vermesi açısından yararlandığımız temel kaynaklardan biri olmuştur.

ac. Diğer Mu'tezilî Kaynaklar

Mu'tezile'ye özgü fikirlerin ve beş esasın günümüze kadar ulaşmasında etkili olan en eski Mu'tezilî müellifler Hayyat (300/912) ve Kadı Abdulcebbâr (415/1020)'dır. Bu sebeble bu iki şahsın eserlerine ulaşma ve onlardan yararlanma araştırmamız açısından önem arzetmektedir. Hayyat'ın eseri *Kitâbu İntisar* (Zaferin Kitabı), İbn Ravendî'nin, Cahız'ın *Faduletü'l Mu'tezile* (Mu'tezile'nin Seçkinliği) eserine cevap olarak yazdığı *Fadihatü'l Mu'tezile* (Mu'tezile'nin Saçmalıkları) adlı eserine red amacıyla kaleme alınmıştır.[18] Bu meşhur eser, büyük oranda H. II. ve III. yüzyıllarda yaşayan öncü Mu'tezilîlerin doktrinlerine ışık tutmuştur. Çünkü Hayyat ve İbn Ravendî, III. yüzyılın son yarısında yaşamış ve dönemin farklı din ve mezheplerinin takipçileriyle kişisel temasta bulunmuşlardır.

16 Abdulkerim Osman, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mukaddime, 27.
17 Abdulkerim Osman, 28.
18 Abdus Subhan, "New Sources For The History of the Mu'tazila Movement", *Islamic Culture*, Vol. XII No:3 1938, 445-446.

Dolayısıyla bu eser, hem Ebû'l-Hüzeyl ve hem de Mu'tezile ile ilgili önemli bilgiler içermektedir.

Ebü'l-Hüzeyl'in hayatı ve fikirleriyle ilgili yararlandığımız önemli kaynaklardan biri de *Fadlu'l İtizal* adlı eserdir. Bu eser, itizal ekolünden ve mensuplarından bahseden temel kaynaklardan biri sayılır. Kadı Abdulcebbâr (415/1020)'ın kitabı asıl olmasına rağmen, Ebu'l-Kasım Belhî- Kadı Abdulcebbâr- el-Hakim el-Cüşemî olmak üzere söz konusu üç eseri ihtiva etmektedir. Bu üç eserden İmam Ebi'l Kasım Abdullah el-Belhî (319/931)'nin kaleme aldığı *Makalatu'l-İslâmiyyin*'den *Bab u Zikri'l Mu'tezile* adlı eser; itizalin doğuşu, kelimenin aslı, mezhebin teşekkülü çevresindeki ihtilafları ele almaktadır. Kadı Abdulcebbâr (415/1020)'ın *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile* adlı eseri ise, Mu'tezile'nin 10 tabakasında yer alan şahısları ele almaktadır. Hakim el-Cüşemî'nin *Şerhu Uyunu'l-Mesail* kitabında ise, Kadı Abdulcebbâr (415/1020)'ın incelediği 10 tabakaya Mu'tezile'nin son iki tabakası da eklenerek 12 tabakaya tamamlanmıştır.[19] İbn Murtaza (840/1436) da Mu'tezile'yi bu esere dayanarak 12 tabaka olarak ele almıştır. Esasen İbn Murtaza, Kadı Abdulcebbâr ve Hakim el-Cüşemî'nin eserlerini özetlemiştir.[20] Bu sebeple *Fadlu'l İtizal*, İbn Murtaza'nın *el-Münye ve'l-Emel* veya *Tabakatu'l Mu'tezile*[21] adıyla basılan eserlerinin ana kaynağı[22] olma özelliğindedir.

Araştırmamızda ayrıca Ebu Reşid en-Nisabûrî[23] (400/1009)'nin *Mesail fi'l-Hilaf beyne'l Basrîyyin ve'l Bağdâdîyyin*

19 Fuad Seyyid, *Fad'lü'l İtizal ve Tabakatu Mutezile*, Önsöz, 5.

20 Fuad Seyyid, 35.

21 Abdulkerim Osman, *Şerhu Usûlu Hamse*, Mukaddime, 22.

22 Metin Yurdagûr, "Son Dönem Mutezilesinin En Meşhur Kelamcısı Kadı Abdulcebbâr Hayatı ve Eserleri", *MÜİFD*, IV(1986), İstanbul, 134.

23 Ebu Reşid Nisabûrî, Bağdat Mu'tezile'sinin fikirlerinin egemen olduğu Nisabur'da yetişmiş, daha sonra Rey'e giderek Basra Mu'tezile'sinin reislerinden Kadı Abdulcebbâr'dan ders almıştır. Kadı'nın vasıtasıyla Basra ekolüne bağlanmıştır. 410/1039'da onun vefatından sonra Nisabur'da Bağdat ekolünün önde gelenleriyle tanışmıştır. Daha sonra eski çevresinden gördüğü baskılar yüzünden tekrar Rey'e dönmüş, vezir Sahib b. Abbad'ın huzurunda düzenlenen ilim meclislerine katılmış ve burada vefat etmiştir. Bkz. Ebu Reşid Nisabûrî, *el-Mesail fi'l Hilaf beyne'l Basrîyyin ve'l-Bağdâdîyyin*, thk. Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, 6-7; Y. Ş. Yavuz, "Ebu Reşid en-Nisabûrî", *TDVİA*, X, 212.

ve *Fi't-Tevhid* adlı eserlerinden yararlandık. *Mesail fi'l-Hilaf beyne'l Basrîyyin ve'l Bağdâdîyyin* adlı eserinde Ebu Reşid, Bağdat ve Basra ekolleri arasında siyasi, fıkhî, dinî bir çok sorun bulunmasına rağmen, daha çok her iki ekolün Dakiku'l-Kelâm hususundaki ihtilaflı meselelere ve özellikle de Tabiat ve insan konusuyla alakalı hususlara değinmiştir.[24] Nisabürî'nin kitabı Mu'tezile arasındaki güçlü tartışmalardan bahseder ve bazı konularda birbirlerini tekfîr ettiklerinden söz eder. Müellif kitabında sadece Belhî'nin ve ekolünün hasmı Ebu Haşim'i reddetmez; aynı zamanda onun babası Cubbaî'yi, Nazzam'ı, Ebû'l-Hüzeyl'i ve diğer Basra Mu'tezilesi'nin görüşlerini eleştirir.[25]

Hem Mu'tezilî bir kaynak olması, hem de Ebû'l-Hüzeyl'in yaşadığı döneme en yakın eserlerden biri olması sebebiyle Nâşî el-Ekber (293/906)'in *Mesailu'l İmame* adlı eseri de özellikle imametle ilgili görüşlerin tespitinde ve değerlendirilmesinde yararlandığımız önemli kaynaklardan biri olmuştur. Ayrıca Mu'tezile ile ilgili önemli bilgiler veren Neşvanü'l-Hımyerî (573/1175)'nin *el-Hûrü'l-'İyn* adlı eserine, Cahız'ın *el-Beyan ve't-Tebyin*, *Kitâbu'l Hayevân*, *Resailü'l Cahız* ve *Kitâbu'l Buhâla* gibi önemli eserlerine de başvurulmuştur.

b. Diğer Kaynaklar

Mu'tezile gerçekten büyük bir kültür mirası bırakmış olmasına rağmen bize kadar intikal eden eserlerinin azlığı nedeniyle, çoğunlukla Sünni kaynaklardan yararlanılarak meseleler ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda İslam düşünce tarihi ile ilgili aşağıda türleri belirtilen kitaplardan imkanlar ölçüsünde yararlanılmıştır.

ba. Makâlat ve Milel Nihal Kitapları

Kaynak taraması yapılırken incelediğimiz döneme en yakın kaynaklara öncelik verilmiştir. Bağdâdî (429/1037) ve Şehristanî (548/1153) gibi konu üzerinde araştırma yapan

24 Ebu Reşid en-Nisabûrî, *Mesail*, 22.
25 Ebu Reşid en-Nisabûrî, 10.

İslam Mezhepleri Tarihçileri genellikle yetmiş üç sayısına[26] sadık kalmak için bazı Mu'tezilîleri farklı mezhepler olarak gösterme çabası içerisine girmişler, bu da mezhebin bir bütün olarak incelenmesi ve mezhebin oluşmasına katkıda bulunan en önemli şahsiyetlerin gözardı edilmesi neticesini doğurmuştur. Bununla birlikte genelde Mu'tezile'nin, özelde Ebû'l-Hüzeyl'in Tevhid, Adl, tabiat, antropoloji ve insana ilişkin teorilerini bu eserlerden öğrenmekteyiz.

Bu bağlamda önceleri Mu'tezilî olup sonradan ayrılan Eş'ârî (324/935)'nin *Makâlatü'l-İslamiyyin* adlı eserine başvurulmuştur. Eş'ârî'nin *Malâkat*'ı üçüncü/dokuzuncu asırdaki tartışmaların çoğunun Tevhid (Allah'ın Birliği) ve Adl (Allah'ın Adaleti) esaslarından doğan meseleler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Makâlatlar arasında, Mu'tezilî fikirlerle ilgili olarak en doğru bilgiyi veren ve tarafsız davranmaya çalışan Eş'ârî'dir. Mu'tezile'nin hem görüşlerini, hem de bu görüşlerin kimler tarafından benimsendiğini sağlıklı bir şekilde ortaya koyduğundan dolayı eserinin, bu konuda yazılmış diğer eserlere göre daha objektif olduğu görülmektedir. Bu eserde yorumsuz bir üslup kullanılır ve olaylar tahrif edilmeden aktarılır. Eserin orijinalliği Mu'tezilî doktrinlere yakınlığı ile bilinen biri tarafından yazılmış olmasından gelmektedir. Bununla birlikte bazı değerlendirmelerinde, eskiden mensubu bulunduğu Mu'tezilî düşünceyi önemli ölçüde eleştiriye tabi tutmuştur. Bu özelliğine rağmen Eş'ârî'nin vermiş olduğu bilgiler ve yapmış olduğu yorumların önemli olduğu kanaatindeyiz. Eş'ârî'nin Mu'tezilî ekolden gelmiş olması ve üstelik Ebü'l-Hüzeyl'in geleneğini sürdüren Ebu Ali

26 Buna dayanak olarak alınan hadis için bkz. İbn Batta el-'Akberî (387/997), *Kitâbü'ş-Şerh ve'l-İbâne ala Usûli's-Sünne ve'd-Diyane*, thk. Henri Laoust, Damas 1958, 8; Mürcie'nin kendi görüşlerine delil olarak sundukları bir başka hadis bu hususta ki genel anlayışıyla çelişmektedir: "Ümmetim 73 firkaya ayrılacak, onlardan 72'si Cennet'e birisi de Cehennem'e girecektir." Müellif, bu hadisin diğer meşhur olan 72'sinin Cehennem'e, birisin Cennet'e gireceği şeklindeki hadisten, isnad bakımından daha sağlam olduğunu söylemekte; fakat hadisin isnad zincirini vermemektedir. Bkz. Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekalim*, Leiden 1906, 39.

Cubbaî'nin öğrenciliğini yapmış olması[27] bu şahısların görüşlerine muttali olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'ın sıfatları ve âleme ilişkin görüşlerinin tespitinde önemli ölçüde bu eserden yararlandık.

Mu'tezilîliğin egemen inanç olduğu Me'mun, Mu'tasım ve Vasık'ın hükümranlıklarından (198-232/813-847) sonraki birkaç asır içerisinde yazılan Bağdâdî (429/1037)'nin *el-Fark beyne'l Fırak*, İbn Hazm (456/1064)'ın *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahva ve'n-Nihal*, Şehristanî (548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserleri de Eş'ârî (324/935)'nin eserinden sonra, ikinci derecede önemli otorite olarak bilgi aldığımız kaynaklardır. Çünkü bu eserlerin tümü Mu'tezile'yi veya herhangi bir akımı ve mezhebi çalışmak isteyenler için en eski kaynaklar olma özelliğini korumaktadır.[28]

Bu müelliflerden Bağdâdî, Ebü'l-Hüzeyl'in görüşlerini önceleri Mu'tezilî iken bu ekolden ayrılan ve sonra amansız bir Mu'tezile düşmanı olan İbn Ravendî'nin kitabını esas alarak vermektedir. Birçok görüşünde Mu'tezile'yi ve Ebü'l-Hüzeyl'i tekfîr eden Bağdâdî'nin verdiği bilgilere bu özelliğini gözönüne alarak temkinli yaklaşmaya çalıştık. Araştırmamızda *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserin aslını esas almakla birlikte metinlerin çözümünde büyük ölçüde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın *Mezhepler Arasındaki Farklar* adlı tercümesinden yararlandık. Ayrıca Bağdâdî'nin *Usûlu'd-Din* adlı diğer eserin-

27 Eş'ârî 40 yaşına kadar o dönemdeki Mu'tezile'nin lideri Ebu Ali Cubbai'nin gözde öğrencisiydi. Sonra hocasıyla arasındaki bazı görüş farklıkları sebebiyle, ateşli savunucusu olduğu ve uzun süre takip ettiği Mu'tezile mezhebinden ayrıldı. 291(913)'den sonra yazılan kitabı, kendi konusunda yazılan diğer eserlerden oldukça farklıdır. Eseri hakkında değerlendirme yapan araştırmacı Abdus Subhan, Eş'ârî'nin kitabına daha da çok değer kazandıran şeyin, Eş'ârîlere karşıt oldukları bilinen Hanbelilerden İbn Teymiye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevzî'nin bu esere yaptıkları övgü olduğunu belirtir. Bu ve benzeri diğer hususlar, Eş'ârî'nin eserinin İslâm mezhepleri ve grupları, özellikle de Mu'tezile akımı üzerinde sahip olduğumuz en sahih ve en yetkili kitaplardan biri olduğunu göstermektedir. Krş. Abdus Subhan, "New Sources For The History of Mu'tazila Movement", IC, XII, 444-445.

28 Abdus Subhan, "New Sources For The History of the Mu'tazila Movement", IC, XII, 444.

den ve metot açısından onun *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserine benzeyen ve onun özeti gibi olan İsferâyinî (471/ 1078)'nin *et-Tabsır fi'd-Din* adlı eserinden de faydalanma yoluna gittik. Araştırmamızda kullandığımız Şehristanî (548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri de Mu'tezilî fikirlerin aslını felsefede arama metodunu takip etmektedir ve bazı hususlarda Mu'tezile ile ilgili önemli şeyler söylemektedir. Bu müelliflerden Bağdâdî, Ebü'l-Hüzeyl'in görüşlerini ayrıntılı olarak ele alırken, Şehristanî onun fikirlerini on maddede özetlemektedir.

Pezdevî'nin Şerafettin Gölcük tarafından tercümesi yapılan *Usûlu'd-Din* adlı eseri de Ebû'l-Hüzeyl'in kelâmi konulardaki görüşlerini tespit etmemiz açısından yararlı olmuştur.

bb. Tarih Kitapları

Ebü'l-Hüzeyl (227/841)'in yaşadığı ortamın sosyo-politik durumunu, Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat'taki konumunu ve etki alanını tespit açısından genel siyasi tarih kitapları ve şehir tarihleri başvurduğumuz önemli eserlerdendir. Özellikle Taberî, İbn Esir ve Mes'ûdî bu bağlamda yararlandığımız tarih kitaplarındandır. Şehir tarihi olarak da *Tarih-i Cürcan, Tarih-i Bağdad, Tarih-i Buhara* gibi eserlerden faydalanma yoluna gittik. Ayrıca Basra-Bağdat-Samerra ve Mu'tezilî fikirlerin egemen olduğu bölgeler hakkında coğrafî bilgiler veren eserlerden de yararlandık. Bu konuda Yakut'un *Mu'cemu'l-Buldan*'ını, Mukdisî'nin *Ahsenu't-Tekasim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim* adlı eserini zikredebiliriz. Bu eserlerde Basra ve Bağdat'ta bulunan alimlerden, eğilimlerinden bahsedilmekte ve bu şehirlerde etkin olan itikadi fikirler ve savunucuları hakkında bazı bilgiler verilmektedir.

bc. Biyografik Eserler

Bu tür eserler içerisinde Tabakat kitapları, Rical, Cerh ve't-Ta'dil kitapları ve Neseb kitapları yer almaktadır. Bu eserler, itizalî fikirlerin ilk defa kimler tarafından ortaya atıldığı, ne şekilde teşekkül ettiği ve bu fikirlerin kimler tarafından savunulduğu hususunda önemli bilgiler sunmaktadır. Sem'anî'nin

el-Ensab, Ukaylî'nin *ed-Duafa*, Zehebî'nin *'Alamu'n-Nübela* adlı eserleri Bağdat ve Basra'da yaşayan Mu'tezilî şahsiyetler ve fikri eğilimleri konusunda bize özgün bilgiler vermektedir. Bu sebeple araştırmamızda bu tür eserlerden mümkün olduğu ölçüde yararlanmaya çalıştık.

bd. Çağdaş Araştırmalar ve Müsteşriklerin Konu İle İlgili Çalışmaları

İslam düşüncesinde Mu'tezile mezhebi ile ilgili eser yazılmış olmasına ve bir kısmının yayınlanmış bulunmasına rağmen, bu konunun aydınlatılması için yapılan araştırmalar hem yetersiz, hem de az sayıdadır. Bazı çağdaş yazarlar, Şia içerisinde yer almasından dolayı günümüzde Mu'tezile mensubunun kalmadığı tezinden hareketle bu konuda inceleme yapma gereği duymamış ya da önceki fikirleri tekrar edegelmişlerdir.

Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve fikirleri hakkında ilk araştırma çalışmalarını başlatan ve bu konuda önemli eserler ortaya koyanlar Batılı araştırıcılar olmuştur. Onlar konuyla ilgilenmişler ve bazı noktalara dikkat çekmişlerse de bu yeterli olmamıştır. Mu'tezile ve özellikle de Ebü'l-Hüzeyl üzerinde Batılı bilim adamlarından Watt, Joseph Van Ess, Nallino, Nyberg ve Richard M. Frank gibi bazı isimlerin çalıştığını görmekteyiz. Bu konuyla alakalı önemli gördüğümüz eserler hakkında bazı bilgiler vermek istiyoruz.

Ebû'l-Hüzeyl'le ilgili olarak en detaylı çalışmayı bizlere sunan Batılı araştırmacı Richard M. Frank'tır. Onun *The Metaphysics Of Created Being According to Abû'l-Hudhayl Al-'Allâf* adlı müstakil eseri 1966 yılında İstanbul'da basılmıştır. Bu eserinde Frank, Ebü'l-Hüzeyl'in varlık, insan, atom ve araza ilişkin görüşlerini önemli klasik kaynaklara dayanarak vermekte ve yorumlamaktadır. Yine Richard M. Frank'ın Le Museon dergisinde yayınlanan "The Divine Attributes According To The Teaching Of Abu'l-Hudhayl Al-'Allaf" adlı makalesi de Ebû'l-Hüzeyl'in Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerini yorumlayan hacimli bir çalışmadır.

Van Ess'in *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra* adlı eseri, erken dönem çalışmaları ile ilgili önemli bir araştırmadır. Fakat Almanca te'lif edilmesi nedeniyle istifademiz sınırlı bir düzeyde kalmıştır.

Gurabî'nin *Ebu'l Huzeyl Allaf* adlı eserinin ise, temel kaynaklar esas alınarak hazırlanmış olmasına rağmen oldukça yetersiz olduğu görülmektedir. Cemil Saliba'nın *Mecelletü Mecma'i'l-'ilmi'l-'Arabî bi-Dımaşk* adlı derginin farklı sayılarında kaleme almış olduğu "Ebü'l-Hüzeyl Allaf (Hayatuhu ve Felsefetuhu)" ve "Ebû'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)" adlı makaleleri de temel kaynaklar esas alınarak hazırlanmıştır; fakat hacimli ve tatmin edici olduğunu söyleyebilmek zordur.

Özellikle Türkiye'de konuyla alakalı çalışmaların yok denecek kadar az olması dikkat çekmektedir. Kemal Işık'ın *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri* adlı eseri ilk etapta başvurulabilecek eser olarak göze çarpmaktadır.

B. MU'TEZİLE KAVRAMI VE MU'TEZİLE İSMİNİN KAYNAĞI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Mu'tezile "'azele" kökünden gelmiş olan ve "uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek" anlamına gelen itizal[29] kelimesinden türemiştir. İsm-i fail kalıbında olan bu kavramın müfredi Mu'tezilî'dir.

"Mu'tezile" ismi, ilk defa, Hz. Ali dönemindeki kargaşa ortamında, hiçbir gruba katılmayan ve tarafsız kalanlar için kullanılmıştır. Ancak, bu dönemde, "Mu'tezile" ismi, itikadi bir farklılaşmayı ifade etmemektedir. Bu isim, hicrî ikinci asrın başlarından itibaren, büyük günah işleyenin durumu, tevhid, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması gibi konularda, aklı ön planda tutarak toplumun diğer kesimlerinden biraz daha farklı görüşler ileri süren bir grup insana verilmeye başlanmıştır. Mu'tezile, doğuş sürecinde entellektüel boyuta sahip olan, aklı ön planda tutan, fikrî tartışmalarla beslenen

29 İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, XI, 440.

bir mezhep olarak tarihteki yerini almıştır. Mu'tezilîler adı altında, Hicretin II. yüzyılından itibaren Basra'da oluşan Müslüman düşünürler topluluğu ifade edilmektedir. Bu hareket hızla yayılmış ve Abbasîler döneminde Bağdat, bu okulun en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Öyle ki bu öğreti, devletin resmi öğretisi olarak kendini kabul ettirebilmiştir. Mu'tezile'nin Tevhid ve Adl prensipleri üzerinde yoğunlaşmış olmaları, onların fikri bir hareket olduğunu göstermektedir.

Mu'tezile isimlendirmesinin sebebini ortaya koyan önemli tarihçiler; İbn Kuteybe (276/889), Nevbahtî (300/912), Ebu'l-Kasım el-Belhî (319/931), İbn Düreyd (321/933), Mes'ûdî (346/957) ve Malatî (377/987)'dir. Mu'tezile'nin bu isimle anılma nedeni hakkında birçok görüş genelde bu kaynaklar esas alınarak ifade edilmektedir. Bu görüşleri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. Geleneksel Görüş

Mu'tezile'nin bu isimle anılma sebebi hakkındaki birçok farklı görüşten en çok üzerinde durulanı, onların, büyük günah işleyen kimselerin mü'min ya da kafir olmadıkları; bu iki durum arasında bir yerde (el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn) bulundukları fikrinden dolayı bu ismi aldıkları şeklindedir. Mes'ûdî (346/957)'ye göre Mu'tezile, büyük günah işleyen kimselerin iki yer arasında bir yerde oldukları fikrinden dolayı bu ismi almıştır. Çünkü bu görüşe göre günah işleyenler bu hükümle mü'minlerden ve kâfirlerden ayrılmış oluyorlardı.[30] Mes'ûdî'nin bu fikrinin birçok araştırmacı tarafından da benimsendiğini görüyoruz.

Bu, "büyük günah işleyenin durumu" hakkında, o zamana kadar tartışılanların dışında yeni bir kanaattır. Esma-Ahkam konusundaki bu farklı kanaate sahip olan Vâsıl b. Atâ[31] ve

30 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, III, 235; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 83; Kemâl Işık, 52 vd.; Fuad Seyyid. *Fadlu'l İtizal ve T. Mutezile*, Önsöz, 21.

31 Vâsıl b. Atâ, aslen Farslı olup 80/699 yılında Medine'de doğmuştur. Bazılarına göre Beni Dabbe'nin, bazılarına göre de Beni Mahzum'un mevlasıydı. (Beni Mahzum'un mevlası olduğundan kendisine Ebu Huzeyfe

Amr b. Ubeyd'e[32] bu hususta ki genel kanaatten itizal ettiklerinden Mu'tezile[33] denmiştir.

Bu harekete Mu'tezile adını veren de muhtemelen "büyük günah işleyenin orta bir durumda yer aldığı şeklindeki inançtır", görüşü; Şehristanî, Bağdâdî, Razî ve İsferâyinî'nin de içinde bulunduğu bir çok alim tarafından benimsenen bir görüştür ve kaynağını Hasan Basrî ile Vâsıl b. Atâ arasında geçen meşhur olaydan almaktadır. Buna göre bazı kimseler Hasan Basrî'nin meclisine gelerek, o dönemde yaygın olan Haricîlerin ve Mürcîe'nin büyük günah işleyenlerin durumu ile ilgili kanaatlerini söylerler ve bu konudaki itikadi hükmün ne olduğunu sorarlar. Hasan Basrî'nin bu soruya cevap vermesine fırsat tanımayan Vâsıl b. Atâ ortaya atılır ve bu hususta ki fikrini söyler: "Büyük günah sahibi ne mutlak kafirdir ve ne de mutlak mü'mindir; o iki yer arasında kalmış

el-Mahzumî de denildiği rivayet edilir. Bkz. Zehebi, *Siyeru'l-'A'lam*, V, 464.) Daha sonra Irak'a giderek orada yerleşmiştir. Dokumacı olduğu veya arkadaşı Ebu Abdullah Mevla Kutnu'l Hilali'yi ziyaret için gittiği Dokumacılar çarşısında iffetli bilinen kadınlara yardımda bulunduğu veya sadaka verdiğinden bu lakabı aldığı rivayet edilmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Yakut, *Mu'cemu'l Udeba*, Beyrut 1357/ 1938, XIX, 243; İbn Hallikan, *Vefayatu'l Ayan ve Enbau Ebnai'z-Zaman* (Biographies of Illustrious Men), Ed. İhsan Abbas, Beyrut 1972, VI, 7 vd. ; Taşköprüzâde, I, 609; Gurabî, *Fıraku'l İslamiyye*, 69 vd. ; Abdusselam Harun, *Kitâbu Hutbeti Vâsıl b. Atâ*, Kitabın önsözü, 118.

32 Aslen Kabilli olan ve Basra'da doğan Ebu Osman Amr b. Ubeyd b. Keysan b. Bab el-Basrî, aslen Farslıydı ve Basra'ya yerleşmişti. Basra'nın en güçlü kabilelerinden olan Temim kabilesinin, bazı rivayetlere göre de Beni Ukayl kabilesinin mevlasıydı. Geniş bilgi için bkz. Sem'ani, V, 338-339; Hasan Basri'nin meclisinde uzun yıllar öğrencilik yapmıştır. Daha sonra Vâsıl'ın görüşlerini benimsemiştir. Vâsıl'la 20 ya da 30 yıl arkadaşlık yaptığı söylenir. Mekke yolunda, Mekke ile Basra arasında Merran denilen yerde 144/761'de ölmüştür. Bkz. Halife b. Hayyat, 340; Aynı zamanda muhaddis de olan Amr, Hasan Basrî ve Vâsıl'dan rivayette bulunmuştur. Ondan da Sufyan es-Sevri, Sufyan b. Utbe, Ebu Yusuf ve Ebu Muti' gibi şahıslar rivayette bulunmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hallikan, III, 460; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, X, 78; Zehebi, *Mizanu'l İtidal*, III, 273; N. Himyeri, *Huru'l 'Iyn*, 209.

33 Ebu Ya'la, *K. Mu'temed fi Usûluddin*, 276; Ebu Muhammed Osman b.Abdillah b. el-Hasan el-Irakî el-Hanefi, *el-Fıraku'l Mufterika Beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zandaka*, Thk.-Tkd. Yaşar Kutluay, (Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri), Ankara 1961, 47; M. Şerefeddin Yaltkaya, "İslâmda ilk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler", *DFİFD*. Sayı:115, 5.

bir fasıktır." Vâsıl bu çıkışıyla Hasan Basrî'nin "Vâsıl bizden ayrıldı." anlamına gelen "Kad i'tezele anna'l Vâsıl" ifadesine muhatab olur. İşte bu ifadeden dolayıdır ki, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in öncülüğünü yaptığı bu gruba Mu'tezile[34] adı verilmiştir. Bu olay sonucunda Vâsıl için Hasan Basrî "I'tezela anna" der ve böylece Vâsıl b. Atâ ve Amr meclisten uzaklaşırlar.[35] Vâsıl'a ve Amr'a, Hasan Basrî tarafından kovulduğu için "uzaklaştırılanlar" anlamında mı, yoksa kendilerini ayrılmaya mecbur hissedip ayrı bir halka kurmalarından dolayı mı Mu'tezile dendiği hususunda farklı ifadeler bulunmaktadır. Fahreddin er-Razî'ye göre Hasan Basrî'nin halkasından ayrılan Vâsıl ve Amr'a halk "ayrılanlar" manasında "itezelâ" demiştir.[36] Bağdâdî diğerlerinden farklı olarak ayrılışlarını kader ve mürtekib-i kebîre meselesi çerçevesindeki görüşleriyle birlikte ele almaktadır.[37] Ebu Hilal Askeri de Vâsıl'la ilgili olarak "Mürcîe'nin tefritinden ve Haricîlerin aşırılığından sakındığı için Mu'tezilî olarak isimlendirilen ilk kişidir."[38] der. Bu görüşe göre itizal konusunda ilk çıkışı yapan Vâsıl'dır; arkadaşı Amr b. Ubeyd de fikirlerini benimsemiş ve ona katılmıştır.[39]

Başka bir rivayette bu olaya konu olan isimler farklılık arzetmektedir. Buna göre "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" fikrini söylediği için arkadaşlarıyla birlikte ayrı bir grup oluş-

34 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 25; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 20 vd.; Isferâyinî, *et-Tabsır fi'd din*, 65; İbn Hallikan, VI, 8; Taşköprüzâde, *Mevzuatu'l Ulum*, I, 68; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, II, 90-97; Kemâl Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 52 vd.

35 Şehristanî, I, 25; Isferâyinî, 68; Sem'anî, V, 338-339; Nesefî, *İslâm İnançları*, 146; A. Bedevî, *Mezahibu'l-İslâmiyyin*, I, 85; Macdonald, *Muslim Theology*, 129.

36 Razî, *İtikâdatü Fırakı'l-Müslimin ve'l Müşrikin*, Thk. Ali Sami Neşşar, Kahire, (1938/1356), 39.

37 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 114-115; Adil el-Avva, *el-Mu'teziletü ve'l Fikri'l Hürr*, 49.

38 Ebu Hilâl Askerî, Ebu Hilal el-Hasan b. Abdillah b. Sehl, *el-Evail*, Beyrut 1407/1987, 255.

39 Ebu Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el-Ukaylî el-Mekkî, *ed-Duafa*, thk. Abdulmuti' Emin Kal'aci, Beyrut 1404/1984, III, 285; İbn Tağriberdî, *en-Nucumu'z-Zahire fi Muluki Mısr ve'l-Kahire*, Kahire 1349/1930, I, 314.

turına gereğini duyan kişi, Amr b. Ubeyd (144/761)'dir.[40] Bu gruba âma olduğu için yanlışlıkla giren Kâtade b. Duame es-Sedusî bunun farkına varmış ve "Onlar Mu'tezilîdir." diyerek grubu terk etmiştir.[41] Bu rivayetin de iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Bunların birinde Katâde b. Duame es-Sedusî'nin[42] Amr'ın meclisine Hasan Basrî'nin meclisi sanarak girdiği nakledilirken,[43] diğerinde bu olayın Hasan Basrî'nin ölümünden sonra Katâde ile Amr arasında cereyan eden liderlik mücadelesinin ardından meydana geldiği[44] ifade edilmektedir. Bu farklı iki rivayet, bu olayın meydana geliş zamanı ve olayın cereyanı ile ilgili bazı şüphelerin doğmasına neden olmakta ve Mu'tezile'nin Hasan Basrî döneminde ortaya çıktığı ve liderinin Vâsıl olduğu fikrini tamamen altüst etmektedir. *Maarif* adlı eserinde İbn Kuteybe olayı zikrederken Vâsıl b. Atâ adına hiç değinmemekte ve "Hasan Basrî'nin meclisinden Amr b. Ubeyd (144/761) ve bazı arkadaşları ayrıldılar."[45] demektedir. *Mekâtilu't-Talibiyyin*'de yer alan ifadeler de Amr'ı, önemli sayıda takipçileri olan ve ayaklanma isteğinde bulunsa kendisine uyacak binlerce Mu'tezilîyi bula-

40 N.Himyerî, *Hurû'l 'Iyn*, 205.

41 İbn Teymiye, *Mecmuu'l-Fetava*, VIII, 228; İbn Manzur, XI, 440; Taşköprüzâde, I, 608; Cemaleddin Kasîmi, *Tarihu'l Cehmiye ve'l Mu'tezile*, 43 vd.

42 Katâde b. Duâme, Hasan Basrî'nin en önemli öğrencilerinden biridir. Hasan Basrî'den sonra Amr b. Ubeyd'le liderlik mücadelesi yaptığı anlaşılmaktadır. Amr'dan bahsederken ona "Alimlerin bazısının bazısını kolladığını görüyorum." denildiğinde, "Bid'at işleyen kimseden sakınmak için ondan bahsetmek gerekir." demesi bunu göstermektedir. Döneminin en önemli hafızlarından sayılır. Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdillah (430/ 1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabâkâtü'l-Asfiyâ*, 1394/1974, II, 233-235.

43 Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l Emel*, 5; Taşköprüzâde, I, 608.

44 Bu rivayete göre Hasan Basrî'nin ölümden sonra aralarında cereyan eden liderlik mücadelesinin ardından Amr, Katâde'nin meclisinden ayrılarak başka bir grup topladı. Katâde arkadaşlarına Amr ve bu grup hakkında "Mu'tezile ne yapıyor?" sorusunu yöneltti ve böylece Mu'tezile ismini aldılar. Bkz. eş-Şerif Ebu'l-Kasım Ali b. et-Tahir Ebi Ahmed el-Hüseyin Seyyid Murtaza (436/1044), *Emali's-Seyyidi'l-Murtaza*, Kum 1403/1907, I, 116; İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 201; İbn Hallikan, VI, 8; İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 4.

45 İbn Kuteybe, *Maarif*, I, 166.

bilecek[46] biri olarak tanımlamaktadır. İbn Batta (387/997) da ashabu kaderin reisleri olarak Amr b. Ubeyd'den Cubbaî'ye kadar birkaç isim vermektedir, ama bunların arasında Vâsıl b. Atâ'nın adı bulunmamaktadır.[47]

Diğer taraftan Mu'tezilî yazarların bu konudaki tavrı pek net değildir. Kadı Abdulcebbâr, Vâsıl b. Atâ'nın bu ismi alış sebebi olarak zikredilen rivayete değinir ve rivayetin doğru olabileceğini ima eder.[48] Başka bir eserinde Kadı Abdulcebbâr, Amr'ın, Vâsıl'ın mürtekib-i kebîre hakkındaki görüşünü benimsedikten sonra Hasan Basrî'nin meclisinden ayrıldığını ve bundan dolayı Mu'tezile olarak isimlendirildiğini söyler.[49] Burada Amr'ın ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Mu'tezilî yazarlar genel olarak Amr'ın, Vâsıl'dan etkilendiğini söylemekle birlikte, tavır olarak Vâsıl'ın rolünü görmezlikten gelme eğilimindedirler. Mu'tezile isminin daha çok Amr'ın öğrencileri için kullanıldığı görülmektedir.[50]

İbn Düreyd (321/933)'in *İştikak* adlı eserinde nakledilen bir başka rivayette de Mu'tezile ismi ile ilgili karşımıza Vâsıl ve Amr'dan çok farklı bir isim çıkmaktadır. Bu rivayete göre Tabiinden Amir b. Abdillah b. Abdilkays et-Temimî (55/675) Emevîleri ta'n eder ve tevhid hakkında çok konuşurdu. Bu şahıs için de Mu'tezile denmiştir.[51]

46 Ebu'l-Ferec Isfahanî (356/967), *Mekâtilü't-Talibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1368/1949, 209.

47 İbn Batta'nın ashabu'l-kader'in reisleri dediği şahıslar şunlardır: Mâbed el-Cûhenî, Gaylan el-Kaderî, Sümame b. Eşres, Amr b. Ubeyd, Ebu'l Huzeyl el-Allaf, İbrahim en-Nazzam, Bişr b. el-Mu'temir, el-Hasn b. Abdulvehhab el-Cubbaî, Ebu'l Anbes es-Saymeri. Bkz. İbn Batta el-'Akberî (387/997), *Kitâbü'ş-Şerh ve'l-İbâne ala Usûli's-Sünne ve'd-Diyane*, thk. Henri Laoust, Damas 1958, 92.

48 Kadı Abdulcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, Cem.Hasan b. Ahmed b. Mattaveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire trz. 422.

49 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerim Osman, Kahire 1965, 138.

50 Fadl, 165; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII (1990), 271.

51 İbn Düreyd el-Ezdi, *İştikak*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Bağdat 1399/1979, 213-214; Mahmud Kamil Ahmed, *Mefhumu'l Adl fi Tefsiri'l Mu'tezile li'l Kur'an*, 20; Fuad Seyyid, *Fadlu'l İtizal ve T. Mutezile*, Önsöz, 16-17.

Görüldüğü gibi Mu'tezile adı ile ilgili anlatılan hikâyelerde farklı şahıslar ve farklı konumlar sözkonusudur. Bazan Hasan Basrî-Vâsıl b. Atâ ikilisi olayın merkezi isimleri konumundayken, bazan da Katâde b. Duame-Amr b. Ubeyd ikilisi olayın baş kahramanları olarak ele alınmaktadır. Bu da Vâsıl ve Amr'ın ayrılmasının, bu fırkaya bu ismin verilmesini gerektirecek önemde olmadığı izlenimini uyandırmakta ve geleneksel görüşü zayıflatmaktadır.[52] Bu görüşte hâkim olan unsurun Mu'tezile'yi zemmetmek ve kötü bir mezhep olduğunu vurgulamak olduğu görülmektedir. Bu kaynaklara göre Mu'tezile ismi kötüleme, itham ve cemaat ve sünnetten çıkmayı içeren bir anlamda Ehl-i Sünnet tarafından verilmiştir.[53]

2. Mu'tezile'nin Benimsediği Görüş

Mu'tezile, bu adın Kur'an'dan geldiğini ve asıl kast edilenin batıldan ayrılmak ve övgü olduğunu iddia etmektedir. Kendi iddialarına göre dalâlet toplulukları olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ve Haricîlerden ayrıldıkları için bu adı almışlardır.[54] Bu ismi benimseyen Mu'tezile, görüşlerini desteklemek için Kur'an, Sünnet ve geleneklerden örnekler seçip nakletme yolunu denemekte ve kavrama yeni anlamlar yüklemektedir. Kur'an'dan seçilen ayetlerde övgü özelliği taşıyan "i'tizal" kavramları üzerinde durulmaktadır. Kadı Abdulcebbâr (415/1020) bu hususta "Mu'tezile olarak isimlendirilmemiz bize övgüdür, çünkü Kur'an'da buna işaret eden ayetler vardır."[55] demektedir. İbn Murtaza (840/1436) ise, bu ayetlerden ikisini naklederek Mu'tezile'nin övgüye değer bir isim olduğu hususunu ifade etmeye çalışmaktadır:

> *"Sizi Allah'tan başka taptıklarınızla bırakıp çekilir, Rabbime yalvarırım.",*[56] *"Putperestlerin söylediklerine sabret, yanlarından güzelliklerle ayrıl."*[57]

52 İrfan Abdulhamit, *İtikâdi İslâm Mezhepleri*, 94 vd. ; Numan el-Kadı, *Fıraku'l İslamiyye fi'ş-Şi'ri'l Emevî*, 294
53 Velid Kassab, *et-Turasu'n-Nakdi ve'l Belağı fi'l-Mu'tezile*, 17.
54 İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, XI, 440; Ebu Hilal Askeri, 255.
55 Kadı Abdulcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, 422.
56 Meryem, 48.
57 Müzemmil, 10.

Putlardan ve putperestlikten ayrılma anlamlarını içeren birinci ayetteki "va'tezilkum" ve "vehcurkum" ifadelerini dayanak olarak alan İbn Murtaza (840/1436), Mu'tezile'nin ve Mu'tezilî görüşün batıldan ayrılmayı temsil ettiğini vurgulama niyetindedir.[58] Fahreddin er-Razî i'tizalin övgü ismi olduğu esasına dayanan bu yaklaşımı, Duhan süresinin 21. ayetini delil getirerek eleştirir ve bu ayette yer alan "i'tizal" kavramından kastedilenin kâfirler[59] olduğunu ifade eder. Kur'an-ı Kerim'i incelediğimizde kavramın yedi, yerde geçtiğini ve "kâfirlerden uzaklaşanlar"[60] anlamında da kullanıldığını görürüz. Henry Corbin de Mu'tezile'nin tevhid inancının saflığını korumak, adaleti ve insanın hürriyetini korumak için ayrıldıklarını söyler ve bu adın Kur'an'dan geldiği görüşünü[61] ifade eder.

Mu'tezile adının övgü olduğunu söyleyen İbn Murtaza (840/ 1436) Sünnetten de şu delilleri getirmektedir:

"Şerden i'tizal eden hayra düşer.", "Ümmetim yetmiş küsûr fırkaya ayrılacaktır, onların en iyisi ve muttakîsi Mu'tezile'dir."[62]

Kadı Abdulcebbâr (415/1020), şu hadisi zikreder:

Ümmetim 70 fırkaya ayrılacaktır; onların ittika eden ve takva sahibi olanı Mu'tezile'dir.[63]

Mu'tezile'nin hasımlarınca verilmiş olsa bile, bu ismi benimsediği ve diğerlerinden farklı olarak "temizlik ve ehl-i takva" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Onlar, bu ismi kabullenmenin yanısıra kendilerini, İslam toplumu

58 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 2.

59 Razi'ye göre ayette geçen "Bana inanmadınızsa, benden uzaklaşın." anlamındaki ifade, Allah'a inanmayanların ondan uzaklaşması gerektiğini vurgular ki, bu, kelimeye olumsuz bir anlamın yüklendiğini gösterir. Bkz. Razi, 39; E. Ruhi Fığlalı, "İbn Sadruddin eş-Şirvani ve İtikâdi Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", *AÜİFD*, XXIV, 254.

60 Bakara, 222; Nisa, 90-91; Kehf, 16; Meryem, 48-49.

61 H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ç. H. Hatemi, 115.

62 İbn Murtaza, 2; Mağribi, *Fıraku'l Kelamiyyeti'l-İslâmiyye*, 205 vd.

63 İbn Murtaza, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal Min Eczai Kitâbu'l-Bahri'z-Zahhari'l-Cami' li-Mezahibi Ulemai'l-Emsar*, thk. Muhammed Cevad Meşkur, Tebriz 1959, 13; A. S. Neşşar, *Neşeti'l Fikri'l Felsefi fi'l İslam*, Kahire 1966, 431.

içerisinde Allah'ın Vahdaniyetine en çok iman eden, onu savunmak suretiyle her türlü şek ve şüpheden uzak tutan yegane grup olarak görmüş ve kendilerine ehlü'l adl ve't-tevhid (Tevhid ve Adl ehli) denmesini yeğlemişlerdir. Çünkü onlar kendilerinin, Allah Teala'yı tek ve adil olarak isbat ettikleri iddiasındadırlar.[64] Bu meyanda kullandıkları diğer isimler de şunlardır: Ehlu't-Tevhid, el-Muvahhide, Ehlu'l-Adl, el-Adliyye,[65] Ehlü'l-Hak, Fırkatü'n-Naciye,[66] Fırkay-ı Adliyye,[67] Ashabu'l-Aslah,[68] Ash-abu'l-Lutf.[69] el-Menaziliyye, el-Münezzihe, Ehlu't-Tenzih.[70]

Kanaatimizce Mu'tezile, kendilerine bir lakap olarak verilen bu ismi, övgü ifade edecek tarzda kullanmıştır. Mu'tezile'nin, bu ismin övgü olduğunu ısrarla vurgulaması ve bunu yaparken de Kur'an'dan bazı ayetleri delil olarak kullanması, Peygamber (sav)'in dilinden söylenen bazı uydurma hadislere yönelmesi, kendi iddialarını meşru yerlere onaylatmak için giriştikleri ve mezhep kaygısının ön planda olduğu bir davranış biçimidir.

64 Kadı Abdulcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, 422; Iraki el-Hanefî, 44; A. Mahmud Subhî, *fi İlmi Kelâm*, I, 112; Adil el-Avva, *el-Mu'tezile ve'l-Fikri'l Hürr*, 49.

65 Adil el-Avva, *el Mu'teziletü ve'l-fikri'l-Hürr*, 55; Münir Sultan, *İcazu'l Kur'an Beyne'l Mu'tezile ve'l Eşaıra*, İskenderiyye 1986, 26.

66 Adil el-Avva, *el Mu'teziletü ve'l fikri'l-Hürr*, 55.

67 A.Mahmud Subhî, *fi İlmi Kelâm*, I, 112.

68 Kadı Abdulcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, 67.

69 Kadı Abdulcebbâr, 22.

70 Kendi dışındakilerin verdiği isimler: el-Kaderiyye, Mu'tezile (ayrılanlar), Lâ Edriyye (Allah hakkında hiçbir şey bilmeyenler) Krş. A. Nader Nasrî, *Fırakçu'l Kelâmiyye*, 72. en-Nufât veya el-Muattıla (Allah'ı sıfatlardan soyutlayanlar). Krş. Yusuf Şevki Yavuz, *TDVİA*, "Ehl-i İsbat", X, 515. Vaidiyye, Cehmiyye, Mehanisu'l-Havaric (Haricilerin kıvırtanları). Adil el-Avva, *el Mu'teziletü ve'l-fikri'l-Hürr*, 55; A. Mahmud Subhi, *fi İlmi Kelâm*, I, 112. Karşıtlarının onlara verdiği diğer bazı isimleri de Makrizi zikreder: Harkiyye: Kafirler, ancak bir kez yanar diyenler, Müfniyye: Cennet ve cehennem, fanidir diyenler, Vakıfiyye: Halku'l-Kur'an konusunda susmayı tercih edenler, Lafzıyye: Kur'an'ın lafızlarının gayrı mahluk olduğunu söyleyenler, Mültezime: Allah'ın her yerde her mekanda olduğunu söyleyenler, Kabriyye: Kabir azabını inkâr edenler.. Bkz. Takıyyuddin Ebu'l Abbas Ahmed b. Ali el-Makrizi (845/1444), *Kitâbu'l Meva'iz ve'l-itibar bi zikri'l-Hıtat ve'l-Âsar (Hıtatu'l-Makriziyye)*, II, 348, Beyrut trz.

3. Diğer Görüşler

Nallino, Nyberg ve Ahmed Emin'in temsil ettiği[71] görüşe göre, itizal lafzı, tarih ve siyaset kitaplarında hicri I. ve II. asrın ilk yarısında kullanılmış ve Mu'tezile ismi ilk defa Müslümanlar arasında süregelen çekişmelerden ve savaşlardan uzaklaşan kişilere, mevkilerini göstersin diye verilmiştir. Çoğunlukla tarihçilerin Mu'tezile ismini Cemel Vak'ası'nda Hz. Ali ve Hz. Aişe arasındaki mücadeleden uzak duranlar, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çekişmeye katılmayanlar ve Nehrevân harbinde Hz. Ali'den eman dileyerek ayrılanlar için kullandıkları görülmektedir.[72] Bu kaynaklardan bir kısmı bu kimselerin, Hz. Ali'ye biatı terkettikleri,[73] diğer bir kısmı da biat ettikten sonra harbe katılmamak ve Ehl-i Kıble'ye kılıç çekmemek gibi nedenlerden dolayı ayrıldıkları[74] için Mu'tezile adını aldıklarını ifade etmektedirler.

Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye teslim etmesinden sonra ortaya çıktıkları da söylenen bu grup, başlangıçta Hz. Hasan ve Muaviye'ye biat etmiş; sonra her iki taraftan da ayrılarak tarafsız bir tavır takınmışlardır. Bunlar hiç bir gruba meyil göstermeyerek ilim ve ibadetle meşgul olmayı üstün bir meziyet olarak sunmuşlar ve siyasi olaylardan uzak durmayı tercih etmişlerdir. Malatî bu ismi kendilerinin benimsediğini ifade eder.[75] Nallino da Mu'tezile isminin kendileri tarafından din ve siyaset alanındaki özel tutumlarını göstersin diye seçildiğini veya Müslümanlar arasındaki çekişme ve düşmanlığa katılmaktan sakındıklarını ve tarafsızlıklarını göstermek için tercih edildiğini iddia eder.[76] Dolayısıyla bu isim, zem ve alay

71 Carlo Alphonso Nallino, Buhus fi'l Mu'tezile (*et-Turasu'l-Yunani fi Hadarati'l-İslamiyye* adlı eserin içerisinde), Ter. A. Bedevi, 181-184; Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, VIII, 756; Ahmed Emin, II, 90-97.

72 Taberî, V, 58, 64; Mes'ûdî, II, 361; İbn Esir, *Kamil*, III, 191.

73 Mes'ûdî, II, 361; İbn Esir, *Kamil*, III, 191.

74 Naşie'l Ekber, Abdullah b.Muhammed, *Mesailu'l İmame*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, 16 vd.; Nevbahtî, 5; Kummi, 5; Taberî, IV, 438; Ebü'l-Fida (732/ 1331), *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, Beyrut trz., I, 171.

75 *Tenbih*, 41; Fuad Seyyid, *Fadlu'l-İtizal*, 15.

76 Nallino, *Buhus fi'l Mu'tezile*, Ter. A. Bedevi, 190; Adil el-Avva, *el-Mu'teziletü ve'l Fikri'l-Hürr*, 46; Mağribi, *Fıraku'l-Kelâmiyyeti'l-İslâmiyye*, 1986-1407, 205.

etme anlamı içermemektedir. Nallino, bu iddiasını Mes'ûdî, Ebu'l Fida ve Taberî gibi müelliflerin eserlerindeki metinlere[77] dayanarak temellendirmeye çalışmaktadır.

Bu iddia sahiplerine göre, bunlar tavırları itibariyle felsefî özelliklerle donanan sonraki Mu'tezile'nin öncüleridir.[78] Bu fikri benimseyenlerin en önemli dayanaklarından birisi Nevbahtî'dir. O, Hz. Osman'ın katlinden sonra insanların fırkalara ayrıldığını ve bu gruplardan Hz. Ali'ye uyanların da daha sonra itizal fırkasını oluşturduklarını söyler. Ali'den ayrılan ve muharebeden kaçınan bu insanlar; Sa'd b. Malik, Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Ömer b. Hattab, Muhammed b. Mesleme el-Ensarî, Üsame b. Zeyd b. Harise el-Kelbî[79] gibi şahsiyetlerdi. Nâşî el-Ekber de Ebu Musa el-Eş'ârî, Ebu Said el-Hudrî, Ebu Mes'ud el-Ensarî ve el-Ahnef b. Kays et-Temimi gibi şahsiyetlere o dönemde Mu'tezile adı verildiğini anlatmaktadır.[80] Bu grup, Hz. Ali'ye ve karşıtlarına mensup olmayı küfürle bir saymışlar ve tarafsız kalmanın bu kaos ortamında gerekli olduğu hususunu işlemişlerdir. Söz konusu siyasi tavırlarından dolayı Siyasi Mu'tezile[81] olarak da isimlendirilen bu insanlar, biraz da Mu'tezilî bir yaklaşımla sonraki Mu'tezile'nin öncüleri kabul edilmişlerdir. Bundan dolayı, bu isimlere İbn Murtaza (840/1436)'nın Mu'tezilî şahıslar listesinde de rastlamamız mümkündür.[82] Bu teori sahipleri zikredilen şahıslarla Vâsıl ve Amr'ın Mu'tezile'si arasında bir bağ kurmaktadır.[83]

Corbin'e göre, bu mezhebi siyasi bir temele dayandırmak için yeterli sebep bulunmamaktadır. Ali'nin yerine

77 Taberî, IV, 438, 554, 557; Ebü'l-Fida (732/1331), *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, I, 171.

78 Nallino, "Buhus fi'l Mu'tezile", 181-184; Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, VIII, 756; Ahmed Emin, II, 90-97.

79 *Fıraku'ş-Şia*, 5; Adil el-Avva, *el-Mu'teziletü ve'l-Fikri'l-Hürr*, 47.

80 Naşi, el-Ekber, 17.

81 Nâşi el-Ekber, *Usûlu'n-Nihal*, 17; N. Çağatay-İ.A. Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 108 vd. ; Henry Corbın, 114.

82 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 11 vd.

83 Nallino, *Buhus fi'l Mu'tezile*, Ter. A. Bedevi, 173-175; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazıla Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII(1990), 275.

Ebubekir'in seçilmesi, Osman'ın katli, ümmetin birçok fırkalara ayrılması, Muaviye ve Ali arasındaki kanlı mücadele, ortaya çıkan sorunlarda Müslümanların ve düşünürlerinin taraf olmasını sağlamıştır; fakat tüm bu olaylar Mu'tezile'nin doğuşunu izah etmede yeterli değildir.[84] Başka bir araştırmacı da Mu'tezile'nin politik yorumlar kullanılarak anlatılmasının albenili olduğunu, fakat bu yaklaşımın mezhebin tam olarak anlaşılmasını engellediğini ifade etmekte ve bu teorinin siyasi bir hareketin Mu'tezilî kelâm etrafında nasıl merkezileştiğini açıklayamadığını iddia etmektedir.[85]

Kanaatimizce tarafsızlığı ilke edinenlerin siyaseti olarak da nitelendirebileceğimiz bu tavrın, sonraki Mu'tezile ile ilgili olduğunu gösteren açık ve net bir delil bulunmamaktadır. Bize göre sonraki kelâmi hareketle, menşei itibariyle Hz. Osman ve Hz. Ali'den uzaklaşmayı gösteren siyasi davranış arasında isim benzerliğinden başka bir alaka bulunmamaktadır.

Mu'tezile kavramının kaynağıyla alakalı diğer bir görüşün sahibi Goldziher'dir. O, Mu'tezile kavramının ilk kullanımının zahid ve abid anlamında olduğunu söylemekte; Mu'tezile'yi insanlardan ayrılarak bir köşeye çekilen zahidler olarak tanımlamaktadır. Goldziher'e göre bu topluluğa Mu'tezile denmesinin asıl nedeni, Vâsıl ve Amr b. Ubeyd gibi bu fırkanın ilk kurucularının insanlardan ve dünya nimetlerinden tamamen uzaklaşarak muttaki bir hayat tarzını seçip zahidane yaşamış olmalarıdır.[86] Goldziher'in Arapça kökü itibariyle "tarafsız bir tutum takınmak, kaçınmak" anlamına gelen bu ismin zühd ve takva sahiplerine verildiği iddiasına pek çok araştırmacı katılmamaktadır. Çünkü ilk Mu'tezile dindar karekterleriyle temayüz etmişti; fakat onlar Hasan Basrî'den veya başka bir çok kimseden daha fazla zahid veya takva ehli değillerdi.[87]

84 Henry Corbın, *İslam Felsefesi Tarihi*, 115.

85 Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazıla Reconsidered", 293.

86 Goldziher, *el-Akide ve'ş Şeria*, 100 vd.; Ahmed Emin, II, 90 vd.; Kemal Işık, 52; İrfan Abdulhamid, 398 vd.; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazıla Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII(1990), 272 vd.

87 Nallino, "Buhus fi'l Mu'tezile", Ter. A. Bedevi, 179-180. Fazlurrahman, *İslâm*, 110; Adam Mez, *Hadaratu'l-İslâmiyye*, II, 16.

Bize göre de Goldziher'in faraziyesi ana kaynaklardan hiçbir delile dayanmamakta ve gerçeklerden uzak görünmektedir Bu topluluğun ortaya çıktığı dönemde zühd ve takva bir ferdi veya bir grubu diğerlerinden ayıracak tarzda belirgin bir özellik değildir. Eğer takvası ve zühdüyle ön plana geçirilecek şahıslar varsa, bunların başında Mu'tezile'nin öncüsü olarak değerlendirilenler değil, Hasan Basrî gibi şahsiyetler yer almalıdır.

Mu'tezile kavramının kaynağıyla ilgili diğer bir görüşe göre de Kaderîye adının zaman içerisinde yetersizliğinden dolayı bu adın kullanılmış olmasıdır. Böyle bir yaklaşım Mu'tezile'yi, irade hürriyeti ve ihtiyar fikrinden dolayı Kaderîye fırkasına bağlar. Bu iddia sahiplerine göre, Kaderîye ismi yeterli gelmediğinde Mu'tezile adı kullanılır olmuştur.[88] İkinci/sekizinci yüzyılda etkin olan ve karşıtlarınca Kaderîyye-i Mecusîyye, Kaderîyye-i Müşrikiyye ve Kaderîyye-i İblissiyye[89] olarak da isimlendirilen bu grubun mensupları, Mu'tezile'nin öncüsü olarak kabul görmüştür.

İbn Kuteybe (276/889) ve Bağdâdî gibi bazı yazarlar Kaderîye ile Mu'tezile'den bahsederken daima bunlardan bir fırka gibi söz ederler ve aralarında da herhangi bir fark görmezler.[90] Bu yaklaşım bazılarınca da benimsenmiş ve Hasan Basrî'nin meclisine devam eden öğrencilerinden Vâsıl b. Atâ'nın, kaderî fikirlerinden dolayı kovularak itizal ettiği ve bunun üzerine Kaderî isminin, Mu'tezile adına dönüştüğü hususuna[91] vurgu yapılmıştır. Birinci olarak ele aldığımız geleneksel görüş içerisinde de incelenebilecek olan bu iddiaya göre, Kaderîye mutlak kaderi inkar ettiğinden dolayı Mu'tezile'nin ilk çekirdeğidir ve Mu'tezile Kaderîye fırkasına bağlı olarak ge-

88 T.J. de Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 34; İrfan, Abdulhamid, *İtikadi İslam Mezhepleri*, 96.

89 İbn Teymiye, *Mecmuu'l-Fetava*, XXII, 131.

90 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, 144; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 114-115; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 5, 7, 29, 40, 82.

91 Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Fahri, *Kitâb Telhus el-Beyan fi Zikr Fıraka ehli'l-Edyan*, Moskova 1988, 29; Abdullatif Harputî, *Tarih-i İlmi Kelâm*, İstanbul 1332, 4.

lişmiş bir mezheptir. Daha sonra Allah'ın sıfatları, Kur'an'ın tabiatı, el-Va'd ve'l-Vaîd gibi birçok meselede fikirleri gelişme gösterdikçe yeterliliğini yitiren Kaderîye ismi[92] yerine Mu'tezile kullanılmıştır.[93] Bu görüş özellikle Ashabu'l-Hadis tarafından işlenmeye çalışılmış ve Mu'tezile'nin öncüsü olan Vâsıl b. Atâ veya Amr b. Ubeyd'den söz edilirken onların "insanın fiillerinde hür olduğu fikrini benimsediklerinden ve Allah'ın takdiri manasındaki kaderi inkâr ettiklerinden" dolayı Kaderîye'den sayılmışlar ve kaderî olarak adlandırılmışlardır.[94] Fakat Amr b. Ubeyd'in Kaderîyye'yi red maksadıyla bir eser yazması,[95] onun bu ismi benimsemediği ve özgür iradeyi inkar edenler için kullandığı anlaşılmaktadır.[96]

Bazen de Kaderîyye genel bir kavram olarak kullanılmakta ve Mu'tezile, Kaderîye'den bir topluluk veya fırka olarak takdim edilmektedir.[97] Pezdevî de Kaderîyye adının genel bir kullanım olduğunu ve bu mezhep içinde Mu'tezile, Dırarıyye, Bekriyye, Hüseyniyye, Zâbiraşaiyye (Cahil Ebu Asım), Züheriyye, Tümeniyye ve felsefecilerin bulunduğunu ifade etmektedir.[98]

Mu'tezile, kader fikri nedeniyle kaderle alakalı bir Yahudi fırkası olan ve ayrılanlar (Mu'tezile) anlamına gelen Peruşim (Feruşim) fırkası ile irtibatlandırılmıştır.[99] Bu iddiaya göre Mu'tezile ismi, onlara sonradan Müslüman olan Yahudilerce

92 Kaderîyye için ayrıca şu isimler de kullanılmıştır: Ahmediyye, Seneviyye, Keysâniyye, Şeytaniyye, Şerikiyye, Vehmiyye, Zeridiyye, Nâkısıyye, Butriyye, Nâsıtiyye, Nazzamiyye, Muzıkıyye. Krş. E. Ruhi Fığlalı, "Tezkiretü'l-Mezahib". *İİED*, II, 111.

93 Nallino, "Buhus fi'l-Mu'tezile", *A. Bedevi*, 176-177.

94 Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, III, 273; Heytemi, *ez-Zevacir an İktirafi'l-Kebâir*, I, 100; Gurabî, *Fraku'l-İslâmiyye*, 126; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 83; De Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi*, 34 vd.; Nallino, "Buhus fi'l Mu'tezile", Ter. A. Bedevi, 198-199.

95 İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 203; M.Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazılah", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1963, 41.

96 M.Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazılah", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1963, 41.

97 İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, XI, 440.

98 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Terc. Ş. Gölcük, 348.

99 Makrizi, Hıtat, II, 476.

verilmiştir.[100] Peruşim kavramının İbranice kökeni PRŞ'dir ve kendini ayrı tutmak veya saf ve temiz olmayan şahıs veya eşyadan uzaklaşmak ve açıklamak, tefsir etmek anlamlarına gelmektedir. Bu mezhebe uzaklaşanlar yani itizal edenler denmesinin sebebi, Yahudi geleneğinde bunların Makabi mücadelelerine karışmaktan sakınmalarıdır.[101] Bu mezhep mensuplarına göre birey gibi toplumun kaderi de insana değil, Allah'a bağlıdır ve Yahudi halkının mesut veya mutsuzluğu beşer kudreti, beşer hikmeti veya savaşçıların yiğitliği ile değil; ancak Allah'ın mutlak kudreti ile gerçekleşir; herşey Allah'ın "ezeli" iradesine göre olup bitmektedir. İlahi adalet bu dünyada değil, fakat muhakkak ölümden sonra yerine gelecektir. Buna rağmen insanın hareketlerinden sorumlu olduğunu düşünmekteydiler.[102] Görüldüğü gibi kader anlayışları nedeniyle Mu'tezile ile Peruşim arasında kurulmak istenen bağ, onların oldukça farklı bir kader anlayışını benimsemeleri nedeniyle pek tutarlı değildir.

Mu'tezile, Kaderîyye olarak adlandırılmaktan hoşlanmaz ve bu lakaba hayır ve şerri Allah takdir eder, diyenlerin müstehak olduğunu iddia ederler. Onlara göre fiillerin, Allah'ın yaratmasıyla ve kulun kazanmasıyla olduğu fikrini benimseyenler, Kaderî olarak nitelendirilemezler.[103] Mu'tezile'nin bu lakaptan kaçmasının en önemli sebebi; "Kaderîler bu ümmetin Mecusîleridir." hadisinde yer alan Mecusî yakıştırmasından kendilerini kurtarmak istemeleridir. Çünkü onların muhalifleri bu ismi kullanmakla Mu'tezile'nin Mecusî olduğunu iddia etmiş ve meseleyi hadis bazında çözmüş oluyorlardı. Onlara göre Kaderîye, şerri şeytana atfettiği ve Allah'ın şerri takdir etmediği, amelleri kendilerinin takdir ettiği ifadelerinden

100 M.Şerefeddin Yaltkaya, "İslâmda ilk Fikrî Hareketler ve Dini Mezhepler", *DFİFD.* Sayı:15, 5-6; Muhammed ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul 1983, 155.

101 Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, 156.

102 Daha geniş bilgi için bkz. Kutluay, 161-164.

103 Eş'ârî, *el-İbane an Usûlü'd Diyane*, 73; Heytemi, *ez-Zevacir an İktirafi'l-Kebâir*, I, 101.

dolayı hadiste, Mecusî olarak tanımlanmıştır.[104] Bu bağlamda Mu'tezile de muhalifleri gibi, meseleyi hadisle çözme yolunu seçmiştir.[105] Kadı Abdulcebbâr (415/1020) da "Kaderîye bu ümmetin Mecusîleridir.", hadisinin muhatabının kendileri olmadığını ifade eder ve Mucebbire olarak isimlendirdikleri hasımlarının Mecusîlere benzedikleri yönleri zikreder.[106]

Bu görüş, Mu'tezile adının kullanılma sebebini ve ne zaman kullanıldığını göstermesi açısından pek tatmin edici görünmemektedir. Mu'tezile, irade hürriyeti konusunda Kaderîye'den etkilenmiştir, fakat ilk asırdaki Kaderîyye'nin devamı veya bir şubesi olduğu yolundaki iddialar doğruyu yansıtmamaktadır.[107] Kanaatimizce böyle bir yaklaşım, Kaderîyye ile Mu'tezile kavramlarının müteradif olarak kullanılmasına yol açmaktadır; bu da bir çok yanlışlığı beraberinde getirebilecektir. Çünkü her iki grubun özelliklerinin farklı seyrettiği görülmektedir. Kaderîyye ve Mu'tezile kavramları bağımsız bir şekilde değişik tavırlar için kullanılmıştır. Mu'tezile'nin Kaderîyye kavramını kullanışı ile Ehl-i Sünnet'in kullanışı farklılıklar arz etmektedir. Daha sonra bu kavramlar açıkça tanımlanmış ve özel gruplara ve dinî hareketlere isim olmuştur.

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi olarak iki ana kola ayrılan Mu'tezile fırkasının tali kolları, klasik İslam Mezhepleri Tarihçilerince görüşleriyle kendilerini kanıtlamış alimlerin isimleri esas alınarak 20 fırka olarak belirlenmiştir. Bu yirmi fırkanın isimleri; Vâsılıyye, Amreviyye, Hüzeyliyye, Nazzamiyye, Esvariyye, Muammeriyye, Bişriyye, Hişamiyye, Murdariyye, Ca'feriyye, İskafiyye, Sümamiyye, Cahızıyye, Şahhamiyye, Hayyatiyye, Ka'biyye, Cubbaiyye, Behşemiyye, Salihiyye ve

104 Eş'ârî, 73 vd.; Mağribi, 207.

105 Hasan'dan rivayet edildiğine göre İranlı biri gelerek Rasul'e şöyle der: -Analarını, kızkardeşlerini ve kızlarını nikâhlayanları gördüm. Niçin böyle yapıyorsunuz diyenlere; *"Allah'ın kaza ve kaderi böyledir."* diyorlardı. Bunun üzerine Peygamber(sav) şöyle buyurdu: *"Ümmetimden bir topluluk gelecek ve buna benzer şeyler söyleyecektir. İşte onlar ümmetimin Mecusîleridir."* Bkz. İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 13 vd.

106 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 772 vd.

107 Krş. Nallino, "Buhus fi'l-Mu'tezile", Ter. A. Bedevi, 192; Münir Sultan, *İcazu'l-Kur'an Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşaıra*, İskenderiye 1986, 25-26.

Habıtiyye'dir.[108] Fahreddin er-Razî de Mu'tezile'nin 17 fırkaya ayrıldığını ifade etmekte, ama 8. ve 13. fırkaların adını vermemekte; neticede eserinde 15 fırkanın adı yer almaktadır. İlk Mu'tezilî fırka olarak da i'tizal ile reca arasında bir inanışa sahip olduğunu belirttiği ve Gaylan-ı Dımeşkî'nin lideri olduğunu söylediği Gaylaniyye'yi almaktadır.[109] Makdisi'nin de farklı bir şekilde Mu'tezile'yi Abbadiyye, Zemmiyye, Mükasibe, Basrîyyun ve Bağdâdîyyun olarak beş gruba ayırdığı görülmektedir. Bu tasnifte Vâsıl, Amr, Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzam Basrîyyun ekolü içerisinde[110] zikredilmektedir. İzmirli İsmail Hakkı da Mu'tezile ile ilgili yaptığı tasnifte, Vâsıl ile Amr'a uyanların Halisa, Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzam gibi diğerlerinin ise Cehmiyye olduğunu ifade etmektedir.[111]

Mu'tezile'ye mensup şahısların benimsedikleri görüşleri itibariyle i'tizallerinde derece farkı görenler bu fırkayı üç grupta ele almaktadır. Evail-i Mu'tezile (İlk Mu'tezile) denilen birinci tabaka Vâsıl, Amr b. Ubeyd (144/761) ve talebelerinden, Evasıt-ı Mu'tezile (Orta Mu'tezile) adı verilen ikin-

108 Mu'tezile ve kolları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırak*, 117-201; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 46-85; Makrizi, *Hıtat*, II, 345-348; Abdullatif Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 16-29; Bekir Topaloğlu, 179-180; Irakî ise, Mu'tezile'yi Kaderîyye ile özdeşleştirmekte ve onları 12 fırka olarak incelemektedir: Aslahıyye, Vâsılıyye, Amrıyye, Huzeyliyye, Hişamiyye, Kasıtıyye, Avdiyye-Seneviyye, BeHaşimîyye, Ravendîyye, Hayyatiyye, Nakşiyye, Nazzamiyye. Bkz. Irakî el-Hanefî, *el-Fıraku'l-Mufterika Beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka*, Thk. Y. Kutluay, 44-46; Harizmi ise, Hasan Basrî'yi de Mu'tezilî kabul ederek Mu'tezile'yi 6 fırka olarak ele almaktadır. Hasaniyye, Hûzeyliyye, Nazzamiyye, Ma'meriyye, Bişriyye, Cahızıyye. Bkz. Harizmi, *Mefatihu'l-Ulum*, 18-19.

109 Razî'ye göre Mu'tezile'ye ait alt kollar şunlardır: Gaylaniyye, Vâsıliyye, Amriyye, Huzeyliyye, Nazzamiyye, Sumamiyye, Bişriyye, Murdariye, Hişamiyye, Cahızıyye, Cubbaîyye, Behşemiyye, Ehşadiyye, Hayyatiyye, Huseyniyye. Daha geniş bilgi için bkz. Razî, *İtikâdatü Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, 40-45.

110 Mutahhar b. Tahir el-Makdisi (355/966), *el-Bed ve'l-Tarih*, Bağdat trz., V, 142 vd.

111 İzmirli İsmail Hakkı, *Ta'alim-i Mu'tezile*, 17 y. bb. st. 215X150, bb X bb mm., Rik'a, 11; *Yeni İlm-i Kelâm*, 83 Bu yaklaşım birçok klasik kaynak tarafından sergilenmiş ve Mu'tezile genel olarak halku'l-Kur'an'la ilgili fikrinden dolayı Cehmiyye olarak adlandırılmıştır. Örnek olarak bkz. Eş'ârî, *el-İbane*, II, 71, 63,141. Mu'tezile ve Cehmiyye ilişkisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Cemaleddin el-Kasımî el-Dımeşkî, *Kitâbu Tarihi'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'tezile*, Mısır 1331, 42-61.

ci tabaka Ebü'l-Hüzeyl, İbrahim en-Nazzam'dan ve Evahır-ı Mu'tezile (Son Mu'tezile) diye isimlendirilen üçüncü tabaka ise Cubbaî, Ebu Haşim ve öğrencilerinden oluşmaktadır.[112]

Yukarıda izahı geçen görüşlerin ortak özelliği, hepsinde Mu'tezile'nin erken devirlerde ortaya çıktığı kanaatinin benimsenmiş olmasıdır. Mu'tezile fırkasından söz eden eserlerde bu fırkanın kurucusunun çoğunlukla Vâsıl b. Atâ olduğu üzerinde durulmakta ve büyük günah işleyen kimselerin durumuna ilişkin söylediği "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" fikrinden dolayı mezhebin bu adı aldığı ifade edilmektedir. Bu görüşe batılı araştırmacılar da katılmaktadır. Mu'tezile, erken devre götürme tavrını mezheplerine meşruluk kazandırmak için geliştirirken, Batılı araştırıcılar da ilk fikri kıpırdanmaların kendi kültürlerinin tesiriyle ortaya çıktığını vurgulamak amacıyla böyle bir yol izlemektedir. Buna göre Mu'tezile, sahip olduğu değeri yükseltmek için siyasi Mu'tezile'ye kadar uzanmakla kalmayıp Peygamber desteğine talip olabilmektedir. Genel kanaate göre, Vâsıl b. Atâ Mu'tezile'nin lideri olarak kabul görürken, bazı kaynaklarda bu mevkiye Amr b. Ubeyd (144/761) layık görülmektedir. Bu görüşler incelendiğinde tarihi temellerden yoksun olmadıkları görülmektedir. Fakat buna rağmen Mu'tezile adının düşmanları tarafından mı, yoksa kendileri tarafından mı ilk defa kullanıldığı hususunda tatmin edici ipuçlarına rastlanamamaktadır. Çünkü Mu'tezile adında muhaliflerinin kullandığı anlamda kötüleme, kendi kullandıkları anlamda övgü ve iftihar bulunmaktadır. Bunun için bu adı ilk defa zemm anlamında muhaliflerinin kullandığı, kendilerinin de buna övgü anlamı yükleyerek kullanmaya devam ettikleri, fikri kuvvetle muhtemel gözükmektedir.

Biz bu aşamada Mu'tezile kavramında meydana gelen son anlam kayması üzerinde durmak istiyoruz.

Mu'tezile kavramı Vâsıl ve Amr'ın yaşadığı dönemde kullanılmış olsa da diğer fırkalardan belirgin bir şekilde ayrıl-

112 Gurabî, *Fıraku'l İslâmiyye*, 44; Suphi es-Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 129 vd.

mamıştır. Mu'tezile kavramının bu dönemde kullanıldığı anlamla, sonradan kullanılan anlamı oldukça farklılık arz etmektedir. Mu'tezile'nin anlamındaki esas değişme, muhtemelen bu isimle lakaplandırılan kişilerin, ona övgü ifade eden olumlu bir anlam yükledikleri zaman olmuştur. Böylece onlar, bu isimle hitab olunmaktan rahatsızlık duymamışlardır. Ayrıca bir Arap şairinin beytinde geçen "Haricîlerden uzağım, onlardan olan Gazzal ve İbn Bab'dan da değilim."[113] ifadesi, Vâsıl ve Amr'ın bazılarınca Mu'tezilî kabul edilmediğini göstermektedir. Aynı şekilde Vâsıl b. Atâ'nın lideri olduğu söylenen Mu'tezile'nin şer'i ve akli delillere önem vererek akla şeriattan sonra ikinci sırayı verdikleri kabul edilirken, sonraki Mu'tezile'nin felsefenin etkisiyle insanlardan, Allah'tan, Rasul'den ve onun dini İslam'dan uzaklaştıklarına kanaat[114] getirilmektedir. Böyle bir yaklaşım Mu'tezile'nin değişik zaman dilimlerinde farklı görüşlere ve anlayışlara sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Kanaatimizce mesele, Mu'tezile'nin kendisinin belirlediği beş esası kabul etmenin gerekliliği ve felsefeye vukufiyet perspektifinden ele alınmalıdır. Birinci bölümde ele alacağımız gibi, Vâsıl-Amr döneminde beş esasın hepsi tam olarak teşekkül etmemiş, küçük kelâmi meselelerin dışında birçok sorun konuşulmamış ve tartışılmamıştır. Ayrıca genel ilkelerin bazı alt meselelerine değinilmemiş ve konular detaylandırılmamıştır. Mu'tezile'nin kullandığı cedel uslûpları, mantık teknikleri ve felsefî ıstılahlar ilk döneme yabancı metot ve tekniklerdir.[115]

Felsefî metotların kullanımıyla Mu'tezile arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Bu bağlamda sorun, felsefenin düşünce ve görüşlere hâkim olduğu zamanı tespit etmektir. Felsefî kavramlara vukufiyeti nedeniyle hem Dırar b. Amr ve hem de Ebü'l-Hüzeyl daha çok, sistematik Mu'tezile kelâmının ku-

113 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XI, 440.
114 İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunne*, III, 40.
115 A. Mahmud Subhi, I, 187; Henry Corbın, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 117.

rucusu olarak kabul edilmektedir.[116] Bu durumda öncelikle Dırar b. Amr ismi önem kazanmaktadır. Watt, onu geçiş döneminde fikri ortamı hazırlayan bir öncü olarak kabul eder.[117] Bir çokları onu Mu'tezile'den sayarken, Mu'tezile mensupları, irade hürriyeti meselesinde farklı düşündüğü için kendi mezheplerinden görmezler. Bu dönemde herkesçe Mu'tezilî olarak tanınan şahıslar arasında Dırar'ın yanısıra, Hafs el-Ferd, en-Neccar, Sufyan b. Sehtan ve Burgus'tan oluşan bir grup bulunmaktadır.[118] Bu rivayetten bu zaman dilimi içerisinde Mu'tezile kavramının, kelâmda akli metotları kullanan, fakat "Beş Usûl"e indirgenen Mu'tezile akidesini kabul etmeyen birçok kimse için kullanıldığı sonucu çıkmaktadır.

Sonraki Mu'tezile ise, bir kimsenin kendi mezheplerine mensubiyetini beş esasa bağlamış ve bunu tam olarak benimseyen kimseyi Mu'tezile adına layık görmemiştir. Bu nedenle bir kimse, bu beş esastan herhangi birine veya bir kaçına inanır da diğerlerine inanmazsa Mu'tezilî olarak nitelendirilemez.[119]

Mu'tezile kavramının ne şekilde ortaya çıktığı ve kimlere Mu'tezilî denilebileceği ile ilgili değerlendirmeden sonra, Mu'tezile'ye özgü sayılabilecek iki özellik karşımıza çıkmaktadır: Birincisi sınırını Mu'tezile'nin tespit ettiği beş usulün benimsenmesi,[120] ikincisi ise Yunan felsefesinin kavramlarına hakimiyet.[121] Bu sebeple felsefe kitaplarını mütalâa etmesi, felsefî kavramlara aşina olması, Mu'tezile'nin benimsediği beş esasla ilgili ilk eseri te'lif etmesi ve Tevhid ve Adl'in onunla önem kazanması, Ebû'l-Hüzeyl'i ön plana çıkarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında beş esasın teşekkül sürecini ve Ebû'l-Hüzeyl'i konu alan araştırmamız, bu hususta boşluğu önemli ölçüde dolduracaktır.

116 George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7(1976), 74.
117 Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 61 vd.; Watt, *İslâm Avrupa'da*, 80.
118 Hayyat, 201.
119 Hayyat, *İntisar*, 188 vd.; Neşşar, I, 459; A. Mahmud Subhi, I, 119.
120 Hayyat, 126; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, II, 176 vd.
121 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 266; Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 63; Henry Corbın, 114; İrfan Abdulhamid, 104.

BİRİNCİ BÖLÜM
EBÛ'L-HÜZEYL'DEN ÖNCE İLK MU'TEZİLÎ FİKİRLER

I. İLK MU'TEZİLÎ FİKİRLERİN TEŞEKKÜL ETTİĞİ ORTAM

Ebü'l-Hüzeyl Allaf'a kadar geçen süre içerisinde Mu'tezile'nin beş esasının teşekkül edip etmediği meselesini irdelemeden önce, ilk Mu'tezilî fikirlerin teşekkül sürecini ve bu süreçte önemli bir yer tutan büyük günah probleminin dayandığı Cemel-Sıffîn Savaşlarının oluşturduğu ortamı ele almak istiyoruz.

Hz. Peygamberin vefat etmesiyle birlikte gündeme gelen ilk mesele "Hilafet" meselesiydi.[1] Büyük kabilelerin birleşmesi sonucu Hz. Ebubekir (13/634)'in halife olmasıyla bu sorun halledildi. Bu, hilafetin Kureyş'in eline geçmesi demekti. Buna rağmen "cahiliye döneminde Arap siyasi hayatının çekirdeği durumundaki kabilecilik anlayışı",[2] hiç bir zaman yok edilememişti. Hz. Osman (35/656) döneminde meydana gelen fitne hadisesine[3] kadar zahiren bütünlük içerisinde olan Kureyş'i, bu tarihten sonra Emevî-Haşimî problemi ciddi bir şekilde tehdit etmeye başladı.[4]

Hz. Osman'ın ölümünden sonra Müslümanların birliği bozulmuş, değişik gruplar ortaya çıkmış[5] ve iç savaş başlamıştı. Yeni halifenin belirlenmesi konusunda değişik siyasi tercihler geliştirme yoluna gidilmiş; Basralılar Talha (36/656)'yı, Küfeliler Zübeyr (36/656)'i, Şamlılar Muaviye (60/679)'yi[6] ve Mısırlılar da Hz. Ali (40/661)'yi hilafette görmek istemişler-

1 Neşvanü'l-Hımyeri, *el-Hûrü'l- 'Iyn*, 212.
2 Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Ankara 1993, 26.
3 Nâşi el-Ekber, *Mesail*, 18.
4 Onat, 27.
5 Mukaddesi, *Ahsenu't-Tekasun fi Ma'rifeti'l-Ekalim*, Leiden 1906, 38.
6 Mahmud Esad, *Tarih-i İslâm*, 105.

di. Fakat onların Talha'ya, Zübeyr'e ve Hz. Ali'ye bu amaç doğrultusunda götürdükleri teklifler reddedilmişti.[7] Fitne ve kargaşanın hâkim olduğu, yatıştırılması gereken isyanların bulunduğu ve Hz. Osman'ın katillerinin belirlenmesinin muhaliflerce ilk koşul olarak öne sürüldüğü bir ortamda 35/656 yılında Hz. Ali hilafete getirildi.[8] Hz. Ali'nin hilafetiyle birlikte Basralılar,[9] Zübeyr'e meyyal olan Küfeliler onun imametini benimserken, Şamlılar, valileri Muaviye'nin yanında yer aldılar[10] ve Hz. Ali'nin halifeliğine karşı çıktılar.

Çoğunluğun desteğini alarak hilafet makamına getirilen Hz. Ali'nin, Müslümanların birlik ve beraberliğini sağlayamadığı görülmektedir. Muaviye, Şam'da, Ali'ye bey'at etmeyi reddetmiş; Talha, Zübeyr ve Aişe, Osman'ın intikamı adı altında Ali'ye karşı ayaklanmış ve böylece Hz. Ali hilafete gelir gelmez muhaliflerinin Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılması gerektiğine ilişkin ısrarlarıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu tartışmalar, hiç hesapta yokken silahlı mücadeleye dönüşmüş ve Cemel Savaşı meydana gelmiştir. Talha, Zübeyr ve Aişe ile birlikte Ali'ye karşı savaşan bir başka grup da Osmaniyye[11] diye bilinmektedir. 36/656 yılında Hz. Ali (40/661) Cemel topluluğunu yendi,[12] ama sonuçları yıllar boyu Müslümanları meşgul etti. Bu siyasi hadise, ister istemez itikadi alana taşınarak bu savaşa katılanların durumu ile ilgili hüküm inanç haline getirildi. Bu sebeple her iki tarafın mensupları kendilerinin haklı olduğunu gösterebilmek amacıyla bazı dinî gerekçeler öne sürdüler.

Cemel Savaşı'nda ilk muhalifleri Hz. Aişe (58/678), Talha (36/ 656) ve Zübeyr (36/656)'i bertaraf eden Hz. Ali için önemli ve etkili bir muhalif daha vardı. Bu, Emevî ailesinin en önemli temsilcisi Muaviye (60/679) idi ve başlangıçta Cemel

7 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, VII, 174.
8 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 119.
9 Nâşî el-Ekber, 18.
10 Mahmud Esad, *Tarih-i İslâm*, 105.
11 Osmaniyye için bkz. Naşî el-Ekber, 20.
12 Cemel Savaşı için bkz.Halife, Tarih, 182-186, İbn 'Asâm, I, 448-495, Mes'ûdî, II, 366-372.

topluluğu ile yeni halifeyi karşılıklı hesaplaşmaları için başbaşa bırakmıştı. Muaviye umutlarını zayiatlara bağlıyordu.[13] O, Hz. Osman (35/656)'ın kanını talep etmeye diğerlerinden daha fazla hak sahibi olduğunu "Ben Osman'ın kanını talep etmeye daha fazla hak sahibiyim. Çünkü o, amcamın oğludur; yine ben onun valilerinden ve yardımcılarındanım."[14] şeklinde iddia etmekteydi ve bu sebeple Hz. Ali'ye biatı reddetmişti. Muaviye'nin Osman'ın kanını talep perdesi arkasına sakladığı iktidar hırsı, kabilecilik zemininde, onu iktidara sürüklemiştir. Tartışmayı, Ali-Muaviye mücadelesi olarak değil de kabilecilik zemininde Ali-Osman tartışması şeklinde yürütmesi, onun politik dehasının ilginç bir ürünü olarak kabul edilebilir.[15] Bu mücadelesinde Şamlılar onu desteklediler ve Amr b. As (61/680) da onu cesaretlendirdi.[16] Ardından Muaviye (60/679) tarafında yer alanlarla Hz. Ali (40/661) tarafında yer alanlar arasında 37/658 yılında Fırat civarındaki Sıffîn'de bir savaş meydana geldi.[17] Muaviye'nin ordusu yenilmek üzereyken Amr b. As'ın kurnazca düşündüğü mızrakların ucuna mushaf yaprakları takma hilesiyle[18] Muaviye avantaj sağladı. Hz. Ali'nin ordusu içindeki bir grup, mızrak ucuna takılan mushaf sayfalarına kılıç çekmenin yanlış olacağını düşünerek bu harp hilesinin farkına varamadılar ve Hz. Ali'nin uyarılarına rağmen kesinlikle kazanılacak olan savaşı Muaviye'ye teslim ettiler.[19] Yine Amr b. As'ın hakem kurulu-na başvurma fikri, Hz. Ali'nin istememesine rağmen ordusu içindeki kurra tarafından desteklendi. Muaviye'nin hakemi, siyasette uzman Amr b. As, Hz. Ali'nin hakemi ise istemediği halde kurraca öne sürülen Ebu Musa el-Eş'ârî idi. Tahkim olayı olarak İslam tarihinde yerini alacak olan kurul kararı -Hz. Ali'nin azli Muaviye'nin halifeliği şeklinde- Hz. Ali'nin

13 İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Sufyan*, Ankara 1990, 131.
14 Nâşî el-Ekber, 18.
15 Muaviye hakkında geniş bilgi için bkz. Aycan, 296.
16 Nâşî el-Ekber, 18.
17 Geniş bilgi için bkz. Mahmud Esad, 105 vd.; Fığlalı, *Çağımızda İ'tikadî İslam Mezhepleri*, 44-50; Akbulut, 228-237.
18 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, II, 389.
19 E. Ruhî Fığlalı, *İmamiye Şiası*, İstanbul 1984, 78 vd.

aleyhine gerçekleşti.[20] Bu savaş Müslümanlar arasında sonraki nesillere de yansıyacak olan çok derin yaralar açtı. Haklı tarafın belirlenmesi için hakemler seçildiyse de bu, meseleyi çözemedi ve yeni bazı gruplaşmaların oluşmasına sebep oldu.

Hz. Osman (35/656)'ın ölümünden sonra halife olan Hz. Ali (40/661)'yi meşru halife olarak kabul edenler ve destekleyenler de az değildi. Şiatü Ali[21] olarak adlandırılan Ali taraftarları, Muaviye (60/679) karşısında halife olmaya layık kişinin Hz. Ali olduğunu söylemekle birlikte,[22] daha sonra teşekkül edecek olan Şia'nın öne sürdüğü "onun Hz. Peygamber'den sonra nas ve tayinle halife olduğu ve imametin kıyamete kadar onun Fatıma (11/632)'dan olan soyundan çıkmayacağı"[23] fikrinden haberdar değillerdi. Haşimîler adına mücadele şeklinde ortaya çıkan gruplar arasında, hicri birinci asrın son çeyreğinde ilk Şiî fikirler teşekkül[24] etmeye başladı.

Hz. Ali ve Muaviye'nin yanında yer almayan ve daha önce Hz. Ali'yi destekleyenlerin[25] de dahil olduğu pek çok kişi, "hangi tarafın haklı olduğunu bilmediklerini" ileri sürerek tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir.[26] Siyasi meselelere katılmayıp çekimser kalan, ilim ve ibadetle meşgul olan ve kendilerine Mu'tezile diyen[27] bu grubun, Hz. Ali'nin halife olmasıyla ortaya çıktığı[28] söylendiği gibi, Hz. Ali'ye biat ettikten[29] hatta Tahkim olayından sonra ortaya çıktığı[30] da iddia edilmektedir. Bu grubun başını çekenler, Mekke ve Medine'de büyük bir nüfuza sahip Abdullah b. Ömer (74/693) ve bazı

20 Mes'ûdî, II, 408.
21 Şia ve Teşeyyu' kavramları için bkz. Onat, 12-20.
22 Nâşî el-Ekber, 19; Nevbahtî, 5.
23 Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, 15.
24 İlk Şiî fikirlerin teşekkûlû konusunda geniş bilgi için bkz. Onat, 115-137; E. Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, 107-143.
25 Malâtî, 28 vd.
26 Naşî el-Ekber, onları siyasi çekişmelere karışmayanlar (*Mu'tezile*) veya siyasi olaylardan uzak durup köşeye çekilenler (*Huleysiyye*) olarak adlandırmıştır. Nâşî el-Ekber, 16-17.
27 Malâtî, 28 vd.
28 Numan el-Kadî, 295; Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, VIII, 756.
29 Nevbahtî, 5.
30 Nâşî el-Ekber, 19.

sahabilerdi.[31] Bunlardan Abdullah b. Ömer'e "İnsanların efendisinin oğlusun çık, sana biat edelim!" dediklerinde fitneye sebebiyet vermemek için bu teklifi kabul etmemişti. Sa'd b. Ebî Vakkas,[32] Usame b. Zeyd,[33] Sa'd b. Malik, Muhammed b. Mesleme el-Ensarî gibi sahabîler[34] de Rasulün "Bir fitne meydana gelecek, bu fitnede oturan ayakta olandan, ayakta olan yürüyenden, yürüyen koşandan daha hayırlıdır." hadisine uyduklarını söylüyorlardı. Bunlar fitneden uzak durmayı fazilet olarak görmüşler ve iktidarı ele geçiren imamı tanımışlar, Ehl-i Kıble'den isyan edenle savaşı haram saymışlardır.[35] Bu grubun, Haricîler gibi siyasi iktidarı devirmek ya da onu ele geçirmek iddiası bulunmamaktaydı. Bununla birlikte, Emevîlerin siyasi uygulamalarına karşı belirledikleri ortak bir hareket tarzları da yoktu, ancak bu hadiselerde tarafsız kalma tavırlarını hadislerle destekleme yoluna gitmişlerdir.[36]

Birbiri peşi sıra meydana gelen Cemel, Sıffîn ve özellikle Tahkim olayına karışan herkesin, büyük günah işlediği ve dolayısıyla durumlarının tartışılması gerektiği hususu gündeme geldi. Tahkim hadisesinden sonra, Hz. Ali (40/661)'yi terkedenlerden meydana gelen ve Osman (35/656)'ı, hakem tayin etmeyi ve verdikleri kararlara uymayı kabul eden Hz. Ali'yi, Aişe (58/678)'yi, Muaviye (60/679)'yi, taraftarlarını, hakemleri ve tahkimi kabul eden bütün Müslümanları tekfîr eden ve onlara savaş açan Haricîlik[37] ortaya çıktı ve bu savaşlarda

31 Naşî el-Ekber, 16-17; Nevbahtî, 5, Mes'ûdî, *Mûrûc*, II, 361; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 159.

32 Hüseyin Atvan, *Fıraku'l İslâmiyye*, 16 vd.

33 Nevbahtî, 5; A. Mahmud Subhî, *Fî İlmi Kelâm*, 110.

34 Nevbahtî, 5.

35 Naşî el-Ekber, 16-17; Nevbahtî, 5; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, I, 53.

36 Tarafsızlar grubu, hicrî I. asrın sonlarına kadar oldukça farklı eğilimdeki insanları içinde barındırıyordu. En önemlisi, sergiledikleri tavır, ortak alınan bir kararın sonucu değildi. Bu sebeple bu grup, Mürcie'nin nüveleri olarak görülür ve Mürcii fikirlerin teşekkülündeki katkısının önemli olduğu vurgulanır. Bu hususla ilgili geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Horasan-Mâverâünnehir'de Yayılışı*, 53-60.

37 Haricîlik, Müslümanlar arasında yaşanan Sıffîn Savaşı'nın hakemlerin tayin edilmesiyle sonuçlanması üzerine, Hz. Ali'nin bu hakemlerin verdi-

birbirleriyle savaşanları büyük günah işlemiş kabul ederek Mürtekib-i Kebîre ünvanına layık gördü.[38] Haricîler, onlar hakkında verdikleri tekfîr hükmünü, daha sonra genelleştirerek herkesi tekfîr etmeye ve masum insanları öldürmeye başladılar. Tekfîr etme tavrının bu şekilde genelleştirilmesi, Cemel ve Sıffîn'de ölen ve öldürenlerin, dünyada ve ahiretteki durumlarının ne olacağı tartışmasını başlattı; diğer fırkalar da onlara tepki olarak veya kendi fırkalarını savunmak amacıyla kendi görüşlerini ortaya koymaya başladılar. Haricîler, Hz. Ali'nin Cemel ve Sıffîn Savaşı'nda haklı olduğunu, fakat Tahkim'e razı olmakla küfre girdiğini söylemekle,[39] İslam ümmetinin ilgisini büyük günah işleyenlerin durumunu tartışmaya çekiyorlardı. Bunlar Hz. Ali'nin kafir olduğunu iddia ederek İslam düşüncesinde öncelikle bu kavramı tartışma gündemine getirdiler. Meydana gelen olaylar bu konuyu tartışanların yaşadığı çevreyle, kabileleriyle ve dahası aileleriyle alakâlıydı ve bu sebeple konuya duyarsız kalmaları düşünülemezdi.

Mürcie de Ali ve Osman (35/656)'ın durumlarının Allah'a bırakma ve cennetlik veya cehennemlik oldukları hususunda hiçbir fikir ortaya koymama şeklindeki bir irca fikrini benimseyerek değişik bir siyasi tavır geliştirdi. Çünkü böyle bir fikir hem Haricîlerin, hem de Muaviye (60/679) ve Haşimîler'in son iki halifeyle ilgili görüşlerinin reddi anlamına geliyordu. Bu fikir, daha sonra Cemel ve Sıffîn'e katılan ölen ve öldürülenlere tatbik edilmiş olabilir. Bu tavır, itikadi alana taşınıp bütün büyük günah işleyenlerin durumunun, Allah'a bıra-

ğı karan kabul etmesine karşı çıkarak, "Hüküm ancak Allah'ındır." (La hükme illa lillah) deyip ayrılan bir grubun adıdır. Haricîler kendilerinin; "Haricî" sıfatıyla, kâfirlerin arasından çıkarak "*Allah'a ve Peygamber'ine hicret edenler...*" (Nisa-100) ayetinde sözü edilen kimseler olduklarına inanıyorlardı. Kendi dışlarında kalanlar ise, onların, "Ali'nin ordusundan ayrılan", "Ali'ye karşı çıkan" (haraca ala) anlamında "Haricî" olduklarını düşünmekteydiler. Haricîliğin siyasi ve itikadi görüşleri hicrî 64'lere doğru sistematik bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Eş'ârî, *Makâlât*, 127-128; Şehristânî, *el-Milel*, I, 106 vd.; Mes'ûdî, *Mûrûcû'z-Zeheb*, III, 145; İsferâyinî, *et-Tabsır fi'd-Din*, 26 vd.

38 Eş'ârî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, 86.

39 Bağdâdî, 119.

kılması veya hiç bir Müslümanın tekfîr edilmemesi şeklinde geliştirilerek ilk Mürciî fikri teşekkül ettirdi.[40]

Konuyla ilgili tartışmaların 36-37/656-657 yıllarına kadar uzanması ve o tarihlerde meydana gelen olaylarla ilişkili olarak tartışılması,[41] büyük günah meselesinin hicrî I. asırda Müslümanların tartıştığı en önemli konulardan biri olduğunu göstermektedir. Bu savaşlara katılan Müslümanların kafir mi, mü'min mi, yoksa fasık mı olduğu hususu yıllarca tartışıldı. Başlangıçta siyasi olarak ortaya çıkan bu görüş, zaman içerisinde itikadi bir hüviyet kazandı. Kâfir, mümin, fasık, münafık, kebîre ve Mürtekib-i Kebîre gibi kavramlar tanımlanmaya çalışıldı. Meselenin iman-amel bağlamında ele alınması ise, hicrî ikinci asırda gündeme geldi. Bunların neticesinde "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" prensibi Mu'tezile'nin beş esasından biri olarak ortaya çıktı.[42] Ayrıca el-Va'd ve'l-Vaîd prensibi de bu savaşlara katılanların durumuyla ilgili tartışmalar sonucunda teşekkül etti.

Mu'tezile'nin beş esasından biri olan Adl'in teşekkülünden önceki safhayı oluşturan kader tartışmaları ise, Hz. Ali'nin (40/661) hilafetinden sonraki mücadeleler sonucunda ortaya çıktı. Hz. Ali'nin halife seçilmesiyle yeniden canlanan Emevî-Haşimî mücadelesi,[43] ölümünden sonra oğlu Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye (60/679)'ye vermeye razı olmasıyla Emevî iktidarına dönüştü. İslamiyetin ilk yıllarında ailece Peygambere düşman oldukları halde, Hz. Osman (35/656) döneminde iktidar olma şansını yakalayan Emevîler, Hz. Ali'nin hilafeti döneminde bunu kaybetmişlerdi. Ama Muaviye'nin halifeliği,

40 Mürcie, hicrî 60 ila 75 yılları arasında teşekkül etmiş bir fırkadır. Esasen Mürcie, hicrî 60/679 yılından itibaren Mu'tezile denilen tarafsızlar grubu içerisinde doğdu ve bu dönemde Emevî-Haşimî çekişmesine, Ali'yi ya da Osman'ı haklı gösterme çabalarına ve Haricîlerin kendileri dışındaki Müslümanları tekfîr ederek kaos ortamı oluşturan aşırı fikirlerine karşı çıktığı ve tüm Müslümanların birliğini ve eşitliğini savunduğu için büyük taraftar kazandı. Mürcie'nin teşekkülü hakkında bkz. Kutlu, 60-66.

41 Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şia*, 11; Bağdâdî, 119.

42 Bağdâdî, 119; İsferâyinî, *et-Tabsır fi'd-Din*, 68.

43 İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî Mücadelesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1991, 232.

iktidar yolunu onlara tekrar açmıştır. Emevîlerin ilk yıllarında İslamiyet öncesi Arap kabileciliği hissedilir bir durumda değildi. Ümmetin geneli meşru halife olarak Muaviye'ye destek vermişti; fakat Muaviye'nin oğlu Yezid için zorla biat alması bazı çevrelerce olumsuz karşılandı. Yezid b. Muaviye'nin vefatı sonucunda kabilecilik ruhunun yeniden depreştiğine tanık oluyoruz. Bu, ilk yıllarda Emevî hanedanının çöküşünde etkili olacak şiddet ve kuvvete ulaşamamıştı.[44] Emevîler dönemindeki Haşimî karakterli Hüseyin b. Ali, Zeyd b. Ali, Yahya b. Zeyd, Abdullah b. Muaviye isyanları; Abbasîlerin ilk yıllarındaki Ümeyye karakterli Ebu Muhammed es-Sufyanî, Ebân b. Muaviye b. Hişam ve Haşim b. Yezid isyanları,[45] bu mücadelenin varlığını ve ne denli keskin olduğunu gösteren ayaklanmalardır. Sonraki yıllarda bu muhalefete Kaderîyye diye bir grup da eklenecek[46] ve yıllar sonrası Hanbeli olarak isimlendirilen bir grup da bunlara tepkilerinin bir sonucu olarak Muaviye (60/679)'nin faziletlerini açıklamakta ve üstünlüklerini saymakta mübalağa edecekti.[47]

Emevîler, iktidarlarında sadece Haşimîlerle değil, aynı zamanda Arap olmayan Müslümanlarla da mücadele içinde olmuşlardır.[48] Onlar bir bakıma saltanatlarının kurtarıcısı olarak, yaptıklarının Allah'ın takdiri olduğu tezini işliyorlardı. Bu tavırları, o dönemle ilgili nakledilen bir olayda açıkça görülmektedir. Hasan Basrî (110/ 728)'ye gelerek Müslümanların kanını akıtan, mallarına el koyan, sonra da bu yaptıklarının Allah'ın takdiriyle meydana geldiğini söyleyen Emevî hükümdarlarının bu tür düşüncelerini anlatan Mâbed ve Atâ b. Yesâr (103/721), zulme gerekçe olarak Allah'ın takdirinin gösterilip gösterilemeyeceğini sormuşlardı.[49] O ise cevaben "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar."[50] demişti. Bu söz, Emevîlerin işlerinin Allah'ın emrine uygun olmadığı anlamına

44 Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, II, 90.
45 Bkz. İbrahim Sarıçam, 14-74 arası.
46 İbn Teymiye, *Mecmu'ul-Fetava*, VIII, 228.
47 Faruk Ömer, *el-Abbasiyyun el-Evail*, I, 158.
48 İbn Ebi Hadid, III, 472.
49 İbn Kuteybe, *Maarif*, I, 153; İbn Sa'd, *Tabakat*, VII/I, 114.
50 İbn Kuteybe, I, 153.

geliyordu. Yetkili makamlarda bulunanlar, yaptıkları haksız davranış ve hataları ilahi iradeye havale ederek şahsi sorumluluktan sıyrılma amacı gütmekteydiler. Değişik bir ifadeyle, suçu Allah'a yüklüyorlar ve kendi davranışlarından Allah'ı sorumlu tutma yolunu tercih ediyorlardı.[51]

İlk Kaderî isyan olarak da nitelendirilen[52] İbn Eş'as (82/701) isyanı, devletle tebası arasındaki gerginliğin had safhada olduğunu göstermektedir. Bu isyana birçok önemli insan katılmıştı ve bunların pek çoğu Hasan Basrî (110/728) ile temas halindeydi. İbn Eş'as isyanının karakterini Mevali teşkil etmemiştir; fakat bir çok Mevali bu isyana iştirak etmiştir. Çünkü bu dönem içerisinde Haccac'ın Mevaliye karşı uygulamış olduğu ekonomik politika, devletle Arap olmayan tebasının arasını açmıştır. Haccac'ın yeni Müslüman olanları kafîr vergisi ödemeye zorlamasıyla,[53] bunlar, Abdurrahman b. Eş'as'ın saflarına katıldılar ve mukavemet gösterdiler. Kanla sindirilen[54] bu isyan sonucunda Mevali hükümet tarafından şehirlerin dışına sürüldü ve isimleri ellerine damgalanarak daha önce geldikleri köylerine gönderildi.[55] Görüldüğü gibi ibn Eş'as isyanının dinî bir sebebi yoktu. Bu isyan, muhalefetin Emevî zulmüne karşı çıkma çabasıydı. Emevî idaresinin tutumu, yönetimlerindeki haksız ve adaletsiz uygulamaları ve bunların Allah'ın kaderiyle meydana geldiğini iddia etmeleri, onlara karşı olan hareketleri doğurdu. Kader düşüncesi, keyfî idareye son vermek ve sosyal adaleti gerçekleştirmek amacıyla Emevî saltanatına muhalif kişilerce işlenmişti. Fakat bu düşünce henüz teorik bazda tartışılmaya başlanmamıştı.

51 *Fadlu'l-İtizal*, 143 vd.
52 İbn Teymiye, *Mecmu'ul-Fetava*, VIII, 228.
53 Wellhausen, *Arab Devleti ve Sükutu*, 115.
54 Bu isyana katılan birçok insan, Emevî yönetimi tarafından katledilmiştir. Mâbed el-Cüheni de İbn Eş'asla birlikte isyana katıldığı için Abdulmelik tarafından öldürülmüştür. *Bkz.* Cemaleddin Kasımi, *Tarihu Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 55.
55 İbn Esir, *el-Kâmil*, IV, 471; Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hakimiyeti*, 28.

II. İLK MU'TEZİLÎ FİKİRLERİN TEŞEKKÜLÜ

İlk Mu'tezilî fikirlerin Ebü'l-Hüzeyl Allaf'a kadar olan süre içindeki teşekkül sürecine baktığımızda, bu fikirlerin bazılarının tam olarak teşekkül ettiğini bazılarının ise tam anlamıyla olgunlaşmadığını görürüz. Sonraları Mu'tezile'nin beş esası olarak da şöhret bulan bu fikirlerden üçünün yani el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn, el-Va'd ve'l-Vaîd ve el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker esaslarının teşekkül ettiği; Tevhid ve Adl esaslarının alt ve yan kollarının henüz teşekkül etmediği anlaşılmaktadır. Biz öncelikle teşekkül eden esasların ne zaman ve ne şekilde teşekkül ettiğini ortaya koymaya çalışacak; daha sonra da diğer esasların niçin teşekkül etmediğinin sebepleri üzerinde duracağız.

A. TEŞEKKÜL EDEN ESASLAR

1. el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn

el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn kavramı, büyük günah işleyen kimsenin, ne mü'min ne de kafir olduğu, ikisinin arasında bir yerde bulunduğu ve tevbe etmediği takdirde cehennemlik olacağı; fakat cezasının kafirlerden daha hafif olacağı anlamına gelmektedir. el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn esasının ortaya çıktığı dönemde, büyük günah işleyen kimsenin durumuna ilişkin Haricîler, Mürcîe ve Hasan Basrî'nin tezleri olmak üzere üç ana akım bulunmaktaydı. Bunlardan Haricî ve Mürcîî görüş sistemleşerek iman nazariyesi haline gelmiş, Hasan Basrî'nin görüşü ise, ferdi düzeyde kalmış ve sistemleşememiştir. Mu'tezile'nin dışındaki bu görüşleri, Mu'tezile'nin çözümünü daha iyi anlayabilmek için kısaca ele almak istiyoruz.

Haricîler, her büyük günahın küfür olduğu, işleyenin imanını yitirdiği ve Cehennem'de kalacağı[56] fikrini öne sürdüler ve imanı "farz kılınan bütün iyilikleri kalple, dille ve diğer organlarla yerine getirmek"[57] veya "taatlerin bütünü"[58] olarak

56 Eş'ârî, *Makalât*, 86.
57 Mağribi, *Fıraku'l-Kelamiyye*, 268.
58 Ebu Ubeyd, *Kitâbü'l-İman*, 101-102; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 188.

tanımladılar.[59] Böylece iman-amel ilişkisi, büyük günah-iman ilişkisi üzerinde ilk nazariyeyi Haricîler ortaya atmıştır.

Mürcîe, mürtekib-i kebîrenin kâfir sayılamayacağını, günahı nedeniyle fasık, imanı nedeniyle de kâmil bir mü'min olduğunu öne sürdü. Çünkü günahları, imanını zarara sokacak şiddette değildir; o, Rasülü, kitapları ve Allah'tan gelen her şeyin hak olduğunu bildiği için İslam ümmetindendir. Ancak günahıyla fasıktır, bu fisk ondan iman ve İslam ismini kaldırmaz.[60] *"Lâilâhe illallah Muhammedü'r-Rasulullah"* diyen, haramı ve helâli bilen cennete girer; zina yapsa da hırsızlık etse de katil olsa da içki içse de iffetli bir kadına iftira etse de namazı, orucu, zekâtı terketse de o, iman dairesindedir.[61] Mürcîe bu görüşünü destek sadedinde, bazı hadislere başvurmayı da ihmal etmemiştir.[62]

Mürcîe, amel-iman ayırımı yapan ve bunu terimleştirmek suretiyle iman teorisi geliştiren ilk mezhep olmuştur.[63] Onlar, amel ve imanın başlıbaşına birer olgu olduğu, amellerin iman içerisinde değerlendirilemeyeceği[64] görüşündeydiler. Bu da dünyada büyük günah işleyenlerin durumlarının Allah'a

59 Haricîler'in iman tanımları ve bu konudaki görüşleri için bkz. İbn Ömer el-Ezdî, *Câmiü's-Sahîh*, III, 5-6; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-İman*, 101-102; İbn Hazın, *el-Fasl*, III, 188.v

60 Malâtî, 35; Kasımî, 43; Mağribî, 204.

61 Malâtî, 35.

62 Mürcîe'ye göre iman harici bir şey değildi, onun insanın kalbinin derinliklerinde yatan, zihinde cereyan eden ruhsal bir özelliği vardı. Onların bu görüşlerini temellendirmede başvurduğu hadislerden bazıları şunlardır: "İslam alenidir, iman ise kalptedir (göğsünü işaret ederek) takva işte buradadır.", "Bir kimse dört hususa inanmadıkça imanın tadını bulamaz: Allah'tan başka tanrı olmadığına, benim hakla gönderilmiş Allah'ın elçisi olduğuma, öldükten sonra dirilmeye ve kadere inanmaya." Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-İman*, 3-5; "Kalbinde hardal tanesi ağırlığınca imanı olan kimse cehenneme giremez." Bkz. Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-İman*, 53.

63 Mürcîe'nin iman nazariyesi ile ilgili bilgi için bkz. Kutlu, 104-105.

64 Mürcîe'ye göre iman, dil ile ikrar veya kalb ile tasdik ya da hem dil ile ikrar hem de kalple tasdiktir. Cebri Mürcîî olan Cehm, imanın Allah'ı kalben bilmek olduğunu iddia ediyordu. Dille şehadet etmek, ikrar etmek ve farzları eda etmek iman kapsamına girmiyordu, yani söz ve amel imandan birer cüz değildi. Bkz. Ebu Ubeyd, 101; A. Mahmud Subhî, 176. Ebu Hanife'nin benimsediği görüşe göre ise, iman kalple inanmak ve dille ikrar etmektir. Amel ise, takva ve iyilik'dir, iman olarak nitelendirilemez. Bkz. Ebu Ubeyd, 53.

bırakılması gerektiği fikrini savunmalarını gerektiriyordu. Netice itibariyle bu görüş, sahib-i kebîre'nin mümin olduğu sonucunu doğuruyordu.[65]

Büyük günah işleyenin münafık olduğu tezinin İslam'ın ilk yıllarındaki temsilcisi, o yılların büyük düşünürü Hasan Basrî idi.[66] O büyük günah işleyen kimsenin münafık olduğunu, zira içinin dışına uymadığını söylemiş ve münafıkı tevbe etmediği ve dürüst bir yaşamı tercih etmediği için cehennemlik saymıştır. Ona göre bu kişi, dünyevi işlerde İslam ümmetinin bir üyesi gibi muamele görür. Sahib-i kebîrenin fasık-münafık olduğu fikri, Haricîler ve Mürcîe'den farklı olarak tezahür etmiş; bundan dolayı Hasan Basrî, hem Ehl-i Sünnet'ten,[67] hem de Mu'tezile'den ayrı kabul edilmiştir.[68]

el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn fikri, ilk kez Vâsıl b. Atâ (131/748) tarafından Hasan Basrî'nin meclisinde ortaya konmuştur. Yaygın olarak ifade edilen bir rivayete göre,[69] Hasan Basrî (110/728)'ye yöneltilen soruya, cevaplamasına fırsat tanımadan Vâsıl b. Atâ şöyle cevap verir:

" *-Kebîre sahibi ne mutlak mü'min ne de mutlak kafirdir; o iki yer arasında bir yerde* (el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn)*'dir.*" Rivayetin bir çok kaynakta Vâsıl b. Atâ'ya isnad edilmesi, bu fikrin, Hasan Basrî'nin hayatında veya ölümünden bir müd-

65 Hayyat, 237; Curcani, *Şerhu Mevakıf*, 258; Hüseyin Atvan, 25.

66 Hayyat, 239; İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 201; Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 137; Razî, *el-Muhassal*, 570; el-İci, *el-Mevakıf*, 389; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII(1990), 275.

67 Krş. A. Mahmud Subhi, 107.

68 Ritter; Hasan Basrî'nin fasık-münafık fikriyle Mu'tezile'den ayrıldığını söyler ve aslında onun Kaderî görüşü benimsediğini iddia eder. Bkz. Ritter, "Hasan Basrî", *İA*, V, 315.

69 Kaynaklarda yer alan bir rivayete göre Hasan Basrî'ye yöneltilen soru şudur: "Ey imam! Zamanımızda büyük günah işleyenleri kafir kabul eden Haricîler ve bu günahların imanlarına zarar vermeyeceğini, çünkü amelin imandan bir rükn olmadığını söyleyen Mürcîe bulunmaktadır. Onlar masiyetin imana zarar vermediği gibi, taatın da küfre faydası olmadığını söylüyorlar. Bu akide konusunda hükmünüz nedir?" Bu soruya verdiği cevap, Vâsıl'ın kebîre sahibi hakkındaki hükmünü ortaya koymaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Şehristani, I, 25; Irakî, *el-Fıraku'l Mufterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka*, thk. Y. Kutluay, Ankara 1961, 47.

det sonra ortaya konulduğu izlenimini vermektedir. Ayrıca yukarıdaki olayın kahramanı, bir çok rivayette Vâsıl b. Atâ olarak geçiyor olmasına rağmen, Amr b. Ubeyd'in veya hem Vâsıl hem de Amr'ın ön plana geçirildiği rivayetler de bulunmaktadır. Vâsıl'ın ayrılış sebebi olarak gösterilen rivayetin bir başka versiyonunda ise bunun, Hasan Basrî (110/728)'nin ölümünden sonra öğrencisi Katâde ve Amr'la ilgili olarak hikaye edilmesi,[70] bu görüşün, Hasan Basrî'nin son yıllarında ortaya konmuş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn esasının, daha baştan Hz. Osman (35/656)'a ve hemen ölümünü takip eden hadiselere tatbik edilmiş olması da muhtemeldir. Bu durumda onun belki de daha önceki dönemlere ait bir akide olduğu ve Vâsıl'ın hocasının huzurunda ifade edilmeden önce de tartışılmış ve karara bağlanmış olduğu ya da Vâsıl'ın bu görüşü kendisinin geliştirdiği söylenebilir. Bu çerçeveden bakıldığında Vâsıl'ın ayrılması "Bu fikri kamuoyuna maletmek, yaymak ve çevre edinmek isteğinin bir tezahürüdür."[71] denilebilir. Ayrıca bu görüşün ortaya konması Vâsıl'ın kendini, görüş ortaya koyacak şekilde güçlü hissetmesi ve artık ilimde bağımsızlığını ilan etmesi ile de yakından alakalıdır. Vâsıl'ın *Kitâbu'l-Menzileti beyne'l-Menzileteyn*[72] adlı bir eser yazmış olması ve ondan önce böyle bir eserin yazıldığının tesbit edilememesi, bu görüşü ilk kez onun gündeme getirdiği savını güçlendirmektedir.

Vâsıl'ın "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" fikri, başlangıçta siyasi çıkışlı olmasına rağmen zaman içerisinde itikadi bir ilke haline gelmiştir. Bu ilke çerçevesinde küfr, nifak, fısk, iman gibi bazı kavramlar tartışılmıştır. Vâsıl ameli imandan bir cüz olarak kabul eder ve mü'minler, kafirler ve münafıklar hakkında Kur'an'da bulunan ve hadislerde yer alan hükümlerin büyük günah işleyen kimseye uygulanamayacağını ifade eder. Bu durumda bunlara uygun başka bir hüküm

70 İbn Teymiye, Mecmuu'l Fetava, VIII, 228.
71 Macid Hadduri, *İslamda Adalet Kavramı*, 58.
72 İbn Nedim, 223; Zehebi, *Siyeru'l-A'lam*, V, 465; ; Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, XIX, 247; Kasımi, 53; Bedevi, I, 82 vd.

vermek gerekecektir ki, Vâsıl bu sorunu iman ile küfür arasında üçüncü bir yer bulunduğunu söyleyerek çözer. Bu tür günahkâr, tevbe ederse iman makamına döner, etmezse küfürde kalır; fasık olarak adlandırılan bu kimse, cehennemde ebedi kalmak üzere cezalandırılır.[73] Vâsıl görüşünü belli bir temele oturtmaya çalışırken, özellikle fısk kavramı üzerinde durur. Ona göre günahlar, segâir (küçük günahlar) ve kebâir (büyük günahlar) olmak üzere iki kategoride ele alınır; kebâir işlemek, fısk dairesine girmenin sebebidir.[74] Büyük günah işleyenin kafîr olarak nitelendirilmesi fısk ve fucurundan dolayıdır.[75] Tevbe edene dek bu isimle anılmaya müstehak olup, tevbe etmesi halinde mü'min olarak anılabilir.[76]

Burada açıklanması gereken başka bir husus, Amr b. Ubeyd (144/761)'in bir çok rivayette geçtiği gibi "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" konusunda Vâsıl b. Atâ (131/748)'nın görüşüne katılıp katılmadığının tesbitidir. Amr b. Ubeyd'in, Hasan Basrî (110/728)'nin en önemli öğrencilerinden olduğu ve önceleri sahib-i kebîre'nin münafık olduğu görüşünü desteklediği ifade edilir.[77] Hasan Basrî'yle aralarında geçtiği rivayet edilen bir diyalogda Amr b. Ubeyd, hocasına her nifakın küfür olup olmadığını sorar. O, her nifakın da küfür olduğunu söyler. Ardından Amr b. Ubeyd, her fıskın nifak olup olmadığı sorusunu yöneltir. Her fıskın nifak olduğu cevabını alınca, o halde her fıskın küfür olması gerekir,[78] der. Bu rivayetten onun, hocasının fikrinden döndüğü anlaşılmaktadır. Esasen Hasan Basrî'ye ait olan büyük günah işleyenin münafık olarak isimlendirilmesiyle, "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" (iki yer arasında bir yerdedir) denmesi arasında doğacak sonuç itibariyle, bir farklılık yoktur. Çünkü her iki değerlendirmede de kebîre sahibi dünyevi ilişkilerinde İslam ümmetinden kabul edilir; Müslümanların yararlandığı hak

73 Isferâyinî, 65.
74 Cuveynî, *Akıdetü'n-Nizamiyye*, 123; İbn Hümam, *Müsayere*, 286.
75 Hayyat, 237; Malâti, 29.
76 Cuveynî, *Akıdetü'n-Nizamiyye*, 123
77 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 137; Ebu Hilâl Askeri, *el-Evail*, 256; İbn Murtaza, 36 vd.
78 Kadı Abdulcebbâr, 714.

ve özgürlüklerden yararlanır. Özellikle Mu'tezile bilginlerinin naklettiği rivayetlerde Amr'ın, önceleri sahib-i kebîrenin münafık olduğu[79] fikrini benimsediği, Vâsıl'la aralarında geçen tartışmanın ardından bu fikirden vazgeçtiği anlatılmaktadır. İbn Murtaza'nın naklettiği bir rivayete göre Amr, iffetli kadınlara zina suçlamasında bulunup da şahit getirmeyenleri[80] ve ikiyüzlüleri[81] fasık olarak niteleyen ayetleri delil getirerek her fasık'ın münafık olduğunu, çünkü bu ayetlerde geçen fasık kavramında marifelik bildiren elif ve lam takısının bulunduğunu; yani fasıkın nifakının bilinebileceğini iddia eder. Bunun üzerine Vâsıl, Amr'ın mantığından hareketle, Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenlerin[82] ve kafirlerin zalimler[83] olduğunu ifade eden ayetleri delil olarak gösterir. Bu ayetlerde de zalim ve kafirin belirlilik takısıyla kullanıldığını söyleyen Vâsıl karşısında Amr susar.[84] Amr iddiasını münafığın fiiliyle bilinebileceği tezi üzerine kurarken, Vâsıl bunun Kur'an'ın üslubu olduğunu ve büyük günah işleyenin fıskının nifak olarak nitelendirilemeyeceğini savunmaktadır. Yine Mu'tezilî kaynakların naklettiği başka bir rivayette; Vâsıl'ın, Amr b. Ubeyd'i bu hususa ikna ettiği ve Amr'ın, *"Benimle doğru arasında düşmanlık yoktur."* diyerek eski fikrinden döndüğü ve Vâsıl'ın görüşünü benimsediği,[85] nakledilir.

79 Vâsıl b. Atâ'nın "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" fikrini savunan Mu'tezile uleması münafık kavramının şer'i bir isim olduğu ve büyük ikaba hak kazananlar için kullanıldığını ifade ederler. Gizlediğinden dolayı nifakı bilinemez. İslâm olduğunu söylediğine göre Müslüman olarak görülmesi gerekir. Eğer küfrünü açıklarsa tevbe etmesi istenir, tevbe etmediği takdirde küfür ahkâmı uygulanır. Bundan dolayı Sahib-i kebîrenin münafık olarak isimlendirilebilmesi, mümkün değildir. Onun küfrü gizli, imanı açıktır. Fail-i kebîrenin ise, bunun aksine imanı gizli, fısk ameli açıktır. Kebîre sahibi küfrünü gizlemez, münafık ise küfrünü gizler. Bkz. Hayyat, 237; Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 714.

80 Nur, 4.

81 Tevbe, 67.

82 Maide, 45.

83 Bakara, 254.

84 İbn Murtaza, 37.

85 *Emali*, I, 115; İbn Murtaza, 36 vd. Kadı Abdulcebbâr da bu konuda Vâsıl'la Amr arasında bir tartışma cereyan ettiğini ve sonuçta Amr'ın, Vâsıl'ın görüşünü benimsediğini ifade etmektedir. Bkz. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 138.

"el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" fikri özellikle Cemel ve Sıffin Savaşı'na katılanların durumuyla yakinen ilgilidir. Vâsıl, bu savaşlara katılanlarla ilgili olarak iki gruptan birinin fasık olduğu, hangisinin fasık olduğunun bilinemiyeceği; bu sebeple her iki tarafın da şahitliklerinin kabul edilemeyeceğini söyler. "Bunlar Ali, Hasan, Hüseyin, İbn Abbas, Ammar b. Yasir; diğer taraftan Aişe, Talha, Zübeyr olsa da yine kabul etmez misin?"[86] şeklinde mesele şahıslara indirildiğinde de "Bakla tanesi hakkında bile olsa şehadetlerini kabul etmem!"[87] diyerek tavrını ortaya koymuştur. Ona göre fasıklar iç savaşla İslam'ın birliğini bozmuşlardır. Bundan dolayı birinden biri hatalıdır; ama hatalının hangi taraf olduğu hususunda kararsızdır ya da uzlaşı gereği böyle bir tavır sergilemektedir. Bu fikrin ameli bir sonucu olarak Vâsıl b. Atâ (131/748) iki gruptan birinin hatalı olduğunu ve hangisinin hatalı olabileceğinin kestirilemeyeceğini ifade ederek birbirlerine karşı şehadetlerinin kabul olunamayacağını,[88] fakat içlerinden birinin başka bir şahitle birlikte yapacakları şehadetin[89] veya bu iki gruptan birine mensub iki kişinin şehadetinin,[90] kabul edilebilir olduğunu iddia etmiştir. Çünkü onların tarafı ne olursa olsun, iyi Müslüman olmaları mümkündür. Fakat iki şahid farklı taraflara mensupsa şehadetlerini kabul etmez, onlardan birinin mutlaka kötü bir Müslüman olabileceği varsayımına dayanarak bu tavrı sergiler.[91] Böylece o, ferdi şahitliklerinin kabul edilebilir olmasına rağmen, birlikte yaptıkları şahitliklerin geçerli olamayacağını söylemiştir.

Bu konuda Amr b. Ubeyd (144/761)'in tavrının daha sert ve kesin olduğu görülmektedir. O, Cemel'e katılan iki tarafın da şehadetinin kabul edilemeyeceğini söyler. O, "Yanımda Ali, Talha, Zübeyir ve Osman'ın tasması için bile şahitlik

86 Isferâyinî, 68 vd.; İrfan Abdulhamid, 103 vd.
87 Isferâyinî, 68 vd.; Davudi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, II, 357.
88 Şehristanî, I, 43; el-İcî, *el-Mevakıf*, 413.
89 Nevbahtî, 11.
90 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 120.
91 Razî, 40; Nevbahtî, 11; Ali b. Ömer Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1967, 15.

yapsalardı, şahitliklerini kabul etmezdim."[92] diyerek her halükarda şahitliklerinin kabul edilemeyeceğini iddia eder ve her iki grubu cehennemlik addeder. Vâsıl ise sadece birinin cehennemlik olduğunu söylemektedir.[93] Ayrıca, "Silah taşıyan bizden değildir!" hadisine dayanarak, Ali, Talha ve diğer Müslümanların silah taşımasını fisk[94] olarak niteler. Böylece Amr b. Ubeyd her iki tarafı fıska nisbet ederek Vâsıl'dan ayrılır.

Vâsıl'ın "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" fikrinin konuyla ilgili ileri sürülen diğer fikirlerle farklılık arzeden yönleri olduğu gibi benzer yönleri de vardır. Onun fikirleri, Ezarika ve Necedat gibi Haricî fırkaların görüşlerinin gündemde olduğu zamana rastlar.[95] Haricîlerin bir kolu olan ve o dönemi etkileyen Ezarika'ya göre, insanlardan küçük, büyük; kadın ve erkek herkes günah işlediğinde müşrik olmuştur.[96] Necedat ise, ümmetin haram oluşu konusunda ittifak ettiği günahı işleyenin kafir-müşrik olduğunu iddia ediyordu.[97] Kebîre sahibine kafir damgası vurulduktan sonra, onun ebedi olarak cehennemde kalması gerektiği hükmü de peşi sıra geliyordu.[98] Bu grubun etkin olduğu bölgelerden biri de Basra'ydı. İşte Vâsıl'ın fikri, bu ortamda oluşup netlik kazandı. Bu sebeple onun fikrinde Haricî görüşün izleri görülmektedir. Durum değerlendirmesi yapılırken bu hususun gözönüne alınması zarureti bulunmaktadır. Vâsıl'ın el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn fikri, her büyük günah küfürdür diyen Haricî görüşü reddettiklerini ifade eden Mu'tezile'nin, aslında onların iman tanımını kabul ettikleri telkinini vermektedir.[99]

92 Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, 15; Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, III, 275; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 335.

93 Ebu Sadeddin Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî es-Sem'anî (h.562), *el-Ensab*, tkd. Abdullah Amr el-Barrudi, Beyrut 1988, IV, 239.

94 Gurabî, *Fıraku'l-İslâmiyye*, 125.

95 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 118 vd.

96 Mûberred, *el-Kâmil*, III, 1221 vd.; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 118; Bedevî, *Mezahibu'l İslâmiyyin*, I, 87 vd.

97 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 118 vd.

98 Isferâyinî, 68; Kasımî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 43.

99 William Thomson, "İslam ve Mezhepler", çev. Adil Özdemir, *DEÜİFD*, İzmir 1983, I, 321.

Vâsıl'ın bu konudaki fikri incelendiğinde, görüşün ahiretle ilgili kısmında Haricî iman nazariyesinden, dünya ile ilgili kısmında ise, Mürcii iman nazariyesinden etkilendiği görülmektedir. Bununla birlikte çıkış itibariyle siyasi olan bu görüşün, asıl maksadının siyasete yönelik olduğu düşünülmelidir. Bu sebeple mesele dünyevi yönden fiiliyata döküldüğünde, durum Mürcîe'nin durumuna benzemekteydi.

Vâsıl'a iki yer arasında bir yer yani "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" akîdesi nedeniyle icma-ı ümmetten ayrıldığı suçlaması yöneltilmektedir. Çünkü Vâsıl b. Atâ'ya kadar ümmet, büyük günah işleyenin kâfir, mü'min veya münafık olduğu yolunda görüşlere sahipti[100] Vâsıl b. Atâ (131/748) ise, bir dördüncü görüşü ortaya koydu. İcmadan ayrılmış olmakla suçlanan Vâsıl'ı özellikle Hayyat aklamaya çalışmakta ve aksine onun icmaya uyduğunu ifade etmektedir. Ona göre sahib-i kebîrenin fasık ve facir olduğu hususunda görüş birliği, yani icma bulunmaktadır. Buna rağmen Haricîler ona kafir demekle, Mürcîe fasık-mü'min ve Hasan Basrî de fasık-münafık demekle bu icmayı bozmuşlardır.[101] Ona göre icmaya aykırı davranan Vâsıl değil, diğer üç fikrin savunucularıdır.

Esasında Haricîlerin, Mürcîe'nin ve Hasan Basrî'nin bu hususdaki görüşlerine bakıldığında, hepsinin de büyük günah işleyeni fasık olarak nitelendirdikleri görülür. Fakat sonuçta hepsi sahib-i kebîreyi farklı bir mertebede gösterir. Çünkü her birinin fasık kavramına yüklemiş olduğu anlam farklıdır. Vâsıl'ın fikrini benimseyen ve savunan Mu'tezile görüşünü pekiştirmek için bazı ayetleri delil olarak göstermektedir.[102]

100 *Emali*, I, 114 vd.

101 Hayyat, 237 vd.

102 "*Fakat Allah size imanı sevdirdi, onu kalplerinizde süsledi. Küfrü, fasıklığı ve isyanı size çirkin gösterdi.*", Hucurat, 7; "*Mü'min olan hiç fasık gibi olur mu? Onlar müsavi olmazlar.*" Secde, 18; "*Kim Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve haddi aşarsa, Allah onu ebedî kalmak üzere cehenneme koyar.*" Nisa, 14; "*Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası ebedî kalmak üzere cehennemdir.*" Nisa, 13; "*Namuslu ve hür kadınlara (zina isnadıyla) iftira atan, sonra dört şahit getirmeyen kimselerin her birine seksen değnek vurun. Onların ebediyyen şehadetlerini kabul etmeyin. Onlar fasıkların ta kendileridir.*" Nur, 4.

Bu ayetlerde isyan edenin, bir mü'mini kasten öldürenin ve iftirada bulunanın fasık diye isimlendirilmesine karşın inanç derecesinin ne olduğu anlaşılamamaktadır.

Büyük günah işleyenleri fasık olarak niteleyen Vâsıl, Haricîlerin verdiği hükmü "Kur'an'da kafirle ilgili belirtilen özelliklerin sahib-i kebîrede olmadığı"[103] gerekçesi ile eleştirir. Çünkü hüküm yoksa, küfür ismi de yoktur. İsim fiile tabi olduğu gibi, hüküm de isme tabidir.[104] Ona göre;

> Kebîre işleyen tam olarak kafîr sayılamaz. Çünkü şehadeti ve diğer hayırlı amelleri vardır. İnkarcı bir yönü bulunmamaktadır. Tevbe etmeden ölürse cehennemde kalacaktır; ama azabı hafif olacak, dereceleri kafirlerin üzerinde olacaktır.[105]

Vâsıl'a göre, kebîreye azmetmek, kebîre mesabesinde değildir ve kast edileni yapmadığı sürece cezalandırılmaz.[106]

Vâsıl'ın fikirlerinin Hayyat tarafından Kur'an ve sünnetle delillendirildiği görülmektedir. Sünnetteki ehl-i küfürle ilgili hükümlerin onların varis olamayacakları ve ehl-i kıblenin mezarlığına defnedilemeyecekleri doğrultusunda olduğunu söyleyen Hayyat, bu hükmün sahib-i kebîreye uygulanama-

103 Hayyat, bu konuda Vâsıl'm zikrettiği ayetleri aktarır ve bunların büyük günah işleyenin durumuna uyup uymadığının değerlendirmesini yapar: "*Kitap verilenlerden Allah'a ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Peygamberin haram kıldığını haram saymayan, hak dinini din edinmeyenlerle, boyunlarını bükûp kendi elleriyle cizye verene kadar savaşın.*" Tevbe, 29; "*Savaşta inkar edenlerle karşılaştığınızda boyunlarını vurun; sonunda onlara üstün geldiğinizde onları esir alın; savaş sona erince onları ya karşılıksız ya da fidye ile salıverin.*" Muhammed, 4. Vâsıl'm bu görüşünün, Hayyat tarafından gerekçelendirilerek daha detaylı bir şekilde ele alındığı ve derinleştirildiği görülmektedir. Hayyat, birinci ayetteki hükmün Ehl-i Kitapla alâkalı olduğunu, ikinci ayetteki hükmün ise Ehl-i Kitap dışındaki kafirlerle ve Arap müşrikleriyle alâkalı olduğunu ifade ederek sahib-i kebîrenin durumunun zikredilen özelliklerle uyuşmadığını öne sürer. Daha geniş bilgi için bkz. Hayyat, 237 vd.

104 Hayyat, 238.

105 Şehristanî, I, 42; Bedevi, I, 85.

106 Cubbaî ve grubunun içinde yer aldığı sonraki Mu'tezile'ye göre ise kebîreye karar vermek de kebîredir. Kast edileni yapmasa bile, günah üzere ölür ve tevbe etmezse cehennem ateşinde ebedi kalacaktır. Ebu Ya'la, *Kitâbu'l-Mu'temed*, 125.

yacanı iddia eder.[107] Sonraki Mu'tezile'nin de savunduğu gibi fasıkın fıskı bilinmektedir, imanında ise ihtilaf bulunmaktadır. Bunun için ihtilaf bulunan şey terkedilir, ittifak bulunan şey alınır.[108] Sahib-i kebîreye had cezası uygulanır, günahlarından dolayı dinden döndüklerine hükmedilmez ve katledilmezler; öldüklerinde Müslüman mezarlığına defnedilirler. Zina iftirasında bulunan kişi hakkında gerekli hüküm uygulanır; çünkü adam doğru söylüyorsa kadın kafirdir, yalan söylüyorsa kendisi kafirdir.[109] Vâsıl b. Atâ'nın büyük günah işleyen kimse ile ilgili bu tür hükümleri tartıştığına dair elimizde bilgi bulunmamaktadır. Bu tür konuların ondan sonra gündeme geldiği ve sonraki Mu'tezile ulemasının katkılarıyla da farklı boyutlara ulaştığı kanaatindeyiz.

Vâsıl, sahib-i kebîre'ye mü'min denilmesini de imkan dahilinde görmez. Çünkü Allah, mü'min hakkında övgü, sevgi ve yakınlık özelliklerini ortaya koymuş ve onlara cenneti vadetmiştir. Büyük günah işleyen hakkındaki hüküm ise, lanetlik ve cehennemlik olmalarıdır.[110] Hayyat, sahib-i kebîreye Mürcîe'nin dediği gibi mü'min de denilemeyeceğini; yine Vâsıl'ın icmadan ayrılmadığı hususuna vurgu yaparak, açıklamaya çalışır. Ona göre Vâsıl, büyük günah işleyenin ümmetten ayrıldığını söylememiştir. Bundan dolayı icmadan ayrı düşmekle suçlanamaz. Sahib-i kebîrenin durumu Allah'ın Kitabındaki mü'min ahkamına uymadığından mü'min olmaması gerekir. Kur'an'da onun hükmü, lanet, ondan uzaklık ve büyük bir azapla korkutmadır. Hayyat daha sonra da bu tür ayetlerden[111] örnekler vererek görüşlerini desteklemeye çalışır.[112] Ayrıca Hayyat, Mürcîe'nin "büyük günah işleyen mü'mindir", görüşünün icmaya aykırı bir görüş olduğunu ifade eder. Çünkü Haricîler ve

107 Hayyat, 238; Kadı Abdulcebbâr, 140.
108 Cuveynî, 124; el-İcî, *el-Mevakıf*, 392; Mağribî, *Fıraku'l-Kelâmiyye*, 269.
109 Cuveynî, 124; Mağribî, *Fıraku'l-Kelâmiyye*, 269.
110 Şehristanî, I, 42 vd.; Bedevî, I, 86.
111 Hayyat'ın büyük günah işleyen kimsenin mü'min sayılmaması gerektiği fikrini temellendirmek için delil olarak ortaya koyduğu bazı ayetler şunlardır: *"Biliniz ki, Allah'ın laneti haksızlık yapanlaradır."* Hud, 18; *"Allah'ın buyruğundan çıkanlar cehennemdedir."* İnfitar, 14.
112 Hayyat, 238.

Hasan Basrî, sahib-i kebîreyi mü'min kabul etmezler. Vâsıl da aynı şekilde onun mü'min olmadığını söyler. Kur'an'da mü'min hakkındaki hüküm bazı ayetlerde[113] belirtildiği gibi dostluk, sevgi ve cennetle müjdelemedir.[114]

Bu ayetleri örnek olarak veren Hayyat sahib-i kebîrenin durumunun, bu ayetlerde geçen mü'minlerin özellikleriyle çeliştiğini, bundan dolayı da ona mü'min denilemeyeceğini ısrarla savunur. Daha sonra Kadı Abdulcebbâr, mü'minin şer'i bir isim olduğunu ve özel ahkama layık olmayana mü'min demenin yanlış bir tavır olacağını ifade etmiştir.[115] Görüldüğü gibi Mu'tezile uleması fasık olarak nitelemelerine rağmen mürtekib-i kebîrenin mü'min olduğunu söyleyen ve fıskının iman ve İslam vasfını yok edemeyeceğini[116] savunan Mürcîe'nin bu fikrine itibar etmez. Çünkü kebîre işlemekle kişi kötüleme, lanet, küçük düşürme ve ihanette bulunmuştur. Oysa mü'min olarak adlandırıldıklarında, şer'an layık olmadıkları övgü ve saygınlıkla nitelenmiş olurlar. Ayrıca mesele şer'i olduğundan aklın bu konuda değerlendirme gücü bulunmamaktadır. Sevap ve ıkabın ölçüsünü ve sınırını da ayet belirler.[117] Neticede iman, farzlar ve nafilelerden oluşan bazı iyi niteliklerin toplamı olduğundan günah işleyen Müslümanın onurlu bir isim olan mü'min adına layık olamayacağı sonucuna varılmaktadır.

113 Hayyat sahib-i kebîreye, Kur'an'daki şu ayetlerde verilen tanıma uymadığı için mü'min denilemiyeceğini ifade eder: *"Allah inananların dostudur."* Bakara, 257; *"Allah mü'minlerin dostudur."* Al-i İmran, 68; *"İnananlara Rabbından büyük bir lutuf olduğunu müjdele."* Ahzab, 47; *"Allah mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara temelli kalacakları, içlerinden ırmaklar akan cennetler, Adn cennetlerinde hoş mekanlar vadetmiştir."* Tevbe, 72; *"Allah, Peygamberini ve onunla beraber olan mü'minleri o gün utandırmayacaktır."* Tahrim, 8.

114 Hayyat, 238; İrfan Abdulhamid, 107.

115 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 140 vd.

116 Malatî, 47 vd.; Talât Koçyiğit, 70.

117 Yapılan taatların birbirinden üstün olup olmadıklarının, hangi günahın diğerinden büyük olduğu konusunun aklın sahasına giremiyeceğini ifade eden Kadı Abdulcebbâr, "bunlar aklın hükmüyle bilinebilseydi, biz sevabı veya günahı ağırlıkla ölçerdik; buna göre de meselâ şarabı içme cezası onu helâl görme cezasından büyük olurdu. Halbuki şer'an durum hiç de böyle değildir." diyerek açıklama getirir. Bkz. Kadı Abdulcebbâr, 138 vd.

Vâsıl'ın fasık, mürtekib-i kebîre ve "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" konusundaki fikirlerini maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

a) Büyük günah işleyen kimse, durumu Kur'an'da bulunan ve üzerinde birleşilen küfür hükümlerine benzemediği için kafir; hakkında övgü, sevgi ve yakınlık özellikleri bulunmadığı, aksine lanetlik ve cehennemlik olduğu için mü'min; küfrünü gizleyip imanını açıklamadığı için münafık olarak adlandırılamaz.

b) Büyük günah işleyen kimsenin fasık olarak nitelendirilmesinde, gruplar arası görüş birliği olmakla birlikte mü'min veya kafir olduğu hususunda fikrî ayrılık söz konusudur. Vâsıl b. Atâ bu konuda uzlaşmacı veya kolaycı bir yolu tercih ederek net bir hüküm vermez ve iki yer arasında bir konumda olduklarını söyler. Böylece Haricîler ve Mürcie arasında bir görüş sergileyerek, bir bakıma ifratla tefrit arasında uzlaşmayı esas alan bir tavır ortaya koyar.

c) Siyasi çıkışlı olan ve Mu'tezile adının verilmesine sebep olan bu prensip, felsefî açıdan önemli değildir. Kanaatimize göre Vâsıl'ın bu fikrinin, Aristo ve Eflatun'un Vasatü'l-Ahlâki fikrinden etkilenmiş olduğu iddiaları,[118] felsefeye vakıf olmadığı için ihtiyatla ele alınması gereken bir konudur. Onun bu görüşünde, Kur'an'ı yorumlama ve ayetlerden istinbat (gizli anlam) çıkarma gibi özellikler görmekteyiz. Ona göre akıl, kitabın yanı başında bulunan kaynaklardan biridir.[119] Özellikle "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" prensibi için, yabancı kültür ve felsefelerin tesirinin sözkonusu olmayacağı rahatlıkla savunulabilir.

Sonuç olarak bu ilke, tamamen siyasi hadiselerin ve savaşların neticeleri ile alakalıdır. Vâsıl b. Atâ (131/748)'nın "el Menziletü beyne'l-Menzileteyn" görüşünden dolayı Hasan Basrî (110/ 728)'nin meclisinden ayrılması rivayetinin, değ-

118 Mağribî, *Fıraku'l-Kelâmiyye*, 270.
119 Mahmud Kamil Ahmed, *Mefhumu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mu'tezile li'l-Kur'an*, Beyrut 1983, 12 vd.

şik versiyonlarda anlatılması ve bu olayın şüphe arz etmesi ihtimaline rağmen bize göre, bu görüş Vâsıl b. Atâ'ya aittir. Bu fikrin, Hasan Basrî'nin son zamanlarında yaklaşık olarak 100-110/718-728 yılları arasında teşekkül ettiği kanaatindeyiz. Bu prensibin asıl amacı siyasi uzlaşma olmasına rağmen yukarıda görüldüğü gibi bazı çelişik durumların ve tavizsiz gibi anlaşılan hususların varlığı Vâsıl b. Atâ'nın yaşadığı ortam göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Çünkü o dönem, insanları küfürle itham ederek iman dairesini daraltan Haricîlerin fikirlerinin yaygın olduğu bir dönemdir. Vâsıl b. Atâ'nın uzlaşmacılığı ise, Mürcîe ve diğer fırkalar gibi Haricîleri de kapsamış ve o bu görüşüyle Mu'tezile'nin ana prensipleri arasında yer alan "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn"[120] prensibini ortaya koyan kişi olmuştur. Sünni kelâmın oluşmasından sonra bu mesele, kelâmi kaynaklarda genellikle, Sem'iyyat bölümünde el-Esma ve'l-Ahkam adıyla ele alınmıştır.[121] Fakat bu görüşün mezhebin gelişip büyümesinde, İslam düşünce hayatında geniş etkiler meydana getirecek bir ekol olarak teşekkülünde fazla bir rol oynamamış olduğu açıklıkla ifade edilebilir.

2. el-Va'd el-Vaîd

Mu'tezile'ye göre va'd, iyilik yapanları ödüllendireceğini va'deden Allah'ın bu sözünden asla dönmemesi ve bu mükafatı vermesi; vaîd ise, kötülük yapanları, günah işleyenleri ve adaletsizlik yapanları cezalandırmakla veya ebedi ce-

120 Bu prensip nedeniyle Mu'tezile, tarihte de birleştirme ve orta yolu takip etme rolünü oynama gayreti içerisinde olmuştur. Yakın tarihte Neo-Mu'tezile olarak isimlendirilen Seyyid Ahmed Han ve takipçileri bu görüşü birçok alana uygulayarak mezhepler üstü bir tutumdan yana olmuşlardır. Onun Emir Ali ve Afgani gibi şahıslarla olan ilişkilerini bu açıdan değerlendirmek gerekmektedir. Krş. Detlev Halid, "Some Aspects of Neo-Mu'tezilîsm" *Islamic Studies*, 1969, VIII, 324 vd.

121 el-Esma bölümleri, mü'min, münafık, kafir, iman, küfür ve nifak gibi kavramların irdelendiği, kimlerin bu şekilde adlandırılacağı ve ümmet arasında bu konularla ilgili ortaya çıkan tartışmaların yer aldığı bölümlerdir. el-Ahkam bölümleri ise, bunların her birinin ahirette göreceği ödül ve cezanın ne olacağının incelendiği bölümlerdir. Bkz. Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, Kahire trs., 384-395; Sabuni, *Maturidi Akaidi*, 167-186; el-Cuveyni (419-478), *Kitâbu'l-İrşad İla Kavati'il-Edille fi Usûli'l-'İtikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Sabri el-Munim Sabri el-Hamim, Mısır 1369/1950, 396-400.

hennemlik olmakla tehdit eden Allah'ın, bu tehdidinden de dönmemesidir.[122]

Tanımlamaya çalıştığımız va'd ve vaîd esası, tarihî bakımdan Mürtekib-i Kebîre'nin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple Mükâfat ve Mücâzat olarak da isimlendirebileceğimiz bu esas, Watt'ın da ifade ettiği gibi[123] Esma ve Ahkam başlığı veya sorunuyla beraber ele alınması gereken bir prensiptir. Çünkü bu konu, Cemel ve Sıffîn Savaşı'na katılan insanlar hakkında mü'min, kafir, münafık ya da ikisi arasında bir yerde (el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn) şeklindeki tanımlamalarla alakalıdır. Bu isimlendirmenin dünyevi bir tarafı olduğu gibi, uhrevi bir tarafı da vardır. Bu sebeple insanların işledikleri günahlardan dolayı cezalandırılıp cezalandırılmayacağı hususunun tartışılması gündeme gelmiştir. Haricîler, kebîre sahibinin tevbesiz ölmesi halinde Allah tarafından bağışlanmayacağı görüşündeydiler. Vâsıl'ın "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" prensibinde de durum hemen hemen aynıydı. Çünkü Vâsıl'a göre, bu tür bir günahkâr tevbe ederse iman vasfını korur, etmezse küfre düşer; fasık olarak adlandırılan kimse ise, cehennemde ebedi kalmak üzere cezalandırılır.[124] Esasen meselenin güçlüğü ahirette cennet ve cehennem olarak iki mevkinin olmasından,[125] bir üçüncü mevkinin bulunmamasından kaynaklanıyordu.[126] O, bu görüşüyle de bu konuda eleştirdiği Haricîlere benzer bir tavır geliştirmiştir. Çelişkili durumun farkına varan Vâsıl b. Atâ (131/748), büyük günah sahibinin cehennemde yerinin ne olacağı ve aza-

122 Mu'tezile'nin bu usulüne göre insan, taatının karşılığında sevabı, masiyetinin karşılığında ise cezayı (ikabı) hak eder. Küçük günahlar hariç tutulursa suçların affı caiz değildir. Çünkü zaruri cezalandırma çirkin irtikabı önleyici bir rol görür. Affetmek ise, itaat eden ile asi olanı aynı kefeye koyup eşit kılmak demektir. Bu Allah'ın adaleti ile bağdaşmayacak bir neticeyi doğurur. Çünkü İlahi adalet, iyiliklere sevap vermeyi ve şerleri cezalandırmayı gerektirir. Daha geniş bilgi için bkz. Curcanî, *Şerhu Mevakıf*, 232 vd.; A. Mahmud Subhî, I, 157; Hüseyin Atvan, 39.

123 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 288.

124 Isferâyinî, 65.

125 Şura, 7.

126 Şehristanî, I, 43.

bının ne şekilde gerçekleşeceği hususlarındaki görüşleriyle Haricîlerden farklı olmaya çalışmıştır. Ona göre onların azabı hafifletilecek, cehennemdeki yeri ise kafirin üstünde bir yer olacaktır.[127] Fakat Vâsıl'ın getirdiği çözüm tatmin edici olmaktan uzak görünmektedir. Çünkü bu prensibe göre, cezanın hafif veya ağır olması her hangi bir şeyi değiştirmeyecek; neticede büyük günah sahibinin yeri cehennem olacaktır. Vâsıl bu fikrinden dolayı kendisiyle çelişkiye düşer gibidir. Çünkü o böyle bir kişinin, ne kafir ne de mü'min olduğunu söylemesine rağmen, Mürtekib-i Kebîre'yi cehennemlik olmaya müstehak görerek kafir muamelesine tabi tutmaktadır. Bu tavrıyla da bu konuda eleştirdiği Haricîlere benzer bir tavır geliştirmiştir. Bu fikir Bağdâdî tarafından kaypak Haricîlik olarak nitelendirilmiştir. Haricîler de büyük günah işleyen bir kimsenin kafir olacağını ve ebedi olarak cehennemde kalacağını savunuyorlardı. Bağdâdî'nin bu yaklaşımının bir şiirle de desteklendiğini görüyoruz.

> Haricîlerden yaka silkerim, onlardan değilim Onlardan olan Gazzal'dan ve İbn Bab'dan ve Ali'yi andıklarında bulutlara selam veren Topluluktan da uzağım.[128]

Bu şiirde hem Vâsıl'ın, hem de Amr'ın Haricî olarak nitelendirilmesi söz konusudur.

Mürcîe'nin yaklaşımı ise, kebîre sahibinin hiç azab görmeyeceği değil, orada ebedi olarak kalmayacağı doğrultusundadır. Bunu delillendirirken de kullandıkları ayet ve hadislerin yorumlarında, mü'minin ebedi olarak cehennemde kalmayacağı noktasını vurgulamaya çalışmışlardır.[129] Vâsıl b. Atâ (131/748)'nın üzerinde durduğu husus, büyük günah sahibinin cehennemde ebedi olarak kalması gerektiğidir. Mu'tezile, ebediyen ateşte kalma vurgusunda bulunan vaîd ayetlerinin kafir ve fısk için genel olduğunu işlemektedir.[130] Oysa Mürcîe böyle bir tehdidin sadece kafirler için geçerli olduğu fikrindedir.

127 Şehristani, I, 43.
128 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırak*, 119; Watt, 267 vd.
129 Daha geniş bilgi için bkz. Kutlu, 144 vd.
130 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 666.

Esasen el-Va'd ve'l-Vaîd esasının, bu tartışmalardan sonra değişik bir boyut kazandığı görülmektedir. Buna göre Allah ayetlerinde belirttiği üzere va'd ve vaîdinde durur mu, yoksa va'd ve vaîdinden döner mi? Vaîdin esası olan büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılmamasının, Allah'ın vaîdle ilgili ayetlerine ters düşeceği fikrinin Vâsıl b. Atâ'da bulunup bulunmadığını, en erken Eş'ârî'nin eserinden tesbit edebiliyoruz. Bu rivayete göre hem Vâsıl hem de Amr, Âl-i İmran yedinci ayetinde yer alan "muhkem-müteşabih" terimlerini yorumlarken fasıkların cezasının cehennem olacağını açıklayan ayetlerin muhkem, cezasını kullarından gizleyip diğerleri gibi beyan etmeyen ayetleri müteşabih olarak saymışlardır.[131] Böylece hem Vâsıl'ın, hem de Amr'ın vaîd ayetlerini Muhkem diğerlerini ise Müteşabih kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bundan da Vâsıl'ın bu meselenin "fasıkın cehennemde ebedi kalması" yönüyle ilgili fikir beyan ettiği, "Allah'ın vaîdinden dönmeyeceği" yönüyle ilgili ise derinleşmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Vâsıl'ın bu konuda özetle, "Allah kebîreyi cezalandıracağını vadetmiştir ve ikabı haber vermiştir. Eğer kebîreyi cezalandırmaz ve affederse vaîdinin aksine hareket etmiş olur ki, bu verdiği haberin yalan olmasını gerektiren bir durumdur. Oysa Allah'ın yalan söylemesi muhaldir. Fasık, fıskından dolayı cezayı haketmiştir. Sevap olarak karşılık bulması imanla küfrün bir araya gelmesi gibi gerçekleşmesi mümkün olmayan bir neticeyi doğurur."[132] şeklinde bir düşünceyi benimsediği nakledilmektedir. Fakat onun bu görüşünü daha erken bir kaynakla destekleyemedik.

Görüldüğü gibi vaîd kavramı kebîre kavramıyla birlikte ele alınmıştır. el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn (imanla küfür arasında bir yer) fikriyle alakalı olarak ifade edilen bu fikirlerin, va'd ve vaîd görüşünü ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır. Fakat mesele, Amr b. Ubeyd'le farklı bir boyut kazanmıştır. Vaîdin esası olan büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılmamasının Allah'ın vaîdle ilgili ayetlerine ters

131 Eş'ârî, I, 222 vd.; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 221 vd.
132 Curcanî, *Şerhu Mevakıf*, 233.

düşeceği fikrinin, Amr b. Ubeyd'de daha net şekilde olduğu görülmektedir.

Bu dönemde Mürcîe'nin görüşü; "Allah'ın va'dinde değişme olmaz, ama vaîdinde olabilir."[133] şeklindeydi. Onlara göre Allah bu tehdidinden, rahmeti ve acıması dolayısıyla vazgeçerek kulunu bağışlayabilir. Mürcîe, büyük günah işleyenin ahiretteki durumunun Allah'a bırakılması gerektiği hususunda bazı ayetleri[134] delil olarak kullanmıştır.[135]

Meselenin va'd kısmında yani Allah'ın kullarına mükafat vadettiğinde verdiği söze aykırı davranmayacağı hususunda fikir ayrılığı yoktu. Fakat vaîd kısmında, yani Allah'ın azap ile tehdit ettiğinde kullarına azap etmemesi ve vaîdine muhalefet etmesi konusunda görüş farklılığı vardı. Konuyla ilgili en önemli ve en erken rivayetin, Amr b. Ubeyd (144/761) ile Ebu Amr b. Alâ (154/771) arasında geçen tartışmanın nakledildiği rivayet olduğunu görmekteyiz.

Bu rivayete göre, Amr b. Ubeyd (144/761) ve Ebu Amr b. Alâ (154/771) bir araya gelmişler ve konuyu tartışmışlardır. Amr b. Ubeyd'in "Allah mükafatı va'detmiş, ceza ile de tehdit etmiştir. Öyleyse va'dini de vaîdini de yerine getirecektir." görüşüne Ebu Amr b. Alâ karşı çıkar ve şu sözleriyle onu, Arap dilini ve örfünü bilmemekle suçlar:

> Sen acemsin, Arap değilsin, dilinin bozuk olduğunu kast etmek istemiyorum. Sen kalben Arap değilsin. Öğrendiklerine yazıklar olsun. Çünkü Araplar va'dinin yerine getirilmesini, vaîdin ise terkedilmesini cömertlik sayar. Bu, onlara göre fazilet ve keremdir.[136]

Amr b. Ubeyd'in ben Arap kelâmında böyle bir şey görmedim, demesi üzerine Ebu Amr b. Alâ konuyla ilgili şu şiiri okur:

133 Nesefî, *İslâm İnançları*, 146.

134 Mürcîe'nin bu hususta kullandığı ayetlerden biri de Tevbe 106. ayettir: "Savaştan geri kalanların bir kısmının işi de Allah'ın buyruğuna kalmıştır. Allah onlara azabeder ya da tevbelerini kabul eder."

135 Neşvanu'l-Himyerî, el-*Hûru'l-'Iyn*, 203.

136 İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, II, 142; Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, III, 273; Askalanî, *Tehzibu't-Tehzib*, VIII, 71.

Amcam oğluna hücum ettiğinde tehdit etmez
Zaten tehdit edenin tehdidi beni korkutmaz.
Çünkü ben tehdit ettiğimde ve söz verdiğimde
Tehdidimi bozarım, sözümü ise yerine getiririm.[137]

Amr b. Ubeyd ile Ebu Amr b. Alâ (154/771) arasında geçen bu diyaloğun İbn Murtaza'nın *Tabakatu'l-Mu'tezilesi*'nde de nakledildiğini görmekteyiz. Fakat bu rivayete göre tartışma Amr b. Ubeyd'in üstünlüğü ile sona erer. Tartışmanın sonunda Amr b. Ubeyd (144/761), va'd ile vaîdin yerine getirilmesi gerektiğini ifade eden şairin beytinden ilgili mısrayı okur:

"...va'd ile vaîdin aksine davranılmaz."[138] Tartışmadan kimin galip ya da kimin mağlup olarak çıktığı araştırmamız için önemli bir husus değildir. Bu rivayetten anlaşılan o dur ki, va'd ve vaîd konusunda farklı görüş belirten Amr b. Ubeyd'dir.

Bu konuyla ilgili rivayetlerin birinde de Amr b. Ubeyd'in, "Ben kıyamet gününde Allah'ın huzuruna getirilir ve sorguya çekilirsem ve bana Allah; 'Niçin katil cehennemdedir?, dedin' derse, '*Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde temelli kalacağı cehennemdir.*'[139] ayetini okurum." dediği nakledilir. Bu fikrini ifade ettiği mecliste kendisine, "*Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediği kimse için bağışlar.*"[140] ayetiyle cevap verilir. Sonra da 'Allah sana, sen affetmek istemeyeceğimi nereden biliyorsun?'[141] derse ne cevap vereceksin, sorusu yöneltilir. Bu rivayet de onun, vaîd konusundaki fikirleriyle tanındığını göstermesi açısından önemlidir.

Allah'ın va'dini yerine getirmesinin gerektiği gibi vaîdini de yerine getirmesinin gerekli olduğu, bunu yapmamasının Allah'ın adaletiyle çelişeceği, bunun ise imkansız olduğunu savunan kişinin Amr b. Ubeyd olduğu, rivayetlerin onun

137 Darekutni, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, 14; Hatıb Bağdâdî, *Tarih-i Bağdad*, XII, 176; Askalani, VIII, 72.
138 İbn Murtaza, 84.
139 Nisa, 93.
140 Nisa, 48.
141 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, 144 vd.; Darekutni, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, 9; Zehebi, III, 277; Askalani, VIII, 72.

üzerinde yoğunlaşmasından anlaşılmaktadır. Bu ilkenin teşekkülünde Amr b. Ubeyd'in önemli bir yeri bulunmaktadır. Vâsıl b. Atâ (131/748) bu prensiple ilgili fazla bir şey söylememiştir ya da Amr b. Ubeyd hadisçi olduğu ve bu tür rivayetler daha çok hadisciler tarafından aktarıldığı için Amr b. Ubeyd ön planda gözükmektedir. Kanaatimize göre bu fikri savunması, Amr b. Ubeyd'in mizacı ve kişiliğiyle de uyuşmaktadır. Vâsıl b. Atâ'nın uzlaşmacı yapısı bu meseleye girmesini ve bütün tepkileri üzerine çekmesini engellemektedir. Bu sebeple va'd ve vaîd prensibinin Vâsıl b. Atâ'nın el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn (imanla küfür arasında bir yer) fikri esas alınarak doğduğunu ve 110/ 728'den sonra Amr b. Ubeyd'le teşekkül ettiğini söyleyebiliriz.

3. el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker

el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker yani iyiliği emretmek ve kötülüklerden sakındırmak prensibi, "Esma ve Ahkam" ve "el-Va'd ve'l-Vaîd" prensibi gibi tarihî bakımdan önceki dönemlerde ortaya çıkmış bir meseledir. Ameli tevhid de denilen bu prensip, düşünce ve hakikatla da alakalı bulunmaktadır. Mu'tezile, bu esasın daha çok ameli yönüyle ilgilenmiş, zındık ve fasıklarla cihad etmenin fazilet, bunlardan kaçmanın İslam'a karşıt olmakla eşdeğer olduğunu ifade etmiştir. Ebu Bekir el-Asam dışındaki Mu'tezililer, şerrin veya herhangi bir kötülüğün giderilebilmesi ve fesadın yok edilebilmesi için kalple, lisanla ve elle mücadelenin gerekli olduğu ve bu prensibin usulden sayılması konusunda fikir birliğine varmışlardır.[142] Bu husus, meselenin en son kazanmış olduğu ahlaki boyutudur.

Kanaatimizce mesele ele alınırken, zulme karşı kuvvet kullanma ve adaletsiz idarecilere isyan şeklindeki siyasi boyutla, iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklindeki ahlaki boyut birbirinden ayırt edilmelidir. Meselenin bu yönü dikkate alındığında, el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker kavramına, değişik zaman dilimlerinde farklı

142 A. Mahmud Suphi, *fi İlmi Kelâm*, I, 166; Hüseyin Atvan, 40.

anlamlar yüklendiğinden ve bir anlam kayması meydana geldiğinden sözedilebilir. Bu sebeple öncelikle meselenin siyasi boyutunu ele almak istiyoruz.

Bu çerçevede Vâsıl b. Atâ (131/748)'nın uzak beldelere göndermiş olduğu dailerden bahsederek konuya giriş yapmak yerinde olacaktır. Çünkü onun daileri ve yaptıkları faaliyetler, "iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek" usulü çerçevesinde ele alınmaktadır. Safvan el-Ensarî'nin şiirinde onun dailerinden ve gittikleri memleketlerden bahsedilirken, "Çin geçitinin öte tarafında çok uzaklardaki Sus'a kadar her sınırda ve Berberîlerin olduğu yerlerde onun daileri bulunur. Zalim birinin hareketi, bir hilekârın hilesi onların azim ve şevkini kıramaz. Kışın gideceksin derse, emrine uyarlar. Yazın ise, yakıcı sıcakların bulunduğu aylar onları korkutamaz."[143] denmektedir.

Bu şahısların uzak memleketlere niçin gönderildikleri hususu, araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Dailer Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi İslam'ı yaymak ve Mu'tezilî esasları benimsetmek[144] için mi, yoksa Emevîlerin son zamanlarına ve Abbasîlerin kuruluşuna rastlayan bu dönemde Abbasî hareketine destek vermek ve propagandalarını yapmak için mi[145] görevlendirilmişlerdir? Her iki iddianın doğru kabul edilmesi bile, dailik kurumunun, el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker prensibiyle ilişkili olduğu hususunu pekiştirecektir. İsviçreli araştırmacı Nyberg, Vâsıl ve öğrencilerinin Abbasî propagandasına iştirak etmiş olmaları ihtimali üzerinde durmaktadır. Ona göre bu ihtimalin gözardı edilmemesinin başlıca nedeni, dailerin gönderildiği zamanın Abbasî propaganda faaliyetinin en şiddetli dönemine rastlamasıydı.[146] Tritton ise, Mu'tezile'nin Abbasî hareketinin manevi kanadı olduğu iddiasına karşılık, bazı Emevîler onlara zulmettiği için Mu'tezile'nin mecburen

143 Cahız, *Beyan ve't-Tebyin*, I, 37 vd.
144 İbn Murtaza, 32; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, II, 92 vd.
145 Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, VIII, 758
146 "Mu'tezile", *İA*, VIII, 758.

Abbasîler tarafında olmaları gerektiğini ifade eder.[147] Watt ise, ileri sürülen bu hipotezin başlıca kaynağının özel görevlileri taşraya gönderme hakkındaki bazı esrarengiz şiirlerden ibaret olduğunu nakleder; ayrıca Vâsıl'ın teolojisi ile Abbasî hareketine önemli bir destek veren Ebu Muslim'in ilgisinin ne olduğunun tesbit edilememesini faraziye için bir başarısızlık olarak niteler.[148] Fakat bu prensibin Abbasîlerin desteğini de ihata edecek tarzda ele alınma ihtimalinin bulunduğunu da kaydeder.[149] Nyberg'in, Vâsıl'ın "el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn" fikrinin Abbasîlerin iktidara gelmeden önceki siyasi programının teorik alanda ortaya çıkan şekli olduğunu söylemesi ve bir asır boyunca Mu'tezile'nin Abbasî sarayının resmi akidesi olması, onun varsayımına dayanak olarak aldığı hususlardır.[150] Nyberg'in bu tezinin isabetli olduğu yönleri bulunduğu gibi, beraberinde eksik ve açıklanamayan hususları da getirdiği görülmektedir. Vâsıl'ın 131/748'de öldüğü ve Abbasî Devleti'nin 132/749'da kurulduğu düşünülürse, Vâsıl'ın dailerinin gönderilmesinin Abbasî hareketinin faaliyetlerinin yoğunlaştığı döneme rastladığı görülür. Fakat Vâsıl'ın, Abbasî hareketinin lider konumundaki şahıslarıyla alakası ve irtibatı ortaya konamamaktadır. Kaldı ki Abbasîlerin bu hareketini Emevî zulmünden bıkan her grup ya fiilen ya da kalben desteklemiştir.

Kanaatimize göre Vâsıl'ın uzak beldelere gönderdiği dailer, bu yerlerde hem görevlerini yerine getiriyor, hem de ticaret yapıyorlardı. Osman et-Tavil'in Ermeniyye'ye giderken ticaret için Vâsıl b. Atâ (131/748)'dan izin istemesi ve bu izni almasına ilişkin rivayet,[151] böyle bir ihtimalin var olduğunu göstermektedir. Bu faaliyetlerinin yanı sıra gittikleri yerlerde, Emevî zulmünü anlatıp Abbasî hareketine destek verici ifadeler kullanmış olabilirler. Fakat bu organize olmuş bir Abbasî propagandası anlamına gelmemelidir. Aynı şekilde Vâsıl'ın

147 *İslam Kelamı*, 64.
148 *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 63.
149 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 290 vd.
150 "Mu'tezile", *İA*, VIII, 758.
151 İbn Murtaza, 32.

dailerinin özelliklerini ifade etmede Mu'tezile'nin mübalağa yaptığı kanaatindeyiz.

Bu iddia nedeniyledir ki, Vâsıl b. Atâ'nın Emevîlerle olan ilişkileri ve Abbasîlere (Haşimîlere) olan meyillerine de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Vâsıl'ın tamamen Emevî karşıtı olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü onun Emevî hükümdarı Yezid'le olan münasebeti oldukça iyi düzeydedir. Bir rivayete göre Yezid, Vâsıl'a, kendine ve ailesine nafaka olmak üzere yüzbin dirhem vermek istediğinde, Vâsıl bu parayı almaktan sakınır. Bunun üzerine Yezid vereceği paranın kendi malı olduğunu, Müslümanların malı olmadığını söyler.[152]

Vâsıl b. Atâ'nın, Haşimî soyundan olan Zeyd b. Ali ile yakın bir arkadaşlıkları vardır.[153] Hatta Zeyd'in ondan ders aldığı da söylenir.[154] Emevîlere karşı Kûfe'ye geçerek isyan hareketi için gerekli ortamı oluşturma çabasına giren Zeyd b. Ali'nin hareketini,[155] Muhammed Ammara, Mu'tezile'nin Emevîlere karşı gerçekleştirdiği bir hareket olarak görür. Bu dönemde yönetime muhalif olanların başında Haricîler ve Cafer Sadık'ın tabilerinin bulunduğunu söyleyen Ammara, Cafer Sadık'ın direniş yanlısı olmadığını ve Emevî saltanatının Allah'ın izniyle yok olacağını düşündüğünü söyleyerek başka bir grubun başını çeken Zeyd'in, Vâsıl'a bağlı olduğu ve ona öğrencilik yaptığı için direniş ve ayaklanmaya ilişkin görüşlerini de ondan aldığını varsaymaktadır.[156] Bu görüşün Zeyd'in, Vâsıl'ın ve Cafer'in katıldığı bir münazarada geçen konuşmalar esas alınarak ortaya atıldığı anlaşılmaktadır. Medine'de İbrahim b. Yahya'nın evinde yapılan bu sohbete Yahya b. Zeyd, Abdullah b. Hasan, Muhammed b. Aclan ve Ebu Abbad el-Leysi gibi şahsiyetlerin katıldığı rivayet edilir.[157] Burada düzenlenmiş olan toplantıya Cafer Sadık da gelmişti. O, Ehl-i Beyt saflarında meydana

152 Cûşemî, 238.
153 İbn Murtaza, 33.
154 Isferâyinî, *et-Tabsır fi'd-Din*, 17; Eymen Fuad Seyyid, *Tarihu'l Mezaibi'z-Zeydiyye fi biladi'l-Yemen hatta Nihayeti'l-Karni's-Sadisi'l Hicri*, Kahire 1408/ 1988, 254.
155 Şehristanî, I, 155.
156 *Mu'tezile ve Devrim*, 101.
157 Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 35 vd.

gelen bölünmeye işaret ederek Vâsıl'a "Sen ümmeti bölen ve imamları kınayan bir görüş ortaya attın." der. Vâsıl onun bu ithamını "Ey Cafer nerde sen de o anlayış. Dünyanın derdi seni sarmış sen ona bağlanmışsın. Biz sana sadece Muhammed'in dinini getirdik. Ebu Kuhafe'nin, İbn Hattab'ın, Osman'ın, Ali'nin ve imamların dinini getirdik. Hakka uyarsan mutluluk senindir. Ondan yüz çevirirsen günahkâr olursun." şeklinde cevaplar. Tartışmaya müdahele eden Zeyd b. Ali de Cafer'e kaba sözler sarfeder ve "Seni Vâsıl'a uymaktan alıkoyan yalnızca bize olan hasedindir."[158] der. Bu rivayetin aynı zamanda bir Şiî olan İbn Murtaza'da da bulunması, rivayetin Zeydiyye ile Mu'tezile'nin yakınlaştırılması hedefine yönelik olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Şu husus, bu görüşümüzü destekler mahiyettedir; eğer Vâsıl b. Atâ'nın Zeydi hareketi desteklediği iddia ediliyorsa Zeyd b. Ali ve Yahya b. Zeyd'in bizzat yönettiği ayaklanmalara,[159] Vâsıl b. Atâ'nın fiilen niçin iştirak etmediğinin izah edilmesi gerekmektedir. Kaldı ki o dönemin en belirgin özelliği; Emevî saltanatına muhalefetin doruk noktada olmasıdır. Bundan dolayı Zeyd'le Vâsıl b. Atâ'nın aynı muhalif fikri benimsemesi kadar doğal bir şey yoktur. Bununla birlikte Vâsıl'ın genel olarak Emevîlere karşı olduğu ve Medine'deki Ali taraftarları ile sıkı münasebette bulunduğu söylenebilir.

Bütün bunlardan Vâsıl ve Amr'ın siyasi adalet konusunda hassas oldukları anlaşılmaktadır. Hatta Amr b. Ubeyd'in, bu tutumunu Abbasî halifelerine karşı da sergilediği görülmektedir. Ebu Ca'fer Mansur, Amr'a "Ne yapayım, sana mührüm elinde demiştim. Sen ve arkadaşların gelin ve bana yardımda bulunun." Amr buna şu cevabı verir: "Gerçek ilmi yükselt, ilim ehli sana uysun."[160] Amr b. Ubeyd (144/761)'in Ebu Ca'fer'e yaptığı bir başka nasihat de onun adalet anlayışını göstermesi açısından önemlidir. Amr, özetle ona şöyle öğüt veriyordu:

158 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 33; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 242 vd.; Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, 101.

159 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 155; Isferâyinî, *et-Tabsır fi'd-Din*, 30.

160 İbn Abd Rabbih, *İkdu'l-Ferid*, II, 274.

Sen O'ndan razı olmadıkça, Allah senden razı olmaz; yine sana adil olmadıkça sen Allah'tan razı olmazsın. Allah senden, ancak raiyetine adaletli olursan razı olur. Kapının ötesindeki komşularımıza zulümle davranma. Kapının arkasındakilere Allah'ın Kitabı ve Rasulünün sünnetiyle muamele et... Kim amel ederse, Allah amellerinin mislini verir.[161]

O, Abbasî halifesi Ebu Ca'fer döneminde isyan hazırlığında olan Muhammed b. Abdillah b. Hasan'ın biat etmek için uygun olan ehil şahıs olduğunu iddia edenlere "adaletini öğrenmedikçe kimseye biat etmeyeceğini"[162] söylüyordu. Döneminde zalimlere engel olmak ve imameti ilan edip huruc etmek, el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker çerçevesinde ele alınıyordu.[163]

el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker prensibi imamet konusuyla yakinen alakalıdır ve imamlarla kaimdir. İmam öne geçmeye layık olsun ya da olmasın öne geçirilmiştir ve ümmet üstünde velidir, onların işlerinde tasarruf sahibidir. Şer'i hükümleri yürütmek için imama ihtiyaç vardır. Bunun gibi ülkeyi korumak, orduları yönlendirmek vb. konularda imama ihtiyaç vardır.[164] Vâsıl'la Amr'ın imamın adil olması gerektiği hususundaki hassasiyetleri de bilinmektedir.

el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker prensibini benimsemeyen tek Mu'tezilî olan Asam'ın, imametin vacib olmadığını[165] söylemesi de pek şaşırtıcı değildir. Bu konuda şunları söyler: "Ümmet haccı eda edip gerektiğinde cihadını yerine getirdiği, aralarında adaletle muamele ettiği, hak-hukuka riayet ettiği, ganimet, sadaka ve vergileri ehline verdikleri ve hadleri hak edenlere uyguladıkları takdirde imamet dinde gerekli

161 Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *Ahbaru't-Tıval*, Mısır 1330, 363.

162 Ebu'l-Ferec Isfahanî, *Mekâtilu't-Talibiyyin*, 209.

163 Zeyd b. Ali'nin, sonra oğlu Yahya b. Zeyd'in, sonra da Hasan ve Hüseyin evladından imamet vasıflarını taşıyanların imametlerini açıklayıp isyan etmeleri. Emri bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker ilkesinin bir gereği addediliyordu. Bkz. Sahib b. Abbad (385/995), *Nusratu Mezahibi'z-Zeydiyye*, thk.Naci Hasan, Beyrut 1981.

164 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 750.

165 Eş'ârî, 460.

değildir."[166] Ebü'l-Hüzeyl'le muasır olan Asam'ın bu prensiple alakalı birşeyler söylemiş olması ve bunu Mu'tezile'nin temel esaslarından biri olarak kabul etmemesi, o dönemde bu esasın Mu'tezile içerisinde bilindiğini ve benimsendiğini göstermektedir.

Vâsıl b. Atâ "iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamak" prensibine önem vermesi nedeniyle Haricî kabul edilmiştir. Haricîlerin bu ilkeye önem verdikleri ve uygulama yolundaki hassasiyetleri bilinmektedir. Onlara göre insanlar sadece kendi şahısları bakımından iyi işler görmek ve fenalıktan kaçmakla değil; aynı zamanda bu tutumlarını her yerde hâkim kılmakla görevlidirler.[167] Bu hususa Nyberg de değinmektedir:

> Vâsıl'ın propagandası garp istikametine yayılmıştı. Emevîlerin yıkılışından çok sonraları Tahert'te Vâsıl'a bağlı bir cemaat vardı. Bu cemaat İbadilerle ittifak halinde olup, 3000 kişiydiler. İdris b. Abdillah el-Hasanî zamanında Mansur'a karşı isyan etmişlerdi. Vâsıl'la Haricîler arasındaki bağ böylece gerçekleşmiştir.[168]

Ebu Ca'fer döneminde İdris b. Abdillah'ın Vâsılıyye'nin yaygın olduğu Mağrib'e gönderilmesi,[169] Vâsıl'la Haricîlik arasında bir alaka kurulmasına neden olmaktadır. Vâsıl'ın el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ilkesini benimseyen Haricîlikle alakasının tesbit edilmesi, onun bu ilkeye verdiği değerin tesbiti açısından da önem arzetmektedir.

Buna rağmen Vâsıl b. Atâ'nın Haricîlikle ilgisini tesbit etmemiz oldukça güç bir meseledir. Fakat onun Haricîlerin yoğun olarak bulunduğu Basra'da yerleşik olması, onların bazı fikirlerinden etkilendiğini veya onlara yakın fikirler ortaya koyduğunu gösterebilir. Ayrıca onunla Haricîler arasında geçen bir kıssa dikkat çekmektedir. Bu rivayete göre Vâsıl b. Atâ arkadaşlarıyla birlikte bir yolculukta Haricîlerden bir grupla karşılaşır. Haricîlerin "Siz kimsiniz?" sorusuna Vâsıl, onların kötülük yapmasından emin olmak için "Biz Allah'ın kelamını

166 Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizamiyye fi Erkani'l-İslamiyye*, thk. Ahmet Hicazi, Kahire trz., 127.
167 İsferâyinî, 48 vd.
168 "Mu'tezile", *İA*, VIII, 758.
169 Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 151.

öğrenmek isteyen müşrikleriz, eman istiyoruz. Bize tebliğde bulunun." der. Bunun üzerine Haricîler tebliğlerini yaparlar. Vâsıl, "Ben ve arkadaşlarım kabul ettik." derse de Haricîlerin onları bırakmaya niyetleri yoktur. "Bizimle beraber gelin, artık arkadaşlarımızsınız." derler. Buna karşılık Vâsıl, onlara Kur'an'ın müşrikler hakkındaki hükmünü hatırlatır. Sonuçta Haricîler, Vâsıl'ı ve arkadaşlarını güven içinde olabilecekleri bir yere götürürler.[170]

Bu hadiseden anlaşılan Vâsıl'ın, Haricîliğin rivayette belirtilmeyen koluyla ilgisinin bulunmadığı; fakat onların fikirlerine vakıf olduğu ve davranış biçimlerini çok iyi bildiğidir. Haricîliğin aşırı uçlarıyla ilişkisi olmadığı halde mutedil bir Haricî olabileceği de düşünülebilir. Ancak Vâsıl'ın yaşadığı dönemin sorunlarının içiçe olduğu göz önüne alınırsa, Vâsıl'ın, Haricîlerin de benimsediği bazı fikirleri benimseyebileceği hususu pekâla iddia edilebilir. Bu açıdan Vâsıl'ın görüşleri ele alınırken yaşadığı dönemin ve yaşadığı çevrenin fikirleri göz ardı edilmemelidir.

Buraya kadar söylenenler bu prensibin siyasi boyutunu göstermektedir. Meselenin ahlaki bir veche kazanması ise, Ebû'l-Hüzeyl'den sonraki döneme uzanmaktadır. Konunun bu yönüyle alakalı tartışmalar Ebu Ali ve Ebu Haşim üzerinde yoğunlaşmaktadır. el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker'in akılla mı, yoksa nassla mı bilinmesinin vucubiyeti,[171] Emir-Nehyin vucubiyetinin düşmesi,[172] münkerden sakınmanın vacip olduğu, önce yumuşak sözle uyarının yapılması gerektiği, bırakılmıyorsa sert sözle uyarının gerekli olduğu, yine bırakılmıyorsa dövmenin, yine bırakılmıyorsa katletmenin vacib olduğu[173] gibi hususlar baba-oğul Cubbaî'ler tarafından tartışılmıştır. Mesele bu dönemde bazı ayetlerle de desteklenmiştir.[174]

170 Rivayet hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mûberred, III, 1078 vd.; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, I, 196; *Emali*, I, 117; Cüşemî, 235 vd.
171 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 742 vd.
172 Kadı Abdulcebbâr, 145.
173 Kadı Abdulcebbâr, 744 vd.
174 Al-i İmran, 104, 110, 180; Lokman 17.

Vâsıl b. Atâ (131/748)'nın el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker çerçevesinde ele aldığımız hitabeti ve yaptığı münazaralarının yanısıra kendi görüşlerini savunmak veya muhaliflerinin iddialarını reddetmek için yazdığı eserlerden de bahsetmek gerekmektedir.

Onun hitabet ve ediblik yönü, sanki itikatla ilgili görüşlerinden üstün gibidir. Bu sebeple Ra'yı kullanmama özelliği ve hutbesi, bazı şairlerin şiirlerine konu olmuştur.[175] Ra harfini kullanmadan yaptığı konuşmaları Mu'tezile'yi benimseyen Ebu Tarık, Ebu Kasım İsmail b. Abbad ve Ebu Ömer Yusuf b. Harun el- Kindi gibi şairler veciz bulurlar ve şiirlerinde onun bu özelliğini överler.[176] Vâsıl'ın hitabet yeteneği ve gücü onun muasırı iki şair Beşşar b. Bürd ve Safvan el-Ensarî'nin şiirlerinde de övülmektedir.[177] Bu çerçevede Irak valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz'in (132/749) huzurunda Basra hatipleri arasında yapılan bir yarışmada irticalen okuduğu ve ödül aldığı "Ra harfinin çıkarıldığı hutbe" (*Kitâbu Hutbetihilleti ehrece minha'r-rai*)[178] adlı hutbeden bahsetmek gerekmektedir. Vâsıl'ın bu hutbesi değerini, Kur'an'ın metinlerini kullanmaktan almaktadır. Bu hutbesinde ra harfinin geçtiği kelimeleri aynen kullanmaktan sakınmakta, onun yerine Ra'nın geçmediği müradifini getirmektedir. Kur'an'dan tam bir sûre okumak istediğinde ise, içinde Ra harfi olmayan İhlas suresini okur.[179] Allah'a hamd ve sena ile başlayan Vâsıl bu hutbede Allah'a ve elçisine iki kez şehadet getirir, sonra taat ve takvaya teşvik ederek dünya fitnelerinden kaçınılması gerektiğini

175 Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred (210-285), *el-Kamil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dali, Beyrut 1413/1993, III, 1112; İbn Tagriberdi, *en-Nucumu'z-Zahire*, I, 348.

176 İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayân*, VI, 9.

177 *Kitâbu Hutbetu Vâsıl b. Atâ* (Giriş), 127 vd.

178 Adından da anlaşılacağı üzere Ra harfinin yer almadığı kelimelerle oluşturduğu bu hutbe, 126/743 yılı Cemaziye'l-Ahirinden 129/747 yılı Cemaziye'l-Ahirine kadar olan sûre arasında bir zaman diliminde irad edilmiştir. Çünkü belirlenen bu zaman dilimi Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz'in Irak'ta hüküm sürdüğü dönemdir. Tercih edilen, bu zaman diliminin ilk aylarıdır. Müsabakaya katılan yarışmacılar: Halid b. Safvan, Şebib b. Şeybe, Fadl b. İsa ve Vâsıl b. Atâ idi. Bkz. *Kitâbu Hutbeti Vâsıl b. Atâ*, 127-129; Yakut, Mu'cemu'l-Udeba, XIX, 244.

179 *Kitâbu Hutbeti Vâsıl b. Atâ*, 130-131.

ifade eder. Ardından kendine ve insanlara güzel sözden faydalanmaları yönünde çağrıda bulunur ve Kur'an'dan kolayına gelen ayetleri okur. İstiaze ve besmeleden sonra Ra'dan kaçan üslubuyla devam eden hutbe, ihlas ve son duayla biter.[180]

Arkadaşı ve kayınbiraderi Amr b. Ubeyd (144/761) de onun bu vasfından "Meleklerden veya nebilerden biri gelse ancak ondan daha iyi konuşabilirdi."[181] diyerek övgüyle bahseder. Vâsıl bu özelliği sebebiyle Kûfe ve Basra'da yaygın olan bazı İran eski fırkalarının savunduğu dualizmle mücadele etmiş, çeşitli münazaralara katılmış ve böylece bu yönünü hem daha iyi kullanabilmiş, hem de geliştirmiştir.[182]

Vâsıl b. Atâ (131/748)'nın *Kitâbu Elfe mesele fi'r-reddi ale'l-Maneviyye* adlı eserini, Maneviyye mezhebini red için yazdığı ve birinci cildinde seksenden fazla meseleye değindiği,[183] rivayet edilmektedir. Eserlerin isimlerine bakıldığında Vâsıl'ın, Şia'nın, Haricîlerin, materyalistlerin, naturalistlerin, Mürcîe'nin ve bunun gibi diğer cereyanların görüşlerini bildiği ve onları reddettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Vâsıl'ın sapıkları, materyalistleri ve dualistleri red için yazmış olduğu eserler ve beldelere -bazı araştırmacılara göre Abbasî siyasetini desteklemek, diğer bazı araştırmacılara göre de Mu'tezilî esasları yaymak için- göndermiş olduğu heyetler, onun bu prensibe verdiği önemi göstermektedir. el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker esasının biri zulme karşı koyma ve adaletsiz idarecilere isyan şeklindeki siyasi boyutu, diğeri iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklindeki ahlaki boyutu birbirinden farklı ele alınmalıdır. Kanaatimizce el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker kavramına farklı zamanlarda farklı anlamlar yüklenmiştir ve bir anlam kayması olmuştur. Vâsıl ve Amr, siyasi adalet konusunda oldukça hassastırlar; bu

180 Hutbenin aslı ve daha geniş bilgi için bkz. *Kitâbu Hutbeti Vâsıl b. Atâ*, 134-136.

181 Hatıb Bağdâdî, *Tarih-i Bağdad*, XII, 175.

182 Isfahani, *Eğanî*, III, 24 vd.; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 116; İrfan Abdulhamid, *İslâmda İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, 123.

183 İbn Murtaza, 35; A. Mahmud Suphi, 183.

sebeple adil olmadıklarını gördükleri Emevî halifelerine karşı koymayı ilke edinmişlerdir. Abbasî yönetimini görmeyen Vâsıl'dan sonra Amr'ın, bu tutumunu Abbasî halifelerine karşı da sergilediği görülmektedir. Bu sebeple bu esasın siyasi boyutunun Vâsıl ve Amr'la teşekkül ettiği, Ebu Ali ve Ebu Haşim döneminde ise daha çok ahlaki boyutunun geliştirdiği kanaatini taşımaktayız.

B. TAM OLARAK TEŞEKKÜL ETMEYEN ESASLAR

1. Tevhid: Allah'ın Sıfatları

Tevhid, Mu'tezile'nin fikirlerinin temelini teşkil eden beş prensipten en önemlisidir. Bu ilkeye verdikleri değerden dolayı kendilerine Ehlu't-Tevhid ve'l-Adl de demektedirler. Mu'tezile'nin Tevhid konusunun alt başlığı içinde ele aldığı konular Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'an ve cevherü'l-ferd, araz, cisim gibi âlem anlayışına ilişkin konulardır. Bu konularla ilgili fikirlerin, Ebû'l-Hüzeyl'den önce basit düzeyde tartışıldığı ve tam olarak olgunlaşmadığı anlaşılmaktadır. Tevhid prensibi içerisinde ele alınan sıfatlarla ilgili görüşler, Cehm b. Safvan'a ve mezhebin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ (131/748)'ya kadar uzanmaktadır. Kaynaklarda daha çok Vâsıl'ın ezeli sıfatları nefyettiği iddiası,[184] vurgulanmaktadır. Fakat bu görüşünün mahiyeti ve ne şekilde temellendirdiği hususunda ayrıntıya gidilmemektedir. Vâsıl b. Atâ'nın sıfatlarla ilgili görüşlerinin mahiyeti hakkında dayandığımız yegane kaynak Şehristanî'dir. Onun verdiği bilgilere göre, Vâsıl b. Atâ ilim, kudret, irade ve hayat sıfatlarını nefyetmiştir. Çünkü ona göre bu sıfatların kabulü, iki kadim ve ezeli ilahın varlığı anlamına gelmektedir ve bu da beraberinde kadim varlıkların çokluğu (taaddüd-ü kudemâ) fikrini getirmektedir.[185] İki ezeli kadim ilahın varlığının imkansız olduğu esasına dayanan bu fikir Vâsıl tarafından, "Her kim kadim bir sıfat ihdas ederse iki ilah ortaya çıkarmış olur."[186] şeklinde ifade ediliyordu. Şehristanî felsefî boyutuna da değinirek bu fikrin başlangıçta

184 İbn Esir, *el-Lübab fi Tehzibi'l-Ensab*, III, 258.
185 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 40; Bedevî, I, 84.
186 Şehristanî, I, 40.

açık olmadığını, Vâsıl'dan sonra gelen arkadaşlarının felsefe kitaplarını inceledikten sonra, soruna değişik bir açıdan baktıklarını[187] ifade etmektedir.

Çağdaş araştırmacılar bu fikrin Vâsıl'a ait olduğunu, fakat tam anlamıyla olgunlaşmadığını ifade ederler. Suphi es-Salih, Vâsıl'ın ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatları nefyetmekle ilgili ifadelerinin önce yetersiz ve kapalı bir anlatımla başladığını kabul eder ve onun bütün sıfatları, Allah'ın alim ve kadir oluşu sıfatlarına irca ettiğini söyler. Ardından arkadaşları tarafından felsefî kitapların mütalaa edilmesiyle birlikte Vâsıl'ın fikirlerinin değiştirildiği ve farklılaştığını ifadelerine ekler.[188] Albert Nasri Nader de İslam'ı savunmak için sıfat konusuna özen gösterildiğini ve sıfatların Allah'tan nefyedildiğini söyleyerek bu görüşü ilk açıklayanın, Vâsıl olduğunu ve fakat güçlü mantık delillerinin henüz eksik olduğunu belirtir.[189] Vâsıl'a atfedilen bu görüşün, Aristoteles'in Tanrı anlayışından etkilenmiş olduğu ileri sürülmüştür.[190] Esasen sıfatların varlığını ispat etmeye çalışanların bu tutumu, Ekanim-i Selâse'yi tek olan Zatın sıfatları olarak ileri süren Hıristiyanların teslis inancıyla eş değer görülmüştür. Bundan dolayı da bazı sıfatların tecrit yoluyla diğerlerine irca edilmesi, bu uygunsuz durumun giderilmesi şeklinde yorumlanmıştır.[191]

Tüm bu yorumların ortak özelliği, bu fikrin felsefi etkilenmeyle alakalı olması ve Vâsıl'ın fikrinin başlangıçta kapalılık taşıyor olması doğrultusundadır. Onun sıfatlarla ilgili görüşünü veren Şehristanî'nin de aynı konuya temas ederek meselenin sonradan felsefî boyut kazandığını söylemesi ve bu hususta başka rivayet olmaması, bu fikirlerin Vâsıl'a aidiyeti ihtimalini zayıflatmaktadır. Kanaatimizce sıfatların nefyedilmesi konusunda ilk fikirleri Vâsıl söylemiş olabilir. Fakat meselenin "sıfatların kabulünün taaddüd-ü kudemâyı gerek-

187 Şehristanî, I, 40.
188 *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 130.
189 *Fıraku'l-Kelamiyye*, 70 vd.
190 O'lery, *Arabic Thought and Its Place in History*, 124.
191 De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 36; *Henry Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi*, 116.

tireceği" kısmı, Vâsıl'dan sonra felsefe kitaplarının İslam dünyasında mütalaa edilmesi sonucu ifade edilmeye başlamıştır. Tevhid ve sıfat kavramları, kendisinden sonra daha geniş olarak yorumlanmış ve ıstılahi anlamda kullanılmıştır.

Vâsıl'ın muasırı Cehm b. Safvan (128/746)'ın da tatil-i sıfatla (sıfatların ibtali) ilgili fikirleri Horasan'da yaydığı, bu görüş çerçevesinde Allah'ın ilminin hadis olduğu ve kulların vasfedildiği sıfatların Allah'a izafesinin mümkün olmadığı yani, kulla Allah arasındaki benzerliğin giderilmesi gerektiği fikirlerini öne sürdüğü,[192] iddia edilmektedir. Aynı zamanda nefyu't-teşbih, ayetlerin te'vili ve ilim-kudret gibi sıfatların Allah'ın zatıyla aynı olduğu fikirleri ona atfedilmekteydi.[193] Oysa Cehm'in yaşadığı çevre, Sebeiyye, Sümeniyye (Budizm) gibi muhtelif inanç sistemlerinin merkezi konumundaydı. Doğru olan yaşadığı çevrenin görüşlerinin aşırı olduğu ve Cehm b. Safvan (128/746)'ın bunlara karşı olduğudur. Yaşamı boyunca bu görüşlerle mücadele ettiği için, tartıştığı konuların Allah ve sıfatları olması gerekiyordu.[194] Bundan dolayı o, Allah hakkındaki fikirleriyle meşhur olmuştur. Cehm'in daha çok Allah'ın var olduğunu ispat için tartışmalar yaptığı, Sümeniyye'den bir grupla yaptığı şu fikri mücadelede açıkça görülmektedir:

Sümeniyye'den bir grup Cehm'e gelerek seninle tartışmak istiyoruz, bizim delillerimiz baskın çıkarsa sen bizim dinimize gireceksin, seninkiler güçlüyse biz senin dinine gireceğiz, derler. Cehm'e Allah'ı görüp görmediğini, söylediklerini işitip işitmediğini ve kokusunu alıp almadığını sorarlar. Bu ve benzeri sorulardan sonra Cehm onlara "Siz ruhun varlığını iddia etmiyor musunuz, onu gördünüz mü, hissedebiliyor musunuz?" şeklinde sorular sorar. Sonra da aldığı cevaba göre "Bunun gibi Allah da hiç bir gözle görülmez, sesi duyulmaz, rayihası koklanmaz, gözlerden saklıdır. Mekan dışında bir

192 Isferâyinî, *et-Tabsır fi'd-din*, 108; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 86; Kemâl Işık, "Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", *AÜİDF*, 352 vd.
193 Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Kahire 1926, IV, 10.
194 A.Mahmud Suphî, *Fî İlmi Kelâm*, I, 174.

mekanda da bulunmaz."[195] sözlerini kullanır. Ona göre Allah zattan ibaret olup, O'na şey denemez; çünkü O'na şey denilmesi O'nu mahlûklara benzetme anlamını taşımaktadır.

Cehm'in sıfatların nefyi (nefy-i sıfat) fikriyle ilişkilendirilmesi, sonraki dönemlerde Mu'tezile'ye Cehmiyye yakıştırması yapılmasının bir uzantısı gibidir. Bu husus, İbn Teymiye'nin, sıfatlar konusunda Mu'tezile'yi "dönek Cehmiyye" olarak nitelendirmesi ve her iki fırkayı aynileştirmesi[196] olarak karşımıza ilginç bir şekilde çıkar. Ayrıca Rafızîlerin Kaderîyye'den, Haruriye'nin her ikisinden, Cehmiyye'nin ise hepsinden daha şerir bir fırka[197] olduğunu iddia eden muhaddislerin, Cehmiyye'yi red için müstakil risaleler hazırladıkları ve Cehmiyye ile Mu'tezile'nin itikadi şüphelerini reddeden hadislerle ilgili özel bölümler açtıklarını görmekteyiz. Onların Cehmiyye'yi bütün fırkalardan daha kötü görmelerini İbn Teymiye, Cehmiyye'nin isim ve sıfatları nefyetme konusunda genel kanaatten farklı görüş beyan etmeleriyle ilgili görür. Mu'tezile ise sadece sıfatları iptal etmekle onlardan biraz daha iyi bir durumda görülmektedir.[198]

Vâsıl b. Atâ (131/748) ve Cehm b. Safvan (128/746) sıfatlarla ilgili görüşlerin kaynağı olmakla birlikte, Allah'ın sıfatlarının zatının özü olduğu yani Allah'ın ilmiyle alim, kudretiyle kadir, hayatla hay olduğu, yaratılmışların sıfatlarından tenzih edilmesi gerektiği,[199] Allah'ın cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edilemiyeceği, Allah için uzunluk, derinlik ve genişliğin sözkonusu olmadığı, parçalara ayrılamıyacağı ve bölünemiyeceği, kudret, hay ve ilim sıfatlarının zıddı olan acz, ölüm ve cehaletle vasıflanamayacağı[200]

195 İbn Abd Rabbih el-Endelusî, *İkdu'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim el-Ebyarî, Beyrut 1403/1983, II, 413; Gurabi, *Firaku'l-İslâmiyye*, 17.

196 İbn Teymiye, *Mecmuu'l-Fetava*, VIII, 226 vd.

197 Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, 17.

198 İbn Teymiye, *Minhacu's-Sünne*, I, 256; İbn Teymiye, *Mecmuu'l-Fetava*, VIII, 226 vd.

199 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 44 vd.; A. Mahmud Suphi, I, 122 vd.; Shustery, *Outlines of Islamic Culture*, 420 vd.

200 Eş'ârî, 155 vd.; A. Mahmud Suphi, 122 vd.

ve benzeri fikirler her ikisinde de görülmez. Şehristanî'nin "Vâsıl'ın arkadaşları felsefe kitaplarını mütalaa ettikten sonra bu soruna değişik açıdan bakmışlardır."[201] şeklindeki ifadesi, bu fikrin sonraki dönemde değişik bir boyut kazandığını göstermektedir.

Mu'tezile'nin Allah'ı sıfatlardan arındırma üzerine bina ettiği Tevhid prensibine göre, O'nun sıfatları zatındadır. O; zatı ve sıfatıyla, âlemin varlığından önce ve sonra ve de sonsuza değin, O'dur. Sıfatın ezeli kabul edilmesi halinde iki veya daha çok ezeli varlığın zatta mevcudiyeti söz konusudur. Bu, Allah'ın ve sıfatın âlemin iki yaratıcısı olduğu anlamına gelir. Fakat sıfat zatta olduğunda O zat tektir ve bu âlemde bütün kemâl sıfatlarla mevsuf tek kadîm bulunmaktadır.[202] İşte kısaca özetlemeye çalıştığımız bu anlayış, Mu'tezile'nin Tevhid anlayışının özünü teşkil etmektedir. Vâsıl'ın sıfatla ilgili görüşleri ise, Mu'tezile'nin Tevhid anlayışında olduğu kadar açılım kazanmamıştır. Günümüze kadar ulaşan hutbesindeki Allah tanımı da ayetler çerçevesinde ele alınan Kur'an merkezli bir tanımdır.

2. Adl'den Önceki Merhale: Kader Meselesi

İnsanın kendi fiilini yapma konusunda hür olduğu ve eğer insan, herhangi bir şeyi yapmak hürriyetine sahip değilse, insanın işlediği kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veya sevap görmesinin anlamsız olacağı ve bunun Allah'ın adaleti ile bağdaşamıyacağı esprisine dayanan[203] kader anlayışı, başlangıç olarak yalın ise de felsefenin İslam dünyasına girmesiyle felsefî bir özellik kazanmış ve Mu'tezile'nin Adl esasının temelini oluşturmuştur. Kader görüşü, siyasi etkenlerle ortaya çıkmış, iktidarın tavrını benimseyen Cebriyye, insanın fiillerinde hiçbir sorumluluğu yoktur sonucuna; Emevî iktidarına muhalefeti temsil eden Kaderîyye ise, fiillerin Allah'ın yaratmasıyla

201 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 40.
202 Cuveynî, *Akıdetü'n-Nizamiyye*, 101.
203 İbn Hümam, *Müsayere*, 120; Nesefî, *İslâm İnançları*, 145 vd.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 29; İ. A. Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, 53.

ve kulun kazanmasıyla olduğu fikrine varmıştır.[204] Bu fikir, eylem planında olmasa da nazari planda, Hasan Basrî'ce desteklenmiş ve Amr b. Ubeyd'le yeni bir hüviyet kazanmıştır.

Gerçekte Emevî yönetiminin öngördüğü kader anlayışı ile İslam öncesi Dehr anlayışı arasında benzerlikler bulunmaktaydı. İslam'dan önceki Araplara göre insan yaratılınca, yaratanıyla bağlarını keser. Varlığını çok daha kuvvetli başka bir egemen gücün kontrolüne sokar ki bu güç dehrdir. Kur'an bu inancı kafirlerin ağzından nakleder: *"Dediler ki: Bu dünya hayatımızdan başka bir şey yoktur; ölürüz ve yaşarız, bizi helak eden dehr (zaman)'den başkası değildir."*[205] Bu inanç, beşikten mezara kadar ferdin hayatını yönlendirir. Bu kuvvet, hem her şeyi yok etmekte, hem de yaşamı boyunca insanı durmadan felaket ve sefalete sürüklemektedir.[206] Bu güç Arap şiirinde, bazen Tanrı,[207] bazen padişah[208] ve bazen de ölüm[209] adıyla isim değiştirerek kendini göstermektedir. Emevîler zaten mevcut olan bu inancı İslami motiflerle saltanatlarının bir bakıma kurtarıcısı olarak öne sürmeye başladılar.

Kaderle ilgili rivayetlerden, bu fikrin öncüsü olarak Mâbed b. Halid el-Cühenî'nin ön plana çıkarıldığı anlaşılmaktadır.[210] Ancak bu şahsın, Kaderîyye akidesini nasıl şekillendirdiği hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Esasen o, Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu anlayışını inkar etmiştir. İbn Eş'as isyanında, Emevî saltanatına karşı isyan eden grup içinde bulunması da bunu göstermektedir.[211]

Mâbed'den sonra bu konuda meşhur olan diğer şahıs ise, Ebu Mervan Gaylan b. Müslim olup, kader konusunda

204 Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, 112; Heytemi, *ez-Zevacir an İktirafi'l-Kebâir*, I/101.
205 Câsiye, 23-24.
206 Izutsu, *Allah ve İnsan*, 119.
207 İmriu'l Kays, *Yedi Aska*, 47.
208 İmriu'l Kays, 79.
209 İmriu'l Kays, 86.
210 İbn Kuteybe, *Maarif*, I, 166; Cuveynî, *Akıdetü'n-Nizamiye*, 49; Isferâyinî, 21.
211 A. Mahmud Suphî, *fi İlmi Kelâm*, 178.

Mu'tezile'nin öncülerinden biri[212] olarak kabul görmüştür. Esasen muhalefeti temsil eden Gaylan'ın, önceki halifeler zamanında bozulan düzeni sağlamaya çalışan, tebayı memurlara karşı koruyan ve yeni Müslüman olanlardan cizye alınma uygulamasına son veren[213] Ömer b. Abdülaziz'e yardımcı olduğu anlaşılmaktadır. O, Ömer b. Abdülaziz'e şöyle demektedir: "Bil ki ey Ömer! Müslümanların problemli bir ümmetine ve bozuk bir dönemine yetiştin. Ümmet imamla yok olabileceği gibi onunla da kurtulabilir. Hangi imam olduğunu düşün."[214] Daha sonra Ömer b. Abdülaziz (101/719)'in, seleflerinin yaptığı adaletsizlikleri telafi etmek amacıyla, bazı Emevî yöneticilerinin müsadere ettiği hediye, mal ve ziynetleri satma işini ona verdiği görülmektedir.[215] Mu'tezilî kaynaklar Gaylan'la Ömer b. Abdülaziz arasındaki yakın ilişkiden söz ederken diğer bazı kaynaklar onunla halife arasında kader konusunda bazı tartışmaların meydana geldiğini rivayet ederler.[216]

Bu noktada ilmi ve fazileti, zühd ve takvasıyla tanınan, birçok sahabeyi şahsen tanıdığı ve onlardan pek çok hadis rivayet ettiği bilinen[217] ve bu özellikleri sebebiyle Basra'da önemli bir mevkiye sahip bulunan Ebu Said Hasan el-Basrî (110/728)'nin yaklaşımına değinmek yerinde olacaktır. Çünkü Basra'da kaderle ilgili ilk görüşü ortaya attığı iddia edilen Mâbed'in ve kader anlayışına yeni bir anlam katan Amr b. Ubeyd (144/761)'in onun halkasında yer aldıkları[218] düşünüldüğünde, kaderî tartışmaların Hasan Basrî etrafında cereyan ettiği söylenebilir. Hasan Basrî'nın kötü fiillerin kendimizden, iyilerin Allah'tan olduğu fikriyle, ilk kaderî doktrini yansıttığı öne sürülmüştür.[219] Onun, kaderî olup olmadığı meselesi

212 İbn Batta el-'Akberî (384/997), *Kitâbu'ş-Şerh ve'l-İbane Usûli's-Sunne ve'd-Diyane*, 92.
213 Taberî, VII, 559 vd.
214 *Fadlu'l-İtizal*, 230.
215 *Fadlu'l-İtizal*, 231; Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 298.
216 Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, 16.
217 İbn Kesir, X, 78; Askalani, VIII, 70.
218 İbn Kuteybe, *Maarif*, I, 166.
219 M. Cook, 120.

tartışmalıdır ve bu konuda farklı görüş ve rivayetler bulunmaktadır. İbn Kuteybe, Hasan Basrî'nin kader konusunda bazı şeyler söylediğini, fakat sonradan bu görüşten vazgeçtiğini nakleder.[220] Başka bir rivayette de Eyyub es-Sahtiyanî (131/748), Hasan Basrî ile kader konusunda tartıştığını ve onu halifeyle korkuttuktan sonra artık bu konuya dönmeyeceğine dair söz aldığını ifade eder.[221] Aynı şekilde Mu'tezile de onu kendi imamlarından addeder. İbn Murtaza, Hasan Basrî'yi Mu'tezile'nin üçüncü tabakasında sayar ve onun kaderî olduğu fikrini benimser.[222]

Kaderî olduğu hususu hem esaslı bir şekilde iddia edilen ve hem de şiddetle reddedilen Hasan Basrî, halife Abdulmelik b. Mervan'ın isteğine cevaben kaleme aldığı ve kulun irade hürriyeti ve kudreti, nimetin Allah tarafından olduğu ve O'nun hoş görmediği şeylere rıza göstermediği ve benzeri konularda görüşlerini açıkladığı meşhur risalesinden[223] dolayı tartışmaların odak noktası haline gelmiştir. Aynı zamanda hem kaderci hem de kader karşıtı fikirleri benimseyen öğrencilerinin mevcudiyeti onun sürekli gündemde kalmasını sağlayan sebeplerdendir. Kaderî olmadığını savunanlar Abdulmelik b. Mervan'a yazdığı risaleyi esas almazlar[224] ve Ömer b. Abdülaziz (101/719)'e Kaderîyye'yi red için yazdığını iddia ettikleri risaleyi görüşlerinin hareket noktası olarak kabul ederler.[225] Onlara göre Hasan Basrî, kaza ve kader hakkında muhaddisler gibi düşünüyordu; bu düşünce onun selef içerisinde değerlendirilmesi gerektiği sonucunu doğuruyordu.[226] Esasen kader karşıtı olduğunu söyleyenlerin bahsettiği Kaderîyye'yi red için yazdığı risale, Abdulmelik'e yazdığı risale kadar meş-

220 İbn Kuteybe, *Maarif*, I, 195.
221 İbn Sa'd, VII/I, 121 vd.; Watt, 122.
222 İbn Murtaza, 18.
223 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 40; E. Ruhî Fığlalı, *Çağımızdaki İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 59; Bedevî, I, 85.
224 Şehristanî, Hasan Basrî'ye nisbet edilen bu risalenin aslında Vâsıl'a ait olduğunu ifade etmektedir. Bkz. *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 42.
225 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 368; Taşköprüzâde, *Mevzuatu'l-Ulum*, I, 610 vd.
226 İbn Sa'd, *Tabakat*, VII/I, 127; Taşköprüzâde, *Mevzuatu'l Ulum*, I, 610 vd.; H. Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*, II, 547.

hur olmamıştır. O meşhur olan risalesinde[227] Kur'an ayetlerinin birbirleriyle çelişmez olduğuna, küfrün Allah'ın kaza ve kaderiyle olmadığına,[228] Allah'ın kullarını ancak yaptıkları amellere göre cezalandıracağına, Allah'ın nehyettiği şeyi kullarına takdir ederek kulları ile emrettiği şeyin arasına girmeyeceğine[229] vb. hususlara dikkat çekmiştir.

Dönemindeki dinî yaşamın en önemli mevkiinde bulunan Hasan Basrî'nin, devrinin siyasi hadiselerine yabancı kalmadığını ve bu arada Emevîleri eleştiren birçok kimse ile de dostane münasebetler kurduğunu görmekteyiz. Çeşitli vesilelerle halife ve valileri uyaran Hasan Basrî, yine de onlara karşı mutedil olmaya özen göstermiş ve idareye karşı ayaklanma teşebbüslerini tasvip etmemiştir. Emevîlere karşı isyan edenleri uyarmayı da kendine prensip edinen Hasan Basrî, İbn Eş'as isyanında olsun, davet edildiği Yezid b. Mühelleb isyanında olsun, emire itaatin şart olduğunu söylemiş ve ayaklanmalara taraftar olmamıştır.[230] O, İslam içinde fitne addettiği bu tür isyanlardan uzak kalmış ve bunun dinî olmadığı hususuna vurgu yapmıştır. Ömer b. Abdülaziz (101/719)'in yakın dostluğunu da kazanan Hasan Basrî,[231] bu gibi iç harplerin dinle değil dünyanın kazanılması ile alakalı olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.

Kimilerince devlet yanlısı, kimilerince Kaderîyye'ye mensup olmakla suçlanmasına rağmen Hasan Basrî her iki grubun da beğenmediği hareketlerini söyleyerek eleştirmekten geri kalmamıştır. İki zıt kutupta yer alan sonraki alimler, onu kendi fikirlerinin öncüsü olarak görmüşlerdir. Öğrenci-

227 Bkz. Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervan'a Mektubu, çev.Lütfî Doğan-Yaşar Kutluay (E.Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Ek 4), 302-316. (Kullandığımız metin çevirisi Fığlalı'nın eserinden alınmıştır, sonraki kullanımlarımız ilgili kitabın sayfasına göre verilecektir.)

228 Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervan'a Mektubu, 304.

229 Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervan'a Mektubu, 315.

230 İbn Sa'd, *Tabakat*, VII/I, 119.

231 Hasan Basrî'nin Ömer b. Abdülaziz'e yazdığı mektubun tamamı için bkz. *Hilyetu'l-Evliya*, II, 134-140.

leri onun, kendi görüşlerine uyan yönünü geliştirmişlerdir. Gerçekte Hasan Basrî, Kur'an'a merkezi bir yer tahsis etmiş, özel ve genel davranış biçimlerini Kur'an'a göre belirlemiştir. Kanaatimizce ona kaderci demek mümkün olmadığı gibi, kader karşıtı demek de mümkün değildir. O, Kur'ani bir anlayışı sergilemeye çalışmış ve bu tavrıyla dönemindeki dinî anlayışın merkezi olabilmiştir.

Kader meselesinin Amr b. Ubeyd'le farklı bir hüviyet kazandığını ve Allah'ın adaleti ve insanın mesuliyeti konularında yoğunlaştığını görmekteyiz. Amr b. Ubeyd (144/761) kendisiyle birlikte aynı görüşü paylaşan kaderî muhaddislerle beraber hareket ederek hadisçilerden ayrılmış ve daha çok siyasi yönü ağır basan Kaderîyye'yi kuvvetlendirmiştir. Hakkındaki rivayetler incelendiğinde, kaderî tartışmaların merkezinde onun isminin yeraldığı görülür. O, kader konusunda daha çok, insanlar ödüllendirilip cezalandırıldıklarına göre Allah'ın onlara seçebilecekleri serbest irade verdiği ve fiillerinden dolayı sorumlu tuttuğu görüşünü canlı tutmaya ve işlemeye çalışmıştır. Ona göre böyle olmamış olsaydı, Allah'ın insanları suç işlemeye zorlayıp sonra da bundan dolayı cezalandıracağı hususu söz konusu olurdu ki, bu Allah'ın adaletiyle bağdaşmayacak bir neticeyi doğururdu. Oysa Allah hâkim ve adildir, şerle ve zulümle vasıflandırılması mümkün değildir. O, insanların yaptıklarına göre hükmeder ve karşılık verir. Amr'ın işlemeye çalıştığı bu tür kader anlayışı şu ifadesinde açıkça görülmektedir.

"*Ebu Leheb'in elleri kurusun; kurudu da!*"[232] ayeti eğer levh-i mahfuzda ise, insanlar yaptıklarından dolayı kınanamaz ve sorumlu tutulamaz.[233] Çünkü Amr'a göre böyle bir durumda, her kötülük, değişmeyen kaderde önceden tesbit edilmiş olacak ve Allah'ın insanı yaptıklarından ötürü hesaba çekmesinin bir anlamı bulunmayacaktır. İşte bundan dolayıdır ki, Amr b. Ubeyd (144/761) ayetin yukarıdaki gibi yorumlanmasının yanlış olacağını iddia ederek "Ebu Leheb'in

232 Tebbet, 1.
233 Hatıb Bağdâdî, XII, 171; Askalani, VIII, 71; Zehebî, III, 276; İbn Kesir,X, 79.

yaptığı gibi yapanların eli kurusun!" şeklindeki bir anlamanın daha doğru olacağına işaret etmiştir.[234] Amr'ın bu yaklaşımı üzerine "Öyleyse namazda böyle mi okuyalım?" tarzında bir çıkış olmuş ve onun bu yorumu ayeti tahrif ve kaderi reddetme gayretinin bir ürünü sayılmıştır.[235] Onunla ilgili anlatılan başka bir rivayette de Amr'ın bulunduğu mescide gelen biri "Bugün öyle birşey duydum ki, vallahi küfürden başka birşey değildi." der. Amr, "Küfürle itham etmek için acele etme, ne işittin bakalım?" diye sorar. Adam cevaben şunları söyler:

"Ebu Leheb'in elleri kurusun!",[236] *"İşte bu adamı yakıcı bir ateşe yaslayacağım."*,[237] *"Ey Muhammed (nimetlerim hususunda) tek yarattığım, o adamı bana bırak!"*[238] ayetlerinin Levh-i Mahfuz'da olmadığı iddia ediliyor. Oysa Allah şöyle buyurmuyor mu :

> *Ha-mim. Apaçık Kitaba and olsun ki, akıl edesiniz diye Kur'an'ı Arapça okunan bir kitap kılmışızdır. Şüphesiz o, bizim katımızda ana kitapta (Levh-i Mahfuz'da) mevcut, yüce ve hikmet dolu bir kitaptır.*[239]

Amr adama "Eğer bu ifadeler Levh-i Mahfuz'da varsa Ebu Leheb veya bir başkasına karşı Allah'ın herhangi bir delili yok, bunlar ayıplanamazlar da..."[240] der. Görülen odur ki, Amr b. Ubeyd (144/761) meseleye, Allah'ın önceden takdir ettiği bir hususta kullarını cezalandırmasının adil olmayacağı noktasından hareketle çözüm getirmeye çalışmaktadır.

Amr b. Ubeyd (144/761)'in hadis rivayet etmede ki ölçüsünün, benimsediği kader görüşüne göre şekil aldığını, vurgulamaya çalışan şu ifadeler dikkat çekicidir. Abdullah b. Mesud'un rivayet etmiş olduğu "Bir kimse anasının karnında kırk gün kaldıktan sonra kan pıhtısı haline gelir..." hadisi hakkında Amr şunları söylemektedir:

234 Hatîb Bağdâdî, XII, 171; Avnî İlhan, "Amr b. Ubeyd", *TDVİA*, III, 93.
235 Hatîb Bağdâdî, XII, 171; Talât Koçyiğit, 229.
236 Tebbet, 1.
237 Müddesir, 26.
238 Müddesir, 11.
239 Zuhruf, 1-3.
240 Hatîb Bağdâdî, XII, 171; Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, 10.

> Eğer bu hadisi A'meş söylerken duysaydım onu yalanlardım, Zeyd b. Vehb söylerken duysaydım ona cevap vermezdim. Abdullah b. Mesud söylerken işitseydim kabul etmezdim. Peygamberi bu hadisi söylerken duysaydım reddederdim. Allah'ın söylediğini işitseydim O'na derdim ki; Senin bizden aldığın misak (söz) böyle değildi.[241]

Amr b. Ubeyd (144/761)'in böyle söylediği doğrulansın veya yalanlansın, onun kader anlayışını belirtmesi açısından önem arzetmektedir. O, Kur'an'ın bütününden Allah'ın insanlara fiillerinde özgür iradeyi verdiği ve bu irade neticesinde oluşan eylemlerine göre ödüllendirme ve cezalandırma yapacağı hususunu çıkarmıştır. Bunun da Allah'ın adaletine yakışan bir durum olduğunu ifade etmiştir.

Amr hakkındaki rivayetlerin, olumsuz düşüncelerin ve kötülemelerin bazı şahıslarda düğümlendiğini görmekteyiz. Bu şahıslar Eyyub, Yunus ve İbn Avn adındaki muhaddislerdir. Bunlarla Amr arasındaki sürtüşme üst düzeydedir. Muhtemelen sonraki nesillere Amr ile ilgili nakledilenler, bu şahısların onun hakkındaki düşünceleridir. Hadisciler Amr b. Ubeyd (144/761)'in sika kabul edilemiyeceği hususuna, hadislerini yazmadığını, hadislerinin metruk olduğunu, yalan söylediğini, Hasan Basrî'nin adına söylemediği hadisleri rivayet ettiğini,[242] sahabeye sövdüğünü, Eyyub, Yunus ve İbn Avn'ın onun selamını bile almadıklarını öne sürerek izah getirmeye çalışırlar.[243] Amr b. Avn el-Kaysî (Amr b. en-Nadr) de Amr b. Ubeyd'e uğradığını ve bazı şeylerden bahs ettiklerini konuyla ilgili "Bizim ashabımız böyle söylemiyor!" demesi üzerine Amr b. Ubeyd'in arkadaşlarının kimler olduğunu sorduğunu, "Eyyub, İbn Avn, Yunus ve et-Teymî" cevabını alınca da "Onlar murdarlardır, pisliklerdir, ölülerdir."[244] dediğini nakleder.

241 Hatıb Bağdâdî, XII, 172.

242 Eyyub; Amr b. Ubeyd'in Hasan Basrî'den rivayet ettiği *"Nebiz içmekten dolayı meydana gelen sarhoşluğa vurma yoktur."*, *"Silah taşıyan bizden değildir."* ve *"Muaviye'yi minberde görürseniz öldürün."* hadislerine güvenilemiyeceğini ve Amr'ın Hasan Basrî adına yalan konuştuğunu ifade etmektedir. Bkz. Hatıb Bağdâdî, XII, 181; Zehebî, *Siyeru'l-'Alam*, VI, 105; Askalanî, VIII, 74.

243 Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, III, 274.

244 İbn Kuteybe, *Maarif*, 212; İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, 101; Darekutnî, 14.

Bu şahıslardan biri olan Yunus b. Ubeyd (139/756)'e, Amr b. Ubeyd'in meclisine gitmekten insanları menettiği halde oraya giden oğlu ile ilgili bir şikayet geldiğinde, Amr'ın meclisine giden oğlunu bundan alıkoyarak "zina, hırsızlık ve içki gibi haramları işlemesinin Amr'ın kader görüşünü benimsemesinden daha sevimli bir tavır olduğunu"[245] söylemiştir.

Bu ve benzeri rivayetler, iki farklı eğilim arasındaki tartışmaların seviyesini ve hadis rivayet etmedeki mücadeleyi göstermesi açısından önemlidir. Amr gayretiyle ve o zamana dek söylenme cesaretinde bulunulmamış fikriyle ön plana çıkmış bir şahsiyettir ve bu özelliğiyle Hasan Basrî'den boşalan makamın en önemli varisi olma özelliğini korumaktadır. Bu da kendisiyle rekabet eden şahıslar arasındaki mücadeleyi kızıştırmaktadır. Katâde'nin onun hakkında bir başkasının naklettiği, Amr'ı rüyasında Kur'an'dan bir ayeti silmeye çalıştığı ve bunu yaparken de "Ben onu daha iyisiyle değiştiriyorum." demesini bir rüya bile olsa anlatması,[246] yine Kurayş b. Enes (208/823)'in rüyada Amr'ı üzerinde cildinin gözüktüğü ince bir gömlekle görmesi ve bunu, onun dininin yufkalığına işaret olarak yorumlanması,[247] aralarındaki rekabetin ve birbirlerini kötülemenin derecesini gösteren önemli bir olaydır. Nuh b. Kays[248] onunla ilgili değerlendirme yaparken mescitte namaz kılarken gördüğünde huşû ve ubudiyet içinde oluşuna hayran kaldığını ve bunu ifade ettiğinde, bir arkadaşının onun "Evde nasıl namaz kıldığını gördün mü? Evde namaz kılarken yüzünü bir sağa bir sola çevirip duruyordu." sözünü işittikten sonra hakkındaki kanaatinin değiştiğini anlatmaktadır.[249] Bir başka rivayette de o, Katâde ve Hasan Basrî ile kıyaslanmak-

245 Darekutnî, 12.
246 Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, III, 273; Darekutnî, 11.
247 Darekutnî, 10.
248 Nuh b. Kays'tan gelen bir rivayete göre; bir taziye meclisinde bulunan Amr b. Ubeyd'e ve oradakilere bir hadisten sözettiler. Bu hadise göre adam, ailesine öldüğünde onu yakmalarını, sonra da rüzgarlı bir günde onu savurmalarını vasiyet eder; Allah onun parçalarını toplar ve eski haline koyar. Bunu duyan Amr, "Bunu Rasulullah asla söylemez. Eğer söylemişse onu yalanlarım, onu yalanlamak günahsa ben bunda ısrarlıyım." der. Bkz. Darekutnî, 11 vd.
249 Zehebî, III, 278.

tadır. İbn Avn, Amr b. Ubeyd (144/761)'in grubuna mensub birine Amr'ın mı, yoksa Katâde'nin mi hayırlı olduğunu sorar. Amr daha hayırlıdır, cevabını alınca da Amr'ın mı, yoksa Hasan Basrî'nin mi daha hayırlı olduğunu sorar. Yine Amr daha hayırlıdır, cevabını alınca Amr mı, yoksa Ömer mi daha hayırlıdır, sorusunu sorar. Bu defa soruya Amr'ın taraftarı cevap veremez.[250] Amr'ın Katâde ile olan liderlik mücadelesi ve kendi gibi muhaddis olan kişiler arasındaki rekabet öyle bir aşamaya gelmiştir ki, birbirlerinin selamını almaya layık görmeme ve birbirlerine en olmadık kötü vasıflar izafe etmeye[251] kadar varmıştır.[252]

Halbuki Hasan Basrî, Amr b. Ubeyd (144/761)'i Basralı gençlerin efendisi olarak tanımlamakta ve zühdünden söz etmekteydi.[253] İnsanlar, Amr'ı, Haccac'ın emniyet memurlarından olan babasıyla birlikte gördüklerinde, "Bu kötü adamın iyi oğludur." derler, babası da "Doğru dersiniz bu İbrahim, ben Azer'im." karşılığını verirdi.[254] Biriyle arasında geçen şu diyalog, zühd ve takvasını göstermesi ve ahlaklı bir insan olduğuna delil olması açısından önemlidir. Birisi ona "Temim kabilesinden falanca sohbetinde durmadan sizin kötülüğünüzden bahsediyor." dediğinde, Amr da ona şu karşılığı verir:

250 Hatıb Bağdâdî, XII, 178.

251 Hatıb Bağdâdî, XII, 174 vd.

252 Öyleki aralarındaki bu sürtüşme kendilerinden sonraki neslin gündemini de meşgul etmiştir. Tenkit dozajının ne şekilde aşıldığını göstermesi açısından şu rivayet oldukça ilgi çekicidir. İsmail b. Mesleme el-Kanebî; bir gün rüyasında Hasan b. Ebi Cafer'i öldükten sonra görür, bu şahıs ona *"Eyyub, Yunus ve İbn Avn cennettedir."* der. el-Kanebî, Amr b. Ubeyd'in durumunu da sorar. Onun cehennemde olduğu cevabını alır. Görüşünü rüya ile te'yid etmeye çalışan bu şahıs, rüyasının gerçek olduğunu vurgulamak için olsa gerek aynı konuşmanın, iki veya üç kez başka rüyalar da tekrarlandığını söyler. Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, III, 279; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, X, 80; Askalanî, *Tehzibu't-Tehzib*, VIII, 72. Bir Mu'tezilî olan Ka'bî de Amr b. Ubeyd'i itham eden bu hadiscileri, kendi arkadaşlarının haklarında söyledikleri olumsuz rivayetleri esas alarak eserinde tanıtmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. *Kabulu'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Rical*, 4 vd., 116, 127, 165, 171.

253 Askalanî, VIII, 70 vd.; İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan*, III, 460.

254 İbn Hallikan, III, 460.

Sen onun sohbetinin hakkını ödemedin. Çünkü onun konuştuklarını bana getirdin. Benim hakkımı da ödemedin, arkadaşımla aramı açacak sözü bana söyledin. Şimdi git ona söyle; ölüm hepimizi yakalayacak, mezar içine alacak, kıyamet bir araya toplayacak, en hayırlı hükmü veren Allah hesabımızı görecek ve hükmünü verecektir.[255]

O, ölümü yaklaştığında, "Ölüm bize geldi; Allah'ım biliyorsun ki emrettiğin iki şeyden birini senin rızan için, diğerini kendi hevam için yapmadım. Sadece senin rızanı gözettim. Rızanı hevama tercih ettim. Beni bağışla."[256] Ayrıca hadisçilerin "kader fikrini benimseyene kadar zahidane bir hayatı vardı, Kur'an ve Sünnete bağlıydı" ifadelerinden[257] onun zühd ve takva sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda zühd ve takvasını konu alan ve Abbasî halifesi Mansur'un yazmış olduğu şiir,[258] Amr'ı, sevmeyenlerinin yanında sevenlerinin de bulunduğunu göstermektedir.

Bütün bu olumsuzluklara ve kötü propagandalara rağmen Amr b. Ubeyd (144/761)'i güvenilir bir hadis ravisi olarak kabul etmeye hazır insanlar da bulunmaktaydı. Eyyub, İbn Avn (151/768), Yunus, kaderî olarak nitelendirilebilecek Katâde ve Nuh b. Kays gibi şahıslar onu tenkit etseler de yapılan bu şiddetli hücumlara rağmen yine de bir hadisçi olarak kabul görmüştür. Amr b. Ubeyd'le ilgili rivayetler muhaddis olması sebebiyle daha çok hadisçilerin yazdığı eserlerde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle bu bölümde hadis ve hadisçilerle

255 Gazzalî, *İhya*, III, 350.
256 İbn Hallikan, III, 462.
257 Bkz. Zehebî, III, 273-277; Askâlanî, VIII, 74 vd.
258 *"Allah'ın selamı sana olsun*
Sen itimada layık güvenilir biriydin
Defalarca geçtim kabrinden
(Hakkında hatırladığım) Putlardan arınmış biri olduğun
Kur'an'la yoğrulduğunu Allah'ın doğruladığı
İnsanlar şüpheye düştüğünde
Hikmetle ve açıkça hadisi açıkladığındı.
Eğer kader bir kimseye hayatı sürekli kılsaydı
Ebu Osman'a şans tanırdı.
O bir mü'min ve bir hanifti
Allah'a inandı ve de Kur'an'ı kendi dini yaptı." Bkz. İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, I, 209; İbn Hallikan, III, 462; Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, III, 279.

olan irtibatına değinmeye çalıştık. Onun rivayet aldığı şahıslar başta Hasan Basrî olmak üzere Ubeydullah b. Enes, Ebu Aliye, Ebi Kulabe gibi şahsiyetlerdi.[259] Ondan hadis alanlar ise Hamdan, Yahya el-Kat'an,[260] Sufyan b. Utbe, Ebu Yusuf, Ebu Muti',[261] Abdulvahap es-Sakafî, Abdulvaris b. Said, Ali b. Asım,[262] Harun b. Musa, A'meş,[263] ve Kurayş b. Enes[264] gibi hadisçilerdi. Sufyan b. Uyeyne'nin ve Sufyan es-Sevrî'nin de ondan hadis naklettikleri bilinmektedir.[265] Basra'nın en güvenilir hadisçilerinden olan Abdulvaris b. Said'in Amr'dan hadis rivayet etmesi itizal fikrine sahip olduğu şeklinde yorumlanmış, hadisçilerce kötülenen Amr'dan rivayet alması veya onu övmesi eleştirilmiştir.[266] Zahid ve muttaki olmasına rağmen kader görüşünden dolayı sika kabul edilmemiş, hatta yalancılıkla itham edilmiştir.[267] Öyleki daha da ileri gidilerek fikirleri Dehriyye'yle irtibatlandırılarak o gruba nisbet edilmiştir.[268]

Emevîlerin Mevali'ye uygulamış oldukları ekonomik politika, Arap üstünlüğüne dayalı tutumları, Emevî-Haşimî çekişmesinin doruk noktaya ulaşması vb. sosyo-politik olaylar Kaderîyye muhalefetini oluşturmuş ve Emevîlerin bu muhalefeti susturmak veya alt etmek için ulemanın desteğinden yararlanmak istemesi ve bir kısım ulemanın da buna destek vermesi sonucu yukarıda zikredilen çekişmeler meydana gelmiştir. Zuhri gibi Abdulmelik b. Mervan'a Kaderîyye'nin kanının helal olduğuna dair fetva veren[269] alimler bulunduğu gibi, Hasan Basrî gibi vali ve halifeleri uyarmanın ahlaki bir mesuliyet olduğunu söyleyen alimler de var olmuştur. Amr b.

259 İbn Kesir, X, 78; Zehebî, *Siyeru'l-'Alam*, VI, 104; Askalani, VIII, 70; Gurabî, 110.
260 İbn Kesir, X, 78; Zehebî, *Siyeru'l-'Alam*, VI, 104; Gurabî, 110.
261 Neşvanü'l Hımyerî, *el-Hûrû'l-'İyn*, 209.
262 İbn Kesir, X, 78; Zehebî, *Siyeru'l-'Alam*, VI, 104; Askalani, VIII, 70.
263 İbn Kesir, X, 78; Askalani, VIII, 70.
264 Zehebî, *Siyeru'l-'Alam*, VI, 104.
265 İbn Kesir, X, 78; Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *TDVİA*, III, 94.
266 Zehebî, III, 274.
267 Zehebî, *Siyeru'l-'Alam*, VI, 104.
268 Ka'bî, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Rical*, Daru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, Yazma, Mustalah 14 m. (110 varaka), 165; Zehebî, *Mizanu'l-İtidâl*, III, 280; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, X, 79.
269 Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 307 vd.; Wellhausen, *Arab Devleti ve Sükutu*, 165.

Ubeyd (144/761) işte bu tür siyasi çalkantıların olduğu bir dönemde Hasan Basrî'den boşalan ve ilmin merkezi konumunda bulunan yeri belki de dolduramamış; ama bu hususta çaba sarfetmiştir. Onun kader hakkındaki düşüncelerinde Hasan Basrî'nin izleri vardır. Fakat kanaatimize göre, hocasına kıyasla biraz daha sert ve tavizsizdir. Adaleti savunma hususunda daha ısrarlıdır. Amr ceza olarak bir hırsızın elinin kesildiğini gördüğünde, -yöneticileri kastederek- "Gizli hırsız, açık hırsızın elini kesiyor."[270] demiştir.

Kader sorunu, Yunan felsefesine olan temayülün yoğunlaşması ve tercüme faaliyetiyle oldukça farklı bir boyut kazanmıştır. İnsanın fiillerinden sorumlu olması fikri felsefeyle sistemleşmiş ve Mu'tezile'nin Adalet prensibi doğmuştur. Bu konu ile ilgili olarak halk ve hâlık kavramları Kaderîyye tarafından kullanılmamış,[271] felsefenin benimsenmesiyle bu tür kavramlara yer verilmiş ve mesele detaylı olarak incelenmeye çalışılmıştır. Allah'ın yaratmasının belli bir sınırda biteceği,[272] Allah'ı tanımayan birinin O'na itaatinin vukubulabileceği, Allah'ın emirlerini terkeden kimsenin, aslında onun yasakladıklarını yaratmış olacağı,[273] Allah'ın takdir ettiği şeylerin son bulacağı ve takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra, O'nun herhangi bir şeye güç yetiremeyeceği,[274] fiillerde yaratma da dahil olmak üzere her şeyin insana ait olduğu ve bir makdurun (takdir edilen) iki kadirin kudreti altında bulunmasının muhal olduğu[275] ve benzeri fikirler felsefenin İslam düşüncesine tesir etmesinden sonra gündeme gelmiştir. Oysa Amr'ın kader hakkındaki düşüncelerini incelediğimizde bu tür fikirleri göremeyiz. O, Emevî siyasetini ve sonra da bir türlü beğenmediği Abbasî siyasetini eleştirmek ve onların yaptığı zulüm ve kötü fiillerin sorumluluğunun, Allah'a değil

270 İbn Abd Rabbih el-Endelusî, *İkdu'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim el-Ebyarî, Beyrut 1403/1983, II, 268.
271 Yazıcıoğlu, 53.
272 Razî, *İtikâdatu Fıraku'l-Müslimin*, 41.
273 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 111 vd.
274 Bağdâdî, 108.
275 Şabi-Ebu Lübabe- Neccar, *Mu'teziletü beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, 89; Mevlüt Özler, *Ehli Sünnet ve Mu'tezile'de Tevhid Anlayışı*, 181

kendilerine ait olduğunu ifade etmek için bu tür fikirler ortaya koymuştu. O, kader görüşünü adaletle irtibatlandırarak ele almak istemişti.

III. MU'TEZİLE'NİN BEŞ ESASININ İLK TEZAHÜRLERİ

Mu'tezile'nin beş esasından el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn, el-Va'd ve'l-Vaîd ve el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker esaslarının Ebû'l-Hüzeyl'den önce teşekkül ettiği; Tevhid ve Adl olarak ele alınan diğer iki esasın ise birçok alt başlığının Ebû'l-Hüzeyl'den önce gündeme bile gelmediği, bazı alt başlıkların ise tam olarak teşekkül etmediği anlaşılmaktadır.

Mu'tezile'nin ilk teşekkül eden esası olan el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn, Hz. Osman (35/656)'a ve hemen onun ölümünü takip eden Cemel ve Sıffîn Savaşlarından sonraki hadiselere uygulanmıştır. Bu fikirle ilgili rivayetlerin Hasan Basrî (110/728), Vâsıl, Amr ve Katâde gibi aynı meclisin üyeleri etrafında odaklanması ve rivayetlerin merkezinde Vâsıl'ın olmasından hareketle, bu görüşün Hasan Basrî'nin son zamanlarında yaklaşık olarak 100-110/718-728 yılları arasında Vâsıl'da ifadesini bulduğu anlaşılmaktadır.

Va'd ve vaîd esası, tarihî bakımdan mürtekib-i kebîre'nin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkmıştır. Vaîd kavramı kebîre kavramıyla birlikte ele alınmıştır. el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn (ikisi arasında bir yer) isimlendirmesi, dünyevi tarafı, el-Va'd ve'l-Vaîd ise, uhrevi tarafı ifade etmektedir. Yani insanların işledikleri günahlardan dolayı cezalandırılıp cezalandırılmayacağı hususunun tartışılması sözkonusudur. Vâsıl'la birlikte kapalı bir şekilde gündeme gelen el-Va'd ve'l-Vaîd, Amr b. Ubeyd'le farklı bir boyut kazanmıştır. Vaîdin esası olan büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılmamasının Allah'ın vaîdle ilgili ayetlerine ters düşeceği fikrinin, Amr b. Ubeyd (144/761)'de daha net olduğu görülmektedir. Bu sebeple va'd ve vaîd prensibinin Vâsıl b. Atâ'nın ikisi arasında bir yer (el-Menziletu beyne'l-

Menzileteyn) fikri esas alınarak doğduğunu ve 110/ 728'den sonra Amr b. Ubeyd'le teşekkül ettiğini söyleyebiliriz.

el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker esasının, zulme karşı güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasi boyutu ve iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlaki boyutu bulunmaktadır. Bu sebeple el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker kavramına değişik zamanlarda farklı anlamlar yüklendiğini söyleyebiliriz. Bu esas imamet konusuyla ve siyasetle yakinen alakalıdır. Vâsıl ve Amr'ın da imamın adil olması gerektiği ve siyasi adalet konusunda hassas oldukları görülmektedir; bu sebeple de meselenin siyasi boyutu onlarla birlikte teşekkül etmiştir. el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker prensibinin ahlaki boyutta ele alınması ise, Ebü'l-Hüzeyl'den sonraki dönemin Mu'tezile uleması Ebu Ali Cubbaî (303/915) ve Ebu Haşim Cubbaî (321/933) ile gerçekleşmiştir.

Mu'tezile'nin Tevhid esası, Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'an ve cevherü'l-ferd, araz, cisim gibi konuları ihtiva etmektedir. Bu konuların Ebü'l-Hüzeyl'den önce basit düzeyde tartışıldığı ve tam olarak teşekkül etmediği anlaşılmaktadır. Allah'ın sıfatlarının zatının özü olduğu, cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edilemiyeceği, cisim ve muhdes olan şeylerin özellikleriyle vasıflanamayacağı,[276] gibi fikirler ondan önce gündeme gelmemiştir. Bu sebeple Tevhid esasının birçok alt başlığının Ebü'l-Hüzeyl'den önce gündeme gelmediği ve tam anlamıyla oluşmadığı kanaatindeyiz.

Adl esasıyla ilgili tartışmaların temelini oluşturan kader problemi, Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu şeklindeki görüşlerine bir tepki olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu konuda tepkileriyle ön plana çıkanlar, Mâbed el-Cühenî ve Gaylan b. Müslim'dir. Mâbed'in, Gaylan'ın ve kader anlayışına yeni bir boyut kazandıran Amr b. Ubeyd (144/761)'in, Hasan Basrî'nin halkasında bulundukları dikkate alındığında, kaderle ilgili tartışmaların onun etrafında

276 Eş'ârî, 155 vd.

meydana geldiği anlaşılır. Kaderle ilgili tartışmaların teorik bazda Hasan Basrî'yle başladığı,[277] Amr'la insanın hür irade ve fiillerinden dolayı sorumlu olacağı fikrinin işlendiği, böylece adalet prensibinin temelini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Kader problemi, sonraki dönemlerde farklı bir mecraya yönelmiştir. Allah'ın yaratmasının belli bir sınırda biteceği, Allah'ı tanımayan birinin O'na itaatinin vuku bulabileceği, istitaat, mütevellid fiiller gibi konular, Adl prensibi içerisinde ele alınmıştır.

277 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 40; E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızdaki İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 59; Bedevî, I, 85.

İKİNCİ BÖLÜM
EBÛ'L-HÜZEYL ALLAF'IN HAYATI VE YAŞADIĞI ORTAM

I. EBÛ'L-HÜZEYL ALLAF'IN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

A. SOSYO-POLİTİK DURUM

Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf (227/841), Abbasîlerin ilk halifesi Saffah (135/752) döneminden başlayarak Vasık (232/861) döneminin ilk yılını da içine alacak şekilde dokuz halifenin iktidarını ve bu dönemlerdeki olayları yaşamış bir şahsiyettir. Onun düşünce sistemini ve Mu'tezile'nin içindeki yerini anlayabilmek için öncelikle, doğumundan ölümüne kadar geçen bu süredeki belli başlı olayları ve o dönemin sosyo-politik yapısını incelemek gerekmektedir. Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın, aktif konumda olduğu Harun Reşid (193/809) ve Me'mun (218/833) dönemlerindeki sosyo-politik yapı tezimiz açısından özel bir önem taşımaktadır.

Abbasîler, "er-Rıza min Âl-i Beyt" sloganını kullanarak ve adalet getireceklerini vaat ederek, Emevî iktidarına muhalif olan hemen bütün kitleyi yanlarına almayı başarmış ve iktidarı ele geçirmişlerdir. Abbasî Devleti'nin ilk planlamasını yapan Muhammed b. Ali b. Abdillah b. Abbas (125/743) ve davetçileri, daveti gizlice yaparken, çağrının "Âl-i Rasul"[1] veya "er-Rıza min Âli Muhammed" şeklinde olması gerektiğini söylüyorlardı[2] ki, bu hareketin hem Ali oğullarını, hem de Abbasoğullarını, hem de Ümeyye iktidarına muhalif pek çok grubu

1 İbn Abdirabbih el-Endelusî, *Kitâbu'l-'Ikdu'l-Ferid*, thk. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyn-İbrahim el-Ebyarî, Beyrut 1403/1983, IV, 447.

2 Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut, 1386/1966, VII, 421; İbn Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Ed. Daru Sadır-Daru Beyrouth, Beyrut 1385/1965, V, 360; Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefâ*, İstanbul 1977, 14.

kapsaması anlamını taşıyordu. Fakat zafere ulaştıklarında, çok geçmeden, iktidarı elde etme yolunda büyük destek aldıkları grupları karşılarına aldılar.

132/750 yılında Küfe'de görevi üstlenen[3] ilk halife Ebu'l Abbas Abdullah es-Saffah'ın kısa süren hilafeti, bazı ayaklanmalar ve muharebelerle uğraş içinde geçti.[4] İkinci halife Ebu Ca'fer Mansur (158/775), devletin kurulmasında büyük emeği geçen, fakat Saffah döneminde yönetimle problemleri olan[5] Ebu Müslim Horasanî'yi tehlike oluşturabileceği için 137/755 yılında öldürttü.[6] Döneminde Medine'de, Nefsü'z-Zekiyye adıyla tanınan ve Ali soyundan gelen Muhammed b. Abdillah b. Hasan'ın başını çektiği bir ayaklanma ortaya çıktı ve 145/762'de bu ayaklanma bastırıldı.[7] Özellikle zayıflar ve fakirlerin umutla bağlandığı Nefsü'z-Zekiyye hareketine, Ebu Hanife[8] (150/767) ve Muhammed İbn Aclan (148/765) gibi bazı ulema da destek vermiş;[9] buna rağmen hareketin lideri Muhammed, Ebu Ca'fer Mansur tarafından öldürülmüştür.[10] Gerek haksızlığa ve zulme uğrayanlar ve gerekse din kardeşleriyle eşit seviyede olmayı arzu eden Mevali için umut ışığı olan Abbasîler, iktidara gelmeleriyle birlikte iktidarı borçlu oldukları bu kesimlere umduklarını verememiştir. Ebu Ca'fer Mansur dönemi, isyanların bastırılmasının yanı sıra Abbasîlerin yönetim mekanizmasının temellerinin de atıldığı bir dönem olmuştur.[11]

3 Mes'ûdî (346/957), *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988, III, 268; Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyuti (911/1505), *Tarihu'l-Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, 1370-1411, 257.

4 Ebu Muhammed Ahmed b. A'sâm el-Kufî 314/926, *Fütuh*, Beyrut trz., IV, 378.

5 İbn A'sâm, IV, 378.

6 Mes'ûdî, *Muruc*, III, 304.

7 Mes'ûdî, III, 306 vd.; Suyuti, 261.

8 Suyuti, 261.

9 Isfahânî, Ebu'l-Ferec (356/967), *Mekâtilu't-Tâlibiyyin*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1949, 292; Suyuti, 261.

10 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 156.

11 Muhammed b. Ali b. Tabataba İbn Tıktaka, *el-Fahri fi'l-Adabi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslamiyye*, Beyrut trz., 160; C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara-1954, 89.

Ebu Ca'fer Mansur (158/775)'dan sonra halife olan Mehdi (169/785), mülhid ve zındık hareketinin faaliyet alanının genişlemesi sebebiyle herhangi bir fetih hareketine girişemedi.[12] Bu bağlamda o, Horasan'da uluhiyyet iddiası ve tenasuh fikriyle ön plana çıkan Mukanna[13] ile mücadele etmiş ve onu bertaraf etmiştir.[14] Yine zındıklıkla suçlanan ve İran dualizmi hakkında Ebû'l-Hüzeyl'le münazara yapan Salih b. Abdulkuddüs'un da katlini emreden Mehdi, önceleri bu fikrinden döndüğünü söyleyen, sonra da aynı fikirlerini ifade etmeyi sürdüren Salih'i, Şam'a kaçmasına karşın Bağdat'a getirtmiş ve 166/783 yılında idam etmiştir.[15] Aynı zamanda Mehdi, inkarcılığı ve zenâdıkayı eleştirmek amacıyla cedel kitaplarının yazılmasını emreden ilk halife olmuştur.[16] Bu yönüyle onun dönemi dinî hayatın sıkı bir şekilde tanzim edildiği ve din dışı hareketlerin kontrol altına alınmaya çalışıldığı bir dönem olmuştur.

Hadi (170/786) dönemi çok kısa sürmüştür. Babasının vasiyeti doğrultusunda ilhad faaliyetleriyle mücadeleyi sürdürmüş ve zındıklıkla itham edilen bazı kişileri öldürtmüştür.[17]

Abbasî Devleti, Harun Reşid (193/809)'in yirmi üç yıllık hükümdarlığında gücünün doruk noktasına ulaşmış ve maddi refah düzeyi oldukça yükselmiştir. Bu özelliği sebebiyledir ki, bu döneme "güzellikte gelin gibidir",[18] yakıştırması yapılmıştır. Harun Reşid'in hilafetinde Abbasî Devleti, sınırları itibariyle oldukça genişlemiş ve aynı zamanda idari ve mali

12 İbn A'sâm, IV, 399.

13 Asıl adı Haşim b. Hakim olup, Horasan'da önceleri Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed (AS) suretlerinde ortaya çıktığını iddia etmiş, sonra da uluhiyyet iddiasında bulunmuştur. İddiaları, insanları kandırma yöntemleri ve mücadelesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz en-Nerşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer(348/955), *Târihu Buhâra*, thk., E. Abdilmecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tırazî, Mısır 1965, 94-104.

14 en-Nerşahî, *Târihü Buhâra*, 98 vd.; İbn Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1385/ 1965, VI, 38-39.

15 Suyuti, 273 vd.

16 Suyuti, 271.

17 Suyuti, 279.

18 Suyuti, *Tarihu'l Hulefa*, Kahire 1305, 286.

yönden güçlenmiştir.[19] Dönemindeki bu maddi refah, beraberinde israfı ve gayr-i ahlaki durumun yaygınlaşmasını getirmiş ve devletin başkenti Bağdat köle ticareti merkezi haline gelmiştir.[20]

Harun Reşid (193/809) iktidara geldiği ilk yıllarda Fars asıllı olan Bermekî ailesinden Yahya b. Halid (188/805)'i vezirlik makamına getirmişti. Onyedi yıl bu görevde kalan Yahya, iki oğlu Fazl ve Ca'fer'le birlikte devlet idaresinde söz sahibi olmuştu.[21] Fakat çok geçmeden Harun Reşid'in Bermekî ailesiyle olan ilişkileri bozulmuş ve veziri Cafer b. Yahya b. Halid'i 187/803'de Enbar'da öldürtmüştür.[22] İlim ve sanata önem verilen ve binbir gece masallarına konu olan sarayı ile bu dönem, ilim ve fikir adamlarının yanı sıra şairler, fakihler, kadılar, katipler, danışmanlar ve sanatçıların, halife ve devlet ricali tarafından rağbet gördüğü ve herbirinin ödüllendirildiği bir dönem olmuştur.[23]

Harun Reşid'den sonra Emin (198/813) halife olmuştur. Onun dönemi, büyük kardeşi Me'mun (218/833) ile arasında cereyan eden taht mücadeleleriyle geçmiştir.[24] Bu çekişmede Fars ve Arap unsurlarının ön plana çıktığı görülmektedir. Anne ve baba tarafından Arap olan Emin, Fazl b. Rebi (209/824) tarafından,[25] anne tarafı Farisî olan Me'mun ise, Fars asıllı olan Fazl b. Sehl (202/817) tarafından desteklenmiştir.[26]

Me'mun (218/833) yönetiminin ilk yıllarında, Abbasoğulları ile Alioğulları arasındaki muhalefete son vermek amacıyla

19 İbn Tıktaka, *el-Fahrî*, 195; İbn A'sâm, IV, 403.
20 Cahız, *Hayevân*, III, 75.
21 İbn A'sâm, IV, 402; Nahide Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1991, 8 vd.
22 Halife b. Hayyat, 375; İbn A'sâm, IV, 425; Cahşiyarî, *Kitâbu'l-Vüzera ve'l-Küttab*, Thk. Mustafa es-Sekka-İbrahim el-Ebyarî-Abdu'l-Hafız Şelbi, Kahire 1357/ 1938, 234.
23 İbn Tıktaka, 196.
24 İbn Esir, Kamil, VI, 222 vd.
25 İbn A'sâm, IV, 429.
26 İbn Tıktaka, 221; Cahşiyarî, 305 vd.; Bozkurt, 22 vd.

kardeşi Mü'temin olarak adlandırılan Kasım'ın veliahtlığını[27] iptal ederek,[28] 27 Ramazan 201/18 Nisan 202/817 yılında Ali b. Musa'yı[29] veliaht tayin etti[30] ve onu "er-Rıza min Âl-i Muhammed" diye isimlendirdi.[31] Ayrıca Abbasîlerin sembolü olan siyah rengi, Alioğullarının sembolü olan yeşil renge çevirdi. Bu husus beldelere gönderilen emirnamelerle bildirildi.[32] Bu siyasi tavır, Me'mun'un Zeydiliğe bağlılığını ifade etmekten[33] ziyade, Alioğulları ve Abbasoğullarının barışması teşebbüsünü[34] temsil ediyordu. Bununla birlikte Me'mun, Ali er-Rıza'yı veliaht tayin etme gerekçesini Ali ve Abbasoğulları arasında ondan daha faziletli, takva sahibi ve alim bir kişi bulunmamasına bağlar.[35] Fakat alınan bu karar, hilafetin Abbasoğullarından Alioğularına kaydırılması şeklinde yorumlanarak[36] memnuniyetsizliğin artmasına ve özellikle de Iraklıların Bağdat'ta Mehdi (169/785)'nin oğlu İbrahim'in halife ilan edilmesiyle neticelenen[37] başkaldırıya sebep oldu. Halifenin hilafet merkezi olarak Merv'i seçişi ve ülkeyi oradan yönetişi, devlet yönetiminde İranlı etkinin hâkim oluşu ve gelecekte idarenin Abbasoğullarından çıkarılıp Alioğullarına verilmesi, Bağdat halkının memnuniyetsizliğine zemin oluşturmuştu. Başkaldırı haberini alan Me'mun'un Bağdat'a dönmesiyle

27 Harun Reşid; sağlığında oğulları Emin ve Me'mun'u veliahd ilan etmiş, bu ikisinden sonra ise diğer bir oğlu Kasım'a (Mu'temin) biat edilmesini vasiyet etmişti. Bkz. Taberî, VIII, 276.

28 Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat el-Asferî* (240/854), R. Baki b. Halid, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut 1414/1993, 387; Suyuti, 307.

29 Ali er-Rıza, 148/765'te Medine'de doğmuş, Abbasî halifesi Me'mun tarafından veliahd tayin edilmiş, 203/818 tarihinde vefat etmiştir. Türbesi Meşhed'dedir. Me'mun onu babası Harun Reşid'in yanına defnetmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Esir, VI, 351; Suyuti, 307.

30 Halife b. Hayyat, 387; İbn Esir, *Kamil*, VI, 326; Suyuti, 307; İsfahani, *Mekâtilu't-Talibiyyin*, 563.

31 Halife b. Hayyat, 387; İbn Esir, VI, 326; İbn Kuteybe, *Maarif*, 169.

32 Halife b. Hayyat, 387; İbn Esir, VI, 326; İbn Kuteybe, *Maarif*, 169.

33 Bozkurt, 53.

34 Robert Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi (VII-XI. yüzyıllar)*, çev.İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981, 123.

35 Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut, 1386/1966, VIII, 554; Mes'ûdî, IV, 28; İbn Esir, VI, 326.

36 Cahşiyarî, 313.

37 Taberî, VIII, 555; İbn Esir, VI, 341 vd.; Suyuti, 307.

bu kargaşanın sona erdiği[38] görülmektedir. Zaten bu sırada veliaht tayin edilmesi sorgulanan ve olayların meydana gelmesine neden olan Ali er-Rıza 203/818 yılında Tus şehrinde ölmüştür.[39]

Mu'tezile mezhebi açısından bakıldığında Me'mun (218/833) dönemi, mezhep hakkında önemli kararların alındığı ve yürürlüğe konulduğu bir dönem olmuştur. Me'mun'un hilafetine kadar bireysel düzeyde tartışma konusu edilen halku'l-Kur'an sorunu,[40] Halife tarafından resmiyete dönüştürülerek, bu ilkeye inanma devletin resmi politikası haline getirilmiştir.[41] Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü, Hz. Ali'nin diğer sahabeden daha faziletli olduğu görüşüyle birlikte 212/827 yılında ilan edilmiştir.[42] Me'mun'un, bunu takiben 218/833 yılında Bağdat valisi İshak b. İbrahim'e yazmış olduğu ve alimlerin bu konuda sorguya çekilmesi emrini içeren mektuplarla[43] da gündemi oluşturmaya devam etmiştir.[44]

Mu'tezile perspektifinden bakıldığında, çok yoğun olan ve renkli bir görünüm arzeden Me'mun döneminden sonra da üst düzey görevlere Mu'tezile'ye mensup şahıslar getirilmiştir. Mu'tasım (227/842)'ın, Ahmet b. Ebi Duad (239/854)'ı Kadı'l-Kudat makamına getirmesi ve bu şahsın halife üzerindeki nüfuz ve kudretinin,[45] Me'mun dönemindeki gücüyle kıyaslanamayacak kadar büyük olması, bu hususa örnek teşkil edecek niteliktedir. Mu'tasım, Me'mun'un, halku'l-Kur'an politikasını da sürdürmüştür.[46] Aynı zamanda Ermeniyye

38 Suyuti, 307; Bozkurt, 68 vd.
39 Taberi, VIII, 568; İbn Esir, VI, 351; Suyuti, 307.
40 W. Patton, *Ahmed b. Hanbel And Mihna*, 47 vd.
41 Suyuti, 308.
42 İbn A'sâm, IV, 454; Suyuti, 308.
43 Bu mektuplarda Me'mun halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili görüşlerini ayetlerle delillendirmeye çalışmış ve bu uygulamalar sonunda olabilecek herhangi bir hadisenin halifeye bildirilmesini emretmiştir. Sözkonusu mektupların metni için bkz. Taberi, VIII, 631-641.
44 Abdülaziz b. Yahya b. Müslim el-Kinani el-Mekki (240/857), *Kitâbu'l-Hayde ve İntisaru'l-Merhec es-Selefi*, şrh. Muhammed Abdulhadi, Cezire trz., 5 vd., İbn Esir, VI, 423; Suyuti, 308.
45 Mes'ûdi, IV, 47.
46 Suyuti, 335.

ve Azarbaycan'da meydana gelen Afşin ve Babek el-Hürremi vak'alarıyla uğraşmış ve döneminde divanına Türkler hakim olmaya başlamıştır.[47] Bu dönemin önemli hadiselerinden biri de Mu'tasım tarafından 221/835 yılında Bağdat'ın 95 km. kuzeyinde Samerra şehrinin inşa edilmesidir.[48] Askerlerin Bağdat halkına eziyet etmesi ve halkın bu durumdan şikayetçi olarak askerlerin çıkmaması halinde karşı koymakla tehdit etmesi nedeniyle,[49] devlet ricali askerlerle birlikte bu şehre taşınmıştır.[50]

Vasık (232/847) döneminde de Me'mun'un başlattığı ve Mu'tasım'ın sürdürdüğü halku'l-Kur'an siyasetinin izlendiğine tanık olmaktayız. O, 231/845 yılında Basra emirine halku'l-Kur'an konusunda imtihan yapılmasını emreden bir mektup yazmıştır. Ayrıca kıyamette ru'yet ve nefyu't-teşbih gibi konular, dönemin ilim meclislerinin gündemini oluşturmuştur. Bu dönemle ilgili olarak, İbn Ebi Duad (239/854)'ın Rum'dan alınan 1.600 esire "Kur'an mahluktur." diyenin serbest bırakılacağını ve dinarla ödüllendirileceklerini söylediği nakledilmektedir.[51]

Böylece altın çağını 198-232/218-861 yılları arasında Me'mun, Mu'tasım ve Vasık döneminde -hasımlarına güç kullanması ve devletin de bunu desteklemesi-, suretiyle yaşayan Mu'tezile'nin gücü, Vasık'ın iktidarı ile birlikte sona ermiştir.

Sonuç olarak Abbasîlerin ilk dönemlerinin devlet kurma, devlete karşı yönelen iç ve dış tehditlerin bertaraf edilmesi uğraşı içinde geçtiği, Ebü'l-Hüzeyl'in aktif konumda olduğu Harun Reşid ve Me'mun dönemlerinde ise devletin, siyasi, ilmî, kültürel ve ekonomik olarak refahın en üst düzeyini yakaladığı söylenebilir. Mu'tezile de Me'mun'dan itibaren üç halifenin

47 Daha geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyat, 391-394; İbn Esir, VI, 433-451; İbn A'sâm, IV, 470-477; Suyuti, 333-340.

48 Mes'ûdi, IV, 54 vd.; İbn Esir, VI, 451.

49 R. Mantran, Bağdat'ın "halkı Mu'tezile'ye düşman olduklarından ve çok zor kontrol edilir hale geldiklerinden" terkedildiği ve Samerra'ya geçildiği kanaatindedir. bkz. R. Mantran, 124.

50 İbn Tıktaka, 231; Suyuti, 335.

51 Suyuti, 340 vd.

hilafetinde hem ilmî açıdan, hem de siyasi açıdan en güçlü dönemlerini yaşamıştır.

B. KÜLTÜREL YAPI

Ebü'l-Hüzeyl'in hayatında ve ilmî faaliyetlerinde Basra ve Bağdat şehirlerinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bağdat'ın ilim merkezi haline gelmesinden önce Irak bölgesinde Basra, ilmî faaliyetlerin yoğunlaştığı bir merkez görünümündedir. Müslümanlar Yunan medeniyetiyle İskenderiye ve Suriye'de tanışmış olmalarına rağmen, medeni eserler ve ilim alanındaki gelişmeler Kûfe ve Basra'da[52] neşvü nema bulmuştu.[53] Yaklaşık olarak 61/680'den sonra dikkate değer itikadi tartışmaların yapıldığı bir merkez olan Basra'da büyük alimler yetişmişti. İlk itikadi ve kelâmî tartışmaların yapıldığı yer Basra şehriydi.[54] Abbasîlerin başkenti olduktan sonra Bağdat, kültürel açıdan önem kazanmış ve bir medeniyet şehri olmuştur.

Ebu Ca'fer Mansur'un hilafeti, Fıkıh ve Tefsir gibi ilimlerin sistematize edildiği, ilmî hayatın ve kültürel çabaların canlanmaya başladığı dönem olmuştur.[55] İlhad hareketleriyle mücadele amacıyla cedel kitapları te'lif edilmesi sebebiyle[56] Mehdi döneminin de Abbasîlerin kültürel hayatında önemli bir yeri vardır.

Harun Reşid döneminde ise, ilmî faaliyetler yoğunluk kazanmış ve ilim adamları devlet nezdinde itibar görmüştür. Vezirlik görevini üstlenmeleri nedeniyle Bermekîler, siyasi arenada etkin olduğu ölçüde ilmî hayata da damgasını vurmuştur. Nitekim Yahya b. Halid el-Bermekî (188/805)'nin düzenle-

52 Aynı coğrafî bölgede olan bu iki şehir (Kûfe-Basra) halkı arasında bir rekabet bulunmaktadır. Ebu Hanife'nin "Ey Basra halkı! Siz bizden daha takva, biz ise sizden daha fakihiz." sözü buna delalet etmektedir. Bkz. Mes'ûdî, III, 159; Hatıb Bağdâdî, XII, 334.

53 Mes'ûdî, III, 159.

54 İ. Hakkı İzmirli, "Ebu Bekir Bakıllânî", *Darü'l Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 5-6, 138, İstanbul 1926.

55 Suyuti, 261.

56 Suyuti, 271.

diği aşk üzerine yapılan bir tartışma meclisine Ebü'l-Hüzeyl (227/841), Nazzam (221/835), Bişr b. Mu'temir (210/825), Sümame b. Eşres (213/828), Ali b. Misem[57] (184/200?) ve Hişam b. Hakem (190/805) gibi Mu'tezile ve Rafıza'ya mensup bazı şahsiyetlerin katıldığına tanık olmaktayız.[58] Ayrıca Nazzam'ın da bu dönemde Hüseyniye adında bir cariye ile tartışmak üzere Basra'dan Bağdat'a çağrıldığı, Yahya b. Halid el-Bermekî'nin meclisinde birtakım kelâmcılarla bir araya geldiği rivayet edilmektedir.[59]

Me'mun'un hilafeti, İslam tarihinde felsefî ve kelâmî düşüncenin gelişmesinde bir dönüm noktasıdır. O, hilafet makamına entellektüel bir boyut getirmiş ve düzenlediği tartışma meclislerinde kendisi de tartışmacı olmuştur. Bu meclislerle ilgili olarak Me'mun şunları söylemektedir:

> Ben bu meclislerin, Allah'ın yardımı ve tevfikiyle çeşitli grupların din için en uygun ve en hoşnut olunacak orta bir yolda birleşmelerine sebep olacağını ümit ediyorum. Böylece şüphesi olanın, şüphesini açıklayarak gidermek ve boyun eğdirmek, inatçıyı da istemeyerek de olsa susturmak arzusundayım.[60]

Ayrıca o, yaptığı işlerde ilim ve kültür adamlarıyla istişareye önem vermiştir. Yahya b. Eksem[61] ve Sümame b. Eşres

57 İmamiyye mezhebinin imamet anlayışını ilk ifade edenlerden biri sayılmaktadır. Harun Reşid'in veziri Yahya b. Halid el-Bermekî'nin düzenlediği meclislere devam etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'in takipçilerinden Esvarî ile imamet konusunda tartıştıkları rivayet edilmektedir. Bkz. Hayyat, 155. Zeydî olduğu da ileri sürülen Ali b. Misem; Me'mun huzurunda, Sümame b. Eşres ve Bişr el-Merîsî gibi bazı şahıslarla da teşeyyu konusunda münazara yapmıştır. Bkz. Taberî, VIII, 577.

58 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, III, 380.

59 Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, *Min Şuyuhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arauhu'l-Kelamiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire 1989, 2 vd.

60 Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tahir el-Katib İbn Tayfur (280/893), *Kitâbu Bağdad*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, 45-46.

61 Ebu Muhammed Yahya b. Eksem el-Mervezî, Abbasîlerin ileri gelen kadılarından biridir. Me'mun döneminde önemli görevler üstlenmiştir. Mütevekkil döneminde de başkadılık makamına getirilmiştir. Bkz. Mes'ûdî, IV, 96; Rebeze'de hacdan dönerken 242/856 yılında ölmüştür. Bkz. *Şezerat*, II, 101.

gibi şahsiyetler fikirleri ve önerileriyle[62] Me'mun'a danışmanlık yapmışlardır.

Ebü'l-Hüzeyl'in yaşadığı dönemdeki kültürel yapıya baktığımızda iki önemli akımın etkin olduğunu görmekteyiz. Bunlardan Sufyan es-Sevri (161/777),[63] Sufyan b. Uyeyne (197/813),[64] Malik b. Enes (179/795),[65] Muhammed b. İdris eş-Şafii (204/819),[66] gibi hadis öğretimiyle, haber nakliyle ve hükümleri nassa dayandırmakla uğraş veren Ashabu'l-Hadis (Hadis Taraftarları) ile Ebu Hanife (150/767), Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (189/805), Ebu Yusuf (182/798), Züfer (158/775) ve Bişr el-Merîsî (218/833) gibi şahısların teşekkül ettirdiği Irak ehli de denen Ashabu'r-Rey (Re'y ehli)[67] arasındaki mücadele yoğun bir şekilde devam ediyordu. Ashabu'l-Hadis tüm hukuku doğrudan vahye ya da Hz. Peygamber'e ya da onlara yakın olan sahabe ve tabiun neslinin görüşlerine dayandırma gibi bir idealizmi yaşatırken, Re'y ehli hukuki realizmi temsil etmekteydi.[68] Re'y ehli, Abbasîlerin kuruluş yıllarından itibaren uzun bir süre pek çok kadılık görevini ellerinde bulundurmuşlardı. Öyleki, Harun Reşid, Bağdat'ta başkadılık makamına Ebu Yusuf(182/798)'u atamıştı.[69] Basra ve Bağdat'ta bulunan Mu'tezile düşünürleri -istisnalar dışında- genel anlamıyla Re'y taraftarlarıydılar.[70]

Özellikle yabancı kültürlerle temas sonucu, diğer din ve kültürlerle kaynaşma ve felsefî kitapların tercümesi, bu döneme damgasına vuran iki belirgin özelliktir. Bu sebeple bu konulara değinme gereği duymaktayız.

62 Zübeyir b. Bekkar, *Ahbaru Muvaffakiyyat*, 41 vd.
63 Ka'bi, *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Rical*, Daru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, Yazma, Mustalah 14 m. (110 varaka), 109 vd.
64 Ka'bi, 99 vd.
65 Ka'bi, 96.
66 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 245.
67 Şehristanî, I, 245-246.
68 Şükrü Özen, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1995, 233.
69 Halife b. Hayyat, 374; Ukaylî, II, 222.
70 Ebu Ömer Yusuf İbn Abdilber en-Nemeri el-Kurtubi Endelusi, *Camiu Beyan el-İlmi ve Fazlihi verna Yenbağî fi Rivayetihi ve hamlihi*, H. 463/ Miladi, Beyrut trz., II, 62-63.

1. Yabancı Din ve Kültürlerle Kaynaşma

Dış dünyaya fetihler yoluyla açılma ve İslam devletinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte, yabancı din ve kültürler İslam dünyasına girmeye ve Müslümanlar, değişik dinlere mensup kişilerle içiçe yaşamaya başladı. Bu açıdan bakıldığında bazı dinî konularda tartışıp görüş alış verişinde bulunmaları veya mücadele içinde olmaları kaçınılmazdı. Diğer din mensuplarıyla yapılan görüş alış verişi ve fikrî mücadeleler; her iki taraf için de kullanılan teknikler, fikir ve kanaatler konusunda belli bir dereceye kadar etkileşimi beraberinde getirdi. Bu bağlamda Ebû'l-Hüzeyl'e gelinceye kadar ilk Mu'tezilî fikirlerin öncüleri mesabesinde olan şahsiyetlerin kendi inanç ve görüşlerini, diğer din ve yabancı kültürlere karşı ne şekilde savunmaya çalıştıklarını kısaca incelemeye çalışacağız.

Ebû'l-Hüzeyl'e kadar olan döneme ait rivayetler incelendiğinde yabancı din ve kültürlerle ilişki içerisinde olan iki şahıs göze çarpmaktadır. Ebu'l-Ferec Isfehanî (356/967) ve Kadı Abdulcebbâr (415/1020)'ın verdiği bilgilere göre, bunlardan birisi Cehm b. Safvan (128/746),[71] diğeri de klasik görüşe göre Mu'tezile'nin kurucusu addedilen, Vâsıl b. Atâ (131/748)'dır. Bu isimlerden ilki olan Cehm b. Safvan'a gelen Sümeniyye (Budizm)'den bir grubun kendisine Allah'ın birliği, görünüp görünmeyeceği ve beş duyuyla algılanıp algılanamayacağı konusunda soru yönelttiklerine dair rivayet,[72] bu tür tartışmaların o dönemde yapılmaya başlandığını göstermektir. Cehm'le Sümeniyye (Budizm) arasındaki tartışmalara ilişkin rivayetler, onun yaşadığı çevre olan Tirmiz,[73] Horasan[74] ve

71 Mürcie'nin önemli şahsiyetlerinden birisi olan Cehm b. Safvan, bazı kaynaklara göre Kûfe asıllı, diğer bazı kaynaklara göre de Belhlidir. Tirmiz'de bir süre kaldığı ve fikirlerini burada yaydığı rivayet edilmektedir. Kûfe, Belh, Tirmiz ve Merv gibi değişik şehirlerde bulunmuş ve Emevî devletinin son döneminde Selm b. Ahvâz tarafından öldürülmüştür. Daha geniş bilgi için bkz. Sem'ani (562/1166), *Ensab*, thk. Abdullah Amr el-Badudi, Beyrut 1408/1988, II, 133-134; Zehebî, *Mizanu'l-İtidal*, I, 426; Zirikli, *'Alam*, II, 141.

72 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk.Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986, 240.

73 Şehristani, 73; Sem'ani, II, 133.

74 İbn Hacer Askalani, *Lisanu'l-Mizan*, II, 142; Zirikli, II, 141.

Merv'in;[75] Sebeiyye, Sümeniyye (Budizm) gibi muhalif inanç sistemlerinin merkezi konumunda olduğunu ve tartışma konularının ise Allah ve sıfatları olduğunu göstermektedir.

Yabancı din ve kültürlerle mücadelede göze çarpan ikinci odak isim ise, Vâsıl b. Atâ (131/748)'dır. Ebu'l Ferec Isfehanî (356/ 967)'nin naklettiğine göre Basra'da altı kelâmcı bulunmaktaydı ve bunlar Ezd kabilesine mensup bir şahsın evinde toplanarak tartışmalar yaparlardı. Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd (144/761), Beşşar b. Bürd (167/784),[76] Salih b. Abdulkuddüs (166/783), Abdülkerim b. Ebi'l Avcâ (155/772)[77] ve -ismi zikredilmeyen- ev sahibi şahıstan oluşan bu grup kendi aralarında belli konuları gündeme getirerek münakaşa ederlerdi.[78] Vâsıl'ın zındıklar ve Mecusîlerle fikrî mücadelesi, bu grubun dağılmasından ve Beşşar'ın şiirleriyle kendisini hedef almasından sonra ivme kazanmıştır, denilebilir. Belki de o, zındıklar ve Mecusîlerle tartışmaya başlayan ilk kişidir. *Fadlu'l-İtizal*'de yer alan Vâsıl'ın karısından -Amr b. Ubeyd'in kızkardeşi- nakledilen rivayete göre, Vâsıl, gece namaza başladığında yanında bir levha ve bir divit (kalem) bulundurur ve namazda okuduğu ayetlerden karşıtlarına delil olarak öne sürülebileceği bir ayet gelirse onu kaydederdi.[79] Fazla ayrıntılara girdiği için, bu rivayet hakkında bazı kuşkularımız olmakla

75 Şehristanî, 73.

76 Beşşar el-Amâ olarak şöhret kazanmış amâ bir şairdir. Önceleri Abbasî halifesi Mehdi ve veziri Halid b. Bermek döneminde itibar görmüştür. Fakat şiirlerinde Zerdüştlüğe meylettiğinden zındıklıkla itham edilmiştir. Vezir Yakub b. Davud onun zındık olduğunu ve bu nedenle öldürülmesi gerektiğini Mehdi'ye iletmiş, önceleri buna yanaşmayan Mehdi, kendisi de Beşşar'ın hicvine maruz kalınca bu konuda ikna olmuştur. Mehdi zamanında mülhid olması nedeniyle verilen had cezasının uygulanması sırasında ölmüştür. Bkz. Cahşiyarî, *Kitâbu'l-Vüzera ve'l-Küttab*, Thk. Mustafa es-Sekka-İbrahim el-Ebyarî-Abdu'l-Hafız Şelbi, Kahire 1357/1938, 158 vd.; İsfehanî, *Egani*, III, 20-25.

77 Basra'da yaşadığı ve Hasan Basrî'nin öğrencilerinden olduğu rivayet edilen Abdulkerim b. Ebû'l-Avcâ, Manîheist fikirleriyle tanınmış ve bu sebeple de Kûfe'ye sürülmüştür. Tenasûh ve kainatın ebediliği gibi zındıklık sayılan fikirlerini ifade etmeyi sürdürdüğünden Mansur döneminde, Kûfe valisi Muhammed b. Süleyman tarafından idam edilmiştir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Esir, VI, 7; Zehebî, *Mizanu'l-İtidal*, II, 644.

78 Isfehânî, *Egani*, III, 24.

79 *Fadlu'l-İtizal*, 236.

birlikte Vâsıl'ın yaşadığı ve mücadele ettiği çevreyi göstermesi açısından önemli addediyoruz. Yine Vâsıl'ın Maneviyye'yi red için yazdığı *Kitâbu Elfe Mesele fi'r-reddi ale'l- Maneviyye* adlı eseri[80] onun yabancı din ve kültürlerle İslam'ı savunmak amacıyla mücadele ettiğini göstermektedir. Vâsıl'ın Haricîler, zındıklar, Dehriyye ve Mürcîe kelâmını en iyi bilen ve sapıkları, zındıkları, dualistleri en iyi susturan kişi olduğu ifade edilmektedir.[81] Bu tür haberlerin geldiği kaynaklara baktığımızda bunların Mu'tezilî yazarlara ait kitaplar olduğunu görürüz. Bu durumda karşımıza çıkan, bu rivayetlerin Vâsıl'ın, dolayısıyla kurucusu olduğu söylenen Mu'tezile'nin itibarını yükseltmek için uydurulmuş olabileceği hususudur. Buna rağmen Vâsıl'ın ve arkadaşlarının İslam'ı müdafaa edebilmek amacıyla yabancı din ve kültürlere mensup olan kişilerle mücadele ettiklerini ve bu tür münakaşaların Mu'tezilî fikirlerin oluşmasındaki önemini göz ardı edemeyiz.

Ayrıca Mürcîî Cehm'in Sümeniyye (Budizm) ile yapmış olduğu tartışmalarda içinden çıkamadığı konular için Vâsıl'a mektupla başvurarak yardım talebinde bulunması ve gelen cevaba göre grubun sorularını cevaplaması,[82] Vâsıl'ın bu konulardaki tecrübesini ve uzmanlığını göstermesi açısından da önem arz etmektedir. Fethedilen yeni ülkelerde bulunan gruplara, dinlere ve kültürlere karşı durabilmek; bir cedel gücünün yanısıra, hasmın silahını kullanabilecek geniş bir kültüre sahip olmayı da gerektiriyordu. Vâsıl (131/ 748) ve arkadaşı Amr b. Ubeyd (144/761), bu niteliklere sahip kimselerdi ve sosyal durumları bu şahsî yeteneklerini destekliyordu. Özellikle Amr b. Ubeyd, Mansur'un hilafeti zamanında halifenin bağış, ihsan ve iltifatlarına mazhar oldu, fakat o, bağışlanan makam ve ihsanları almada istekli davranmadı ve halifenin yanındaki saygınlığını korumaya devam etti.[83] Aynı

80 *Fadlu'l-İtizal*, 241.

81 *Fadlu'l-İtizal*, 234; İrfan Abdulhamid, *İslâmda İtikâdi Mezhepleri ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1983, 23.

82 *Fadlu'l-İtizal*, 165.

83 İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, I, 209; Nafiz Danışman, *Kelam İlmine Giriş ve Mu'tezile*, Ankara 1955, 16.

zamanda onun ismi, hem Saffah,[84] hem de Mansur döneminin önemli fakihleri[85] arasında zikredilmektedir.

Vâsıl'dan ve Amr'dan sonraki dönemde de bu mücadelenin devam ettiği görülmektedir. Asıl mücadelenin yoğunlaştığı dönem ise, yabancı din ve kültür odaklarından kaynaklanan zenâdıka hareketinin baş gösterdiği Mehdi dönemidir. Bu dönemde Mukanna (163/780) ile mücadele edilmiş[86] ve yine İran dualizminin önemli ismi Salih b. Abdulkuddüs (166/783)'le hem ilmî düzeyde,[87] hem de devlet düzeyinde[88] mücadeleler yapılmıştır.

Bu mücadelenin Harun Reşid ve Me'mun döneminde de devlet adamları ve ilim adamlarının işbirliği ile devam ettiği gözlenmektedir. Harun Reşid döneminde, Rafızî suçlamasıyla hapsedilenler arasında yer alan Bişr b. el-Mu'temir (210/825)[89] ve Sümame b. Eşres (213/828),[90] gibi Sümeniyye (Budizm) konusunda uzman olan bazı şahıslar, Sind bölgesinde yönetimin başına bela olan bu firkayla tartışmaları için serbest bırakılmıştır.[91] Sümeniyye (Budizm) ile tartışmak için grup lideri olarak Sind'e gönderilen Mu'tezilî Muammer b. Abbad es-Sülemi (280/835) ise, yolda katledilmiştir.[92] Fakat Muhammed Ammara bu tür iddiaları nazar-ı dikkate almamakta ve ikna edici bulmamaktadır. Ona göre bu tür bir görev mütevazıdır ve aynı örgüte mensup elemanların tümünü serbest bırakmayı gerektirecek önemi haiz değildir.[93] Esasen bazı kaynaklarda Bişr b. el-Mu'temir'in, hapiste iken yazdığı

84 Yakubî, *Tarih-i Yakubî*, Beyrut 1379/1960, II, 363.
85 Yakubî, II, 391.
86 en-Nerşahî, *Târîhû Buhâra*, 98 vd.; İbn Esir, VI, 38-39.
87 *Fadlu'l İtizal*, 258; A.Bedevi, I, 125.
88 Halife b. Hayyat, 355; Suyuti, 273 vd.
89 Malatî, *Kitâbu't-Tenbihve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Beda*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1949, 43; *Fadlu'l-İtizal*, 265.
90 İbn Nedim, *el-Fihrist*, tlk. eş-Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut 1415/1994, 210; M. M. Şerif, 249.
91 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 55 vd.
92 İbn Murtaza, 56; Sönmez Kutlu, *Mürcie ve Horasan-Maveraünnehir'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1993, 170.
93 Muhammed Ammara, 172.

şiirlerin halk arasında yayılarak daha tehlikeli bir hale gelmesi ve hapisteyken Harun Reşid'e yazdığı bir mektupta Rafizî suçlamasını kabul etmemesi sebebiyle serbest bırakıldığı anlatılmaktadır.[94]

Yine Harun Reşid döneminde yaşayan Dırar b. Amr (200/815)'ın *Kitâbu red ale'z-Zenâdıka* ve *Kitâbu Red ala Cemii'l mülhidin*[95] adlı eserleri de yabancı din ve kültürlere karşı mücadelenin bu dönemde devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Daha sonra değinileceği gibi Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın da Yahudilerle,[96] Ehl-i Nücumla,[97] Mecusîlerle[98] ve Senevîlerle[99] yapmış olduğu münazaraları içeren rivayetler; bir sonraki dönemde, bu mücadelenin dozunun gittikçe arttığını göstermektedir. Öyleki bizzat halife Me'mun'un bile Horasan'da ortaya çıkan ve İslam dininde birçok ihtilafın bulunduğunu iddia eden mürted (dinden dönen) bir şahsı, bu tür ihtilafların ezan, cenaze tekbirleri, bayram namazı, teşrik tekbirleri gibi ayrıntılara özgü olduğunu ve önemsiz sayılması gerektiğini söyleyerek ikna ettiği, nakledilir.[100] Ayrıca Me'mun'un, Seneviyye'ye mensup bir kişiyle,[101] nübüvvet iddiasında bulunan biriyle[102] ve Hz. İbrahim olduğunu iddia eden başka bir şahısla tartıştığı da rivayet edilmektedir.[103]

Yabancı din ve kültürlere karşı İslam'ı savunma psikolojisiyle hareket eden Mu'tezile; mücadelesinde iki büyük rakiple karşı karşıya kalmıştır: 1. Yahudi ve Hıristiyanlar; 2.

94 Malatî, 43; Adnan Ubeyd el-Ali, "Bişr b. el-Mu'temir: Şi'ruhu ve sahifetühü'l-belağiyye", *Mecelletü Ma'hedi'l-'Arabiyye*, XXXI/II(1408/1987), 505.
95 İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 215.
96 Hatıb Bağdâdî, *Tarih-i Bağdad*, III, 367, Kahire 193; A. Bedevi, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, I, 123.
97 *Fadlu'l-İtizal*, 259-260.
98 *Emali's Seyyidi'l Murtaza*, I, 126; Abdulhakim Belba, *Edebu'l Mu'tezile*, 210.
99 *Fadlu'l-İtizal*, 258; Bedevi, I, 125; M.M.Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, I, 242.
100 İbn Tayfur, 37 vd.; İbn Abdirabbih, II, 384 vd.
101 İbn Abdirabbih, II, 384.
102 Mes'ûdî, IV, 24 vd.
103 İbn Tayfur, 39; İbn Abdirabbih, VI, 166; Mes'ûdî, IV, 25.

Zenâdıka, Mülhidler, Sümeniyye (Budizm), Maneviyye ve Mecusîler gibi diğer din mensupları.[104]

Mu'tezile bu çerçevede Ehl-i Kitap'la birlikte Seneviyye (dualistler), Sümeniyye (Budizm), mülhid filozoflar ve zenâdıkayla mücadele etmiştir. Mu'tezile'nin bu akımlarla ilişki kurması İslam dinini düşünce platformunda savunma amacına yönelikti. Mu'tezile, dinî düşünce alanında akla büyük önem veren ve aklî tartışma metodunu ilk kullanan ekollerden biridir. Bu metodu, düşmanlarının yöntemlerini öğrenerek İslam'ı savunma ve onların metoduyla onlarla mücadele etmek suretiyle kullanmışlardır. Mu'tezile mensuplarını aklî istidlal ve düşünme tekniğine başvurmaya, Irak kültür ortamında yetişmeleri, dolayısıyla eski kültür ve medeniyetlerin etkisinde kalmış olmaları,[105] mensuplarının Mevaliden olmaları, kendilerini yabancı din ve kültürlere cevap verme zorunda hissetmeleri, Yahudi ve Hıristiyanlarla sürekli diyalog halinde olmaları ve eski felsefi görüşlere muttali olmaları gibi nedenler sevketmiştir.[106] Arap edebiyatında mahir olmaları, özellikle de ikna kabiliyeti, hasmı susturma gücü ve güzel sözlerle cezbetme yetenekleri, bu konuda onları cesaretlendiren ve güçlü kılan etkenlerdi.[107]

Mu'tezile, sadece yabancı din ve kültürlerle değil, aynı zamanda bid'at ve dalalet olarak gördüğü Rafızîler, Haşeviyye

104 İbn Murtaza İslam dışı akımları, Tecahüliyye (Sofistiyye), Dehriyye, Seneviyye, Sabiiyyun, Müneccime, Veseniyye ve Kitabiyye (Yahudi ve Hıristiyanlar) olarak yedi ana grupta incelemektedir. Bunlardan Seneviyyeyi de kendi içerisinde dokuz fırkaya ayırır. Bu fırkalar; Maneviyye, Mazdekiyye, Deysaniyye, Mergiyyuniyye, Mahaniyye, Keysaniyye, Samiyye, Mihrakiyye ve Mecusiyyedir. Daha geniş bilgi için bkz. İbn Murtaza, *Kitâbu el-Milel ve'n-Nihal Min Eczai Kitâbu'l-Bahr ez-Zahhar el-Cami' li-Mezahibi Ulemai'l-Emsar*, tlk. Muhammed Cevad Meşkur, Tebriz 1959, 1-3; Albert Nasri Nader, *Ehemmu'l-Fıraki'l-İslâmiyyeti's Siyasiyye ve'l Kelâmiyye*, Beyrut, trz., 38.

105 Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 54.

106 Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, Çev. O. Keskioğlu, 176; Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, 161; Ayrıca Mu'tezile ile diğer din ve kültürler arasındaki etkileşim hakkında daha geniş bilgi için bkz. George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7(1976), 59-87.

107 Bkz. Cahız, *Beyan*, I, 77-107; Velid Kassab, *et-Turasu'n-Nakdi ve'l Belağı fi'l Mu'tezile*, 27.

ve diğer bazı İslam fırkaları ile de mücadele etmiştir.[108] Zira Mu'tezile ilahi sıfatları inkâr etmek suretiyle ilahi varlığı tevhid ve tenzih etmeye önem vermekteydi ve bazı İslam fırkaları arasında görülen Allah'ı kabaca cisimlendirme anlayışından da kaçınmak istiyordu.

2. Felsefe Kitaplarının Tercüme Edilmesi

İslam düşüncesiyle ilgili olarak ilk dönemlerden günümüze bazı eserler gelmiş olsa da şahsi münasebet ve okul tarzı öğretim ön plandadır. Öğrenilenler kitaplardan daha çok şifahi bilgiler ve hocaların ağzından alınan şeylerdir. Fakat Emevîler ve Ebü'l-Hüzeyl'in yaşadığı Abbasîler döneminde dinî düşüncenin sistemleşmeye başlaması ve çeşitli kavimler aracılığıyla İslam dünyasına sokulan fikrî cereyanlara karşı durabilmek için rasyonalleşmek ihtiyacı duyuldu. Bu sebeple naklî ilimler kadar aklî ilimler üzerinde de derinleşme başladı ve aynı zamanda cedel, nazar ve istinbat tekniklerinin elde edilmesi gündeme geldi.[109] Bu çerçevede değişik dillerden eserler tercüme edilmeye başlandı.

Emevî iktidarının başlangıcında Rum Hıristiyanlardan Sergious (Sercun) b. Mansur'un halife Muaviye (60/679)'nin özel sekreterliğini, sonra da Yezid b. Muaviye (64/683)'nin müşavirliğini yaptığı bilinmektedir.[110] Halife I. Mervan (64-65/684-685)'ın doktoru Masarcaveyh el-Basrî el-Yahudî, İskenderiye Akademisi mensuplarından doktor Ahron'un tıbba ilişkin eserini Süryaniceden Arapçaya çevirmiştir.[111] Abdulmelik b. Mervan (86/705) döneminde mali divanlar Arapçaya kazandırılmıştır.[112] Halid b. Yezid b. Muaviye (85/704) ise, tıp, kimya ve yıldız ilmiyle ilgili kitapları Arapçaya tercüme eden ilk kişidir.[113] Hişam b. Abdilmelik (125/743) döneminde,

108 Mes'ûdî, IV, 103 vd.; W. Thomson, "İslam ve Mezhepler", çev. A. Özdemir, I, 328.
109 Malatî, 40 vd.
110 Cahşiyarî, 31.
111 İbn Cülcül (399/1009), *Tabakatu'l-Etıbba ve'l-Hukema*, thk. Fuad Seyyid, Beyrut 1405/1985, 61.
112 Cahşiyarî, 38; İbn Nedim, 149.
113 Cahız, *Beyan*, I, 213; İbn Nedim, 434.

ilk kez Farsçadan Arapçaya tercümeler yapılmıştır.[114] Yine bu halifenin katibi Salim tarafından, Aristo'nun İskender'e yazmış olduğu risaleler Arapçaya çevrilmiştir.[115]

Yukarıda sözü edilen eserlerin Arapçaya kazandırılması işleminde belli bir sistem mevcut değildi ve bu eserler felsefî özellik taşımamaktaydı. Yunan felsefesine ait eserlerin çoğunlukla tercüme edildiği asır ise dokuzuncu asırdı. Sekizinci asırdan kalma bir veya iki tercüme eser de bulunmaktaydı. Tercümeler yapılmadan önce, ilahiyatçıların, Hıristiyan tıp mekteplerinde öğretim gören kimselerle şahsi temas kurarak Yunan felsefesi ile tanışmış olma ihtimali de bulunmaktadır.[116]

Abbasî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte tercüme faaliyeti hız kazanmıştır. Araştırmamızın ilgili olduğu zaman dilimini esas alarak, tercüme faaliyetlerini iki aşamada ele alabiliriz.

1) Ebu Ca'fer Mansur Dönemi: Yunanca, Rumca, Pehlevice, Farsça ve Süryanice gibi yabancı dillerden yaptırdığı tercümeler halka sunularak bilgilenmeleri temin edildi. Arapçaya kitap tercüme ettiren ilk halife İlmü'n-Nücum'a (astrolojiye) ilgisiyle bilinen Ebu Ca'fer Mansur (158/775)'dur.[117] Yine bu devirde Mansur'un katibi ve mütercimi İbn Mukaffa (138/757)'nın dünya klasikleri arasında yer alan *Kelile ve Dimne* tercümesi[118] ile tarih, siyaset, din ve ahlaka ilişkin te'lif ve tercümeleri de bulunmaktaydı. Bunlar arasında *Kitâbu't-Tac fi Sireti Anuşirvan*, *Kitâbu Âdâbi'l-Kebir* ve *Kitâbu Âdâbi's-Sağir* gibi bazı eserleri sayabiliriz.[119] Ayrıca Cercis b. Cibril (152/769), Mansur'a tıb alanında hizmet etmiş ve onun isteğiyle Yunancadan Arapçaya birçok eser çevirmiştir.[120] Aristo'nun bazı eserlerinin yanısıra Batlamyus'un *el-Macastî*sinin ve Öklid'in *Usûl el-Hendese*'sinin Mansur döneminde Arapçaya kazandı-

114 Cahşiyarî. 67.
115 İbn Nedim, 149.
116 Montgomory Watt, *İslam Avrupa'da*, çev. Hulusi Yavuz, İstanbul 1989, 80.
117 Mes'ûdî. IV, 314.
118 İbn Nedim, 150; Cemaleddin Ebi'l-Hasan İbn Kıftî (646/1248), *İhbaru'l Ulema bi Ahbari'l-Hukemâ*, Kahire trz., 149; Suyuti, 269.
119 İbn Nedim, 150; İbn Kıftî, 149.
120 İbn Ebi Usaybia, 183 vd.

rılan eserler arasında olduğu kaydedilir.[121] Yine bu dönemde tercüme edilen kitaplar arasında, tabiata ilişkin Eflatun'un kitapları, ahlak ve psikolojiye dair eserler ve Eflatun'un siyasetle ilgili diyalogları da vardı.[122]

2) Harun Reşid ve Me'mun Döneminde Yapılan Tercümeler: Ebû'l-Hüzeyl'in faaliyetlerinin yoğunluk kazandığı bu dönem, tercüme eserler açısından önem arzetmektedir. Abbasî halifeleri, kültürel açıdan Emevî halifelerinden daha donanımlı idiler. Bunlar dönemlerindeki ilmî uyanışta ve tercüme faaliyetlerinin artmasında etkili oldular. Abbasîlerin hilafeti elde etmelerinde Farslıların önemli bir katkısı bulunmaktaydı. Bundan dolayı Harun Reşid (193/809) ve Yahya b. Halid el-Bermekî (188/805), yabancı ilimleri tercüme etmeye özen gösteriyorlardı. Harun Reşid, bir süryani olan Yuhanna b. Masaveyh (243/857)'i tercüme heyetinin başına getirerek, eski tıp kitaplarından oluşan bazı eserleri tercüme ettirmekle görevlendirmiştir.[123] Harun Reşid, Haccac b. Yusuf b. Matar'a da Öklid'in *Usûl el-Hendese*'sini daha mükemmel bir şekilde tercüme ettirmiştir.[124] Bu faaliyetlerin bir parçası olarak Ömer b. Ferruhan et-Taberî, ahkamu'n-nucum konusunda araştırmalar yapmış ve birçok eser tercüme etmiştir. Bu şahıs, önceleri Yahya b. Halid el-Bermekî (188/805), sonra da Fazl b. Sehl (202/817) tarafından destek görmüştür.[125] Yine bu dönemde, Yahya b. el-Bitrîk (200/815) tarafından Yunancadan tercümeler yapılmıştır.[126] Yahya, Me'mun döneminde de çeviri faaliyetini sürdürmüş ve özellikle Aristo'nun eserlerini tercüme etmiştir.[127]

Tercüme faaliyetlerinin arttığı Me'mun (218/833) döneminde Beytü'l-Hikme'ye yeni bir veche kazandırılmıştır. Eski Cündişapur Akademisi örnek alınarak kurulmuş olan bu mü-

121 Mes'ûdî, IV, 314.
122 Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 29 vd.
123 İbn Cülcül (399/1009), *Tabakatu'l-Etıbba ve'l-Hukema*, 65; Kıftî, 249; Ramazan Şeşen, III, 461.
124 İbn Nedîm, 302.
125 Kıftî, 161 vd.
126 İbn Cülcül, 67; Ramazan Şeşen, III, 461.
127 Kıftî, 248.

essesedeki asıl faaliyet, felsefe ve çeşitli ilim dallarıyla ilgili kitapları tercüme etmeye yönelikti. Burası, muhtemelen Harun Reşid iktidarının son zamanlarında kurulmuş ve Hızanetu'l-Kütübi'l-Hikme adıyla biliniyordu. Burada etkin bir görev üstlenen İran asıllı Ebu Sehl el-Fazl b. Nevbaht, halifenin emriyle Farsçadan Arapçaya eserler tercüme etmekteydi.[128] Fakat faaliyeti, Me'mun döneminde zirveye ulaştı ve böylece tanındı. Hizanetü'l-Hikme adının Me'mun döneminde de kullanıldığı görülmektedir.[129] Fakat sonraları yaygın bir şekilde Beytü'l-Hikme adı kullanılmıştır. O dönemde Beytü'l-Hikme'nin müdürü Sehl b. Harun (215/830)[130] ve Selm'di.[131]

Me'mun'un Kütüphane'sinde İslami eserlerin yanı sıra yabancı edebiyata ait eserler de bulunmaktaydı. O, Beytü'l-Hikme müdürü Selm ile İbn Bitrık (200/815),[132] Haccac b. Matar ve Yuhanna b. Masaveyh (243/857)'den oluşan bir heyeti Bizans'a kitap seçimi için göndererek imparatordan bu hususda yardımcı olmasını rica etmiştir.[133] Yine bu dönemde Bizans'la yapılan yazışmalar sonucunda felsefe, geometri, müzik, aritmetik ve tıp alanlarında te'lif edilmiş bulunan önemli eserler getirtilerek bir mütercimler heyetine tercümeleri yaptırılmıştır.[134] Me'mun döneminde tercüme edilen eserler arasında Aristo'nun mantık, tabiat, psikoloji, ahlak ve metafiziğe ilişkin eserleri de önemli bir yer işgal etmektedir.[135] Bu kütüphanede, Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi[136] de eser

128 Kıftî, 168 vd.
129 Kıftî, 248.
130 İbn Nedim, 158.
131 İbn Nedim, Sehl b. Harun'u Beytü'l-Hikme müdürü olarak ifade eder. (s. 151, 158) Fakat başka bir yerde Selm, Sehl b. Harun'la birlikte Beytü'l-Hikme'nin müdürüydü, der. (s.152)
132 Ebu Zekeriyya Yuhanna (ya da Yahya) İbn el-Bıtrık; h. III.asrın başlarında etkili olan önemli mütercimlerdendir. Bkz. İbn Cülcül, 67.
133 İbn Nedim, 301.
134 İbn Nedim, 301 vd.
135 Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 29-30.
136 Feylesoful-Arap ve Feylesoful-İslam olarak bilinen Kindi, Basralıdır. Daha sonra Bağdat'a geçmiştir. İbn Cülcül, 73-74. Bağdat'ta, Me'mun ve Mu'tasım'ın yakın ilgisini görmüş ve ayrıca bazı çalışmalarını ithaf etmiş, Mu'tasım'ın oğlu Ahmed'e hocalık yapmıştır. Bazı araştırmalarda Kindi, Mu'tezile kelâmının filozofu olarak kabul edilir. Kindi filolojik ve icazi bir

yazma ve çeviri yapmakla görevlendirilmiştir. Kindi, sadece Aristo ve Yeni Eflatuncu felsefeyle ilgili adaptasyon ve çeviri yapmamış, aynı zamanda bu felsefe anlayışı çerçevesinde tıp, aritmetik, mantık, geometri, astronomi gibi tabii ilimlere ve meteorolojiye ait incelemeler de yapmıştır.[137] Ayrıca Nabat ve Hind dillerinden de tercümeler yapılmıştır.[138] Yunanca, Süryanice, Farsça, Hindce, Kıptîce vb. yabancı dillerde yazılmış olan ilmî kitapları toplama gayreti içerisinde bulunan Me'mun, bu kitapları Beytü'l-Hikme'de muhafaza etmekteydi. Burada kütüphane fonksiyonunun yanında tercüme, kopya, okuma ve te'lif de yapılmaktaydı ve nasihler, mütercimler, yazarlar ve okuyucuların çalışabilecekleri ayrı ayrı yerleri bulunmaktaydı. Ayrıca burada seminer ve konferansların da düzenlendiği bilinmektedir.[139]

Me'mun döneminde Bağdat, medeniyet merkezi olmuş, ilim ve fenne dair faaliyetler yoğunlaşmıştır.[140] Me'mun'un, 200/815 yılından itibaren başlattığı felsefî hareket, Yunan, İran, Hind, Hıristiyan, Yahudi kültür ve felsefesiyle ilgili fikirleri İslam muhitine tanıtmış ve Ebü'l-Hüzeyl, Nazzam (221/835), Cahız (255/868), Şahham (233/847) ve Cubbaî gibi Mu'tezililerin felsefî kitapları mütalaa etmelerini sağlamıştır.[141] Bu yolla doğulu entellektüellere mantıkî düşünme metodu hakim olmaya başlamış, bu da esas etki ve uygulamasını Mu'tezile ekolünde göstermiştir. Tercüme hareketinin Bağdat'ta güçlü olmasından dolayı Bağdat Mu'tezilesi'nin, Yunan felsefesini daha iyi bildiği[142] neticesini çıkarabiliriz.

tarzda akli prensipleri kullanarak yapmış olduğu Kur'an yorumuyla diğer felsefecilerden ayrılır. Kindi-Mu'tezile irtibatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Alfred L. Ivry, "Al-Kindi And The Mu'tazila: A philosophical and Political Reevaluation", *Oriens*, XXV-XXVI (1976), 69-85.

137 İbn Cûlcûl, 73 vd.; Brockelmann, *İslam Uluslan ve Devletleri Tarihi*, çev. N. Çağatay, 102-103.

138 İbn Nedim, 303 vd.

139 İbn Nedim, 302; Bozkurt, 159.

140 Mahmud Es'ad, *Tarih-i İslâm*, 120.

141 Abdullatif Harputi, *Tarih-i İlmi Kelâm*, İstanbul 1332, 5.

142 Ebu Reşid Nisabûrî, Said b. Muhammed b. Said (400/1009), *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basrîyyin ve'l-Bağdâdîyyin*, thk. Ma'n Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979, 15.

Me'mun'un böyle bir etkinlikte bulunması ve tercüme yaptırmasının arka planında, onun ilme olan ilgisi, akılcı eğilim ve tutumu,[143] dinî metinlerin akıl ve muhakemenin icaplarıyla uygunluk içinde olması tezini savunan Mu'tezilî çevrenin doktrinlerinden etkilenmesi,[144] dolayısıyla da felsefeye duyduğu alaka yatmaktadır.

Yunan felsefe kitaplarının Arapçaya tercüme edilmesi hareketinde Süryaniler[145] ve Farslılar etkili olmuşlardır.[146] Süryanilerin, ilahiyat, ahlak, tasavvuf, tabiat ve tıp konusunda tercüme yaptıklarına şahit olmaktayız. Süryanice kanalıyla İslam dünyasına giren Yunan felsefesi, tabiat felsefesi ile birlikte din felsefesinin de doğmasıyla neticelendi.[147] Özellikle Sokrat'tan önceki filozoflardan faydalananlar, Mu'tezile ekolüne mensuptu ve bunların en tanınmışları Ebû'l-Hüzeyl, Nazzam (212/835) ve Cahız (255/868)'dı.[148] En çok tanıdıkları ve yararlandıkları filozoflar da Demokritos,[149] Zenon, Epikür ve Empedokles'ti.[150]

Yunan felsefesinin tanınmasında, Farslılar da etkili olmuşlardır. Onlar bu felsefeye, Kisra Anu Şirvan döneminde vakıf olmuşlardı.[151] Abbasî İmparatorluğunun gelişme çağında İran'daki Cundişapur Medresesi, İslam ilmine büyük hizmetler yapmıştır. Cundişapur ekolü kanalıyla Yunan felsefesi Farsçaya tercüme edilmiştir. Burada Yunan-Fars-Hind kültürleri bir arada verilmekteydi.[152] Bu ekol, İran ilmini İslam medeniyetine nakletmenin yanısıra uzak Hind etkilerini de

143 Mes'ûdî, IV, 8.
144 İbn Nedim, 210; İbn Tayfur, 118.
145 Süryanice İslâmiyetten önce de bir felsefe ve kültür dili haline gelmiştir. İslâmın ilk dönemleri boyunca Süryaniceye, Arapçaya tercüme edilmeyen bazı felsefe kitaplarının tercümesi yapılmıştır. Krş. Ramazan Şeşen, *Tercüme Faaliyetleri*, III, 461.
146 Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, thk. A.Sami Neşşar- İ. Muhammed Ali, 1972, 140.
147 Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf*, 25 vd.
148 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, 115.
149 Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 177.
150 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, 35.
151 Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf*, 27.
152 Carullah, *Mu'tezile*, 56.

kısmen muhafaza ediyordu. Fakat bu etki hiçbir zaman İskenderiye ve Yunan tesiri kadar güçlü olmamıştır.[153]

Özellikle Mu'tezile mensuplarını ve Ebû'l-Hüzeyl'i Yunan felsefesini incelemeye sevkeden sebep, filozofların ve diğer din ve kültür mensuplarının, bazı İslami prensiplere hücum etmeleri karşısında, bunlara karşı kendi tartışma metotlarını kullanarak cevap verme çabasıydı. Böylece onlar, Yunan felsefesinde yararlanabilecekleri düşünceler bulmuşlar, delil ileri sürme hususunda güçlenmişler ve inançlarını savunma konusunda yeni metot ve teknikler kazanmışlardır.

C. BASRA'DA MU'TEZİLÎ ÇEVRE

Mu'tezile mezhebinin öncüleri Vâsıl b. Atâ (131/748) ve Amr b. Ubeyd (144/761)'den sonraki dönem, Mu'tezile mezhebi açısından önemli bilgi boşluğunun olduğu bir dönemdir. Bu dönemle ilgili olarak Vâsıl'ın dalleri hakkında bilgi verilmekle beraber onların dikkate değer görüşleri bulunmamaktadır. Kaynaklara göre onlar, sadece Vâsıl'ın öğretisini yaymak için beldelere giden görevli elçilerdir. Oysa felsefe kitaplarının İslam dünyasına yoğun bir şekilde girmeye başladığı bu ortamın güçlü bir ismi doğurması gerekliydi. Bu açıdan yaklaşıldığında daha çok Basra ilim ve fikir çevresiyle alakalı bulunan ve Ebû'l-Hüzeyl'den önce Basra ilim meclisinin başkanı olan Dırar b. Amr (200/815) üzerinde durmak gerekmektedir.

Kaynakların verdiği bilgiye göre Dırar b. Amr, Kûfe asıllı Gatafân[154] kabilesine mensup bir Arap olup, Kûfe'de dünyaya gelmiştir. Onunla ilgili rivayetler karşımıza birden fazla Dırar

153 Carullah, 23.

154 Aslen Kûfe asıllı olan Gatafân, Benu Katafan b. Sa'd b. Kays 'Aylan b. Mudar kabilesi olarak bilinir. Bu kabileye mensup Basralı bazı şahsiyetler de bulunmaktadır. Bunlar Kûfe'den Basra'ya gelerek yerleşenlerdir. Bkz. Sem'ani, IV, 302; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelusî, *Cemheretü'l-Ensabi'l Arab*, thk. Komisyon, Beyrut 1403/1983, 249; *Cemheretü'l-Ensab*, 249; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbn Kayserani (507/1114), *el-Ensabu'l-Muttefeka*, 115; İbn Esir, *el-Lübab fi Tehzibi'l- Ensab*, II, 175.

b. Amr ismi çıkarmaktadır.[155] Esas konumuzu teşkil eden Dırar b. Amr'ın, Vâsıl ve Amr'la, Ebû'l-Hüzeyl arasındaki nesle ait olduğu anlaşılmaktadır.

Dırar'ın Vâsıl'ın döneminde yaşadığı,[156] hatta önceleri Vâsıl b. Atâ'nın öğrencilerinden[157] ya da ashabından[158] olduğu halde sonraları insan fiilleri ve kabir azabının inkarı konularında ona muhalefet ettiği[159] ve cebr inancını tercih

155 Kaynaklarda Dırar b. Amr ismiyle yer alan şahıslar şunlardır:
a) Dırar b. Amr b. Malik b. Zeyd ez-Zühelî ed-Dabbî: Beni Dabbe'nin liderlerinden biridir. Beni Dabbe kabilesi de Kûfe asıllıdır ve Basra'ya gelerek orada yerleşenleri de bulunmaktadır. İslamiyetten önce öldüğü anlaşılan bu şahsın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Dırar b. Amr'la bu şahıs arasında Kûfeli olmaları dışında bir bağ yoktur. Bkz. Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdî (321/933), *el-İştikak*, thk. Abdusselam M. Harun, Bağdat 1399/1979, I, 194; *Cemheretü'l-Ensab*, 203; Zirikli, III, 215.
b) Dırar b. Amr el-Malatî: daha çok Yezid er-Rakkaşî' (130/748)den hadis rivayet eden bir ravidir. Kaynaklarda *"Ehl-i Cennet yüzyirmi, benim ümmetim ise seksen sınıftır"*, *"Ben cehennemdeyim diyen kimse cehennemdedir. Ben cennetteyim diyen kimse de cehennemdedir (Başka bir rivayette cennettedir)."* gibi hadislerin isnad zincirinde yer almakta ve hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bkz. Ukaylî, el-Mekkî, *ed-Duafa*, thk. Abdulmutî' Emin Kal'acî, Beyrut 1404/1984, II, 221 vd.; *Mizanu'l-İtidal*, II, 328; *Lisanu'l-Mizan*, III, 202 vd.; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1991, III, 33. (Bu eserdeki Almanca metinleri bizim için tercüme etme zahmetinde bulunan Dr. Ali DERE'ye teşekkür ediyorum.)
c) Dırar b. Amr el-Gatafânî el-Kûfî el-Kadî: Esas konumuzu teşkil eden şahıstır. İbn Hazm, ismini eserinin sadece bir yerinde Dırar b. Abdillah el-Gatafânî el-Kûfî olarak zikreder. Bkz. İbn Hazm, *Fasl*, IV, 192. Ömrünün sonuna doğru Cezire'ye yolculuk yapmış ve 70 yaşlarındayken kan çıbanından ölmüştür. Bkz. Cahız, *Hayevân*, IV, 137; İbn Hazm ise, 90 yaşındayken çıbandan öldüğünü ifade eder. Bkz. *Cemheretü'l Ensab*, 249.
d) Dırar b. Ali b. Amir el-Kadî: Taberistan ve Horasan arasında bir şehir olan Cürcan'da kadılık yaptığı anlaşılmaktadır. Peygamberden rivayet edilen bir hadisin ravi zincirinde ismi geçmektedir. Hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bkz. Sehmî, *Tarih-i Cürcan*, nsh. Muhammed Abdulmuid Han, Beyrut 1407/ 1987, 486.

156 İsferayini, *et-Tabsır fi'd Din*, 105; Bağdâdî, *el-Fark*, 22.

157 *Fadlu'l-İtizal*, 163; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, I, 237; Adnan Ubeyd el-Ali, "Bişr b. el-Mu'temir: Şi'ruhu ve sahifetühü'l-belağiyye", *Mecelletü Ma'hedi'l-'Arabiyye*, XXXI/II(1408/1987), 531.

158 Razî, *İtikadat*, 69; İbn Ebi Hadid, VI, 273; Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasu'l-Arabi*, 1/1-4, 61.

159 Razî, 69; Sezgin, 1/1-4, s. 61; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, I, 237.

ettiği[160] rivayet edilir. Bu görüş, daha çok sonraki Mu'tezile mensuplarının kabul ettiği ve üzerinde durduğu bir görüştür. Eğer gençlik yıllarında Basra'da bulunmuşsa, Vâsıl'la karşılaşması ve ondan ders alması muhtemeldir. Nitekim Vâsıl'ın öğrencisi/daisi ve Ebû'l-Hüzeyl'in hocası Osman et-Tavil'in dai olarak gittiği Ermeniyye halkının çoğunun Dırarıyye'ye mensup olması,[161] onunla Vâsıl arasında bir bağın var olduğunu hatıra getirmektedir. Mu'tezilî bir kaynak olan Cahız'ın naklettiği Dırar b. Amr'ın, Kutrub (206/821)'la buluştuğunda Vâsıl hakkındaki söylediği övgü dolu şiir de,[162] onun Vâsıl'ın öğrencisi olmasa bile, onunla doğrudan ya da dolaylı olarak bir ilgisinin bulunduğunu göstermektedir.

Dırar b. Amr (200/815), devletin büyük mücadele verdiği ilhad hareketlerine mensup olmamasına rağmen, muhtemelen dönemi için aşırı sayılabilecek bazı fikirleri nedeniyle bir grup hadis alimi tarafından zındıklıkla itham edilmiş ve idam edilmesine hükmedilmiştir.[163] Bu olaydan sonra Mu'tezilî çevreyle yakın ilişkisi olan ve meclisini onlara açan Yahya b. Halid el-Bermekî'ye sığınması, onun, bu çevreyle ilişkili olduğunu hatıra getirmektedir.

Dırar b. Amr'ın Mu'tezilî olup olmadığı hususu tartışmalı bir konudur. Bazı kaynaklar onun Mu'tezile'ye mensup olduğunu söylerken[164] bazıları da kendi ismini taşıyan bağımsız bir alt hizbin başı sayarlar.[165] Esasen Mu'tezile kavramı o dönemde, kelâmla uğraşan herkesi ve dinî sorunları felsefî açıdan tartışan geniş bir kitleyi ihtiva eder bir şekilde kulla-

160 *Fadlu'l-İtizal*, 163.

161 Neşvanü'l-Himyerî, *el-Hürü'l-'İyn*, 212.

162 Cahız, *Beyan*, I, 35.

163 Askalani, *Lisanü'l-Mizan*, III, 203; *Siyeru'l-A'lam*, X, 545; Zehebî, *Mizanü'l-İtidal*, II, 328; Ukaylî, *Duafa*, II, 122; Davudî, I, 216.

164 Şehristanî, I, 26; İbn Hazın, *Fasl*, IV, 66, 192; *Cemheretü'l-Ensabu'l-Arab*, 249; Pezdevî, 17, 111; *Siyer*, X, 544; *Mizanu'l-İtidal*, II, 328; *Lisanu'l-Mizan*, III, 203.

165 Bağdâdî, *el-Fark*, 215 ; Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, 165; *Siyeru Alami'n-Nübelâ*, X, 544; *Mizanu'l-İtidal*, II, 328; *Lisanu'l Mizan*, III, 203; Cahız, *Kitâbu Osmaniyye*, 8; *Bahr ve'z-Zahhar*, 10.

nılmıştır. Bu sebeple sonraki müellifler Dırar b. Amr'dan bir Mu'tezilî[166] olarak söz etmektedirler.

Mu'tezile'nin kendisi ise, Dırar b. Amr'ın önceleri Mu'tezilî olduğunu, fakat sonra muhalif tavırları nedeniyle kovulduğunu söyleyerek[167] onu kendilerinden saymazlar. Hatta Dırar'ın ve onun gibi düşünenlerin teşbihi andıran fikirlerinden dolayı utanç duyulması gereken kişiler olduğunu; bu sebeple kendilerinden saymadıklarını ve onların önderlerinin Cehm b. Safvan (128/746) olduğunu ileri sürerler.[168] Ayrıca kaynaklar ondan söz ederken önceleri Mu'tezilî olduğu, fakat kulların fiilleri ve kudret konusundaki fikirlerinden dolayı farklılaştığını rivayet ederler.[169] Eş'ârî bu hususta şöyle der: "Dırar b. Amr'ın Mu'tezile'den ayrıldığı nokta, onun 'insan fiilleri yaratılmıştır ve bir fiil iki failden gelir, biri onu yaratır, yani Allah, diğeri onu iktisab eder, yani insan" görüşüdür.[170] Esasen Dırar b. Amr (200/815), Mu'tezile'nin önem verdiği Adl prensibini benimsemediği ve kader akidesine karşı muhafazakâr bir tavır sergilediği için Mu'tezile tarafından kendi gruplarından sayılmamıştır. Belhî bu konuda özetle şunları söyler: Tevhid ve Adl'e inanan kimse Mu'tezile adına layıktır. Tevhid ve Adl'e muhalif davranmakta ısrar eden, ama el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn fikrini savunan Dırar b. Amr itizal ismini haketmemektedir.[171]

Mu'tezile, Dırar b. Amr'ı kendilerinden saymasa bile, cevher ve araz ikiliğine karşı çıkmak suretiyle sadece arazı ve arazlardan meydana gelen cisimlerin varlığını kabul etmiş olması,[172]

166 Pezdevî, 17, 111; Watt, *İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. S. Ateş, 61; George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7 (1976), 74.

167 Cüşemi, *Şerhu Uyuni'l Mesail*, 391; Hayyat, 201.

168 Hayyat, *İntisar*, 201 vd.

169 İbn Nedim, 223; *Lisanu'l-Mizan*, III, 203; Kadı Abdulcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, Cem.el-Hasan b. Ahmed b. Mattaveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire ts., 408.

170 Eş'ârî, 281.

171 Ebu'l-Kasım Belhi, *Babu Zikri'l-Mu'tezile*, 75.

172 Eş'ârî, 281; Fahreddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/ 1209), *Kitâbu'l-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kahire 1991, 275; Macid Fahri, "The Mu'tazilite View of Man", *Recehes D'Islamologie*, 26 (77), 109.

"Alem bir nitelikler ve özellikler manzumesidir."[173] şeklinde özetlediği bir âlem anlayışına sahip olması ve benzeri konular, onun Mu'tezile kelâmına zemin hazırladığını göstermektedir. Van Ess de kelâmın hem teknik, hem de felsefi alt yapıya dayalı dinsel hakikatin temeli olarak ilk zirve noktasına Dırar b. Amr'la ulaştığını[174] ifade eder. Watt da onun, Ebû'l-Hüzeyl'in geliştirdiği felsefi harekete güç katmış olabileceğini[175] söyler. Çünkü Ebû'l-Hüzeyl'in yaşamının önemli bir kısmı, Dırar b. Amr'ın görüşlerinin etkili olduğu Basra'da geçmiştir. Dırar b. Amr'ın, Basra'da Ebû'l-Hüzeyl'den önce kelâmî tartışmaların yapıldığı meclisin başında yer alması,[176] yaşadığı dönemdeki ilmî gücünün anlaşılmasında ve Ebû'l-Hüzeyl'e etkisi hakkında önemli bir ipucu vermektedir. Hatta Ebû'l-Hüzeyl'in öğrencisi Şahham'ın Dırar hakkındaki bir rivayetin kaynağı olması,[177] Dırar'la onun arasındaki bir ilişkinin varlığını göstermesi açısından önem arzetmektedir. Ayrıca Hafs el-Ferd'in, Dırar b. Amr'ın fikirlerinden saptığını düşündüğü Ebû'l-Hüzeyl'i eleştirmesi ve ona karşı muhalif bir tavır sergilemesi,[178] aralarındaki ilişkiyi pekiştirecek nitelikte bir husustur. Sonraki Mu'tezilîler ikisi arasındaki ilişkiyi ve Mu'tezile'yle bağlantısını doğrulamamış ve red etmiş olsa bile aralarında bir etkileşim söz konusudur.

Dırar b. Amr aslında, kendine özgü görüşleri olan birisidir. Kureyş dışı imamet anlayışıyla sergilediği farklı tavır,[179] Mu'tezile'nin de Kureyş dışı imamete cevaz veren tavrıyla,[180] benzeşmektedir. Dırar'la Ebû'l-Hüzeyl'in siyasi tavırlarının da birbirine benzerlik arz ettiği ve siyasi kararsızlığın her iki kelâmcıya hakim olduğu gözlenmektedir. Çünkü Dırar, Ebû'l-

173 Bağdâdî, *Usûluddin*, 46; Pezdevî, 16.
174 J. Van Ess, *EIr*, I, 322.
175 Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", 52.
176 Malatî, *Tenbîh*, 43.
177 Kadı Abdulcebbâr, *el-Mûnye ve'l-Emel*, 61.
178 Cüşemî, *Şerhu Uyunu'l-Mesail*, 391; Van Ess, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *EIr*, I, 318.
179 Nâşi el-Ekber, 55; Nevbahtî, *Fıraku'ş Şia*, 10; Şehristanî, *el-Milel*, I, 79; Fahrî, 33; Bazı kaynaklarda Dırar'ın Arap olmasına rağmen Arap olmayanın imametini savunduğu belirtilerek "Nabatlının imameti" görüşü zikredilmez. Bkz. Eş'ârî, 462; *Usûlu'd-Din*, 275.
180 Şehristanî, *el-Milel*, I, 79.

Hüzeyl gibi, Fadıl imam fikrini kabul eder[181] ve Ali'nin mi, yoksa Talha ve Zübeyir'in mi daha doğru yolda olduklarını bilemeyeceğini söyleyerek, onları topluca değil de her birini ayrı ayrı kabul ettiğini (tevellî) vurgular.[182]

Dırar b. Amr'ın eserlerinin adları[183] incelendiğinde, onun sorunları çözmeye talip bir kelâmcı ve döneminde etkin olan İslam dışı din ve kültürlere karşı olduğu kadar bazı İslam fırkalarıyla da mücadele ettiği açıkça anlaşılır. Mu'tezile'yi red sadedinde kitap yazdığı bilinmemektedir. Yazdığı eserler Dırar b. Amr'ın Mu'tezile'nin dışındaki ekollerin fikirlerine vakıf olduğu uzlaştırıcı bir rol üstlendiği ve 3/9. asrın ilk yarısında İslam düşüncesinin oluşmasına ve Mu'tezilî düşüncenin teşekkülüne önemli katkıda bulunduğunu göstermektedir. Fakat Dırar b. Amr, çok hareketli bir dönemde yaşamış olmasına ve felsefenin İslam dünyasında özümsenmesinde önemli katkıları bulunmasına rağmen, belki de dönemi için aşırı sayılabilecek kabir azabını inkar,[184] İmamette Nabatlı birinin Kureyş kabilesine mensup birine takdimi[185] gibi bazı görüşleri nedeniyle İslam düşüncesine; insan fiillerine ilişkin fikirleri[186] nedeniyle de Mu'tezile'ye katkısı gözardı edilmiştir. Ebû'l-Hüzeyl'den önce Basra'da kelâmi tartışmaların başı ve Mu'tezile'nin vakıf olduğu felsefî konulara aşina olması, -beş esası benimsememiş olsa bile- onun, Mu'tezile'nin ve Ebû'l-Hüzeyl'in teşekkül ettirdiği fikrî ortamı hazırlayan bir öncü olduğunu göstermektedir.

181 Nâşi el-Ekber, 51.
182 Nâşi el-Ekber, 56; Nevbahti, 15; Eş'ârî, 457.
183 İbn Nedim, Fihrist, 215; Van Ess, "Dirar b. 'Amr und die 'Cahmiya' Biographie einer vergessenen Schule", *Der Islam*, 44/16-21.
184 *Fadlu'l-İtizal*, 201; İbn Ebi Hadid, VI, 273; İbn Hazm, *Fasl*, VI, 66; *Lisanu''l-Mizan*, III, 203; *Mizan*, II, 329; el-İci, *el-Mevakıf*, 382; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davudi, *Tabakatu''l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Daru'l-Kütüb 1392/1972, I, 216.
185 Nâşi el-Ekber, 55; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 79; Nevbahti, *Fıraku'ş-Şia*, 10; Fahrî, 33; Mehmet Said Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik "Hilafetin Kureyşiliği"", *AÜİFD*, XXIII(1978), 171.
186 *Fadlu'l-İtizal*, 163; Razî, 69; Sezgin, 1/1-4, s.61; Adil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, I, 237; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara 1992, 102.

II. EBÛ'L-HÜZEYL ALLAF'IN HAYATI

A. Hayatı

Ebû'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl,[187] Abdilkays'ın[188] mevlasıdır[189] ve Basra'da Allafîn semtinde doğmuştur. Yemcilerin veya erzak tüccarlarının semti sayılan bu yerde doğduğu ve orada ikamet ettiği için oraya nisbetle Allaf diye künyelenmiştir.[190] Allaf diye tanınmasının bir başka nedeninin hayvan yemi satması ve bu meslekle iştigal etmesi,[191] olduğu da söylenmiştir.

Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın hangi yılda doğduğu hususu ihtilaflıdır. Onun 131/748'de doğduğunu söyleyenler[192] olduğu gibi, 134/ 751[193] veya 135/752[194] tarihlerini de doğum yılı olarak gösterenler bulunmaktadır. Bu konuda Ebû'l-Hüzeyl'in en genç öğrencisi Ebu Yakub eş-Şahham (233/847)'dan gelen ve Hatıb Bağdâdî'nin eserinde nakledilen bir rivayet bize ışık tut-

187 Kaynakların verdiği bilgiye göre asıl adı ve künyesi; Ebû'l-Hüzeyl Muhammed b. el-Hüzeyl b. Abdillah b. Mekhul el-Allaf el-Abdî el-Basrî el-Mu'tezilîdir. Bazı kaynaklarda ismi, Ahmed olarak geçmektedir. Suyutî eserinde onun ismini, Ebu Bekr el-Hüzeli el-Allaf şeklinde verir. İsmi ve künyesi ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî (764/1363), *Kitâbu'l-Vafî bi'l-Vefayat*, thk. Muhammed b. Mahmud-İbrahim b. Süleyman, Wıesbaden 1981, V, 161; Safedî, *Nektü'l-Himyan Fî Nekti'l-'Umyan*, thk. Ahmed Zeki Bek, 277 vd.; Kummî, *el-Kuna ve'l-Elkab*, I, 177 vd.

188 Büyük bir kabile olan Abdilkays'ın ilk önemli şahsiyeti, Abdilkays b. Efsa b. Du'ma b. Cedile b. Esed b. Rebia b. Nezzar b. Maad b. Adnan'dır. İran'ın güney bölgesinde yaşadığı bilinen bu kabileye mensubiyetinden dolayı el-Abdî olarak künyelendirilmiştir. Bkz. Bağdâdî, *Fırak*, 122; H. Zirikli, VII, 131; Isferayini, *Tabsır*, 69; İbn Kaysarani, *el-Ensabu'l-Muttefeka*, 207 vd.

189 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlü'l-İttizal*, 254; Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzi, *el-Muntazam fi Tevarihi'l-Mulûk ve'l-İmam*, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut 1415/1995, VI, 3132.

190 *Fadlu'l-İtizal*, 254.

191 Ali Sami Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru'l-Maarif 1977, I, 443; A. Mahmud Subhi, *fi İlmi'l Kelam*, 187; Metin Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf", *TDVİA*, X, 330.

192 Mes'ûdî, IV, 103, *Kahire* 1958; İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 204; *Emali*, I, 124.

193 Mes'ûdî, IV, 103; İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 204; *Emali*, I, 124.

194 Hatıb Bağdâdî, III, 370; Safedî, *Vafi bi'l-Vefayat*, V, 162; İbn Cevzi, *Muntazam*, VI, 3132; Hayreddin Zirikli, *el-A'lam*, VII, 131.

maktadır. Bu rivayete göre Şahham, Ebû'l-Hüzeyl'e hangi yıl doğduğunu sorduğunda, aldığı cevap şu olmuştur: "Annem babam (Ebeveynim) bana İbrahim b. Abdillah b. el-Hasan'ın katledildiğinde 10 yaşında olduğumu söyledi." İbrahim ise 145/762 yılında katledilmiştir. Bu gösteriyor ki Ebû'l-Hüzeyl Allaf 135/752 yılında doğmuştur.[195] Kanaatimize göre Ebu Yakub Şahham'dan gelen bu rivayet doğrultusunda Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın ilk Abbasî halifesi Saffah döneminde 135/752 yılında doğduğunu söylemek mümkündür.

Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın bazı fikirlerini Amr b. Ubeyd'in öğrencilerinden,[196] Vâsıl'ın dailerinden olan ve Mu'tezile'nin beşinci tabakasında yer alan[197] Osman et-Tavil'den aldığı rivayet edilmektedir.[198] Ebû'l-Hüzeyl'in Vâsıl'ın daileriyle ilgili haberin kaynağı olması ve onların isimlerini zikrederken,[199] Osman et-Tavil'den *"Biz, Vâsıl'ın şu beldeye gidin emrinden dolayı o ölünceye kadar mal mülk görmedik."*[200] ifadesini duyduğunu nakletmesi ondan ilim aldığı veya etkilendiği ihtimalini güçlendirmektedir.

Ayrıca Hatıb Bağdâdî'de yer alan başka bir rivayet Ebû'l-Hüzeyl'le Osman et-Tavil arasındaki ilişkiyi doğrular niteliktedir. Şahham (233/847)'dan gelen bu rivayete göre Ebû'l-Hüzeyl şöyle demektedir: "Kelâm ilmini tahsile başladığımda

195 Hatıb Bağdâdî. *Tarih-i Bağdad*. III, 370: Gurabî, *Tarihu Firaku'l-İslamiyye ve Neş'eti İlm-i Kelam İnde"l-Müslimin*, 151; Fikri Zeki el-Cezzar, "Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf", *Medahilü'l-Müellifin ve'l-A'lami'l-Arab*: Hatta 1215:1800, IV (1994), 1818-1819.

196 Zehebî, *Siyeru'l-'Alam*, VI, 106.

197 *Fadlu'l-İtizal*, 251-252.

198 *Fadlu'l-İtizal*, 164; Zehebî, *Siyer*, X, 543; Ali Sami Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru'l-Maarif 1977, I, 444; Cemil Saliba, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 3-4, 108; Muhammed Gulab, "el-Kelam ve'l-Mütekellimun-Mu'tezile-", *Mecelletü'l Ezher*, Kahire 1940, II, 1, 170.

199 "Ebû'l-Hüzeyl Allaf; Vâsıl'ın Abdullah b. Haris'i Mağrib'e, Hafs b. Salim'i Horasan'a, Kasım b. Said'i Yemen'e, Eyyub'u Cezire'ye, Hasan b. Zekvan'ı Kûfe'ye, Osman et-Tavil Ebu Amr'ı Ermeniyye'ye gönderdiğini nakleder. Hatta parasal nedenlerden dolayı gitmek istemeyen Osman et-Tavil'ın bu seferden oldukça kazançlı döndüğünü anlatır." *Fadlu'l-İtizal*, 237; Malati, 30 vd.

200 *Fadlu'l-İtizal*, 237.

daha 15 yaşına varmamıştım. Bu, İbrahim b. Abdullah b. el-Hasan'ın katledildiği yıldı."[201] Bize göre bu rivayet, Allaf'ın Osman et-Tavil ile olan ilişkisini göstermesi açısından önem arzetmektedir.

Mu'tezilî kaynaklar göz önüne alındığında Ebü'l-Hüzeyl'in ilim silsilesinin Osman et-Tavil'den başlatılarak Hz. Muhammed'e kadar götürüldüğü[202] görülmektedir. Mu'tezile Ebü'l-Hüzeyl'le Vâsıl arasındaki bağı, Osman et-Tavil ismiyle kurmaya çalışırken, Malatî'den gelen başka bir rivayet karşımıza farklı isimleri çıkarmaktadır. Bu rivayete göre Vâsıl'ın ashabından olan, Bişr b. Said ve Ebu Osman ez-Za'ferânî[203] de Ebû'l-Hüzeyl'in hocaları arasında zikredilmekte ve kelâm ilmini onlardan aldığı nakledilmektedir.[204] Basra'dan Bağdat'a gelerek Vâsıl'a katıldığı[205] veya Amr'ın onun üstadı olduğu iddiası,[206] tarihsel olarak Vâsıl için doğru olmasa da Amr için doğru olabilir. Fakat Amr b. Ubeyd öldüğünde Ebü'l-Hüzeyl'in yaşının küçük olması, bu ihtimale de şüpheli yaklaşmamızı gerektirmektedir.

Tüm yukarda nakledilenlerden hocası kim olursa olsun Ebû'l-Hüzeyl'in, Vâsıl'ın çevresiyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın öğrenim gördüğü

201 Hatıb Bağdâdî, III, 367; İbn Cevzi, *Muntazam*, VI, 3133; Bedevi, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, I, 129.

202 Mu'tezile, Ebü'l-Hüzeyl'in ilim silsilesini şu şekilde vermektedir: "Ebü'l-Hüzeyl Allaf ilmi Osman et-Tavil'den, o Vâsıl ve Amr'dan, onlar da Ebu Haşim b. Muhammed b. Haneflyye'den almıştır. O da yani Ebu Haşim de babasından almıştır. O da babası Ebu Talib'ten, o da Nebi'den almıştır." Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 202; *Fadlu'l-İtizal*, 164.

203 Malatî; Bişr b. Said ve Ebu Osman ez-Za'feranî'yi aynı zamanda Bişr b. el-Mu'temir'in hocaları olarak zikreder ve beş usulün Bağdat'a taşınmasının bu yolla olduğunu kaydeder. *Tenbih*, 43.

204 Malatî, 43; A. N. Nasri, *Fıraku'l Kelamiyye*, 84; er-Ravi, 64; Adil Avva, *el-Mu'teziletü ve'l-Fikri'l-Hürr*, 177; Adnan Ubeyd el-Ali, "Bişr b. el-Mu'temir: Şi'ruhu ve sahifetühü'l-belağiyye", *Mecelletü Ma'hedi'l-'Arabiyye*, XXXI/II(1408/1987), 529, 532; Gozeşte, Nasır, "Ebu'l-Huzeyl Allaf", Dairetu'l-Mearif-i Buzurg-i İslami, Tahran 1373, VI, 389. (Gozeşte'nin bu çalışmasını Farsçadan bizim için tercüme etmek zahmetinde bulunan Mahfuz Söylemez'e teşekkür ediyorum.)

205 Fuad Sezgin, *Tarihu't-Turasu'l Arabi*, 1/1-4, 67.

206 Brockelmann, *Tarihu Edebi'l-Arabi*, IV, 25.

ve etkilendiği isimlerin, sadece bu kişilerle sınırlı tutulması da kanaatimizce uygun değildir. Mu'tezilî olmayan bir kaynak Malatî'nin Ebû'l-Hüzeyl'den önce Basra'da ilim ve kelâm meclisinin başında Dırar b. Amr (200/815) olduğu ifadesi,[207] Ebû'l-Hüzeyl'in Dırar'ın kelâmî görüşlerinin etkili olduğu bir fikrî çevreden etkilendiğini[208] göstermesi açısından önem arzetmektedir. Kaynaklarda ismi Dırar'la anılan Hafs el-Ferd'in, Ebû'l-Hüzeyl'den, Dırar'ın fikirlerinden saptığı için hoşlanmadığı ve onu eleştirdiği ifade edilir.[209] Bu durumda Ebû'l-Hüzeyl Allaf ile Dırar b. Amr arasındaki ilmî ilişki önemli ölçüde pekişmiş olmaktadır.

Mu'tezilî fikirleri ortaya koyanların öncüleri Mevalidendi ve aralarında akrabalık ya da sıhrî hısımlık bulunmaktaydı. Ebû'l-Hüzeyl'in de bazı Mu'tezilî şahıslarla akraba olduğu rivayet edilmektedir. Bir rivayete göre Amr b. Ubeyd'in kızkardeşlerinden biri Vâsıl'la,[210] diğeri ise Ebû'l-Hüzeyl'le evlidir.[211] Ebû'l-Hüzeyl'in kızkardeşiyle evlendiği Amr'ın pek çok risalesine muttali olduğu ve onlardan yararlandığı da iddia edilmektedir.[212] Vâsıl'ın Amr'ın kızkardeşiyle evli olduğu hususu birkaç kaynak tarafından onaylanmış olmasına rağmen Allaf'ın Amr'ın diğer kızkardeşiyle evli olduğu pek belirgin değildir. Akrabalık ilişkilerini gösteren bu tür rivayetler daha çok İbn Murtaza (840/1436)'ya dayanmaktadır ve sonraki kaynaklar tarafından tenkit edilmeden alınmıştır. Bize göre Amr'ın kızkardeşinin Allaf'ın eşi olduğu hususu tarihsel nedenlerden dolayı zor görünmektedir.

207 Malati, *Tenbîh*, 43.
208 J. Van Ess, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *EIr*, I, 318.
209 İbn Nedîm, 230; Cûşemî, *Şerhu Uyunu'l-Mesail*, 391; J. Van Ess, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *EIr*, I, 318.
210 *Fadlu'l-İtizal*, 235; Ebu Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el-Ukaylî el-Mekkî (322), *ed-Duafa*, thk. Abdulmuti' Emin Kal'aci, Beyrut 1404/1984, III, 285; İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 31; Adil Avva, 177; Zehebî, *Siyeru 'Alam*, VI, 105.
211 İbn Murtaza, *Tabakatu Mu'tezile*, 35; Cemil Saliba, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 108.
212 Cemil Saliba, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 108; Yurdagûr, X, 330.

Ebü'l-Hüzeyl'le akrabalık bağı bulunan diğer bir kişi de öğrencisi olan Nazzam[213]'dır. Çünkü onun kızkardeşi Nazzam'ın annesidir.[214]

Basra'da doğan ve ömrünün önemli bir kısmını orada geçiren Ebü'l-Hüzeyl 203/818'e kadar bu şehirde kalmıştır. Daha sonra Me'mun'un daveti üzere Bağdat'a gitmiştir.[215] Fakat bu onun Bağdat'a ilk gidişi değildir. Çünkü Harun Reşid'in veziri Yahya b. Halid el-Bermekî'nin sarayında düzenlenen tartışma meclislerine katılmasından,[216] Ebü'l-Hüzeyl'in Me'mun'dan önce de Bağdat'a gittiği anlaşılmaktadır.

Me'mun nezdinde itibar kazanan Ebü'l-Hüzeyl, Beytü'l-Hikme'nin müdürü Sehl b. Harun (215/830)'la da dost olmuştur.[217] Bağdat'ta yaklaşık olarak yirmi yıl kadar kaldıktan sonra -muhtemelen Mu'tasım döneminde hilafet merkezi olarak belirlenmesinin ardından- Samerra'ya gitmiştir. Bu onun Mu'tasım döneminde de etkin bir görevde bulunduğu ihtimalini hatıra getirmektedir. Onun orada ölmüş olması[218] bu varsayımı güçlendirmektedir. Me'mun, Mu'tasım ve Vasık'ın kendisini taltif ettikleri yolundaki rivayet,[219] muhtemelen her üç halife döneminde resmi görevli olarak maaş aldığı anlamına gelmektedir. Her yıl altmış bin dirhem alması ve bunu ashabı arasında dağıtması,[220] bu ihtimali destekler niteliktedir.

213 Ebu İshak İbrahim b. Seyyar en-Nazzam: Ebü'l-Hüzeyl Allaf'ın öğrencisi ve kızkardeşinin oğludur. Mu'tezile'den Cahız'ın da hocasıdır. 221-223/835-838 yılları arasında bir tarihte ölmüştür. Hocası Ebü'l-Hüzeyl'in atom nazariyesine katılmamış ve ona karşı Tafra nazariyesini geliştirmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 131 vd.; Ebu Ride, *Min Şuyuhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyar en-Nazzam*, Kahire 1989.

214 Safedi, *el-Vafî*, V, 163; Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, *Min Şuyuhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arauhu'l-Kelamiyyeti Felsefiyyeti*, 12.

215 Hatıb Bağdâdî, III, 370; Nyberg, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf", *EI²*, I, 127.

216 Mes'ûdî, III, 380.

217 İbn Kuteybe, *Uyunu'l Ahbar*, III, 138; İbn Abd Rabbih, *Ikdu'l Ferid*, II, 338; *Emali's Seyyidi'l-Murtaza*, I, 127.

218 Kummi, *Kuna ve'l-Elkab*, 178; Hatıb Bağdâdî, III, 369; Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 14; Abdussettar İzzeddin er-Ravi, *Sevretu'l-Akl*, 62.

219 Malatî, 44.

220 *Fadlu'l-İtizal*, 255; Neşşar, I, 449; Cemil Saliba, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 3-4, 113.

Buraya kadar ifade edilenlerden Ebü'l-Hüzeyl'in, Basra, Bağdat ve Samerra şehirlerini gördüğü ve belli süreler oralarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl'in hacca gittiği ve dönüşte Kûfe'ye uğrayarak Hişam b. Hakem (190/805) ve taraftarlarıyla tartıştığı[221] rivayeti onun hem Mekke, hem de Küfe şehirlerinde -kısa süreli de olsa- bulunduğu ve oradaki tartışmalardan haberdar olduğu anlamına gelmektedir.

Samerra'da ölen Ebü'l-Hüzeyl'in ölüm tarihinde de doğum tarihinde olduğu gibi ihtilaf bulunmaktadır. Ölüm yılı olarak 226/840,[222] 227/841,[223] 235/850,[224] 236/851,[225] hatta 239/854[226] telaffuz edilmektedir. Ölüm tarihinde ihtilaf bulunan Ebû'l-Hüzeyl'in yaşadığı yıl konusunda da farklılıklar bulunmaktadır. Onun doksan yaşını aşkın yaşadığı,[227] 100 yıl yaşadığı,[228] 104 yıl yaşadığı[229] veya 105 yıl yaşadığı,[230] hatta 150 yıl yaşadığı[231] ifade edilmektedir.

Bu farklı rivayetlerden dolayı onun Mu'tasım döneminde[232] mi, Vasık (232/861) döneminde[233] mi, yoksa Mütevekkil döneminde[234] mi öldüğü hususu tartışmalıdır. Ebü'l-Hüzeyl'in

221 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 44.
222 Hatıb Bağdâdî, III, 369; Şezerat, II, 85; İbn Tağriberdi, *en-Nucumu'z-Zahire fi Muluki Mısr ve'l-Kahire*, Kahire 1349/1930, II, 248.
223 Kummi, *el-Kuna ve'l-Elkab*, 178; Mes'ûdî, IV, 103; Zehebî, *Siyeru'l-'Alam*, X, 542.
224 Şerif Murtaza, *Emali*, I, 124; Şehristanî, *el-Milel*, I, 47; Safadi, *el-Vafi*, V, 162; İbn Cevzi, *Muntazam*, VI, 3134; İbn Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 48 vd.
225 İber, I, 332.
226 Safedi, *el-Vafi*, V, 162.
227 Zehebî, Siyeru'l-'Alam, X, 542.
228 Emali, I, 124; *Şezerat*, II, 85; Şehristanî, *el-Milel*, I, 47; Zehebî, *el-İber Fi Haber Men Gaber*, thk. Ebu Hacir es-Said b. Besyani Za'lul, Beyrut 1405/1985, I, 332.
229 Hatıb Bağdâdî, III, 369; İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 204.
230 *Fadlu'l-İtizal*, 254; İbn Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 48.
231 İbn Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 48.
232 Hatıb Bağdâdî, III, 369.
233 İbn Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 48; Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatü Mu'tezile*, 58.
234 Şerif Murtaza, *Emali*, I, 124; Şehristanî, *el-Milel*, I, 47; Safedi, *el-Vafi*, V, 162; Suyuti, 356.

Samerra'da öldüğü ve halife Vasık'ın taziye meclisine geldiği rivayetine,[235] dayanılarak onun Vasık döneminde öldüğü söylenmiştir. Bu rivayete göre Ahmed b. Ebî Duad namazını beş tekbir alarak kıldırmıştır. Sonra Hişam b. Amr ölmüş ve onun namazını ise dört tekbirle kıldırmıştır. Bunun sebebi sorulduğunda, "Ebû'l-Hüzeyl Beni Haşim taraftarıydı bu sebeple onların namazını esas alarak kıldırdım."[236] cevabını vermiştir. Şerif Murtaza (434/1042)'nın zikrettiği 235/853 tarihi esas alan İbn Murtaza (840/1436), Ebû'l-Hüzeyl'in 235/853 yılında Mütevekkil'in hilafetinin ilk yıllarında öldüğünü[237] ifade eder. Ebû'l-Hüzeyl'in ölüm tarihi olarak 227/841 tarihini benimseyen Van Ess, diğer zikredilen 226/840, 235/853, 236/851 hatta 239/854 yıllarından üçünün Vasık (227-232/842-861) dönemine denk düşmediğinin altını çizer. Bu husus Van Ess'e göre şu şekilde açıklanabilir; ya rivayet edilen imla bozuktur ya da farklı doğum yılları temel alınarak ve 100 ya da 104 yıl yaşadığı varsayılarak yapılan hesaplamaların bir sonucu olarak bu şekilde verilmiştir.[238] Kanaatimize göre Ebû'l-Hüzeyl'in ölüm tarihini 227/842 olarak veren, erken dönem kaynaklarından Mes'ûdî (346/957)[239] ve Kummî dikkate alınmalıdır. Nitekim Vasık'ın taziye meclisinde bulunduğunu ifade eden rivayetler bu tarihi doğrular niteliktedir. Bu tarihin dışında telaffuz edilen tarihler ise muahhar kaynaklara ait tarihlerdir. Özellikle tercih edilen 235/853 yılında Mütevekkil döneminde öldüğü,[240] rivayeti Şerif Murtaza'ya dayanmaktadır ve bu tarih Mu'tezile tarafından kabul görmüştür. Fakat dikkat çeken bir başka husus, Vasık'ın Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın taziye meclisine geldiği rivayetinin de Mu'tezilî kaynaklarda yer almasıdır.

235 İbn Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, 48.
236 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizal*, 263.
237 Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye*, 46.
238 J. Van Ess, *Elr*, I, 319.
239 Mes'ûdî (346/957) bu tarihi Hayyat (300/912)'tan aldığını söyler. Fakat Hayyat'ın eserinde Ebû'l-Hüzeyl Allaf'ın ölüm tarihine rastlayamadık. Muhtemelen bu bilgi, onun günümüze ulaşmayan eserlerinden alınmıştır.
240 İbn Hallikan, *Vefayatü'lAyan*, III, 397; İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 48.

Doğum tarihleri olarak hangi tarih zikredilirse zikredilsin onun yaklaşık bir asır yaşadığı ortadadır. Bu süre, fikirlerini genişletmek ve şehir dışına yaymak için yeterli bir zamandı.[241] Ebu Temmam'ın (231/845) Allaf'ın ölümü nedeniyle, onun onuruna bir mersiye yazdığı rivayet edilmiştir.[242] Fakat divanında böyle bir mersiye yer almamaktadır.[243] Ebû'l-Hüzeyl'in ömrünün sonunda aklını yitirdiği[244] ve gözlerinin kör olduğu rivayet edilmektedir. Çok yaşlı olmasına rağmen aklının başında olduğu, fakat ileri yaşının bir sonucu olarak münazara gücünün zayıfladığı da söylenir.[245]

B. Yaşadığı Çevre

Ebû'l-Hüzeyl (227/841)'in doğduğu ve uzun süre yaşadığı Basra şehri,[246] Abbasî Devleti'nin ilk yıllarında medeniyet açısından en parlak günlerini yaşamış olmasına rağmen Bağdat'ın kuruluşundan sonra ilmen, siyaseten ve idareten önemini yitirmiştir. Basra şehrinin ilk yerleşik halkı Araplardı; sonradan İran ve Hindistan'dan gelenler ve Zenciler de şehre yerleşmeye başladılar. Basra'da Arap unsurunun yanısıra bir kısmı esir alınan ve daha sonra Müslüman olan Fars asıllı Mevali unsur oldukça önemli yer tutmaktaydı.[247] Ebû'l-Hüzeyl de Fars kökenli Abdilkays'ın mevlasıydı ve bu yetiştiği çevre, onun fikirlerinin oluşmasında göz ardı edilemeyecek bir katkı sağlamıştı.

241 Van Ess, "Abu'l Hudhayl In Contact: The Genesis of an Anecdote", 16.
242 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 132.
243 Bkz. Ebu Temmam Habib b. Evs et-Tai, *Divan Eş'arü'l-Hamase*, Beyrut 1889.
244 *Emali*, I, 124.
245 Safadi, *Vafi*, V, 162; Safedi, *Nektü'l-Himyan*, 278 vd.
246 Güney Irak'ta bulunan Bağdat'ın 420 km. güneydoğusunda, Dicle ile Fırat nehirlerinin birleştiği kısmın 50 km. güneybatısında yer alan Basra şehri, 16/637 yılında Ömer'in emriyle Utbe b. Gazvan tarafından bugünkü Basra'dan farklı bir yerde kurulmuştur. Zamanla şehir, Hindistan ve Çin ile olan deniz ticaretinde İslâm dünyasının en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Daha geniş bilgi için bkz. Mes'ûdî, II, 328; Mukaddesi, *Ahsenu't-Tekasim*, 117 vd.; Yakut el-Hamevi, (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldan*, thk. M. Emin el-Hanci, Matbaatu Saade, 1323/1906, 192-207; Abdulhalık Bakır "Basra", *TDVİA*, V, 108-111.
247 A.Bakır, "Basra", *TDVİA*, V, 110.

Çağının fikrî mücadelelerini yakından takip eden Ebü'l-Hüzeyl, diğer dinlere ve eskiden beri varolan büyük düşünce akımlarına karşı savunmacı bir tavır sergilemiştir. Yakut el-Hamevî'nin naklettiği "Fıkıhta Ebu Hanife'ye, kelâmda Ebü'l-Hüzeyl'e, belagat ve fesahatta Cahız'a uymak gerekir."[248] sözü Ebû'l-Hüzeyl'in kelâm ilmindeki gücüne işaret etmektedir. Cedel ilminde ve yaptığı münazaralarda başarılı olmasında Arap dilini ve şiirini iyi bilmesinin[249] payı yüksektir. Onun bu yönü üzerine vurgu yapılmış ve herhangi bir fikir ileri sürdüğünde bunu 300 beyitle desteklediği ifade edilmiştir.[250] Mu'tezile mezhebine mensup şahıslar, Ebü'l-Hüzeyl'in eliyle Müslüman olanların sayısının üç binden fazla olduğunu ifade ederler.[251] Esasen muasırı olan Mu'tezilîler de mezhebin teşekkülünde ve celil-i kelam ve dakik-i kelam alanında derin etkiye sahip olan şahsiyetlerdir.[252]

Abbasîler döneminde, çeşitli etnik unsurların birbirlerine mezcolması, fikrî ve dinî gayreti harekete geçirmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'in yetiştiği Basra ortamı, köklü din ve kültürleri olan milletlerin karışımının yanısıra, farklı fikirlerin tartışıldığı bir ortamdır. Yaşadığı çevreyi tanımak ve sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için, onun hangi dinî ve fikrî akımlarla ilişki içerisinde olduğunun ve hangi cereyan mensuplarıyla münazara yaptığının tesbit edilmesi gerektiği kanısındayız.

Ebü'l-Hüzeyl Allaf'ın ilk kez karşılaştığı ve kendi ifadesine göre ilk kelâmi tartışmasını yaptığı kişi Ehl-i Kitap'tan biriydi. Öğrencisi Şahham (233/847)'dan gelen bir rivayette Ebü'l-Hüzeyl'in onbeş yaşındayken Basra'ya gelen bir Yahudiyle münazarası ve onu mağlub edişi anlatılmaktadır. Bu rivayete göre bir Yahudi Basra'ya gelmiş ve bir grup Müslüman mütekellimi münazaralarda alt etmiştir. Bu haber Ebü'l-Hüzeyl'e ulaştığın-

248 Yakut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Udeba*, XVI, 102; er-Ravi, *Sevretü'l-Akl*, 62.
249 İbn Hallikan, III, 356.
250 *Fadlu'l-İtizal*, 257; Belba, 208.
251 Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 56; A.Bedevi, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, I, 124.
252 Abdullah b. Es'ad el-Yafiî (768-698), *Kitâbu Merhemu'l-İlel el-Ma'dılatu fi'r-Reddi ale'l-Eimmeti'l-Mu'tezile*, Beyrut 1412/1992, 21.

da, amcasına onu tartışmak için bu Yahudiye götürmesini rica eder. Amcası tartışma tekniğine vakıf olan ve birçok kimseyi mağlub eden bu şahısla baş edemeyeceğini söyleyerek bu fikrinden vazgeçirmeye çalışırsa da ikna edemez ve tartışma mahalline götürür. Oraya gittiklerinde Musa'nın nübüvveti hakkında konuşan ve ondan övgüyle bahseden şahsın Peygamberimizin nübüvvetini de inkar ettiğine tanık olurlar. Bunun üzerine Ebû'l-Hüzeyl, kendisini tartışmaya davet eder.[253] Bu teklifi kabul eden Yahudi bilgin, Musa'nın nübüvvetinin sahih olup olmadığını sorar. Allaf bu soruya, "Eğer onlar Kur'an'da sözü edilen Musa ile şeriatı iseler; birincisini Peygamber, ikincisini de vahyedilmiş bir kitap olarak kabul ederim. Bunların dışında yer alan biriyse o şeytandır. Bu durumda nübüvvetini kabul etmiyorum." şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Yahudi Tevrat hakkındaki fikirlerini sorar. Allaf'ın buna cevabı şöyle olur: "Tevrat'ın durumu da iki yönlüdür. Muhammed'in nebiliğini ikrar eden Musa'ya inen Tevrat'sa, o haktır. Eğer senin iddia ettiğin şekil üzere inmişse o batıldır, hak değildir. Ben de onu tasdik etmiyorum." Ebû'l-Hüzeyl'in ifadeleriyle nakledilen bu rivayete göre Yahudi bilgin ne diyeceğini şaşırır ve bir kargaşa çıkarır. Ardından da orada tutunamayacağını anladığı için Basra'dan kaçar.[254] Ebû'l-Hüzeyl'in yaşının küçük olarak gösterilmesi ve buna rağmen tecrübeli tartışmacılar arasında yer bulması, bu rivayetle ilgili bazı istifhamları da beraberinde getirmektedir. Kanaatimizce abartılı bir şekilde sunulan bu tartışma, Ebû'l-Hüzeyl'in daha sonraki dönemlerine aittir ve muhtemelen Basra'daki şöhreti Yahudiyle yaptığı bu münazaradan sonra artmıştır.

Ebû'l-Hüzeyl Allaf münazaralarının yanısıra, *Kitâb 'ala'l-Yahud*, *Kitâb 'ala'n-Nasara* ve *Kitâb ala 'Ammar en-Nasranî fi'r-Redd 'ala'n-Nasara*[255] adlı eserleriyle de Ehl-i Kitap'a karşı mücadele vermiştir.

253 Hatıb Bağdâdî, *Tarih-i Bağdad*, III, 367; Safedi, *Nektü'l-Himyan*, 278; Bedevi, I, 123.

254 Rivayetin ayrıntısı için bkz. Hatıb Bağdâdî, III, 367-368; *Emali*, I, 124-125; Safedi, *Vafi*, V, 162; İbn Cevzi, *Muntazam*, VI, 3133 vd.; Belba, 208-209; Bedevi, I, 122-124.

255 İbn Nedim, 204.

Ebû'l-Hüzeyl gençlik yıllarında, Mehdi (158-169/775-785)'nin halifeliği döneminde, Basra'da din üzerinde dersler düzenleyen ve 167/783'de zındıklıkla itham edilerek idam edilen septik ve dualist Salih b. Abdulkuddüs'le tartışmalar yapmıştır. Senevi (dualist) olan Salih b. Abdulkuddüs, kainatın nur ve zulmet (ışık-karanlık) denilen iki kadim asla dayandığını iddia etmekteydi. Ona göre âlem, birbirine zıt ve biri diğerinden farklı olan nur ve zulmetin birleşiminden doğmuştur. Ebû'l-Hüzeyl'in onunla yaptığı münazarada bu hususu sorguladığı görülmektedir. Ona bu karışımın ışık ve karanlıktan farklı mı, yoksa aynı mı olduğunu sorduğunda, Salih b. Abdulkuddüs ikisinin de aynı şey olduğunu söylemiştir. Ebû'l-Hüzeyl ona 'birbirine aykırı iki şey birbirine nasıl karışır? Bu ikisini birbirine karıştıran biri olmalıdır. Bu da Allah'tan başkası değildir.'[256] der. Bu münazara neticesinde Salih susar ve onu öven şu şiiri okur:

> Ebû'l-Hüzeyl, Allah senin hayrını versin, öyle bir adamsın ki, Ömrüme yemin olsun, sen hak üzeresin, kıyas ve cedelde üstünsün.[257]

Bir başka rivayete göre de "Salih'le tartışan Ebû'l-Hüzeyl, inandığı iki Tanrı'dan hangisinin daha büyük olduğunu sorar. O da 'Allah'ın rahmetine nail olmayı umuyor ve iki ilaha da inanıyorum.', der. Allaf da "O iki ilahtan hangisinden rahmet diliyorsun.[258] Rahmet istediğin Tanrı rakibi olan diğer tanrının ismini kabul etmeyecektir."[259] der. Bu rivayetlerden Allaf'ın dualist inancı sorguladığı ve bu inanca karşı Tevhid ilkesi üzerinde durduğu anlaşılmaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl'in Salih'le ilgili münazaralarından birinde ise, onun septik anlayışına bir eleştiri vardır. Bu rivayete göre Salih'in bir çocuğu ölmüştür ve Ebû'l-Hüzeyl, taziye için oraya gider. Beraberinde henüz küçük bir çocuk olan yeğeni

256 *Fadlu'l-İtizal*, 258; Bedevi, I, 125; M. M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, I, 242.
257 *Fadlu'l-İtizal*, 258; A.Bedevi, I, 125.
258 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 47; M. M. Şerif, I, 242; H. İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, II, 423.
259 M. M. Şerif, I, 242.

Nazzam vardır. Salih'i hüzünlü gören Ebû'l-Hüzeyl ona şöyle der: "Sana göre insanlar bitkiler gibiyse, oğluna acımana sebep görmüyorum." Salih, üzüntüm ona değildir, *Şükuk* adlı kitabımı okumadan öldüğü için üzülmekteyim, der. Allaf, *Şükuk* kitabının ne olduğunu sorar. Salih de kitabının mahiyetini ona şu şekilde anlatır:

> İlmin esaslarını koyduğum kitabımdır. Onu okuyan, var olan şeyler hakkında şüpheye düşer, neticede ona bunlar yokmuş gibi gelir. Olmayan şeyler hakkında da şüphe eder. Neticede onda, o şeylerin var oldukları kanaati oluşur. O kadar ki, kendi varlığından bile şüphe eder.

Herşeyden şüphe etme üzerine kurulan bu anlayışa Allaf'ın eleştirisi şöyledir:

> O halde sen oğlunun ölümü hakkında şüphe et. Her ne kadar ölmüşse de ölmemiş gibi davran. Yine, oğlun bu kitabı okumamış olsa da okumuş gibi şüphe içinde ol. O, kitabı okuduğuna kanaat getir.[260]

Bu tür rivayetlerin geçtiği ortam ve yapılan ikili tartışmaların fazla ayrıntı içermesi bazı şüpheleri beraberinde getiriyorsa da o dönemde Seneviyye'nin etkili olduğunu göstermesi açısından önem arzetmektedir. Muhtemelen bu tartışmalar Allaf'ın kelâmını ortaya çıkarmıştır. Yine bu tür rivayetler, o dönemde dualist Tanrı anlayışının yanısıra septik düşünce akımlarının varlığını da göstermektedir. Nitekim *Kitâb 'ale's-Seneviyye, Kitâbu'l-Hucce 'ale'l-Mülhidin, Kitâbu'r-red 'ala ehli'l-Edyan* ve *Kitâb 'ale's-Sufistayye*[261] adlı eserleri onun, Seneviyye'nin yanı sıra diğer din ve ilhad hareketlerine karşı etkili bir mücadele verdiğini göstermektedir.

Ebû'l-Hüzeyl'in, Salih b. Abdulkuddüs (167/783)'la yaptığı münazaralardan onun, Seneviyye ile mücadelesinin Mehdi dönemine rastladığı anlaşılmaktadır. Fakat onun Me'mun'un emriyle Seneviyye'ye mensup Zazan'la tartıştığı rivayeti,[262] bu

260 Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l Emel*, 46; Safedi, *Nektü'l-Himyan*, 279; H. İbrahim Hasan, II, 423 vd.; Neşşar, I. 448 vd.; A.Bedevi, I. 126.
261 İbn Nedim, 204.
262 *el-Münye ve'l Emel*, 63.

mücadelenin sonraki dönemlerde de eski yoğunluğunda olmasa bile devam ettiğini göstermektedir. Muhtemelen Mehdi döneminde Maneviyye'den Numan b. Münzir'le evrendeki hareket ve sükûn hakkında tartışmıştır.[263]

Ebû'l-Hüzeyl'in mücadele ettiği ve tartıştığı bir başka grup da Ehl-i Nücum'dur. Me'mun onu astrologlarla münazara da bulunması için davet etmiştir. Bu tartışmada Ebû'l-Hüzeyl onlara şöyle der: "Bilginiz bulunan bir konuda beni aydınlatın. Bu, olacağın bilgisi veya olmuşun bilgisi olabilir." Onlar ise "ilim olandır", derler. Bunun üzerine onlara "Öyleyse olmuştan haber verin. Dilerseniz Basra, dilerseniz Kûfe, dilerseniz Bağdat, dilerseniz bu saray hakkında bilgi verin. Hazinede şu sandıklar, sandıkta değişik giysiler var, deyin. Bulunanları ayrıntılarıyla bize söyleyin." der. Söz sizin buyrun dediğinde ise, Ehl-i Nücum susarlar ve cevap veremezler.[264] Başka bir rivayete göre de Ebû'l-Hüzeyl, Me'mun'un veziri Hasan b. Sehl'in huzurunda da Ehl-i Nücum'dan biriyle münazarada bulunmuştur.[265] Bu rivayetlerden münazaraların çoğunun, Me'mun döneminde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl'in Mecusîlerle ilgili olarak anlatılan münazaraları da bulunmaktadır. Bunlardan birinde, tartıştığı bir Mecusîye onların kutsal saydığı bazı kavramları tek tek sorarak açıklamasını ister. Bu doğrultuda Mecusî ateşi, Allah'ın kızı; ineği, kanatları yer üzerindeki toprağı sürecek şekilde uzun olan Allah'ın meleği; suyu Allah'ın nuru, açlık ve susuzluğu şeytanın yok oluşu ve ölüşü; Behmeni'l-Mülk (Mülkün Behmeni) yerin taşıyıcısı olarak tanımlar. Ebû'l-Hüzeyl, bu tanımlamaları alaylı bir şekilde ince mizahla eleştirir.[266] Bu, onun tartışma veya cedel dışı bir yöntemle hasmını sustur-

263 Şerif Murtaza, *Emali*, I, 126 vd.; J. Van Ess, *Elr*, I, 319.

264 K. Abdulcebbâr, *Tesbitu Delailin-Nübüvve*, Thk. Abdulkerim Osman, Beyrut 1966, II, 538-539.

265 Hasan b. Sehl'in huzurunda yaptığı münazarada, ehl-i nucumdan olan şahsın hesab ehli mi,yoksa ahkam ehli mi diye sorması ve ahkam ehli olduğu cevabı alması üzerine bunun batıl bir uğraş olduğunu söylemesi, onun ehl-i nücuma bakış açısını göstermektedir. Geniş bilgi için bkz. *Emali*, I, 126.

266 *Emali*, I, 126; Belba, 210.

ma gücünü ve maharetini göstermektir. Çünkü o, Mecusînin inançlarının geçersizliğini ve gülünç yönlerini akılcı bir yolla izah etmektedir. Bu tavrın gösterdiği bir başka husus da çeşitli mezhepler ve dinlerdeki inançların ayrıntılarına ince vukufiyeti ve kültürüdür. O, Mecusî inançlarını biliyor ve zihninde oluşan soruların cevaplarını bulmaya çalışıyordu. Belirlediği cevapları da alay ederek ve onlarla eğlenerek veriyordu.[267] Ebü'l-Hüzeyl'in *Kitâb 'ale'l-Mecusi* ve bu adı Mecusî iken Müslüman olan bir şahıstan mülhem olarak verilen *Kitâbu Milas*[268] adlı eserleri onun Mecusîlerle mücadelesinin kitab te'lifî düzeyinde de sürdüğünü göstermektedir.

Ebü'l-Hüzeyl İslam hakkında şüpheleri olan ve İslam'ı öğrenmek isteyenleri aydınlatma yolunda da önemli bir çaba sarfetmiştir. Bu çerçevede Kur'an'la ilgili bazı problemlerinin olduğunu ve bu amaçla şehre geldiği halde sorularına cevap verecek kimseyi bulamadığını söyleyen ve kendisini aydınlatmasını bekleyen bir kişiyle yaptığı diyalog ilginçtir. Bu rivayete göre Kur'an'daki bazı ayetlerin çelişik, diğer bazısının da anlaşılmaz olduğu vehmine kapıldığını söyleyen bir şahıs, bazı ayetlerin de gramer açısından hatalı olduğundan şüphe ediyordu. Ebü'l-Hüzeyl, ona Muhammed (as)'ın Arapların en üstünü olduğunu, kusursuz bir ifade yeteneğine sahip bulunduğunu, kavminin katında Arabın en akıllısı olduğunu ve bu sebeple kusur bulunacak bir yönünün bulunmadığını ifade eder. Daha sonra Arapların cedelci olduğunu, Peygamberi yalanlama hususunda gayretlerini, çelişkiyi ve kusuru araştırmadaki titizliklerini söyleyerek herhangi bir kusur olsa onu tesbit edebileceklerini anlatır. Son olarak Allaf, Kur'an'da tenakuz bulunmadığını, üstünlüğünü kanıtlamaya çalıştığı Hz. Muhammed'in de çelişkiye düşmediğini ve bu sebeple sözlerine uyması gerektiğini söyler. Bu açıklamaları yeterli gören şahıs Kelime-i Şehadet getirir[269] ve münazaradan memnun olarak ayrılır.

267 Belba, 210-211.
268 İbn Nedim, 204; Safedi, *Nektü'l-Himyan*, 279.
269 Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 44 vd.; A. Bedevi, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, I, 125; Belba, 211.

Mu'tezilî geleneği göklere çıkaran bu tür hikayeler, daha sonra basmakalıp bir şekilde tekrar edilegelmiştir. Fakat bu tür abartılara rağmen bu rivayetler, dinini ve ilkelerini savunmada Ebû'l-Hüzeyl'in başarılı olduğunu, cedele dayanan tekniği sayesinde düşmanlarını susturduğunu ve binlerce muhalifin ve inatçının Müslüman olmasını sağladığını göstermektedir.

Ebû'l-Hüzeyl, yabancı din ve kültürlere karşı verdiği mücadelenin yanı sıra, İslam fırkalarıyla da mücadelede bulunmuştur. Bunlardan birisi Gaylaniyye fırkasının mensubu Ebu Şimr'le irca hakkında yaptığı tartışmadır. Bu konuda Me'mun'la ilgili şu rivayet de dikkat çekicidir. O, Ebû'l-Hüzeyl (227/841)'e şöyle der: Ey Eba-Hüzeyl; Ebu Şimr senin ölümünü istiyor. O da şu şiiri okur:

Nice tartıştığım kimseler var ki
Kalpleri kinle dolar -gücü yetmediği halde-
Benim ölümümü ister.[270]

Allaf'ın, Ebu Şimr'e ve Gaylaniyye'ye karşı *Kitâbu'r-Red 'ale'l-Gaylaniyye fi'l-İrca* ve *Kitâb 'ala Ebî Şimr fi'l-İrca*[271] adlı eserleri yazdığı da rivayet edilmektedir. Fakat Ebu Şimr'in öğrencisi ve ondan sonra grubun lideri Kûlsûm b. Habib b. Uneyf görüşlerini uzlaştırmış[272] ve Ebû'l-Hüzeyl'in, Gaylaniyye ile olan ilişkisi yumuşama sürecine girmiştir.

Ebû'l-Hüzeyl, Dırar b. Amr (200/815), Hafs el-Ferd, Cehm b. Safvan (128/746) ve Ebu Hanife'nin kader anlayışlarına karşı da mücadele de bulunmuştur. *Kitâb ale'd-Dırar fi kavlihi innallahe yağdebu min fi'lihi, Kitâbu'r-Red 'ale'l-Kaderîyye ve'l-Mücbire, Kitâb 'ale Dırar ve Cehm ve-Ebi Hanife ve Hafs fi'l-Mahluk, Kitâbu'l-Mahluk 'ala Hafs el-Ferd* ve *Kitâb ala Hafs el-Ferd fi fa'ala ve yefalu*[273] adlı eserleri bu mücadelenin hangi konularda yoğunlaştığı hususunda bazı ipuçları ver-

270 Cüşemî, *Fadlu'l-İtizal*, 256.
271 İbn Nedim, 204.
272 Cahız, *el-Bursân ve'l-'Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûlân*, thk. Muhammed Merîsî en-Nahveli, 1407/1987, 246.
273 İbn Nedim, 204.

mektedir. Ayrıca onun *Kitâbu 'ala ashabu'l-Hadis fi't-teşbih*[274] adlı eseri, Hadis Taraftarları'yla olan mücadelesini göstermesi açısından önem arzetmektedir. Hatta bu mücadele çerçevesinde kendisine yöneltilen ağır ithamlar olmuştur. Onun ahlaksızlığının vurgulandığı bir hikaye[275] hakkında yapılan yorumda, "o dönemin içtimai şartları çerçevesinde haberden şüphe edilmemesi gerektiği ve onun din ve akaid konusunda güvenilir kimse olmadığı" iddiası,[276] kanaatimizce pek sağlam temellere dayanmamaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl, Mısır'dan Basra'ya gelen ve kaynaklarda Dırar b. Amr'la birlikte zikredilen Hafs el-Ferd'le de münazaralar yapmış ve onu mağlup etmiştir.[277] Birbirlerine karşı yazdıkları kitapların isimlerini incelediğimizde, yapılan bu tartışmaların halk-mahluk hakkında olduğu anlaşılmaktadır.[278] Dırar b. Amr (200/815)'ın faaliyetlerini kesmesinden sonra Hafs'ın, Ebü'l-Hüzeyl Allaf'a karşı onun görüşlerinin sözcülüğünü yaptığı görülmektedir. Ayrıca onun Burgus[279] (240/854) lakaplı Muhammed b. İsa ile de münazara yaptığı ve ona şiirle cevap verdiği de rivayet edilmektedir.[280]

Ebü'l-Hüzeyl'in teşbih fikrini benimseyen Hişam b. Hakem (190/805)'e[281] karşı da bazı konularda mücadele verdiğini

274 İbn Nedim, 204.
275 Hatıb Bağdâdî, III, 369; Safedi, *Nektü'l-Himyan*, 278.
276 Talât Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 229.
277 İbn Nedim, 223.
278 İbn Nedim, 223.
279 Ebu Abdullah Muhammed b. İsa el-Cehmî olarak bilinmektedir. Burgus lakaplı bu şahıs, Mihne döneminde İmam Ahmed'le yaptığı tartışmalar nedeniyle Ashabu'l-Hadisin tenkitlerine uğramıştır. *İstitaa*, *Makalat*, *İctihad*, *er-Red ala Ca'fer b. Harb* eserlerinden bazılarıdır. Dırar b. Amr'dan etkilenen isimler arasında zikredilir. Bkz. Zehebî, *'Alamu'n-Nübelâ*, X, 554.
280 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 46; A. Bedevi, I, 127.
281 Yahudiler, Gulat-ı Ravafız, Müşebbihe ve Kerramiyye gibi bazı fırkalar, Allah'ın cisim olduğu iddiasındaydılar. Allah hakkında Müşebbihe'ye uygun bazı fikirler ileri süren Hişam b. Hakem (190/805)'in Allah'ın cisim olduğu, O'nun uzunluk, genişlik, derinlik gibi üç boyutu bulunduğu ve zatı itibariyle hududu ve sınırı olduğu iddiasında bulunduğu ve daha da ileri giderek Allah'ın boyunun yedi karış olduğu fikrini benimsediği iddia edilmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 65, 332; Isferayini, 106.

görmekteyiz. Onun Hişam b. el-Hakem ile yaptığı münakaşalar daha çok Allah'ı cisimlendirmeyi red (tecsimi nefy) ve Allah'ı yaratıklarına benzetmeyi kabul etmeme (teşbihi ref') gibi Tevhid'e ilişkin konulardır.[282] Bunun yanısıra, İmamet'le ilgili de tartıştıkları rivayet edilmektedir.[283] Ayrıca onun *Kitâbu'l-İmame 'ala Hişam*[284] adlı eserinden, Hişam'ın imamet anlayışına karşı mücadele verdiğini anlıyoruz.

Ebü'l-Hüzeyl'in temasta bulunduğu bir başka grup da felsefecilerdir. Münazaralarına bakıldığında, onun bazen felsefî metot ve kavramlarla hasmını susturmaya çalıştığı görülür. Bu, Yunan felsefesinin etkisiyle ya sözlü olarak (Mücadele-yi Şefeviyye veya Münazarat-ı Kelamiye) ya da o asırda tercüme edilen kitaplar vasıtasıyla alınmıştır. Ebü'l-Hüzeyl'in felsefe kitaplarına vukufiyeti, Hac'dan Küfe yoluyla dönüşünde elde ettiği rivayet edilir.[285] Ebü'l-Hüzeyl'in yaşadığı dönemde tercüme edilen eserler Aristo'nun *İsolacya*[286] ve Eflatun'un *Cumhuriye*[287] adlı eserleridir. Bize göre onun felsefeye aşinalığı daha çok münazaralar kanalıyla olmuştur. Ayrıca o dönemde tercüme edilen eserlere de vakıf olmuştur.

Ebü'l-Hüzeyl'in *Kitâbu'l-İnsan ma hüve, Kitâb ala'n-Nazzam fi'l-insan, Kitâbu'l-cevahir ve'l-araz, Kitâbu tesbiti'l-araz, Kitâbu'l-harekat, Kitâbu'z-zafer ala İbrahim, Kitâbu's-sem' ve'l-basar, Kitâb fi's-savt ma hüve,*[288] ve *el-Hutbe el-felekiyye*[289] gibi eserlerinin, muhtemelen onun felsefî kitaplara olan aşinalığından sonra kaleme alındığı ve onlarda cevher, araz, atom, hareket, sükûn, insanın mahiyeti ve boşluk (uzay) gibi felsefî konulara değinildiği anlaşılmaktadır. Bütün bunlar Ebü'l-Hüzeyl'in, felsefeden faydalanan ve kelâma felsefî bir üslup kazandıran ilk kelâmcılardan ve Mu'tezile'yi

282 Şehristanî, *el-Milel*, 184; Bağdâdî, 31; Bedevi, I, 127.
283 Mes'ûdî, IV, 103 vd.
284 İbn Nedim, 204.
285 K.Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 44.
286 Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 9-10.
287 Gurabî, 11.
288 İbn Nedim, 204.
289 İbn Nedim, 204; Kadı Abdulcebbâr, *Muhit bi't-Teklif*, 406.

zirveye taşıyacak olan felsefî-kelâm söylemlerini başlatanlardan biri olduğunu göstermektedir.[290] Mu'tezile üzerine araştırmalar yapan J. Van Ess, Ebû'l-Hüzeyl'in üretken bir yazar olduğuna işaret ederek onun enerjisinin önemli bir kısmının polemik çalışmalarda yoğunlaştığını ifade eder.[291]

Ayrıca Me'mun'un din ve mezheplerin görüşlerini tartışma maksadıyla bir meclis düzenlemesi ve başına da Ebû'l-Hüzeyl'i getirmesi,[292] ilmî şöhretini, idrakinin genişliğini, diğer din ve milletlerin görüşlerini bilmesini göstermesi açısından önemlidir. Ancak yeterliliği olan birinin böyle bir makama reis yapılması söz konusu olabilir. Yukarıda açıklananlardan yola çıkarak Ebû'l-Hüzeyl'in böyle bir meclis başkanlığına getirilmesinin nedenlerini güçlü cedeli, tercüme edilmiş olan felsefe kitaplarını incelemesi, fesahati ve Arap şiirine vukufiyeti, diğer din mensuplarının görüş ve fikirlerini bilmesi şeklinde sıralayabiliriz.

C. Eserleri

Ebû'l-Hüzeyl, kelâmın ince meselelerine yönelten felsefe kapılarını Mu'tezilî fikre açan Basra Mu'tezilesi'nin ilklerinden sayılır. Öğrencilerinden Yahya b. Bişr'den nakledildiğine göre Dakiku'l-Kelâm hakkında muhaliflerini eleştirmek için yazdığı altmış kitabı[293] bulunmaktadır. Diğer bir kısım araştırmacıya göre ise bu sayı daha fazladır.[294] Ebû'l-Hüzeyl'in eserlerinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı hususunda net bir bilgi tesbit edemedik. Bazılarına göre eserlerinin çoğu kaybolmuş,[295] diğer bir kısım araştırmacıya göre eserlerinin hepsi kaybolmuş, günümüze intikal edeni olmamıştır.[296]

290 Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazılah", 42.
291 J. Van Ess, *EIr*, I, 319.
292 Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineveri, *Ahbaru't-Tıval*, Mısır 1330, 378.
293 Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 44; İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 44.
294 Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu*, 44; Yurdagür, X, 332.
295 Shushtery, 421.
296 M. M. Şerif, I, 242; Nyberg, EI, I, 128; Watt, *Teşekkül*, 275; A. M. Suphi, *Fi İlmi'l-Kelam*, 191.

Ebü'l-Hüzeyl Allaf'a ait eserlerin birçoğunun ismini İbn Nedim'in *Fihrist* adlı eserinden öğrenmekteyiz. Önemli bir Mu'tezilî kaynak olan Hayyat'ın yazmış olduğu *İntisar* adlı eserde, onun yazdığı eserlerin ismi nakledilmemiş, sadece onun birçok kitabı olduğuna işaret edilmiştir. Hayyat, Ebü'l-Hüzeyl ve görüşüne dair pek çok yerde telmihte bulunmuş,[297] onun kitaplarına ve naklettiği kaynaklara işaret etmeksizin görüşlerini hikaye etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'in birçok yazar tarafından bilinen kitabı ise *Milas*'tır.[298]

Ebü'l-Hüzeyl'e ait olduğu söylenen eserlerden birisi de *Münazaratü Ebi'l-Hüzeyl ve Mecnuni'd Deyr*'[299]dir. British Museum ve Daru'l Kütübi"l-Mısriyye nüshaları bulunan bu risalede Ebü'l-Hüzeyl ile bir Şii alimi arasında geçen Hz. Ali'nin imametinin konu edildiği bir tartışma yer almaktadır. Bu tartışma, Basra ve Bağdat arasında bulunan Deyr-i Herkül adı verilen küçük bir yerleşim merkezinde cereyan etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'in bu tartışmada yenilgiye uğramış olarak gösterilmesi, bu eserin sonradan bir üçüncü şahıs tarafından te'lif edildiği ihtimalini hatıra getirmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl'in yazdığı eserleri maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Milas:* Bu kitabın ismi, Mecusî iken Müslüman olan bir şahıstan mülhem olarak verilmiştir. Seneviyye'den bir grupla münazarada bulunan Ebü'l-Hüzeyl'in onları susturması, Milas isimli şahsın Müslüman olmasına neden olmuştur.[300]
2. *Usûl-ü Hamse:* Ebü'l-Hüzeyl Allaf, bu eseri Harun Reşid (170-193/786-809) döneminde Mu'tezile mensup-

297 Hayyat, 40-53, 118-244.

298 Safedi, *el-Vafi*, V, 163; İbn Hallikan, *Vefayatü'l Ayan*, III, 396.

299 Bkz. *Münazaratü Ebi'l-Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*, British Museum, 3991/3; *Münazaratü Ebi'l-Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kütüphane No: B 19882, Mikrofilm No: 5875, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi, İstanbul 1994; F. Sezgin, I, 618.

300 İbn Hallikan, *Vefayatu'l Ayan*, III, 396; Safedi, *el-Vafi*, V, 163; Zirikli, VII, 131; Neşşar, I, 446; Bedevi, I, 132; Cemil Saliba, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 3-4, 114.

ları için tasnif etmiştir. Eserinde onlara mezheplerini açıklamış ve değişik bilgiler sunmuştur.[301]

3. *Kitâbu'l-Hıcec* (veya *Kitâbu'l-Hucce*):[302] Bağdâdî'nin Ebû'l-Hûzeyl'e atfen zikrettiği iki eserden biridir.[303] *Kitâbu'l-Hucec* olarak da zikredilir.[304] Bu eserinde Ebû'l-Hûzeyl, Usûl-ü Hamse'yi açmaya çalışmış ve bazı kelâmi problemleri tahlil etmiştir. Tusî bu kitaptan ismini zikrederek alıntı yapmıştır.[305]
4. *Müteşabihü'l Kur'an*:[306]
5. *er-Reddu ale'n-Nazzam:* Bu eserde Ebû'l-Hüzeyl, araz, insan ve el-cûz'üllezi la yetecezza konularında Nazzam'ı eleştirmiştir.[307]
6. *Kitâb ale'n-Nazzam fi tecvizi'l-kudreti ale'z-zulm*
7. *Kitâb ala'n-Nazzam fi halkı'ş-şeyi ve cevabuhu anhu*
8. *Kitâbu'z-Zafer ala İbrahim*
9. *Kitâb ala'n-Nazzam fi'l-insan*
10. *Kitâbu'l-hadd ala İbrahim*
11. *Kitâbu't-Tevlid ala'n-Nazzam*
12. *Kitâb ala Dırar ve Cehm ve Ebi Hanife ve Hafs fi'l-Mahluk*[308]
13. *Kitâb ale'd-Dırar fi kavlihi ennallahe yağzabu min filihi*
14. *Kitâbu'l-cevabi'l-Kubbai*
15. *Kitâbu'r-Red ale'l-Kaderîyye ve'l-Mücebbire*

301 Nesefî, *Bahru'l Kelam*, 34; Neşşar, I, 447.
302 İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 204; *Fadlu'l-İtizal*, 301.
303 Bağdâdî, *el-Fark*, 124; Ali Sami Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I, 446; Cemil Saliba, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 3-4, 114; Adil Avva, *el-Mu'teziletü ve'l-Fikri'l-Hürr*, 177.
304 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 122 vd.; Bedevi, I, 132; er-Ravi, 62.
305 Tusî (385-460), *Tefsir-i Tıbyan*, thk. Ahmed Habib Kasır el-Amili, Mektebetü'l-Emin 1385/1965, V, 29.
306 İbn Nedim, 56; Cemil Saliba, XXI, 3-4, 114; Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 69.
307 Bağdâdî, *el-Fark*, 132; A. Bedevi, I, 132; Ali Sami Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, I, 446; Cemil Saliba, XXI, 3-4, 114; er-Ravi, 62-63.
308 İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 204; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, V, 367 vd.

16. *Kitâbu'l-Mahluk ala Hafs el-Ferd*
17. *Kitâb ala Hafs el-Ferd fi faala ve yef'alu*
18. *Kitâb ala ashabi'l-Hadis fi't-teşbih*
19. *Kitâbu'r-Red ale'l-Gaylaniyye fi'l-İrca*
20. *Kitâb ala Ebî Şimr fi'l-İrca*
21. *Kitâb maktel Gaylan*
22. *Kitâb ala'l-Yahud*
23. *Kitâb ala'n-Nasara*
24. *Kitâb ala Ammar en-Nasranî fi'r-Reddi ala'n-Nasara*
25. *Kitâb ale's-Seneviyye*
26. *Kitâbu'l-Hucce ale'l-Mülhidin*
27. *Kitâbu'r-red ala ehl'l-edyan*
28. *Kitâb ale's-Sufistaiyye*
29. *Kitâb ale'l-Mecusi*
30. *Kitâb Mesail fi'l-Harekati ve ğayriha*
31. *Kitâbu'l-Mecalis*
32. *Kitâb ila'd-Dimaşkıyyın*
33. *Kitâb fi sıfati'l-gazab ve'r-rıda minallahi celle senauhü*
34. *Kitâbu's-suht ve'r-rıza*
35. *Kitâbu Sıfati'llahi bi'l-adl ve-nefyi'l-kabih*
36. *Kitâb fi halkı'ş-şey ani'ş-şey*
37. *Kitâbu'l-İstitaa*
38. *Kitâbu'l-va'd ve'l-vaîd*
39. *Kitâbu'l-Havz ve'ş-şefaahu ve-azabi'l-kabr*
40. *Kitâb ala men kale bi-ta'zibi'l-etfal*
41. *Kitâbu't-tefehhüm ve harekatu ehli'l-cenne*
42. *Kitâb tesmiyeti ehli'l-ahdas*
43. *Kitâbu'l-İnsan ma hüve*
44. *Kitâbu Tuli'l-insan ve levnihi ve te'lifihi*
45. *Kitâbu Alamati sıdkı'r-Rasul*

46. *Kitâbu taat la yuradullah biha*
47. *Kitâbu fi cemi'i'l-esnaf*
48. *Kitâbu'l-cevahiri ve'l-araz*
49. *Kitâbu tesbiti'l-araz*
50. *Kitâbu'l-harekat*
51. *Kitâbu's-semi ve'l-basar amelen em amele bihima*
52. *Kitâb fi's-savt ma hüve*
53. *Kitâbu'r-redd ala Mukif el-Medinî*
54. *Kitâbu'l-İmame ala Hişam*[309]
55. *el-Hutbe el-felekiyye*[310]

Ebü'l-Hüzeyl Allaf'ın eserlerine genel olarak bakıldığında Yahudilik, Hıristiyanlık, Seneviyye, Mecusiyye gibi İslam dışı din ve akımlara karşı kitap te'lif ettiği gibi, Mücebbire, Gaylaniyye, Ashabu'l-Hadis gibi İslam fırkalarına karşı da kitap yazdığı görülür. Bu kitaplarının, yaptığı münazaralar neticesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Sonraki Mu'tezile'nin ona karşı kitap te'lif etmesine karşın o, Mu'tezile içerisinde sadece öğrencisi ve yeğeni Nazzam'a karşı eser te'lif etmiştir. O, aynı zamanda Mu'tezile'nin ilkelerini mensuplarına öğretmek amacıyla da eser yazmıştır. Özellikle onun Mu'tezile'nin "Usül-ü Hamse"sine dair ilk eser yazan kişi olduğu rivayet edilir. Onun eserlerinin önemli bir bölümü de cevher, atom, araz, insan, âlem, hareket, istitaat ve uzay gibi felsefi konular üzerinedir.

Ebü'l-Hüzeyl Allaf'a karşı eleştiri maksatlı kitaplar da te'lif edilmiştir.[311] Bu tür kitapların daha çok onun "cennet ve ce-

309 İbn Nedim, 204.

310 Kadı Abdulcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, thk. Ö.Seyyid Azmi, Kahire ts., 406.

311 Ebü'l-Hüzeyl'i eleştirmek maksadıyla yazılan eserler şunlardır:
1) *Fedaihu Ebi-Hüzeyl:* Bağdâdî'ye göre İsa b. Sabih el-Murdar (227/841) tarafından kaleme alındığı rivayet edilen bu kitapta, Ebü'l-Hüzeyl'in kepazelikleri ve sapıklığı ile onu kendi başına bırakarak tekfirine sebep olan şeyler ele alınmıştır. Bkz. Bağdâdî, 122.
2) Bişr b. el-Mu'temir (210/825), *Kitâbu'r-Red 'ala Ebi'l-Hüzeyl:* Ebü'l-Hüzeyl'in bazı görüşlerini red etmek amacıyla yazılmış bir eserdir. Fakat Allaf'ın muasırı olan Bişr b. el-Mu'temir'e karşı herhangi bir eser yazmadığı anlaşılmaktadır. İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 185; er-Ravi, 63.

hennemliklerin hareketlerinin ebedi sükûn halinde kalacağı" fikrini eleştirmek amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır.

III. EBÛ'L-HÜZEYL'İN ABBASÎ YÖNETİMİYLE İLİŞKİSİ

Ebû'l-Hüzeyl'in ilmî ve siyasi açıdan en faal olduğu dönemi araştırdığımızda, onunla ilgili dökümanlar bizi, Harun Reşid (193/ 809) ve Me'mun (218/833) dönemine götürmektedir. Hem Basra ve hem de Bağdat şehirlerinin onun fikrî ve siyasi hayatında önemli bir yeri bulunmakla birlikte, onun Abbasî yönetimiyle ilişkisi, daha çok Bağdat'ta bulunduğu döneme rastlar.

3) Hişam b. Amr el-Futi, *Kitâb ala Ebi'l-Hüzeyl fi'n-Naim:* Allaf'ın cennetliklerle ilgili görüşlerini reddetmek amacıyla yazılmış bir eserdir. Yurdagür, X, 331.
4) Ca'fer b. Harb (236/851), *Tevbihu Ebi-Hüzeyl ve el-Mesail fi'n-Naim:* Bu kitapta da onun tekfirine işaret edilmiş ve görüşlerinin Dehriyye'nin görüşleri istikametinde olduğu belirtilmiştir. Bağdâdî, 122.
5) Ebu Ali Cubbaî (303/915), *Kitâb fi'r-Red ala Ebi-Hüzeyl fi'l-Mahluk:* Mahluk konusunda Ebû'l-Hüzeyl'i red için yazılmış olan bir eserdir. Bağdâdî, 122.
6) İbn Ravendî, *Kitâb Fadihat el-Mutazilah:* Önceleri Mu'tezile içinde yer aldığı için onların görüşlerini iyi bilen, liderlerini tanıyan İbn Ravendî, diğer Mu'tezilî liderleri olduğu gibi Ebû'l-Hüzeyl'i de eleştirmiştir. Bkz. A. A. el-Asam, *Tarihu İbn Ravendiyyi'l-Mülhid Nususun Vesaik minel Mesadiri'l Arabiyye hilale Elf âm*, Beyrut 1975, 8; Nyberg, EI, I, 129.
7) en-Necaşi'nin zikrettiğine göre Ebu'l-Muhammed el-Hasan en-Nevbahti'nin (300/912) Ebû'l-Hüzeyl Allaf (227/841) aleyhine yazdığı eserleri şunlardır:
er-Redd ala Ebi'l-Hüzeyl el-Allaf fi enne na'ima ehli'l-cennet munkatun: Ebû'l-Hüzeyl'in ehl-i cennetin hareketlerinin kesilerek daimi sükûna kavuşacaklarına dair fikrini red etmek amacıyla kaleme alınmıştır. Bkz. Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas en-Necaşi el-Esed'i el-Kufi (450/1058, *er-Ricalü'n-Necaşi*, thk. Es-Seyyid Musa eş-Şebiri ez-Zencani, Kum 1418, 63; İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Emir Selim el-Babânî el-Bağdâdî, *İzahu'l-Meknun fi'z-Zeyli ala Keşfi'z-Zünun*, Beyrut 1982, III, 554; H. Ritter, *Fvraku'ş-Şia*'nın Girişi.
en-Nakd ala Ebi'l-Hüzeyl fi'l-Ma'rife Bkz. en-Necaşi, *er-Ricalü'n-Necaşi*, 63; H. Ritter, *Fvraku'ş-Şia*'nın Girişi.
8) Hafs el-Ferd, *Kitâbu fi'l-Mahluk ala Ebi'l-Hüzeyl* Bkz. İbn Nedim, 223 vd.; er-Ravi, 63.
9) Eş'ârî (324/935), *el-Harekât*: Hareket fikrinden dolayı Ebû'l-Hüzeyl Allaf (227/841)'ı eleştirmektedir. Bkz. İbn Asakir, *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri*, 136.

Ebû'l-Hüzeyl'in Basra'daki konumu, onunla ilgili nakledilen rivayetlerden anladığımız kadarıyla, Abbasî yönetimiyle alakası açısından pek parlak gözükmemektedir. Dahası Abdilkays'ın eşrafından birinin ondan istitaat konusunda açıklama istediğini gösteren bir rivayetten başka,[312] Basra'nın varlıklı kesimiyle ilişkisi olduğuna dair başka bir ipucu da bulunmamaktadır. Harun Reşid'in hilafetindeki aktivitesi hakkında malumat sahibi olmamız, biraz da muasırı bazı Mu'tezilî şahısların yönetimle ilişkisini bilmemizle doğru orantılıdır. Bu dönemde bir kısım Mu'tezilî ulemanın hapsedilmesi[313] ve sonrasında Sümame b. Eşres (213/828) ve Muammer b. Abbad es-Sülemi (280/835) gibi Sümeniyye (Budizm) konusunda uzman olan bazılarının da bu fırkayla tartışmaları için Hindistan (Sind)'a gönderilmesi[314] söz konusudur. Ayrıca Sümame, Harun Reşid ile birlikte Horasan ziyaretinde bulunan Mu'tezile'nin önde gelenlerindendir.[315] Yine bu dönemde Bişr b. el-Mu'temir'in de adı sıkça kullanılmaktadır. Bu husus, Bişr'in ondan daha erken -10 veya 15 yıl önce olabilir-[316] saraya girdiği anlamına gelmektedir. Kaynaklarda Mu'tezilî şahısların sarayla ilgili tüm bu ilişkilerinden ve etkinliklerinden söz edilirken Ebû'l-Hüzeyl'in adı hiç zikredilmemektedir. Bu da göstermektedir ki bu dönemde o, ilmî ve fikrî açıdan arkadaşları arasında biliniyor olsa dahi, Bağdat'ta saray çevresine henüz giremediğinden pek tanınmamaktadır ya da bu şahıslar ondan daha önce saraya girmişlerdir.

Ebû'l-Hüzeyl'in saray çevresiyle ilk tanışıklığının, Bermekîlerin vezirlik döneminde olduğu söylenebilir. Çünkü Bermekîlerin düzenlediği "aşk" konulu bir tartışmada Hişam b. el-Hakem ve Nazzam gibi bazı kişilerle birlikte Ebû'l-Hüzeyl'in de ismine rastlamaktayız.[317] Ebû'l-Hüzeyl bu top-

312 *Emalî*, I, 125.
313 Malatî, *Tenbîh*, 43; *Fadlu'l-İtizal*, 265.
314 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 55 vd.
315 İbn Ebî'l Hadîd, Abdülhamid Hibetullah b. Muhammed b. el-Hüseyin (655/ 1257), *Şerhu Nehcu'l-Belağa*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1965, XX, 31.
316 Watt, "The Political", 47.
317 Mes'ûdî, III, 380.

lantıya katılması sebebiyle başkentte ilk kez görünmüştür. Me'mun'un daveti üzerine[318] Bağdat'a 203 yılında geçtiği ve saraya girdiği[319] rivayet edilmektedir. Van Ess ise, Ebü'l-Hüzeyl'in Me'mun dönemine kadar saraya kabul edilmediğini, Me'mun'un sarayı Merv'den Bağdat'a taşıdığında yaklaşık olarak 204/819 yılında saraya alındığını iddia eder.[320] Kanaatimize göre o, Harun Reşid döneminde sadece bir münazaraya katılmak için çağrılmış, Me'mun döneminde ise münazara meclislerinin sürekli üyesi olmuş ve bu durum resmi bir göreve getirilmesine kadar sürmüştür.

Basra'dan Bağdat'a giderken Deyr-i Herkül'de bulunan bir kişinin bazı konuşmaların ardından "Sen benim imamım Ebü'l-Hüzeyl'sin!"[321] demesi, onun Bağdat'a gelmeden önce Basra'da halk arasında gayet iyi tanındığını göstermektedir. Bu şöhretinin ona, sarayın kapılarını açtığı ve başkente davetini sağladığı anlaşılmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl Bağdat'a 203/818 dolaylarında sürekli olarak yerleşmiş ve Sümame tarafından halife Me'mun'a takdim edilmiştir.[322]

Me'mun'a takdimini sağlayan Sümame'nin onun öğrencisi olduğu rivayet edilir. Buna göre Abbasî vezirlerinden, Tahir b. Hüseyin -kendisi Emin'e karşı gönderilen ordunun kumandanıydı ve etkin bir şahsiyetti- meclise girdiğinde Me'mun'un evinde bulunan herkes bu şahsa ta'zim için ayağa kalktığı halde, Sümame b. Eşres ayağa kalkmaz. Tahir durumu Me'mun'a şikayet yollu anlatır. Bunun üzerine Me'mun, Sümame'ye Tahir'e niçin kalkmadığını sorar. Sümame de böyle bir şey yaptığını, ama muhalefet amacı gütmediğini halifeye izah eder. Bu olayın ardından birgün sonra Ebü'l-Hüzeyl gelir. Sümame, Me'mun'un yanındadır ve ayağa kalkarak onu karşılar. Oturuncaya kadar da onunla beraber yürür. Meclis sona erdiğinde de yine aynı şekilde kalkar ve onu uğurlar. Me'mun ona, Tahir b. Hüseyin'e hürmet için kalkmadığı halde, Ebü'l-

318 Demiri, *Hayatu'l-Hayevân el-Kübra*, I, 109; Gurabî, *Tarihu Fıraka'l-İslamiyye*, 151.
319 Hatıb Bağdâdî, III, 370; Bedevi, I, 124.
320 Van Ess, *EI²*, I, 319.
321 Demiri, *Hayatu'l-Hayevân*, I, 109.
322 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 46; Bedevi, I, 126 vd.

Hüzeyl'e niçin bu kadar ta'zim gösterdiğini sorar.[323] Sümame de "Evet, ama o benim otuz senedenberi hocamdır."[324] der. Bu rivayetten Ebû'l-Hüzeyl'in, Sümame'den ve benzerlerinden yaşlı olmasına rağmen devlet adamlarının indinde henüz yeni tanınmaya başladığı anlaşılmaktadır.

Bütün bunlardan ortaya çıkan, Sümame'nin onun Me'mun'la tanışmasında ve saray çevresine girmesinde önemli bir rolü bulunduğudur. Çünkü Sümame b. Eşres, Me'mun'un en çok güvendiği ve itibar ettiği şahısların başında yer almaktaydı. Vezir Fazl b. Sehl'in ölümünden sonra,[325] vezirlik görevi teklif ettiği halde, o bu teklifi red ederek kendi yerine Ahmed b. Ebi Halid'i önermiş,[326] Ahmed b. Ebi Halid'in ölümünden sonraki vezirlik teklifini de aynı şekilde red ederek Yahya b. Eksem'i tavsiye etmiştir.[327] Rivayetlerden anladığımız kadarıyla, Me'mun döneminin önde gelen ve halife indinde önemli bir konumda olan şahsiyetlerinin, Sümame ve Bişr el-Merîsî (218/833) olduğu görülmektedir. Bu iki şahıstan sonra en etkili üçüncü şahıs, Ebû'l-Hüzeyl olarak gösterilmektedir.[328]

Ebû'l-Hüzeyl, Me'mun'a -muhtemelen tanıştığı sıralardaşöyle der: "Ey Mü'minlerin emiri! Sana bir dinar veya bir dirhem talepte bulunmak için gelmedim. Sadece Allah'a karşı iki şüphe hususunda uyarıda bulunmak istedim. Biri Allah'ın yaratması, diğeri de Allah'ın zulmedebilmesidir."[329] Bu husus, onun, sarayda cereyan eden dinî tartışmalardan haberdar olduğu ve saraya Me'mun'u eleştirmek için gelmiş olabileceğini hatıra getirmektedir.

Ebû'l-Hüzeyl'in, din ve mezhepler konusunda Me'mun'a da hocalık yaptığı iddia edilmektedir.[330] Kanaatimize göre

323 Cüşemî, *Fadlu'l-İtizal*, 261; M. Suphi, *Fî İlmi'l-Kelam*, 216.
324 İbn Nedim, 211; Cüşemî, *Fadlu'l-İtizal*, 261.
325 İbn Tayfur, 118.
326 İbn Nedim, 210; İbn Tayfur, 118.
327 İbn Tayfur, 139; Bozkurt, 109.
328 Krş. Abdurrahman Salim, *et-Tarihu's-Siyasi li'l-Mu'tezile hatta Nihayeti'l-Karni's Salisi'l-Hicri*, 305.
329 *Fadlu'l-İtizal*, 227.
330 *el-Münye ve'l-Emel*, 103; Demiri, I, 72; Muhammed Ebu Zehra, *İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, 186.

Ebû'l-Hüzeyl'in Me'mun'un hocası olması, saraya geç girmiş olması sebebiyle pek mümkün görünmemektedir. Fakat halifenin önemli bir göreve getirdiği biri olarak, onun bazı fikirlerinden istifade etmesi ve halifeye danışmanlık yapması ihtimal dahilindedir. Halife Me'mun'un, eğitimcilerinin etkisiyle itizali fikre yatkın olduğu ve ilim ve felsefeye karşı sevgisi bulunduğu, bu nedenle Sümame b. Eşres, Ebü'l-Hüzeyl[331] ve Ahmed b. Ebî Duad gibi meşhur Mu'tezile bilginlerinin tesiri altında kaldığı[332] iddia edilmektedir. Bu çerçevede Ebü'l-Hüzeyl'in, diğer Mu'tezile erbabıyla birlikte Me'mun'a tesir ederek, 212/827 yılında Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini resmen ilan ettirdiği,[333] ifade edilmektedir. Böyle bir iddianın yanlış olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Ebü'l-Hüzeyl'in halku'l-Kur'an fikrini, iktidarı kullanarak yayma isteğiyle ve böyle bir fikri Me'mun'a benimsetme çabasıyla ilgili herhangi bir rivayete rastlamadık.

Ebû'l-Hüzeyl'in Me'mun'un hocası olduğu iddiasının yanı sıra, halife tarafından pek sevilmediği ve Abdullah b. İbad el-Haricî, Hişam b. el-Kelbî er-Rafızî ile beraber Cehennem ehli olarak vasıflandırıldığı da iddia edilmektedir. Me'mun, Beytü'l-Hikme hacibine kelâmcılardan kim var, bir bak dediğinde, hacib yukarıdaki isimleri sayar. Bunun üzerine Me'mun, "cehennemin reislerinden gelmeyen kalmamış hepsi burada" der.[334]

Bağdat'a geldikten sonra Me'mun huzurunda birçok tartışmalara katılan Ebü'l-Hüzeyl'in, halife tarafından meclis başkanlığına getirilişi 204/819'dan sonra olmalıdır. Onun halifeden senelik olarak 60 bin dirhem para aldığı -meclis başkanlığı görevinde olsa gerek- ve bunu kendi arkadaşları arasında dağıttığı rivayet edilmektedir.[335] Kanaatimizce bu rivayet onun resmi bir görev yürüttüğünü ve maaş aldığını göstermektedir.

331 Talat Koçyiğit, 84 vd.
332 Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu*, 61.
333 Cihad Tunç, *Sistematik Kelam*, 16; Işık, 61; er-Ravi, 62.
334 Hatıb Bağdâdî, III, 369; Zehebî, *Alamu'n-Nübelâ*, X, 543; Safedi, *el-Vafi*, V, 161.
335 *Fadlu'l-İtizal*, 255; Shushtery, *Outlines of Islamic Culture*, 421.

Ebû'l-Hüzeyl'in, Mu'tasım (227/842) ve Vasık (232/861)'la ilgisi hakkında bilgi sahibi değiliz. Muhtemelen Ebû'l-Hüzeyl, saray çevresinde herhangi bir etkide bulunmak için çok yaşlıdır. Ebû'l-Hüzeyl'in Samerra'ya geldiğinde mütevazı bir eve konuk olması,[336] onun saray çevresinden uzaklaştığı izlenimini vermektedir. Hayatının Samerra ile ilgili bölümünde bu tür bir kaç rivayetten başka bir malumata rastlayamadık. Belki de o, görüşünü ifade etmede yetersiz kalmış ve çok geçmeden ona karşıt fikirlerin delilini izleyebilecek zihni canlılıktan uzaklaşmıştır.[337] Buna rağmen Vasık'ın Ebû'l-Hüzeyl öldüğünde, taziye meclisine gelerek ölümünden duyulan üzüntüye ortak olduğunu anlatan rivayet,[338] onun yaşlılığı sebebiyle pek faaliyet gösteremediği ve saray çevresinden uzaklaştığı halde, halife ve saray adamlarınca oldukça iyi tanındığını, saygınlığının devam ettiğini ve fikirlerinin hâlâ bilindiğini göstermektedir.

336 Süleyman er-Raki tarafından yapılan bu rivayete göre o, bu ev için okuduğu şiirle ev sahibini onore etmek istemiştir: "Derler ki kişinin sûsû evidir (bineği), şu var ki evin (bineğin) sûsû binicisidir." Bkz. *Emali*, I, 125.

337 Van Ess, *EI²*, I, 319.

338 *Fadlu'l-İtizal*, 263.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
EBÛ'L-HÜZEYL ALLAF VE MU'TEZİLE'NİN BEŞ ESASININ TEŞEKKÜLÜ

I. EBÛ'L-HÜZEYL VE BEŞ ESAS

Birinci bölümde Ebü'l-Hüzeyl'den önce Mu'tezile'nin beş esasından el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn ve el-Va'd ve'l-Vaîd esaslarının tam anlamıyla teşekkül ettiğini, el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker esasının siyasi boyutu itibariyle teşekkül ettiğini; fakat daha sonra ahlaki boyutunun işlendiğini, Tevhid ve Adl esaslarının alt ve yan kollarının ise henüz oluşmadığını ifade etmiştik.

Ebû'l-Hüzeyl'den önce Usül-ü Hamse'nin muhteva olarak tam teşekkül etmemesinin yanı sıra, kavram olarak da hiç telaffuz edilmediği anlaşılmaktadır. Bu tarihten itibaren Mu'tezile için felsefî kavramların kullanımının yanı sıra beş usul ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu aşamada Ebû'l-Hüzeyl ve takipçileri gündeme gelmektedir. Çünkü beş usul, bu zaman dilimi içerisinde tam olarak teşekkül etmiştir. Bu kavramı ilk kez Ebü'l-Hüzeyl'in kullandığı ve *Kitâbu'l-Hucce* adlı eserinde Usûl-ü Hamse'yi açmaya çalıştığı ve kelâmi problemlerin birçoğunu tahlil ettiği rivayet edilmektedir.[1] Ayrıca onun beş esası anlatan bir kitap yazdığı ve bu kitabına *Usûlü'l-Hamse* adını verdiği de nakledilmektedir. *Usûli'l-Hamse* adıyla tasnif edilen bu kitabın, Mu'tezile'nin el kitabı mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu düşüncede olan insanlar birini gördüklerinde "Usûlû'l Hamse'yi okudun mu?" sorusunu sorarlar; "evet" cevabı alırlarsa o kişinin kendi mezheplerinden olduğunu anlarlardı.[2] Bu sebeple

1 Tusî (385-460), *Tefsir-i Tıbyan*, thk. Ahmed Habîb Kasır el-Amilî, Mektebetü'l-Emin 1385/1965, V, 29; J. Van Ess, I, 319.

2 Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefi, *Bahru'l-Kelâm fi Usûluddin*, 49, 27 y. 23 st. 210 x 150, 165 x 155 mm. Arap yazısı 1014 h.

takipçileri onun doktrinlerini beş başlık altında topluyorlardı. Fakat bu bilgiyi aktaran Nesefî'nin Usûl-ü Hamse olarak Adl, Tevhid, Va'd, Vaîd, el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn,[3] esaslarını zikrettiği görülmektedir. Dikkat edildiğinde, beş esası bu şekilde sıralayan müellifin el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker prensibini zikretmediği, va'd ve vaîdi ayrı ayrı ele alarak beş esası tamamladığı görülmektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker prensibiyle alakalı öncekilerden farklı fikirler beyan ettiğine dair -genel ifadeler dışında- önemli bir rivayet bulunmamaktadır. Bununla birlikte, özgün fikirler öne sürdüğü imamete ilişkin görüşlerini ve siyasi tavrını bu prensip çerçevesinde ele almak istiyoruz.

İmamet konusunda Mu'tezile, daima en üstün olanın seçilmesi gerektiği fikrini (Fadıl İmam) savunanlar ve bazen daha az üstün olanın seçilebileceği tezini (Mefdul İmam)[4] kabul edenler olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Nâşî el-Ekber, fadıl imam anlayışını benimseyenleri de kendi içerisinde üçe ayırır ve Ebû'l-Hüzeyl'i Amrıyye olarak tanımladığı ilk gruba dahil eder.[5] Ebû'l-Hüzeyl'in benimsediği İmametü'l-Fadıl anlayışında nübüvvet kavramının önemli bir yeri bu-

3 Ebu'l Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefi, *Bahru'l-Kelâm fi Usûluddin*, 49.

4 Vâsıl. Bişr b. Halid, Bişr b. Mu'temir ve Ebu Musa Murdar ve ayrıca Zeydiyye'nin Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskafi gibi dördüncü tabakasını oluşturan Bağdat Mu'tezilesi'ne göre, daha az üstün olanın imameti caizdir. Bu fikirlerini Hz. Muhammed'in ordunun başına bazı seriyyelerde faziletli olanlar bulunmasına rağmen mefdul olanları tayin ettiğini gösteren örneklerle temellendirmeye çalışırlar. Daha geniş bilgi için bkz. Nâşî el-Ekber, 51-52; Ahmed Abdullah Arif, *es-Sılatu beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, 66 vd.

5 Nâşî el-Ekber'e göre Fadıl imam fikrine sahip grubu, kendi içerisinde kollara ayrılmaktadır: a) Amrıyye: Amr b. Ubeyd, Salih b. Amr el-Esvarî, Ebû'l-Hüzeyl, İbrahim Nazzam; Ali, Talha ve Zübeyr'i birlikte değil, teker teker tevelli ederler. b) Hişamiyye: Hişam b. Amr ve taraftarları; Ali, Talha ve Zübeyr'in harbetmediklerini söylerler. c) Dıraniyye: Dırar b. Amr ve Hafs el-Ferd, Ali, Talha ve Zübeyr konusunda iyi ya da kötü görüş açıklamaz. Bkz. Nâşî el-Ekber, 56. Ayrıca Mü'tezili imamet tartışmaları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Ümit, *Hicrî Üçüncü Asırda Şîî-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1996, 39-57.

lunmaktadır. Bu sebeple öncelikle onun nübüvvet anlayışını ortaya koymak gerekmektedir. Ona göre nübüvvet, Allah'ın, yeterince ilmi olan ve bunu sürdürenlere yüklediği bir emanettir.[6] Son peygamber Hz. Muhammed ise, devrinin en faziletli insanıdır ve en büyük mucizesi Kur'an'dır. Kur'an'ın muhtevası, birbiriyle çelişmeyen doğru bilgilerden oluşur.[7] Aynı şekilde Ebû'l-Hüzeyl Hz. Peygamber'den gelen hadislerin, onun zanları ve görüşleri olmadığını ve bu sebeple de birbiriyle çelişmediğini söyler. O, bu hususu fikirlerle hadiseleri irtibatlandırarak açmaya çalışır ve peygamberin söylediklerinde çelişki olsaydı, onunla birlikte olanların, döneminde yaşayan Kureyşli, Arap, Yahudi ve Hıristiyanların ona düşman olduğunu gösteren haberlerin gelmesi gerektiğini[8] ifade eder.

Nübüvvetten sonra ise, imametten daha faziletli bir mevki yoktur. Fazilet hususunda imam nebiye velayet etmektedir. İmam ümmeti eğiterek dinî bilgiler öğretir. Bu durumda terbiye edenin terbiye alandan daha faziletli olma sorumluluğu vardır.[9] Ebû'l-Hüzeyl, iki durum dışında mefdulün fadıla tercih edilemeyeceğini söyler: 1. Ümmetin mefdulü, işi zorla üstlenerek, fadıla kendisini veli tayin eder. Bu nedenle insanlar ondan hoşlanmazlar ve bu tür bir uygulamayı uygun görmezler. 2. İşi üzerine alan kimse, ümmet için zararlı hükümleri seçmesiyle fadıl olmaktan uzaklaşmış olur ve mefdul-ü nakısa döner. Ebû'l-Hüzeyl, bu iki durumun Ebubekir'in imametinde olmadığını söyler. Çünkü o, ümmetin istemediği kimse değildir, ümmetin idaresini zorla üstlenmemiştir. Böyle olsaydı konuyla ilgili haberler gelirdi. O, hüccet (kesin delil) ve halkın seçimiyle imamete gelmiştir.[10]

Ebû'l-Hüzeyl, imametin halkın seçimi (ihtiyar minel umme) olduğu kanaatini benimsemekle imametin nass ve tayinle olduğunu savunanlara muhalif bir tutum sergilemektedir. Mecnunu'd-Deyr'le yaptığı münazaranın başında, bu

6 Neşvanü'l-Himyerî, 264.
7 Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 44 vd.; Belba, 211.
8 Kadı Abdulcebbâr, *Tesbitu Delaili'n-Nübüvveti*, II, 656-657.
9 Nâşi el-Ekber, 51.
10 Nâşi el-Ekber, 52.

tavrı hakkında bazı ipuçları bulunmakla beraber konuşma ilerledikçe ve monoloğa dönüştükçe, Ebü'l-Hüzeyl muhatabının delillerine boyun eğer bir pozisyona düşmektedir. Bu münazaranın başlarında Ebü'l-Hüzeyl, Rasulullah'tan sonra Ebubekir'in ve Ömer'in hilafete geliş şekillerinin doğru olduğunu savunmaktadır.[11] Fakat münazaranın seyri Mecnunu'd-Deyr'in lehine gelişmektedir.[12] Kanaatimize göre bu rivayet Ebü'l-Hüzeyl'in imamet görüşü ile alakalı bazı ipuçları vermesine karşın, oldukçu fazla ayrıntıya girmesi, Allaf'ın Mecnunu'd-Deyr'in imamet görüşünü ifade ederken pasif bir tavır sergilemesi ve neticede ona teslim olması sebebiyle bazı soru işaretlerini beraberinde getirmektedir. Rivayetin Şia kaynaklı olması da bu kanaatimizi te'yit etmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl'in imamet konusundaki tavrını rivayet ettiği hadiste daha net olarak görmekteyiz:

> Kureyş size dosdoğru olduğu sürece, siz de onlara doğru olun. Eğer size karşı doğruluktan vazgeçerlerse, kafalarını kılıçlarınızla vurun.[13]

Rivayet ettiği bu hadiste Kureyşle dayanışmanın adil davrandıkları sürece yapılması gerektiğini, adaletten ayrıldıklarında ise, onlara karşı dayanışmanın gerekli olduğunu ifade etmektedir.[14] Bu görüşleriyle o, nazari planda eşitlik fikrine sahip bir kelâmcı tavrı sergilemektedir.

Ebü'l-Hüzeyl'in, fadıl imam hakkındaki görüşüyle ilgili olarak aktarılan bir rivayete göre Ebubekir ve Ali fazilet konusunda eşittirler. Aralarında bir ayırım yoktur. Ebubekir

11 *Münazaratü Ebi'l-Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr*, British Museum, 3991/3; Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talib et-Tabersi (h.588), *el-ihticac*, thk. es-Seyyid Muhammed Bakır el-Musevi el-Horasani, Meşhed 1401/1981, Mehşed, II, 383 vd.

12 Daha geniş bilgi için bkz. *Münazaratü Ebi'l-Hüzeyl ve Mecnunu'd-Deyr*, British Museum, 3991/3; *Münazaratü Ebi'l-Hüzeyl ve Mecnunu'd-Deyr*, Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kütüphane No: B 19882, Mikrofilm No: 5875; et-Tabersî, *el-ihticac*, II, 384 vd.

13 Hatıb Bağdâdî, III, 367.

14 Mu'tezile'nin imamette Kureyşlilik konusuna yaklaşımı hakkında bilgi edinmek için bkz. Mehmet Said Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik "Hilafetin Kureyşiliği"", *AÜİFD*, XXIII(1978), 169-171.

Ömer'den, Ömer de Osman'dan daha faziletlidir.[15] Başka bir rivayette ise, Ebû'l-Hüzeyl'e Ali'den ve Ebubekir'den hangisinin konumunun Allah indinde daha yüksek olduğu sorulduğunda, bu soruya cevap olarak Ali'nin Hendek gününde Amr b. Abduvudde'ye meydan okumasının ve mücadelesinin, Ensar ve Muhacir'in tüm amel ve taatlerine denk olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Bu durumda fazilet olarak tek başına Ebubekir'i de geçmektedir.[16] Oysa Ali'yi, Ebubekir'den efdal sayma, Bağdat Mu'tezilesi'ne özgü bir tavırdır. Ayrıca Ebû'l-Hüzeyl'in imamet görüşü ile ilgili gelen diğer bazı haberler de bu rivayet hakkında bazı kuşkular doğurmaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl'in, Ebubekir'i devrinin en üstünü olarak gördüğü, aynı şekilde Hz. Ömer'i ve hilafetinin ilk altı senesinde Hz. Osman'ı da kendi devirlerinin efdali saydığı[17] ve Hz. Ali'nin de hilafete geliş tarihinde efdal olduğu rivayetinin[18] onun imamet anlayışını tam olarak yansıttığı kanaatindeyiz. Ebû'l-Hüzeyl, Hz. Ali'nin Osman'dan daha faziletli olduğu kanaatindedir. Hz. Ali ile onun karşısında yer alan Aişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyir b. Avvam'dan oluşan grubun hatalı olup olmadıklarının bilinemiyeceğini ifade etmiştir.[19] Ona göre bu gruptan biri hatalı diğeri haklıdır, hangisinin hatalı olduğu bilinemediğinden onlar hakkında tevellî edilir.[20] Ebû'l-Hüzeyl, Osman hakkında "O zalim mi, yoksa mazlum mu olarak öldürüldü, bilmiyorum."[21] der. Onun Osman hakkındaki kanaatlerini şu şekilde özetleyebiliriz: Başlangıçta Osman'a Müslümanlar icma ettiler. İcma edenler onun döneminde olan olayları inkar etmişlerdir. Bu olaylarla ilgili rivayetler ve haberler ihtilaflı ve çelişiktir. Olayların küçük boyutlu mu, yoksa büyük boyutlu mu olduğunu bilmiyoruz. Osman'ın hilafetinin son altı yılı ile ilgili fikir beyan etmeyiz. Olay olduğu zamanlar için ise ne tevellî ederiz, ne de etme-

15 Malatî, *Tenbîh*, 45.
16 İbn Ebi Hadid, XIX, 60.
17 Nâşî el-Ekber, 52; Nisabûrî, *Mesail*, 14.
18 Nâşî el-Ekber, *Mesail*, 53.
19 Ebu Ya'la, *Mu'temed*, 231.
20 Nevbahtî, 15.
21 Eş'ârî, *Makalat*, 455.

yiz. Çünkü bu olaylar küçükse o mü'mindir, büyükse dalâlete düşen fasıktır.[22] Burada dikkat çeken husus, Ebü'l-Hüzeyl'in Hz. Osman'ın hilafetinin son dönemlerindeki durumunu bir karara varmaksızın öylece bıraktığıdır. Son altı yılında Hz. Osman'ın haklı mı, yoksa hatalı mı olduğunun bilinemeyeceğini söylemesi, onun fadıllığın değişkenliği hususuna vurgu yaptığını ve bu doğrultuda Hz. Osman'ın en erdemli olma konumunun değiştiği kanaatine ulaştığını göstermektedir. O, Osman'ın durumunun netlik kazanmadığı gibi katillerinin durumunun da netlik kazanmadığı kanaatini benimser ve bu sebeple onlar hakkında da tam bir hüküm vermez.[23]

Ebü'l-Hüzeyl, Cemel Savaşı'na katılan iki taraftan birinin doğru, diğerinin yanlış olduğunu iddia etmiştir. Fakat hangisinin doğru veya yanlış olduğunun bilinmediğini söyler.[24] Ebü'l-Hüzeyl, Hz. Osman'ın öldürülmesi, Ali, Talha ve Aişe'nin durumları gibi tarihî konularda hükmü Allah'a bırakırken Muaviye hakkındaki görüşleri ile ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Muaviye'yi hatalı bulduğu[25] rivayetinin yanı sıra Muaviye'nin mücadelesinde haklı mı, yoksa haksız mı olduğu hususunda sustuğu da rivayet edilir.[26] Kanaatimizce ikinci rivayet, onun bu hususta takındığı tavıra daha uygun düşmektedir. Çünkü o, bazı soruları cevapsız bırakır. Allah'ın bu kesin hüküm vermeme ve önem arzetmeyen ihtilaf sebeplerini görmezlikten gelme tavrının, ümmet içindeki gergin durumu yumuşatma siyasetinin bir göstergesi olduğu söylenebilir. Ebubekir'den Ömer ve Osman'a kadar olan klasik silsileyi doğrular gözükmektedir. Fakat çıkan iç savaşa katılanlar hakkında kesin karar vermekten ve onları yargılamaktan kaçınmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl'in el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn ve el-Va'd ve'l-Vaîd esasları üzerinde de fazla görüş beyan etmediği

22 Nâşî el-Ekber, 53.
23 Kadı Abdulcebbâr, *Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Abdulhalim Mahmud-Süleyman Dünya-İbrahim Mezkur-Taha Hüseyin, trz., XX/II, 58.
24 Eş'ârî, *Makalat*, 45, 457; Nâşî el-Ekber, 53.
25 Eş'ârî, 457; Tritton, *İslam Kelamı*, 91.
26 Ebu Ya'la, *Mu'temed*, 232.

anlaşılmaktadır. Hayyat'ın anlatımına göre o, insanın fiillerini ya itaat ya da günah olarak vasıflamakta ve büyük günahların bazılarının küfür, bazılarının da küfür olmadığını[27] ifade etmektedir. Onun fiillerle ilgili bu net ve kesin tavrı el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn konusunda kendine özgü bir fikre sahip olduğunu[28] göstermektedir. Bu esas çerçevesinde o, iman ve küfür kavramlarına da değinmiştir. Ona göre eğer bir şahıs Allah'a hükmünde adaletsizlik isnad ederse, haberini yalanlarsa,[29] üzerinde icma olan bir konuyu reddederse ya da Allah'ı yaratıklara benzetirse, cisimleştirirse, Allah'a, insana gücünün yetmediğini yüklediğini kabul ederse o kafirdir. Küfür sayılmayan günahlar ise kasten namaz ve orucu terk etmek gibi günahlardır. Bunlar da fısk kategorisine girerler.[30] Ayrıca nafileyi terk etmek de isyan ve küfür değildir ve terk edilmesi küçük günah olup, fisk ve küfür olmayan şey de bu türdendir.[31] Bunun yanı sıra Ebû'l-Hüzeyl, beş dirhem veya onun kıymetinde birşey çalmayı fısk olarak nitelemektedir.[32] Ona göre fasık olarak tanımlanan kimse İslam'dan çıkmıştır ve ebedi cehennemdedir. Tevbe etmedikçe de orada kalacaktır.[33] Bu fikriyle Vâsıl'ın kebîre ve vaîd hususundaki fikrini benimser görünmektedir.

Kaynaklarda Ebü'l-Hüzeyl'in, Adl ve Tevhid prensiplerinin yanı sıra vaîd konusunda da farklılaştığı[34] ve *Kitâbu'l-*

27 Hayyat, 126.
28 Gozeşte, Nasır, "Ebu'l-Huzeyl Allaf", Dairetu'l-Mearif-i Buzurg-i İslami, VI, Tahran 1373, VI, 393.
29 Eş'ârî, 477.
30 Eş'ârî, *Makalat*, 267; A. Mahmud Subhi, 199; Cihad Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, XXIII, Ankara, 1978, 333.
31 Eş'ârî, *Makalat*, 267; Cihad Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, XXIII, Ankara, 1978, 333.
32 Eş'ârî, 273; İbn Hazın, *Fasl*, IV, 203; Bişr b. Mu'temir de 200 (ikiyüz) dirhem veya bu kıymete eşdeğer mal almayı fısk olarak kabul eder. Hem Ebü'l-Hüzeyl'in, hem de Bişr'in bu görüşleri eleştirilerek, haksız yere az ya da çok başkasının malını alan kimsenin, bunu yapmakla fasık olacağı ifade edilmiştir. Ebu Ya'la Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmed İbn el-Ferra el-Hanbeli el-Bağdâdî 458/1066, *Kitâb el-Mu'temed fî Usûlud-Din*, thk. Wadı Zeydan Haddad, Beyrut 1974, 125.
33 İbn Hazın, *Fasl*, IV, 203.
34 Malâti, 43.

va'd ve'l-vaîd adlı bir eser te'lif ettiği[35] ifade edilmekle birlikte, onun kendinden önce teşekkül eden vaîd hakkında fazla konuşmadığı anlaşılmaktadır. O, küçük günahların büyük günahlardan sakınma halinde -hak etme yoluyla değil, ilahi lütuf olarak- affedileceğini,[36] ve bu sebeple de onlar hakkında vaîd[37] uygulanmayacağını söylemekle, daha önce bu hususta ifade edilenleri tekrarlamış olmaktadır.

Esasen beş esas bağlamında Ebû'l-Hüzeyl'in görüşleri, Allah açısından mutlak aşkınlığı ve tekliği öngören Tevhid ve insan açısından, fiilleri sebebiyle direkt olarak sorumluluğu getirip mutlak özgürlüğü öngören Adl ilkeleri üzerinde merkezileşmektedir.[38] İbn Nedim'in Zurkan'dan naklettiğine göre Ebû'l-Hüzeyl, bu esaslara vurgu yaparak kendisinin "Adl ve Tevhid"le ilgili bilgileri Osman et-Tavil'den aldığını[39] ifade etmiştir. Sonraki Mu'tezile de onun ortaya koyduğu metot ve sistem çerçevesinde bu iki esas üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu bölümde Ebû'l-Hüzeyl'in Tevhid prensibine ilişkin görüşlerini Allah ve âlem anlayışı ana başlıkları altında; Adl prensibine ilişkin görüşlerini de ilahi adalet ve insan fiilleri ana başlıkları altında ele almaya çalışacağız.

II. TEVHİD PRENSİBİ

A. ALLAH ANLAYIŞI

1. Tevhid

Tevhid, Mu'tezile ismine hak kazanabilmenin formüle edilmiş şekli olan Usûl-ü Hamse'nin en önemli esasıdır. Mu'tezile'nin özü olan bu esas, onlar tarafından akli bir yolla izah edilmiş ve mesele zaman içerisinde kelâmi bir şekle bürünmüştür. Çünkü Mu'tezile, İslam'ın bu esasta tehlikeye

35 İbn Nedim, *Fihrist*, Tecedddûd, 204.
36 Eş'ârî, *Makalat*, 267; A. Bedevi, I, 174; Cihad Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, XXIII, Ankara, 1978, 337 vd.
37 Eş'ârî, 475.
38 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l İtizal*, 213.
39 İbn Nedim, *Fihrist*, Tecedddûd, 202.

girdiğini düşündüğünden, kendisini bu konuda konuşmaya mecbur hissetmiştir.[40]

Tevhid kelimesi, Arapça "VHD" kökünden gelmiş bir kelimedir ve tef'il vezninde bir mastardır.[41] Lügatte birlemek, bir şeyin bir olduğuna hükmetmek,[42] bir şeyi diğerinden ayırarak onu tek kılmak,[43] Allah lafzıyla kullanıldığında ise, O'nu bir olarak bilmek[44] ve tek olan ortağı olmayan bir Allah'a inanmak[45] anlamlarına gelmektedir. Istılahta ise, Allah'ı, zihinlerde tasavvur edilen ve hayal edilen herşeyden soyutlamaktır.[46] Allah'ın birliğinin Kur'an'da "vahid, ehad" sıfatlarıyla ya da başka tarzlarda açıklandığı görülmekte[47] ve Tevhid prensibine birçok ayette da'vet bulunmaktadır.[48] Üzerinde önemle durulan Tevhid, farklı yönleri dikkate alındığında Tevhid-i Zât,[49] Tevhid-i Sıfat,[50] Tevhid-i Ef'al[51] ve Tevhid-i Ma'budiyet[52] şeklinde kısımlara ayrılmaktadır.

40 A. Nader Nasri, *Furaku'l-Kelamiyye*, 72.
41 Asım Efendi, *Kâmus*, II, 48.
42 Cürcani, *Tarifat*, 69.
43 Cuveyni, *Şamil*, 351.
44 Cürcani, *Tarifat*, 69.
45 Lisanu'l-Arab, III, 450; *Mu'cemu'l-Vasît*, II, 1016.
46 Cürcani, *Tarifat*, 69; *Mu'cemu'l-Vasît*, II, 1016.
47 Mevlût Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 55.
48 Âl-i İmran 51; Araf 85; Hûd 84; Kehf 110; Enbiya 107-108; Şuara 161-164; Saffat 124-126; Ankebut 16-17.
49 Mu'tezile'ye göre Zâtta Tevhid, Allah'ın kendisine benzeyen bir ortaktan münezzeh olması, mülkünde ortağı bulunmaması, cevher ve arazdan mürekkeb olmaması, herhangi bir mekâna hulûl etmemesi ve bölünmeyi kabul etmemesi anlamlarını içermektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Eş'ârî, *Makâlatatü'l-İslamiyyin*, tsh. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, 155; Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 57.
50 Tevhid-i İlmi de denilen bu tevhid, Allah'a bir cinsten iki sıfat -iki ilim, iki kudret gibi- atfetmeme, Allah'ın mahiyet ve keyfiyet yönünden, mahlukun sıfatına benzememesi anlamlarına gelmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Özler, 58.
51 Tevhid-i Rububiyet ve Tevhid-i Halıkıyet de denilen bu tevhid; yaratmanın sadece Allah'a ait olduğunu kabul etmek ve O'nun dışındakilerin adi sebep olduğuna inanmak anlamlarına gelmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Özler, 58.
52 Tevhid-i Ameli ve Tevhid-i Uluhiyyet de denilen bu tevhid, ibadetin sadece Allah'a ait olduğunu kabul ve O'ndan başkasından şefaat istememek anlamlarına gelmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Özler, 58.

Dinin en başta gelen ilkesi olan Tevhid, İslam tarihi boyunca tüm İslam mezhepleri tarafından üzerinde önemle durulan bir prensip olmuştur. Bu ilke, "Lâ ilahe illallah" yani "Allah'tan başka Tanrı yoktur!" formülünde ifadesini bulmaktadır. Bu cümledeki en önemli metafizik husus, olumsuzluk ifadesidir. Gerek var olmada ve gerekse ibadete layık olabilme konusunda diğer tanrıların reddedilişi, Yahudilik, Hıristiyanlık ve sıradan varlıkları, Allah ile özdeşleştiren İslam öncesi zihniyetleri ve inanışları kabul etmeme anlamına gelmektedir. Allah'ın birliğine ve aşkınlığına yönelik tüm şüpheler, Tevhid anlayışı sayesinde dinden soyutlanmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl'in anlayışında da Allah'ın zatı, selbi (zâta layık olmayan anlamları kullanmadan) olarak ele alınmaktadır. Allah'ın cisim, cevher, araz, mekân ve zamandan tenzih edilmesi, herhangi bir boyutla ilişkilendirilmekten uzak tutulması, renk, tat ve koku olmadığının vurgulanması, sonlu olarak vasfedilemeyeceği vb. tanımlamalarda selbî vasıflar göze çarpmaktadır.[53] Ebû'l-Hüzeyl, Allah'ın cevher, cisim ve araza benzemediğini, ama O'nun âleme zıt olmadığını,[54] ifade etmektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in bu metodundaki yani Allah'ı icabi vasıflarla nitelememesindeki amacı, Allah'ın zâtında terkibe neden olma ihtimalinden kaçmak, mutlak tenzihe ulaşmak ve birden fazla ezelî varlığın bulunmasını ve zâtta bileşimin imkansızlığını vurgulamaktır.

Ebû'l-Hüzeyl'in Tevhid ve Allah anlayışının tekâmülünde etkin olan unsurun, onun İslam fırkalarıyla ve diğer din ve kültür mensuplarıyla yaptığı münazaralar olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda Salih b. Abdulkuddüs'le yaptığı münazarayı zikredebiliriz. Salih bu münazarada âlemin nur ve zulmet adı verilen iki kadim asıldan meydana geldiğini iddia etmiş, Ebû'l-Hüzeyl ise ona karşı Tevhid ilkesini savunmuştur.[55]

Ebû'l-Hüzeyl ile ilgili bu tür rivayetlerin daha çok Mu'tezilî kaynaklarda yer alması, onlara şüphe ve temkinle yaklaşma-

53 Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 33 vd.
54 Ebu Ya'la, *Mu'temed*, 60.
55 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 46 vd.

mız gerektiği izlenimini veriyor olsa da gerçek olan bu rivayetlerde onun Tevhid anlayışının vurgulanmış olduğudur. Kanaatimizce onun bazı düşünceleri, ekolünün sonraki temsilcileri tarafından rivayetlere yansıtılarak daha etkili ve çarpıcı hale getirilmiştir. Yine bu rivayetlerden edindiğimiz izlenim, Ebü'l-Hüzeyl'in Tevhid anlayışı ve buna ilişkin görüşlerin oluşmasında, dönemindeki yabancı dinler ve diğer İslam fırkalarıyla mücadelelerinin önemli etki ve katkıları bulunmaktadır. O, nur ve zulmet ikiliğine dayanan Tanrı anlayışına karşı Tek Allah inancını ön plana çıkarırken Seneviyye[56] ile, Allah "Eşya gibi olmayan şeydir!" ya da "Allah için uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlar söz konusu değildir!" derken de Allah'ı cisme benzeten[57] anlayışlarla mücadele ediyordu.

Ebü'l-Hüzeyl'in Tevhid anlayışının Mu'tezile tarafından benimsendiği ve onların bu konudaki genel tavrını belirlediği görülmektedir. Onlar, tevhidin özü sayılan Allah'ın zâtına yapılan tüm ilaveleri reddetmiş ve Allah'ın nefy metoduyla anlatılabileceğini söylemişlerdir. Mu'tezile'nin Tevhid anlayışına göre Allah birdir, O'nun benzeri yoktur. İşitir, görür, fakat cisim, süret, şahıs, cevher ve araz değildir. Renk, koku, tat, hareket, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk gibi şeylerden uzaktır, bunlar arazın vasıflarıdır. O herşeyi ihata eder, içine alır, mahluklardan hiçbirinin vasıflarıyla vasfolunmaz. O, akla gelen her tasavvurun üstündedir. Alim, Kâdir, Hayy olarak devam eder, Gözler O'nu görmez. Vehimler onu ihata edemez. Tek ezelî olan O'dur. O'ndan başka Tanrı yoktur, ortağı ve dengi yoktur. Yarattıklarını yaratmakta yardımcısı yoktur. Yarattıklarını eski bir örnekten alarak yaratmış değildir.[58]

Allah için el, yüz, oturma, ilim, kudret, arş gibi kelimelerin mecazi olarak ele alınması gerektiği,[59] ilahi kelamın yaratılmış olduğu, Allah'ın hiçbir somut özellikle tanımlanamaya-

56 *Fadlu'l İtizal*, 258; Bedevi, I, 125.
57 Eş'ârî, 32; Cemil Saliba, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 5-6, 207.
58 Eş'ârî, *Makâlat*, 155 vd.
59 A. Nader Nasrî, *Fıraku'l-Kelâmiyye*, 72.

cağı, kötülüğün Allah'a atfedilemeyeceği; çünkü onun insana özgü bir haslet olduğu, Allah'ın ahirette görülemeyeceği gibi görüşleri onların Tevhid ve Allah anlayışlarını tamamlayan unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Onlar bu görüş ve öğretilerini bilgi, akıl ve düşünceye dayandırmakta ve bunun yanı sıra kendilerini Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle desteklemektedir. Fakat Mu'tezilî ekol içerisinde bazı ayrıntılarda farklılıkların bulunduğu da görülmektedir. Ebü'l-Hüzeyl, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskafi, Muhammed b. Abdulvehhab el-Cubbaî gibi bazı kelâmcılar, Allah'ın idaresi ve yönetiminin her yerde olduğu anlamında "Allah her mekândadır!" (fi külli mekân) görüşünü benimserken; buna karşılık Abbad b. Süleyman ve el-Futi gibi düşünen diğer Mu'tezilî kelâmcılar ise, Allah'ın mekândan münezzeh olduğu anlamında "Allah bir mekânda değildir!" (lâ fi mekân),[60] görüşünü savunmaktadırlar. Görüldüğü gibi Mu'tezile, Tevhid konusunu ele alırken, bu mananın daha çok, Allah için medh yani övgü ifade edip etmediğini dikkate almaktadır.

Netice olarak hem Ebû'l-Hüzeyl'in, hem de Mu'tezile'nin Tevhid'e ilişkin anlayışlarının, bazı İslam dışı dinlerdeki dualizme, teşbih ve tecsimde bulunan İslam fırkalarına ve özellikle de Hadis ehlinin Kur'anî kavramları aynen almalarına karşı şekillendiğini söyleyebiliriz. Bundan dolayı onlar Seneviyye'ye, diğer dinlere ve kelâmi fırkalardan Müşebbihe'ye karşı Tevhid aslına önem vermişlerdir.

2. Allah'ın Sıfatları

Ebü'l-Hüzeyl'in Tevhid anlayışındaki temel espri, yaratılmışların sıfatlarından Allah'ın tenzih edilmesidir. Bu konudaki fikirleri Allah'ı sıfatlardan arındırma üzerine bina edilmiştir. Ona göre sıfatın ezeli kabul edilmesi halinde iki veya daha çok ezeli varlığın zatta mevcudiyeti söz konusudur. Bu da Allah'a ortak koşmak anlamına gelmektedir. Sıfatların nefyedilişinin gerçek sebebi budur ve Ebü'l-Hüzeyl bununla kâmil tevhidi amaçlamaktadır.

60 Eş'ârî, *Makâlat*, 157.

Hem Ebü'l-Hüzeyl, hem de Mu'tezile Allah'ta gerçek, kadim ve cevherden ayrılan sıfatların varlığını inkâr etmekte ve sıfatların cevherin aynı olduğunu iddia etmektedir. Onların bakış açısına göre Allah'ın ve mahluk olan âlemin mahiyeti arasındaki her türlü benzerlik kaldırılmalıdır. Onlar, "*Leyse kemislihi şey'ün*" (*Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur.*)[61] ayetinin muhkem olduğu ve bundan dolayı Allah'ın mahlukların sıfatıyla vasıflanamayacağı iddiasındaydılar. Mu'tezile'nin bu konudaki mantığına göre sıfat ya hadis olur ya da kadim. Hadis olduğunda Allah onunla vasıflandıktan sonra vasıflanamaz. Eğer vasıflanırsa Zâtta değişme meydana gelmiş olur. Mesela Allah'ın ilim sıfatı varsayıldığında, Zat, ilimsizlik halinden ilme dönüşmüş olur; dönüşüm ve değişim ise hudusun (sonradan olma) delilidir.[62]

Kur'an-ı Kerim'de yer aldığı şekliyle, Allah'ın sıfatlarında herhangi bir ayırım bulunmamaktadır. Hz. Peygamber ve ashabı bu sıfatlara Kur'an'da geldiği şekliyle inanmışlardır.[63] Fakat sonraki dönemlerde konu üzerinde yoğunlaşan İslam düşünürleri sıfatları değişik açılardan değerlendirmişler ve buna bağlı olarak farklı sıfat anlayışları ortaya çıkmıştır.[64]

61 Şurâ, 11.

62 Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 138.

63 Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 43.

64 Meseleye nass ve akıl yönünden yaklaşanlar sıfatları ikiye ayırmıştır: a) Sem'i Sıfatlar: Bilinmeleri ancak nasla mümkün olan sıfatlardır. Yed(el), Ayn(göz), Semi, Basar ve Kelâm gibi.. b) Aklî Sıfatlar: Bu gruba giren sıfatların varlığını nasslar haber vermekle beraber, akli delillerle de varlıkları isbatlanabilir. Hayat, İlim, İrade, Kudret, Tekvin, Vücud, Kıdem gibi.. Genel olarak ele alındığında da Allah'ın Sıfatları şu şekilde tasnif edilmiştir. 1. Subutî Sıfatlar: "Sıfat-ı Zâtiyye", "Ma'neviyye" ve "Maâni" diye de adlandırılan bu sıfatlar Allah'ın zatıyla kaim ezelî sıfatlardır. Hayat, İlim, Semi, Basar, Kudret, İrade, Kelâm ve Tekvin gibi... 2. Selbî Sıfatlar: "Sıfat-ı Tenzihiyye" de denilen bu grup sıfatlar, Allah'ın zatına layık olmayan manâları O'ndan nefyeden sıfatlardır. Kıdem, Bekâ, Vahdaniyet, Kıyam binefsihi ve Muhalefetün lil-Havadis bu gruba örnektir. 3. Haberî Sıfatlar: Varlıkları ancak nassın haber vermesiyle bilinebilen sıfatlardır. 4. Fiilî Sıfatlar: Allah'ın eşya ve âlemle olan münasebetini ve tasarruflarını ifade eden sıfatlardır. Bu sıfatları belli bir sayı ile tahdid etmek mümkün değildir. Tahlik, Terzik, Sevab ve İkab gibi.. Daha geniş bilgi için bkz. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 160-164.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre Allah'ın sıfatları, Allah'ın zıtlarıyla vasfedilmediği ve onlarsız tasavvur edilmediği, aksi ihtimali olmayan Zati sıfatlar[65] ve Allah'ın fiillerinden türeyen ve Allah'ın zıtlarıyla vasfedilebilmesinin mümkün olduğu Fiilî sıfatlar[66] olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

a. Zati Sıfatlar

Ebü'l-Hüzeyl'e göre, zati sıfatlar içerisinde yer alan sıfatlar şunlardır: İlim, Kudret, Hayat, Sem', Basar, Azâmet, Celâl, Kebir, İzzet, Kıdem,[67] Siyadet, Mülk, Rububiyet, Kahr, Ulüvv, Kıdem[68] vb. Bu sıfatlar, Allah'ın zatından başka bir şey olmadığı gibi, zatı üzerine zait bir hüküm de ifade etmemektedirler. Onlar Allah'ın özü, esası ve kendisidir, özünde bulunan ayrı bir parça değildir.[69] Başka bir ifadeyle hem zat, hem de sıfatları "bir"i teşkil etmektedir. Zatının aynı olan bu sıfatların, şu ya da bu şekilde Allah'tan ayrı olması düşünülemez. Çünkü böyle bir şey olduğunda sıfatların da Zat gibi ezeli ve ebedi olması ve çokluklar nedeniyle birden çok ezeli ve ebedi varlığın ortaya çıkması ya da Allah'ın birden çok olmasının -yani taaddüd-ü kudemânın- kaçınılmaz hale gelmesi[70] söz konusudur. Allah'ın sıfatlarına ilişkin asıl tartışma da bundan kaynaklanmaktadır. Allah'ın sıfatları zatının aynı mı, yoksa zâtından ayrı mı, sorularına cevap aranmaktadır. Çünkü sıfatlar zâtından ayrıdır, dendiğinde iki kadim ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi Allah, diğeri de sıfattır. Bu sonuç, Allah'ın ve sıfatın âlemin iki yaratıcısı, kadimi olduğu anlamına götürmekteydi. Ebü'l-Hüzeyl'e göre bu durum, Tevhid akidesinin yok olması tehlikesini beraberinde getirmektedir. Teslisi geliştiren Hıristiyanlar bu şekilde tevhidi terk sürecine girmişlerdir. Fakat sıfatlar zatta olduğunda, yukarıda da değinildiği gibi, o zat tektir ve bu âlemde bütün kemal sı-

65 Ali Abdulfettah el-Mağribi, *el-Fıraku'l-Kelamiyyeti'l-İslamiyye*, 223.
66 Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 139.
67 Eş'ârî, *Makalat*, 165;eş-Şabi-Ebu Lübabe-en-Neccar, *Mu'teziletü beyne'l Fikri ve'l Amel*, Tunus, 86.
68 Eş'ârî, *Makalat*, 177;eş-Şabi-Ebu Lübabe-en-Neccar, 86.
69 Eş'ârî, 486; Macdonald, *Muslım Theology*, 1965, 136.
70 M.M.Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, I, 242 vd.

fatlarla mevsuf tek kadim bulunmaktadır.[71] Görüldüğü gibi Ebû'l-Hüzeyl, bu sıfatların alanını genişleterek tenzihi sıfatlar alanına girecek tarzda yorumlamış ve Allah'ın sadece bu tür sıfatlarla nitelendirilebileceğini ifade etmiştir.

Ebû'l-Hüzeyl'in zati sıfatlarla ilgili görüşlerine genel olarak bakıldığında, zattaki hakiki sıfatların O'ndan ayrılmayacağını, aksine zatın kendi olduğunu ve zatın dışında bir şey olmadığını iddia ettiği görülür. Aşağıdaki başlıkta onun zatta öne çıkardığı ve önemle üzerinde durduğu sıfatları inceleyeceğiz.

aa. İlahi Zâtta Öne Çıkan Sıfatlar: İlim-Kudret-Hayy

Ebû'l-Hüzeyl'in zati sıfatlar konusundaki görüşleri incelendiğinde bir, iki ya da genel olarak üç sıfatı ön plana çıkardığı görülmektedir. Bazı rivayetlerde onun "O, ilmiyle alimdir, ilmi zatıdır, fakat zatı ilim değildir."[72] diyerek Allah'a ait tek sıfatı değerlendirdiği ifade edilir. Bunun yanı sıra onun Allah'ın ilmi kendisidir, kudreti de Kendisidir, şeklinde O'nun iki sıfatını ön plana çıkardığı nakledilmektedir. Yani bu tür rivayetlerde hayy sıfatını zikretmediği görülür.[73]

Genel olarak Ebû'l-Hüzeyl'in üç zati sıfatı öne çıkardığı üzerinde durulmaktadır. Ona göre, Allah'ın zatının aynı olan, ilimle alim,[74] kudretle kadir ve hayat ile hayydır.[75] Şehristanî, onun öne sürdüğü zat ve sıfatların birliği şeklinde tanımlayabileceğimiz tezini şu şekilde açıklar: Allah ilmi ile bilir, ilim O'nun zatıdır.[76] Benzer bir şekilde Kudreti ile Kâdir'dir ve Kudret O'nun zatıdır; aynı şekilde Hayat ile Hayy'dır, Hayat O'nun zatıdır.[77] Allah'ın diğer sıfatları mesela işitmesi, görme-

71 Cuveynî, *el-Akîdetûn Nizamiyyeti fi'l-Erkani'l İslamiyye*, thk. A. H. es-Sekka, 101.

72 İmamu'l-Harameyn el-Cuveynî (419-478), *Kitâbu'l-İrşad İla Kavati'il-Edille fi Usûli'l-'İtikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Sabri el-Munim Sabri el-Hamim, Mısır 1369/1950, 93; Kadı Abdulcebbâr, *Usûl-ü Hamse*, 183.

73 Nâşi el-Ekber, *Kitâbu Evsat*, 88; İbnu'l-Cevzi, *Telbisu'l İblis*, 88.

74 Eş'ârî, *el-İbane an Usûlu'd-Diyane*, thk. Hüseyin Mahmud, Kahire 1977, II, 144.

75 Eş'ârî, *İbane*, 46.

76 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 44; *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi Kelam*, 180.

77 Şehristanî, I, 44.

si ve hikmeti[78] de bu şekildedir. Sıfatların ilim ve kudret gibi muhtelif olması ise, onların ilişkili olduğu alanların -malumat ve makdurat gibi- farklılığı nedeniyledir.[79]

Ebü'l-Hüzeyl'in sıfatlara bakışında selbî bir yaklaşım içerisinde olduğunu görmekteyiz. Ona göre alim, kâdir ve hayydır dediğimiz zaman, biz her ne kadar Allah'a ilim, kudret ve hayat sıfatlarını nisbet ediyor isek de bunlardan esas amacın, zıtları olan cehl, acz ve ölüm anlamlarını O'ndan nefyetmektir.[80] Ebü'l-Hüzeyl'in, bu selbî yaklaşımının daha önce Dırar b. Amr tarafından ifade edildiğini[81] ve bu sebeple sıfatların izahında onun nefy metodunu takip ettiğini söyleyebiliriz.

Ebü'l-Hüzeyl'in, yaratılmışlara özgü olan sıfatları nefyederek sadece Allah'ı isbat etmek istediği anlaşılmaktadır. Bu anlayış Mu'tezile'nin geneline hakim olmuştur. Onlar Allah alimdir diyorlar, ama Allah'ın ilmi vardır demiyorlardı. Çünkü onlara göre ilim, soyut bir kavramdır ve onu Allah'a isnat etmek Allah'ın onunla birleştiğini akla getirmektedir. Bu ise, Allah'ın bir olma sıfatını zedelemektedir.[82]

Sonraki Mu'tezile de onun tarzını bazı farklılıklarla birlikte benimser gözükmektedir. Mu'tezile'nin çoğunluğu sıfatlara ilişkin olarak, Allah'ın zatıyla alim, zatıyla kadir ve zatıyla hayat sahibi olduğu ve en özel vasfı olan kıdem sıfatına, diğer sıfatların iştirak etmesinin, Allah'ın uluhiyyetine ortak olması anlamına geldiği[83] düşüncesindedir. Buna göre Ebü'l-Hüzeyl "İlmiyle alimdir, o zatıdır!" derken, Mu'tezile "Allah Zatıyla alimdir, ilmiyle değil!" kanaatini benimsemektedir. Eş'ârî ve

78 Mağribi. *Fıraku'l-Kelamiyyeti'l-İslamiyye*, 1407/1986, 220.
79 Eş'ârî, 486; Ebu'l Vefa Taftazani, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, 134.
80 Eş'ârî, *Makalat*, 165-166, 484; Isferayini, *Tabsır*, 106.
81 Dırar b. Amr bu hususta fikrini, "Allah alimdir demenin anlamı, O cahil değildir; hayydır demenin anlamı, O meyyit değildir; kadirdir demenin anlamı ise O, aciz değildir." şeklinde açıklamıştır. Bkz. Eş'ârî, *Makalat*, 166, 487 vd.; Ebu'l-Muin Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, 271.
82 Ebu Muin Nesefî, *Tabsıra*, H. Atay'ın Girişi, 26.
83 Ebu'l Vefa Taftazani, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, ter. Ş. Gölcük, İstanbul 1980, 133.

Şehristanî'ye göre bu iki ifade arasındaki fark, Ebü'l-Hüzeyl'in bakış açısıyla sıfatların kabul edilmesi ve fakat Allah'ın zatı ile bir tutulması; Mu'tezile'nin bakışına göre ise sıfatların toptan inkarı veya sıfattan soyutlanarak Zatın isbatıdır.[84] Başka bir ifadeyle Ebü'l-Hüzeyl'in görüşü, "Allah'ın aynıyla sıfat, aynıyla Zat" olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Bu görüşü Mu'tezile içinde kabul görmüş ve yanlış anlamaları giderecek bir şekilde düzenlenmiştir.

Ebû'l-Hüzeyl, en çok ilim sıfatı üzerinde durur ve Allah'ın ilminin sonsuz olduğunu vurgular. Çünkü Allah'ın ilmi Allah olduğunda, Allah sonsuzdur. Allah'ın ilminin bir sonu yoktur. İlmi de Zatı olduğuna göre ve Zatı da kıdemle muttasıf olunca, O'nun ilmi sonsuz ve kadimdir, sonucuna ulaşılmaktadır.[85] O, "O herşeyi bilir."[86] ayetine dayanarak Allah dışında herşeyin sonlu olduğu vurgusunu yapar. Ayettek "her şey" ifadesinin, sınırlandırmayı ve sonluluğu gerektirdiğini söyler. Yani eşya sonludur. Bu, sonlunun ilminin de sonlu olmasını gerektirir.[87] Nyberg onun bu görüşünü, Allah ilimdir, savını öne süren Şia'ya ve ilahi sıfatları öz varlığa ilaveler olarak kabul eden, yaygın kelâma karşı geliştirdiği,[88] kanaatini taşımaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl, Kur'an'da kullanılan "Allah'ın Vechi"ni O'nun zatı ve rızası, "Allah'ın Yedi"ni O'nun nimeti, "Allah'ın Aynı"nı ise, O'nun ilmi olarak te'vil etmektedir.[89] Hayyat, onun sıfatlara ilişkin bu görüşlerini biraz daha açar. Allah'ın vechinin, Allah olduğunu "*Biz size Allah rızası için yemek yediriyoruz.*"[90] ayetiyle delillendirdiğini ifade eder. Aynı şe-

84 Eş'ârî, *Makalat*, 166; Şehristanî, I, 44; Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ashari*, Beyrut 1953 (Luma ve İstihsan'ın kısa çevirisi), 19; Cemil Saliba, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 5-6, 206 vd.

85 Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, thk. A. S. Neşşar-İ. M. Ali, 140 vd.; Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 112.

86 Bakara 29.

87 A.Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelam*, 192 vd.

88 Nyberg, "Ebu'l-Hudhayl", *EI*, I, 128.

89 Eş'ârî, *Makalat*, 165; Neşşar, I, 454.

90 İnsan 9.

kilde Allah'ın yüzünün olması veya vechinin O'nun sıfatı olduğunu söylemek uygun düşmez; ancak vechinin O olduğu söylenebilir.[91] Yine Allah'a atfedilen izzet, uzma, celâl, kibriya gibi sıfatlar da Ebû'l-Hüzeyl tarafından zat manasında ele alınmaktadır.[92]

Ebû'l-Hüzeyl, Zati sıfatlardan olan sem' ve basar sıfatları hakkında da şunları söyler: Allah'ın sem' ve basır olması demek, sonradan işitecek ve görecek[93] demektir. Ebû'l-Hüzeyl, işitme ve görme sıfatlarının sınırını da belirler. Ona göre Allah zâtını ve başkasını görme niteliği ile muttasıftır. Aynı şekilde Gafurdur, Rahimdir, Muhsindir, Hâlıktır, Rezzâktır, Musibdir, Muakıştır, Muvaliddir, Muadidir, Âmirdir, Nâhiydir demenin anlamı da bu şeyleri yapacak demektir.[94]

ab. Görüşlerinin Kaynağı ve Etkileri

Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşlerini genel olarak Eş'ârî'nin eserinden almaktayız. Eserde yer alan ilgili bölümleri yüzeysel bir şekilde okumak bile onun, Allah ve sıfatları kavramına ilişkin yaklaşımını görmek için yeterlidir. Onun ilahi sıfatların Zatın aynı olduğu fikrini, "Allah'ın Zatının tek olduğu ve çokluk olmadığı" inancında olan felsefeden alıntıladığı,[95] yaygın bir kanaat olarak göze çarpmaktadır. "Allah'ın ilim, kudret ve hayy sıfatlarının, O'nun Zatı olduğu" şeklinde özetleyebileceğimiz görüşünün ise, Aristo'dan alın-

91 Hayyat, *İntisar*, 128; A. Mahmud Suphi, 192; A. Bedevi, 149 vd.; Mazheru'd-Din Sıddıkî, "Some Aspects of the Mu'tazili Interpretation of the Qur'an", *Islamic Studies*, Karachi 1963, II, 115.

92 Eş'ârî, *Makalat*, 177; Yurdagür, X, 330.

93 De Boer; sem'i ve basar sıfatlarının bu şekilde yani Allah'ın kıyamet gününde görüneceği gibi te'vil edilmesinin, o yüzyılın felsefesinin etkisiyle olduğu tezini savunmaktadır. Yine bu felsefi etki nedeniyle Ebû'l-Hüzeyl ve muasırları, bu sıfatların hissi sıfatlar olmadığı ve fakat ruhi işlerden olduğu fikrini benimsemişlerdir. Krş. De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, 37 vd.

94 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 47; Nafiz Danışman, 32; Cemil Saliba, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 5-6, 208.

95 Eş'ârî, 485; Abdullatif Harputi, *Tarih-i İlm-i Kelam*, 18; Mehri Ebu Saade, *el-İtticahu'l-Akli fi Müşkileti Marifeti İnde'l-Mu'tezile*, tkd. Atıf el-Iraki, Kahire 1413/1993, 206.

dığı iddia edilmiştir. Çünkü Aristo, bazı kitaplarında Allah'ın Zatının tamamen hayat,[96] ilim, kudret, sem' ve basardan ibaret olduğunu söylemiştir.[97] Fakat Aristo'da sıfat ve mevsufun olmadığı, aksine mevzu ve mahmulun tek olduğu görülmektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in anlatımına gelince sıfat ve mevsuf temel ögelerdir. Ama sıfat mevsufun dışında değildir.[98] Ayrıca onun "Allah ilmiyle alimdir, ilmi ise Zatıdır!" demesinin anlamı, Allah Zatıyla bilir, Zatının dışında da bilir demektir. Burada felsefeye muhalif bir tavır sözkonusudur. Çünkü felsefeye göre Allah, sadece Zatıyla bilir.[99] Burada dikkati çeken husus, Kur'an-ı Kerim'in sıfatları tesbit etmesi, felsefenin ise reddetmesinden dolayı Ebü'l-Hüzeyl'in, Kur'an'ı temel hareket noktası alarak sıfatları tesbit etmiş, felsefî bakış açılarına vakıf olarak kavrama farklı bir yorum getirmiş olmasıdır.

Ebû'l-Hüzeyl'in sıfatları açıklamada selbî metodu kullanması nedeniyle felsefi metottan yararlandığı söylenebilir. Ali Sami Neşşar da Aristo'nun Muharrik-i evvelden tüm olumlu sıfatları nefyettiğini ifade ederek Allaf'ın kullandığı metotla ilişkilendirir.[100] Çünkü Kur'an'da Allah'ın daha çok icabi yolla vasfedildiği görülmektedir. Selbî metot ise icabiye nazaran oldukça azdır.[101] Bu da onun, Allah'ı mahlukun özelliği ile tanımlayan başka bir grubun görüşlerini red amacıyla böyle bir tarz benimsediğini akla getirmektedir. Çünkü Selbî sıfatlar tenzih ifade eder.

Ebû'l-Hüzeyl'in Allah'ın ilim, kudret ve hayy sıfatlarını ön plana çıkarması ve onları zatının tezahürleri olarak kabul etmesi bir taraftan Yeni Eflatunculuğa[102] diğer taraftan Şehristanî'nin yaptığı gibi Hıristiyanların teslisini teşkil eden Ekanim-i Selâseye (hayat-ruhu'l kudus, vucud-baba, ilim-

96 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1996, 508; Neşşar, I, 455.
97 Neşşar, I, 455.
98 Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 42.
99 Neşşar, I, 456.
100 *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, 455.
101 Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 37.
102 Cemil Saliba, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİAD*m, Dımeşk 1946, XXI, 5-6, 207; Yurdagür,X, 331.

İsa'da bedenlenen kelime)[103] de benzetilir. Kanaatimizce onun görüşlerinin, "sıfatlar zatın vecheleridir" şeklinde sunulması, onunla Hıristiyan öğretisi arasında bir ilişki kurulmak istenmesinin bir neticesidir. Şehristanî'nin bu yaklaşımının, Batılı çağdaş araştırmacılar tarafından da irdelendiği ve benimsendiği görülmektedir.[104] Ebû'l-Hüzeyl'in Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşleri üzerine önemli bir makale yayınlayan M. R. Frank, sıfatları onun aynıdır formülasyonunun, sanki Hıristiyan kelâmcıları arasında uzun bir süre kalan Neo-Platonik (Yeni Eflatuncu) kelâmdan türediği ve öğretisini Grek kaynaklarından ödünç aldığı,[105] düşüncesindedir. Kanaatimize göre Ebü'l-Hüzeyl'in tevhid anlayışı kısmen, teslis dogmasına karşı bir tepki olarak ortaya konulmuş olabilir. Çünkü sıfatları zattan ayrı kabul etmek, sadece üçlü değil, Allah'ın sıfatları sınırsız olduğundan çoklu bir uluhiyyet anlamına gelecekti. Fakat görüşlerini ifade etmede belki de karşı tarafın delillerini ve metotlarını kullandığından onlara benzer görüşler sergilemiştir.

Bilim ve düşünceye dair eserlerin tercümeleri, Abbasîler döneminde başlamıştır. Bu yüzden Aristo'nun bilgi teorisi ve onun doktrininin tartışması Ebû'l-Hüzeyl'in muasırları arasında bilinmektedir. İbn Murtaza da Ebû'l-Hüzeyl'in Yunan felsefi çalışmalarına vakıf olduğunu söyler.[106] Aristo'nun eseri *Organon*'un bir bölümü İbn Mukaffa tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Ebû'l-Hüzeyl'in öğretisinin arka planı belki de dolaylı olarak bu ortamda oluşmuştur. Aristo'nun kullandığı ibareyle Ebü'l-Hüzeyl'in görüşü arasında paralellik bulunmaktadır. Grek felsefesinde yer alan "Allah tamamen iradedir!" görüşündeki Allah ve irade tabirleriyle, Ebü'l-Hüzeyl'in öğretisindeki Allah ve irade tabirleri eşit ağırlıktadır.[107] Ebü'l-Hüzeyl her ne kadar Kur'an'da yer alan sıfatlar listesini mu-

103 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 44.
104 Macdonald, *Muslim Theology*, 137; De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, 36 vd.
105 R. M. Frank, "Divine", 454.
106 İbn Murtaza, 44.
107 R. M. Frank, "Divine", 458.

hafaza etmeye çalışırsa da bu konudaki düşüncesinin olgunlaşması akli ve felsefî özellikler taşımaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl'in ilahi sıfatlarla ilgili görüşleri bazı yönleriyle eleştiriye tabi tutulmuştur. Onun, Allah'ın ilminin ve kudretinin sınırlı ve sonlu olduğu fikrini savunduğu[108] öne sürülmüştür. Bu iddiaya göre Allaf'ın, kudretin fiile dönüştüğünde nihayet bulacağını kast etmiş olduğu söylenebilir.[109] Bu fikir, Allah'ın yaratmasının bir sınırda biteceği ve başka bir şey yaratmaya gücü yetmeyeceği,[110] hatta bir yaprağı bile hareket ettirmeyeceği[111] anlamına gelmektedir ve neticede Allah'a acizlik isnad edilmiş olmaktadır. Bu tür iddiaları yalanlayan Hayyat, Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünü şu şekilde verir:

> Kendi ne sonlu, ne de sınırlıdır. Sonradan olan eşyaya gelince onların hepsi sonludur. İlim ve kudretleri sona erer. Allah ise, kadim olup ne sonlu, ne de sınırlıdır.[112]

Burada şunu söylemek mümkündür: Allah sonsuz bir varlık olan zatını bildiğinden ilmi de sonsuzdur. Ancak mahiyetleri yönünden sonlu ve sınırlı bir özelliğe sahip olan yaratıkları hakkındaki ilmi ve kudreti sınırlıdır. Ebü'l-Hüzeyl'in bu yaklaşımının, genelleştirilmek suretiyle aleyhinde delil olarak kullanıldığı, kanaatindeyiz.

Yöneltilen bir başka tenkit de onun fikirlerinden, sanki Allah ilimdir ve kudrettir, anlamı çıkmaktadır. Hayyat, Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünün "Allah ilimdir, kudrettir!" şeklinde ifade edilmesinin bir yanılgı olduğunu söyler ve böyle bir yaklaşımın bir saptırmadan ibaret olduğunu vurgulayarak savunmaya geçer. Ona göre Allah nefsinde alimdir ve onun bu görüşü Kur'an'ın "*..onu bilerek indirmiştir.*"[113] ayetine dayanmaktadır.[114]

108 Hayyat, *İntisar*, 42.
109 Zehebî, *Siyeru'l A'lami'n-Nübela*, X, 542.
110 İbn Hazm, *Fasl*, IV, 192; Razi, *İtikadat*, 41.
111 İbn Hazm, *Fasl*, IV, 192.
112 Hayyat, *İntisar*, 42; Z. Carullah, *Mu'tezile*, 125.
113 Nisa, 166.
114 Hayyat, 128; Bedevi, 149 vd.; Albert Nasri Nader, *Ehemmu'l-Fıraki'l-İslâmiyyeti's-Siyasiyye ve'l-Kelâmiyye*, 138; Neşşar, I, 458.

Ebû'l-Hüzeyl'e sıfatlar konusunda yöneltilen esaslı eleştirilerden biri de sıfatların aynileşmesinin, ilmin kudret veya kudretin ilim olabilmesi sonucuna götürmesidir. Değişik bir ifadeyle burdan anlaşılanın ilim ve kudretin tek şey olduğu[115] hususudur. Ebû'l-Hüzeyl'in bu soruyla bizzat karşılaştığı anlaşılmaktadır. Çünkü ona "İlim kudret midir?" sorusunun sorulduğu, onun da "İlmin kudret olduğunu söylemek hatadır. Kudretin dışında olduğunu söylemek de hatadır."[116] dediği nakledilir.

Ebû'l-Hüzeyl'in ilahi sıfatlara ilişkin görüşlerinde, ilahi varlığın birlenmesi ve tenzih edilmesi hususu ağır basmaktadır. Bu nedenle onun fikirlerinin hem Hıristiyanlığın Teslis inancı ve Dualizm karşısında, hem de Mücessime, Müşebbihe ve bazı Şiî fırkalar arasında görülen Allah'ın kabaca cisimlendirilişine karşı geliştirildiği söylenebilir. Sıfatlarla ilgili görüşüyle, Mu'tezile'ye özellikle de Cubbaî (303/916) ve oğlu Ebu Haşim'in (321/933) görüşlerine tesir etmiştir. Ebû'l-Hüzeyl, "Allah zati bir ilimle bilir." derken, Ebu Ali Cubbaî ilim tabirini kullanmaz ve sadece "Allah zatıyla bilir."[117] ifadesini kullanır. Yine Cubbaî, onun, kudret, ilim ve hayattan ibaret saydığı üç zati sıfata, vücud sıfatını da ekleyerek dörde çıkarır.[118] Ebu Haşim'in ahval nazariyesi[119] olarak bilinen görüşü de Ebû'l-Hüzeyl'in görüşünün biraz daha olgunlaşmış ve felsefi hüviyete bürünmüş bir şeklidir.

115 Bağdâdî, *el-Fark*, 127; Ebu Muin Nesefi, *Tabsıra*, 269; Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Kahire trz., 280.

116 Eş'ârî, *Makalat*, 177.

117 Eş'ârî, 167.

118 Kadı Abdulcebbâr, *Usûl-ü Hamse*, 182; A. Bedevi, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, I, 148.

119 Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda iki yaklaşımı bulunmaktadır: a) Selbî metot: Sıfatların ifade ettikleri müsbet manâlara alınmadan, zıtları olan Selbî (menfî) manaların Allah'tan nefyedilmesi demektir. Allah âlimdir demek, O cahil değildir; Allah kadirdir demekse, O aciz, değildir demektir. Bu yaklaşım, Ebû'l-Hüzeyl Allaf (227/841) ve Nazzam'a ait bulunmaktadır. b) Haller (Ahvâl) Nazariyesi: Bu nazariyenin mucidi Ebu Haşim el-Cubbaî'ye göre Hal, mevcut bir şeye bağlı bulunan, bu nedenle de müstakil olarak var olma veya olmama durumu ile nitelendirilemeyen bir vasıftır. Bu nazariye ile Zât-sıfat ilişkisi anlatılmak istenmiş ve sıfat lafzı yerine Ahvâl tabiri kullanılmıştır. Bkz. el-İcî, *el-Mevakıf*, 76; Mevlüt Özler, İslam Düşüncesinde Tevhid, 190-193.

b. Fiilî Sıfatlar

Ebü'l-Hüzeyl'e göre, Allah'ın ve dışındakilerin onunla vasfedildiği sıfat anlamına gelen fiilî sıfatlar; saht (kızgınlık), rıza, irade, kerahet, adl, kelâm, halk, rızık, imate, ihya, hubb, buğz, cüd, hilm, sıdk, ihsan, medh, zemm, emr, nehiy gibi sıfatlardan oluşmaktadır.[120] Fiilî sıfatlar kadim değildir, çünkü onlar ihtiyaç halinde fiile döner ve sürekli olarak yenilenirler. Allah ihtiyaç halinde bir fiilde bulunduğu zaman bu fiile uygun olarak sıfatta vücut bulmaktadır.[121]

Ebü'l-Hüzeyl'in en çok üzerinde durduğu fiilî sıfatlar, irade ve halk sıfatlarıdır. Ona göre halk, bir şeyin yokluktan sonra tekvinidir. Yokluktan sonra, halk'ın gerçekleşebilmesi için Allah'ın iradesi ve "Kün!" sözü gereklidir.[122] Bu ikisi olmaksızın Allah'ın yaratması mümkün değildir. Ebü'l-Hüzeyl, halk kelimesini biri sıfatullah, diğeri de eser anlamında olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sıfatullah anlamındaki halk, mahlukun gayrıdır, mecazen mahluktur, hakiki anlamda mahluk değildir. Bu husus, "Yaratma, yaratılan şey değildir!"[123] şeklinde formule edilmiştir. Eser anlamındaki halk ise mahluktur, mahlukun aynıdır. Bu tür bir ayırımın irade-müridmurad, fiil-fail-mef'ul şeklinde Yeni Eflatunculukta olduğu iddia edilmektedir.[124] Ebû'l-Hüzeyl, Allah'ın sıfatı anlamındaki halkın mahlukun gayrı olduğunu söylerken, eser anlamındaki halkın mahlukla birlikte olduğunu ifade etmiştir.[125] Bu konu etrafında görüş beyan eden Bişr b. Mu'temir, Muammer[126] gibi şahısların muasır olmaları ve Harun Reşid döneminde daha aktif konumda bulunmaları, fikrin bu dönemde

120 Eş'ârî, *Makalat*, 186; eş-Şabi-Ebu Lübabe-en-Neccar, *Mu'teziletü beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, 86.

121 Gurabi, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 47.

122 Eş'ârî, 363.

123 Eş'ârî, *Makalat*, 363; Gurabi, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 74.

124 Gurabi, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 74.

125 Sadru'l-İslam İmam Ebu Yusr Muhammed Pezdevî (421-493/1027-1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, terc. Ş. Gölcük, İstanbul 1988, 100.

126 Bişr, bu konuda halk mahluktan öncedir fikrini benimserken, Muammer'e göre halk mahlukla birliktedir, halk bir başka yaratmayla, yaratılanla beraberdir ve bu durum, sonsuza değin bu şekilde sürüp gitmektedir. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 100.

ortaya çıktığını göstermektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in halk kavramı ile birlikte aldığı ve tanımlamaya çalıştığı diğer iki kavram ise ibtida ve iadedir. Ona göre Allah, şeyi yokken ibda (başlatma) etme anlamında yaratır. Bu durumda İbtida, Allah'ın şeyi ilk kez yaratmasıdır. Allah'ın önce yaratılan bir şeyi başka bir defa yaratması ise iadedir.[127]

Burada halk kavramı ile birlikte ele alınan Tekvin ve İrade sıfatlarına açıklık getirmek gerekmektedir. Ebü'l-Hüzeyl, Tekvinin "Kün!" emrinden başka birşey olmadığı ve bir yerde de sükûn bulmadığı görüşündedir. Allahın kün emrinden başka bütün sözlerinin bir mahalli bulunmaktadır.[128] Ona göre Tekvin sıfatı ezeli bir sıfattır, çünkü tekvin sıfatı hadis (yaratılmış) olmuş olsa; ya Allah'ın zatında hudus etmiş olacak ya da Allah'ın zatından başkasında hudus etmiş olacaktır. Birinci seçeneğe göre Allah'ın havadise mahal olması söz konusudur. İkinci seçeneğe göre ise, sıfat Allah'ın zatından başka bir yerde bulunması gerekir. Ebü'l-Hüzeyl'in bu hususta benimsediği görüş ise, "her cismin tekvini (yoktan varoluşu) ve yaratılması yine o cisimle kaimdir."[129] şeklindedir. Yani mükevvenden (yaratılandan) farklıdır ve tekvin kendi kendine bulunamadığından dolayı mükevvenle birlikte bulunmaktadır.[130] Ebû'l-Hüzeyl'le birlikte Bişr b. Mu'temir, Muammer, İbn Ravendî, Hişam b. Hakem ve Kerramiyye tekvinin mükevvenin ötesinde bir anlam olduğunu ve mükevvenden gayrı olduğunu iddia etmişlerdir.[131] Onun bu fikri, her cismin kendi kendinin yaratıcısı ve mükevvini olması neticesini[132] hatıra getirdiğinden eleştirilmiştir. Çünkü Tekvin (yaratma olayı) mükevvenle (yaratılan) kaim olsaydı, mükevvenin varoluşu kendi kendine

127 Eş'ârî, 364; A. Bedevi, I, 191; A. Avva, *el-Mu'teziletü ve'l-Fikri'l-Hürr*, 138.
128 Eş'ârî, *Makalat*, 364 vd.; Ebu'l-Muin Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, 29.
129 Taftazani, *Şerhu Akaid*, çev. S.Uludağ, 175; Cihad Tunç, *Sistematik Kelam*, 135 vd.
130 Sabuni, *Maturidiye Akaidi*, 94.
131 Ebu'l Muin Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, 400 vd.
132 Taftazani, *Şerhu Akaid*, çev. S. Uludağ, 175 vd.; Cihad Tunç, *Sistematik Kelam*, 135 vd. İbnu'r-Ravendi ile Bişr b. Mu'temir ise, tekvinin hadis olduğunu ve Allah'ın zatı ile kaim olduğunu ileri sürerler. Bkz. Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, 92.

gerçekleşecek ve varlığı bir başkasına muhtaç olmayacaktı. Bu, mükevvenin kadim olmasını gerektiren bir durumdur. Oysa Ebû'l-Hüzeyl, yaratıkların kadim oluşu yanlışlığına düşmemek için tekvine kadim demekten kaçmaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl, İlahi iradenin de Allah'ta ve belli bir yerde bulunmadığı fikrini benimser. Bir mahalde olmayan yaratıcı irade, gerçekte âlemle Allah arasında bir araç mesabesindedir. Ona göre yaratmanın sebebi Allah'ın yaratıkları yararlandırmayı hedeflemesidir. Allah bir şeyi irade edip ona "Ol!" (Kün) deyince, yaratma hadisesi meydana gelir.[133] Allah'ın istemediği ve "Kün!" demediği bir şeyi yaratması mümkün değildir. Allah'ın iradesi muradıyla birlikte[134] olmasına rağmen, muradının ve emrinin dışındadır.[135] Buna göre o, Allah'ın iradesinin dilenenden (murad) ayrı ve dilemesinin de yaratma olduğunu söylemekte ve insanların taat etmelerinin Allah'ın emri olduğunu belirtmektedir.[136] Buna rağmen Allah'ın istemediği bir çok taat da bulunmaktadır.[137] Ebû'l-Hüzeyl'in mahalde olan iradeyle, mahalde olmayan iradeyi ayırdıktan sonra, irade ve muradı da ayırması gerekmektedir. Allah'ın iradesi murad olan şeyden büsbütün başkadır, O'nun yarattığı şeyi istemesi, o şeyi yaratmasıdır. Onun bir şeyi istemesi o şeyin kendisinden başkadır. Çünkü yaratma, yeri ve mekanı olmayan bir sözdür.[138] Bağdâdî, Ebû'l-Hüzeyl'in, Allah'ın yaratıcı iradesinin mahalde olmayan hadis bir şey (hadis la fi mahal) olduğunu iddia ettiğini söyler.[139] O, yaratma iradesinin yaratmanın kendisi olduğu ve bu iradenin yaratılandan ayrı olup mekandan münezzeh olduğu ve Allah'ın imanı irade etmesinin, emrinin gayrı[140] olduğu fikrini ilk ortaya koyan kişidir.

133 Eş'ârî, 418; Bağdâdî, 142; er-Ravi, 69.
134 Eş'ârî, 418.
135 Eş'ârî, *Makalat*, 364; el-İci, *el-Mevakıf*, 415.
136 Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, VI, 2, 4, Kahire 1962.
137 Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 55.
138 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 46 vd.; A. Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelam*, 195.
139 Bağdâdî, *el-Fark*, 127; *Usûlu'd-Din*, 106.
140 Eş'ârî, *Makalat*, 364; A. Bedevi, 191.

Ebû'l-Hüzeyl'in irade ile muradın ayrı olduğunu ifade etmesi, cebrin nefyi ile yakından alakalıdır. Çünkü irade yaratmadan farklıdır. İrade muradla birleşseydi, insanlar Allah'ın onlara emrettiği şeylere mecbur olurlardı.[141] Buna göre insanın mevcut olmasını irade etmek ve imanı irade etmek, inanmayı emretmekle aynı anlama gelmemektedir.

Ebû'l-Hüzeyl'in, bir mahalde olmayan Allah'ın iradesinin hudus olduğu görüşü, Mu'tezile -Ebu Ali Cubbaî, Ebu Haşim Cubbaî vb.- tarafından işlenmiş ve geliştirilmiştir.[142] Kadı Abdulcebbâr'ın eserlerinden anladığımız kadarıyla, konuyla alakalı olarak hadis, muhdis kelimesi Cubbaî ve Ebu Haşim döneminde tercih edilmiştir.[143] Sonraki Mu'tezile konuyla alakalı olarak tucad, mevcuda, ahval, irade, mana, teceddüd gibi kavramları kullanmışlardır.[144] Ebû'l-Hüzeyl'in Allah'ın iradesiyle ilgili öğretisiyle Hıristiyan teslis kuramları arasında direkt bir alaka kurulmamakla birlikte, öğretisinde Hıristiyani düşüncenin etkili olduğu[145] iddia edilmiştir. Müslüman ve Hıristiyanlar, felsefi tezlere karşı Allah'ın birliği ve mutlaklığı, sonsuzluğu gibi konulardan hareket ettiklerinden konuyla ilgili sorunlara benzer şekilde cevap vermişlerdir. Ebû'l-Hüzeyl'in Allah'ın iradi fiilini ve "Ol!" ifadesini açıklarken Kur'an'ı temel alarak fikir öne sürdüğü görülmektedir.

c. Kelam Sıfatı ve Halku'l-Kur'an

Ebû'l-Hüzeyl'in, Allah'ın fiilî sıfatlarından biri olan kelam ve ona bağlı olarak halku'l-Kur'an'la ilgili görüşlerine geçmeden önce, önemine binaen kelamın anlamı ve halku'l-Kur'an fikrinin teşekkülü meselesine kısaca değinmek istiyoruz.

Kelam, seslerden ve harflerden müteşekkil bir şeydir ve cereyan ettiği mahal de dildir; ya cisim ya da araz olduğundan

141 A.Mahmud Subhi, 195.
142 Şehristani, 45; Ebu'l-Muin Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, 497 vd.; Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 440; el-İci, *el-Mevakıf*, 99; er-Ravi, 69.
143 Şerh, 440; Muhit, 276 vd; Mugni, VI/2, 143.
144 Frank, "Divine", 497.
145 Frank, 499.

kadim olamazlar. Allah'a mütekellim lafzının söylenmesinde tüm fırkalar müttefik olmakla birlikte onun anlamı hususunda anlaşamamışlardır.[146] Allah'ın kelam sıfatının tartışılmasına bağlı olarak ortaya çıkan halku'l-Kur'an meselesi, Ebû'l-Hüzeyl'in yaşadığı dönemin en hararetle tartışılan konularından biridir. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı meselesi, çoğu zaman çok erken devirlere götürülmüş ve bu fikri ilk defa savunanların Ca'd b. Dirhem[147] (125/743) ve Cehm b. Safvan (128/746) olduğu iddia edilmiştir.[148] Oysa Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair görüşün 130/748'lerden önce ortaya konduğuna dair herhangi önemli bir bilgiye rastlanmamaktadır.[149] Rivayetlerden de meselenin, Harun Reşid döneminde yoğun bir şekilde ele alınıp tartışma konusu yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu halifenin, Bişr el-Merîsî'yi bu konuyla alakalı fikrinden dolayı ölümle tehdit etmesi[150] ve bu sebeple Bişr'in hem onun döneminde hem de oğlu Emin döneminde gizlenmesi,[151] halku'l-Kur'an fikrinin ferdi planda Bişr el-Merîsî tarafından gündeme getirildiği ihtimalini güçlendirmektedir.

146 Mu'tezile, tek başına yaşaması mümkün olmayan insanların birbirleriyle anlaşabilmesinin bir yolu ve metodu olması gerektiği üzerinde durur. Onlara göre bu yol, işaret, ima, el sıkmak ve yazmaktan başka bir şeydir. Bu yolların en kolay ve en basit olanı da konuşmaktır. Allah bir şeyi dilediğinde veya kerih gördüğünde, cisimde bu özel sesleri yaratır. Bu sesler, Allah'ın bu muayyen şeyin oluşunu istediğine ya da kerih gördüğüne delâlet eder. Bundan maksat, mütekellim olarak Allah'ın mürid oluşudur. Bkz. Fahreddin er-Razî, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet*, thk. A. Hicazi, es-Sakka, 58.

147 Ca'd b. Dirhem'in, Halku'l-Kur'an fikrinden dolayı halife Hişam'ın emriyle Irak emiri Halid el-Kasrî (66-120/686-743) tarafından yakalandığı ve Kurban bayramı hutbesinin sonunda söylenen şu sözleri müteakip öldürüldüğü rivayet edilmiştir: *"Ey insanlar haydi kurbanlarınızı kesin. Allah kurbanlarınızı kabul etsin. Ben bugün Ca'd b. Dirhem'i kurban etmek istiyorum. Allah, Ca'd'ın söylediklerinden büyüktür."* Bkz. Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, 7; İbn Esir, V, 263.

148 İbn Kuteybe, *İhtilafu fi'l-lafzı ve'r-Reddu alel Cehmiye ve'l-Müşebbihe*, 53 vd.; Buhari, *Halku Efali'l-İbad*, 7; Dârimî, İmam Ebu Said Osman b. Said b. Halid (280/893), *Kitâbu'r-Red ale Bişr el-Merîsî'l-Anber*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrut trz., 108; Macdonald, *Muslim Theology*, 146.

149 W. Patton, *Ahmed b. Hanbel And Mihna*, 47; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 306.

150 Suyuti, 284.

151 Patton, *Ahmed b. Hanbel and Mihna*, 48.

Halku'l-Kur'an fikri, Me'mun tarafından resmiyete dönüştürülmüş ve 212/827 yılında devletin resmi politikası haline getirilmiştir.[152] Ardından 218/833 yılında da resmi mektuplarla[153] alimlerin sorguya çekilmesi emredilmiş ve sonuçta mesele mihne hadisesine dönüştürülmüştür. Me'mun'un halku'l-Kur'an konusunda yaptırdığı münazaralarda en etkin isim olarak Bişr el-Merîsî göze çarpmaktadır.[154] O dönemde yapılan halku'l-Kur'an tartışmaları hakkındaki en eski rivayetler, Kinani'nin Bişr'le tartışmasını anlatmak için yazdığı *el-Hayde* isimli esere dayanmaktadır. Bu eserin yazarı Bişr'in Bağdat'ta halku'l-Kur'an'la ilgili görüşlerini duyduğunda, onunla tartışmak için Bağdat'a gittiğini[155] ifade etmektedir. Bundan da onun, halku'l-Kur'an görüşünün en önemli temsilcisi ve öğreticisi mevkiine yükseldiği ve halifeye tesirinin yaşamının sonuna değin sürdüğü anlaşılmaktadır. Bişr'in yanı sıra halifeye yakın olan Sümame b. Eşres ve İbn Ebi Duad'ın da bu konuda etkili oldukları[156] görülmektedir.

Görüldüğü gibi halku'l-Kur'an meselesi ve bu konu ile ilgili tartışmalar, İslam'ın erken devirlerinde ortaya çıkmamıştır. Ebû'l-Hüzeyl'in yaşadığı dönemde ele alınmış olmasına rağmen onun bu konuda söyledikleri daha önce muasırlarınca ifade edilmiştir. Bu doktrin, Harun Reşid zamanında Bişr el-Merîsî ile birlikte bireysel bazda ele alınmış ve Me'mun zamanında devlet politikası haline getirilerek doruk noktaya ulaşmıştır.

Bu fikri ilk ortaya koyan Bişr el-Merîsî'nin Mu'tezile'den olmamasına rağmen belli bir tarihten sonra, meselenin takipçilerinin Mu'tezilî olması sebebiyle, halku'l-Kur'an neredeyse Mu'tezile'yle özdeşleşmiştir. İslam tarihinde mihne adı verilen halku'l-Kur'an'la ilgili devletin dayatmacı politikasının, Mu'tezile'nin güçlü ve etkin olduğu zaman kesitleri olan

152 İbn A'sâm, IV, 454; Suyuti, 308.
153 Taberî, VIII, 631 vd.
154 Kinani, *el-Hayde*, 17, 22, 61 vd.; el-Fahrî, *Telhısu'l-Beyan*, 74.
155 Kinani'nin Bağdat'a gidişi ve bu tartışmalarda kullanılan nassî deliller ve akli delillerle ilgili geniş bilgi için bkz. Kinani, *el-Hayde*, 17, 22, 61 vd.
156 Ebu Reşid Nisabûrî, *Mesail*, 9 vd.

Me'mun, Mu'tasım ve daha sonra da Vasık döneminde devam etmesi[157] bu tezi destekler niteliktedir. Bu bağlamda Ebû'l-Hüzeyl'in de konu hakkındaki görüşlerinin tespiti gerekmektedir.

Ebû'l-Hüzeyl, ilahi kelamı da irade gibi tasnife tabi tutar. Ona göre kelam yaratıcı kelam ve teşrii kelam ya da varlık veren ilahi emir ve görevler yükleyen emir olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yaratıcı kelam, "Ol!" (Kün) kelimesiyle ifade edilmektedir. Teşrii kelam ise emirler, nehiyler ve vahiyleri ihtiva eder.[158] Yaratıcı kelam insanlara sorumluluk yükleyen emirle, yani ahlaki emirle aynı değildir. Ebû'l-Hüzeyl'in ilahi kelamla ilgili yaptığı bu ayırım, bir mahalle ihtiyaç duyan ve bir mahalle ihtiyaç duymayan kelam şeklinde de yapılmaktadır. Yaratma fiilini gerçekleştiren "Kün!" kelamı, yani "Ol!" emri herhangi bir yere ve şeye muhtaç olmayıp hadis bir emirdir.[159] Yaratma ile aynıdır ve yaratılmamıştır. Bunun dışında kalan emir, nehiy, haber ve istihbar (bilgi edinme) türündeki kelam ise, mahalle muhtaçtır, mahluktur[160] ve levh-i mahfuzda yazılmıştır. Böylece o, Levh'in bir sıfatıdır.[161]

Ebû'l-Hüzeyl'e göre kelam, mütekellim için zarureten meydana gelebildiği gibi ihtiyaren de meydana gelebilir. Ahiret ehlinin kelamı ise, zorunlu olarak Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmiştir.[162] Çünkü o, ahirette kendi sözleriyle konuşamadıkları halde, cennet ve cehennemdekilerin kelamını Allah'ın yarattığını ileri sürmektedir.[163]

Ebû'l-Hüzeyl'e göre Allah'ın kelâmı, O'nun mahlûkudur ve cisim değildir. Ontolojik olarak bir mahalde (yer) bir araz olarak bulunan bağımsız bir varlıktır. Mahaldeki varlıkları, başka arazın varlığına bağlıdır. Harflerin tabiatı diğer araz-

157 İbn Teymiye *Minhacu's-Sünne*, I, 256.
158 Şehristanî, I, 45; Carra de Vaux, "Ebû'l-Hüzeyl", *EI*, IV, 85.
159 Bağdâdî, *el-Fark*, 127; A. Bedevi, 162.
160 Şehristanî, I, 45; Carra de Vaux, "Ebû'l-Hüzeyl", *EI*, IV, 85.
161 Eş'ârî, 598.
162 Eş'ârî, 605.
163 Bağdâdî, *el-Fark*, 127.

lara benzemez.[164] Bu sebeple kadim olması düşünülemez. Kadim olsaydı, insanlar yokken Allah'ın emredici ve nehyedici olması gerekirdi. Bu sebeple diğer maddi arazlardan farklıdır. Kelam aynı zamanda kendi varlığının koşullarıyla birçok mahalde bulunabilir. Böylece kendi bağımsız kimliğini kaybetmeden birçok mahalde olabilir. Birçok zaman ve mekanda tekrarlanabilir. Özel bir araca veya mahale göre ses, yazı ve ezber gibi değişik modlarda bulunabilir. Bir kimse onu okuduğu veya yazdığı zaman bu kelâm, onun okuyuşu veya yazışı ile birlikte bulunur. Hafız hıfzettiğinde hıfzıyla birlikte varolur. Mekanlarda tilavetle, hıfzla ve kitabetle bulunur. Yok olması caiz değildir. Yaratılmış kelam, aynı anda birçok mekanda bulunabilir.[165] Buna göre Kur'an'ın içinde hıfzolduğu, yazıldığı ve tilavet edilip dinlendiği üç ayrı tür mekanı bulunmaktadır. Bu üç tür mekan içerisinde Kur'an, yazıldıkça, okundukça ve ezberlendikçe yeni yeni mekanlarda aynı anda bulunabilmektedir. Buna benzer bir şekilde insan kelamı da hıfz ve anlatım olarak birçok yerde bulunmaktadır.[166] Bunun anlamı Kur'an yaratılmış bir arazdır. Allah onu bir mekanda yaratmış, sonra da oradan kaldırıp başka bir mekanda yaratmıştır. O, Kur'an'ın Allah tarafından yaratılmış en eski şey (levh-i mahfuz) olduğunu iddia etmektedir. Allah onu öncelikle Levh-i Mahfuz'da yaratmış, sonra Allah'ın Rasulünün kalbinde yaratmış, sonra mushafta yaratmış, daha sonra da okuyanda ve ezberleyende yaratmıştır.[167] Allah tümünü yok etse de Kur'an bizatihi bir kelam olarak var olabilir.[168]

Allah'ın kelamı iradesine bağlıdır. Fakat vahiy sırf bu sebeple yaratılmış değildir. Kur'an'ın tüm ayetleri, Allah'ın harflerden oluşmuş kelamıdır. Konuşmak anlaşılır bir anlamdır ve kelamın varlığı bu harflerdir. Harfler arazdır. İnsanın algı ve anlamasıyla var olur. Ayetler, Allah'ın kudreti ve sonsuz

164 Eş'ârî, 192, 598; Muğnî, VII, 187.
165 Eş'ârî, *Makalat*, 192; Bedevi, 164; Neşşar, I, 470; Adil Avva, *el-Mu'teziletü ve'l-Fikri'l-Hürr*, 180.
166 Bedevi, I, 168 vd.
167 Neşşar, I, 470.
168 Eş'ârî, 192, 598.

gücünün işaretidir. Allah'ın kelamı bir kopya veya taklit değil, eşsiz ve kusursuz bir metindir.[169] Ebü'l-Hüzeyl, kelamın seslerle işitilen müfîd harfler olduğunu ve yazılı olan kelamın işitilmediğini[170] söyler. Burada Ebü'l-Hüzeyl'in öğretisinde terminolojik olarak birçok zorluklar olsa bile, vahyin tam anlamı korunmaya çalışılır.

Ebü'l-Hüzeyl kelamın, mütekellim olmadığını iddia eder. Allah'ın nebilerinden Musa'yla konuşması, Allah'tan doğrudan doğruya çıkmış değildir. "*Oraya vardığında kendisine Ey Musa! diye seslendik. Muhakkak ki ben, evet ben senin Rabbinim!*"[171] ayetinde münadi Allah'tır, fakat nida ağaç yönünden sadır olmuştur. Çünkü Allah, bir yönle sınırlandırılamaz. Bundan sonra Musa, nidayı ve kelamı işitmiş ve anlamıştır.[172] Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın Musa'yla konuşması şu şekilde anlatılır:

> *Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından, (oradaki) ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: Ey Musa! Bilki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım.*[173]

Burada kelam -mütekellim arasındaki nüansı günümüzdeki bir olayla şu şekilde açıklayabiliriz. Biz bir Kur'an okuyucusunun sesini ölmüş olsa bile teypten, radyodan, videodan veya televizyondan dinleyebiliriz. Kelam radyo, video vb. şeylerden çıkar. Mütekellim ise okuyucudur. Burada mütekellim yani okuyucu kelamın dışında biridir. Bu şekilde Ebü'l-Hüzeyl'in ifade ettiği irade muradın, kelam mütekellimin gayrıdır,[174] fikrinin mahiyeti daha iyi anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl'in kelama ilişkin görüşleri kendinden sonra Mu'tezile'ye malolmuştur. Onun daha çok Allah'ın sıfat olarak kelamı etrafında yoğunlaştığı ve halku'l-Kur'an konusunda devletin izlediği politikaya karışmadığı anlaşılmaktadır.

169 Nur 21; Cuma 88.
170 Şehristani, *K. Nihayeti'l-İkdam fi İlmi Kelam*, 320.
171 Taha 11, 12.
172 A. Mahmud Subhi, 195 vd.
173 Kasas, 30.
174 A. Mahmud Subhi, 196.

Esasen bu konuda Basra Mu'tezilesi de fazla derinleşmemiştir. Daha çok Bağdat Mu'tezilesi bu konuya felsefî bir boyut kazandırmıştır.[175] Görüldüğü gibi Ebü'l-Hüzeyl'in irdelediği Kur'an'ın sonsuzluğu problemi, ilahi sıfatlar genel probleminin bir parçası olarak karşımızda durmaktadır. Kanaatimizce o, Tevhid ilkesinin bir sonucu olarak, Allah'ın kelimesini kadim sayan Hıristiyanlığın bu inancına karşılık Kur'an'ı mahluk sayan bir anlayışı benimsemiş ve ifade etmiştir.

B. ÂLEM ANLAYIŞI

Ebü'l-Hüzeyl'in âleme ilişkin görüşlerini ortaya koyabilmek için yaşadığı asırda varlıkla ilgili sorunlar üzerine cereyan eden tartışmaların ve dönemin temel problemlerinin neler olduğunun tesbiti gerekmektedir. Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl'in âlem görüşünü tam anlamıyla kavrayabilmek, onun terminolojisinde yer alan bazı anahtar kavramları bilmeye bağlıdır. Bu nedenle Genelde Mu'tezile'nin özelde de Ebü'l-Hüzeyl'in âlem anlayışının bir özetini vermek, daha sonra da ayrıntıya girmek istiyoruz. Bunu yaparken de kavrama yüklenen anlamları kronolojik olarak tesbit etmeye çalışacağız.

Alem, Allah'ın dışındaki -duyu ya da akıl yoluyla kavranabilir, mevcudiyeti de aynı şekilde düşünülebilir- varlık ve olayların tamamını içine almaktadır. "Alâmet, işaret ve nişan koymak" anlamına gelen "alm"den ya da "bilmek" anlamındaki "alime"den türemiştir. Yaratıcısının varlığına alamet teşkil eden ve O'nun varlığının bilinmesini temin eden anlamlarına gelmektedir. Âlem kelimesinin çoğulu olan âlemler (alemün); insanlar, cinler ve melekler gibi akıl sahibi olan varlıkları ifade etmek için kullanılırken, avâlim şeklindeki çoğulu, bunların dışında kalan diğer varlıkları anlatmak için kullanılır.[176] Kelâmcıların çoğuna göre âlem iki unsurdan oluşmaktadır. Bu unsurlardan birisi boşlukta bizzat yer tutan cisimler, di-

175 Ebu Reşid Nisabûrî, *Mesail*, 14.

176 Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-Isfehani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyid Kiylani,Beyrut, 344 vd.; İbn Manzur, *Lisanu'l 'Arab*, XII, 420; *Mu'cemu'l-Vasıt*, II, 624; S.Hayri Bolay, "Alem", *TDVİA*, II, 360.

ğeri de bunların taşıdığı arazlardır. Âlemde bunların dışında başka bir varlık türü bulunmamaktadır.[177] Dırar b. Amr gibi düşünen bazı kelâmcılara göre ise, âlem bir nitelikler ve özellikler manzumesidir.[178] Gözardı edilmemesi gereken bir diğer husus da Mu'tezile'ye mensup düşünürlerin temel olarak âlemin anlaşılması ve terminolojisinin oluşturulmasında aynı görüş etrafında tam bir mutabakat ortaya koymadıklarıdır. Bu yüzden Ebü'l-Hüzeyl'in görüşlerinin ayrıca ele alınması gerekmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl'in nazariyesine göre, eşyada dört mukaddime bulunmaktadır. Bunlar atom (cevherü'l-vahid), cisim, araz ve harekettir. Bunları ayrı ayrı ele almadan önce onun âlem anlayışı içerisinde yer alan yaratılmışlık (hudus), şey ve madum gibi kavramlara değinmek istiyoruz.

Ebü'l-Hüzeyl'in âlemle ilgili görüşlerinde âlemin hudusu konusunun önemli bir yeri bulunmaktadır. Felsefeciler onun, âlemin kadim olmadığını, kadim olmayan şeyin de sonlu olduğunu ya da evveli olmayan şeyin sonunun bulunduğunu iddia etmesini geçersiz bir görüş olarak kabul ederler. Ebü'l-Hüzeyl'in bu hususta, geçmişte sonsuz sayıda dönüşler nasıl imkansız ise, gelecekte de imkansızdır, dediğini naklederek bunu eleştiriye tabi tutarlar. Onlara göre geleceğin bütünü hiçbir zaman ne bitişik olarak ne de birbirini izler bir biçimde varolur. Oysa geçmişin bütünü, birbirini takip eder bir biçimde olmasa da birbirine bitişik olarak gerçekte var olmuştur. Akıl açısından âlemin sonsuza kadar var olacağı imkansızdır. Ama onunla ilgili iki seçenek ya da iki ihtimal söz konusudur. Ya varlığını sürdürebilir ya da yok olabilir. Felsefecilere göre, bu iki ihtimalden hangisinin gerçek olduğunu ancak Şeriatla biliriz, akıl bu konuda tek başına yeterli değildir.[179] Gurabî de Ebü'l-Hüzeyl'in âlemin hudusu fikrini, Eflatun ve Yeni Eflatunculuk kanalıyla elde ettiğini ifade eder. Bu değerlendirmeyi yaparken, onun Abbasîler dönemindeki büyük tercüme ha-

177 Y. Ş. Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", *MÜİFD*, 72.
178 Bağdâdî, *Usûluddin*, 46; Pezdevî, 16.
179 İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 65 vd.

reketiyle muasır olduğu ve yaşadığı dönemde Doğu'da âlemin hadis bir maddeyle kadim olduğu fikrinin yaygın olduğu tezinden hareket eder. Ona göre Ebü'l-Hüzeyl, bu tür fikirleri benimseyen hasımlarını red ve dinî konularda bunlardan ve metotlarından yararlanmak maksadıyla tabiatla alakalı teoriler geliştirmiştir.[180]

Ebü'l-Hüzeyl'in âlem teorisinin içerisinde yer alan kavramlardan ikisi de şey ve madum kavramlarıdır. Yaratılmış dünyanın oluşturduğu şey ya da eşya Ebü'l-Hüzeyl'e göre atomun mürekkebi olan cismani şekillerdir. Yani atomların ve arazların bileşimidir. Cisim atomlardaki mucama'a (bitişik), mumassa (tek parça kütle), ictima (birleşme) ve arazların yaratılışıyla var olur. Varlığı nedeniyle şeyin prensibi veya tabiatı yoktur. Bizatihi var olur, varlığı değişebilir. Mahalli yaratılan dünyadır. Varlığında şeyin arazlar vasıtasıyla gerçek bir sürekliliği ve sebatı vardır. Şey, arazlarla belli anlarda tamamlanır ve mükemmelleşir. Şeyin varlığının tamamen ve ayrıntılı bir şekilde gerçekleşmesinde kevnin önemli bir yeri vardır.[181] Şey, tamamen bir yaratma fiili şartıyla olan bir varlıktır. Bizatihi yaratılmamış bir fiille oluşması Allah'ın iradesi ve yaratıcı gücüyledir. Şeyin fiile dönüşmeden önceki durumu ise el-madumdur. Allaf'ın maduma (yoka), sırf nefy (salt yokluk) adını verdiği iddia edilmektedir.[182] Frank'a göre Ebü'l-Hüzeyl, maduma ilişkin bir fikir ortaya koymamıştır. Fakat onun öğrencisi Ebu Yakub eş-Şahham madumu kelâma sokmuştur. Sonraki Basra ekolünden birçok isim, bu fikri benimseyerek savunuculuğunu yapmıştır.[183]

Ebü'l-Hüzeyl'e göre Allah, âlemi sükûn etmiş ve herhangi birşey olmadan arzı durdurmuştur.[184] Ona göre Allah, ağır bir

180 *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 50 vd.

181 M. R. Frank, M. Richard Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-Allaf (A Philosophical Study of the Earliest Kelam)*, İstanbul 1966, 22 vd.

182 Fahreddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *Kitâbu'l-Muhassal*. thk. Hüseyin Atay, Kahire 1991, 149; A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, 89.

183 M. R. Frank, 47.

184 Eş'ârî, *Makalat*, 326, 571.

taşı, onda düşme fiilini yaratmadan da havada bir süre tutabilir. Yine ateşle, yanma özelliğinde olan bir cismi bir araya getirip, yanma filini yaratmayabilir.[185] Buna benzer bir şekilde Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın fiille ölüm, dilsizlikle konuşma gibi zıtları bir arada yaratabileceği iddiasını ileri sürmüştür.[186] Böyle bir yaklaşım, tabiat düzeninin belli bir standardının olmadığı, dahası tabiat düzeni diye bir şeyin bulunmadığını hatıra getirmektedir. Çünkü meydana gelen şeyler, bir sisteme bağlı olmaksızın gelişmektedir. Ebü'l-Hüzeyl, sanki hiçbir şeye bağlı olmayan bir âlem anlayışı geliştirmiş ve dolayısıyla akılcılığa darbe vurmuştur.

Ebü'l-Hüzeyl'in tabiata ilişkin konulara eğilmesinin iki önemli nedeni bulunmaktadır. Bunlardan biri, Müslümanların Allah'ı tanımaları, âlemin hadis olduğunu ve her hadisin bir muhdisi olduğunu, onun da Allah olduğu sonucuna varmalarıdır. Diğeri ise, tabiatla ilgili konuları, inanç konusunda hasımlarını ikna etme aracı olarak görmesidir.[187] Onun geliştirdiği âlem anlayışının, üç semavi din, İran ve Hind dini öğretileri ve özellikle de felsefî tezlerin mukayesesi sonucu, bu sistemlerin çelişkilerinin giderilmesi ve onlara karşıt deliller getirmekle oluşturulduğu anlaşılmaktadır. O, sistemini fıtri bir akıl üzerine bina etmiştir. İşte insan bu akılla, Allah'ı bilmekte ve âlemin Allah tarafından yaratıldığına vakıf olmaktadır.

1. ATOM

a. Cevher Kavramı ve Tarihî Arka Planı

Ebü'l-Hüzeyl'in atoma ilişkin görüşlerini elde ettiğimiz en eski kaynak, Eş'ârî'nin *Makalatü'l İslamiyyin* adlı eseridir. Eş'ârî'nin eserinden anladığımız kadarıyla Ebü'l-Hüzeyl'in yaşadığı dönemde atom kelimesinin yerine kullanılan kavramlar cüz (el-cüz), parçalanmayan cüz (el-cüz lâ yetecezza,

185 Eş'ârî, *Makalat*, 312.
186 Eş'ârî, *Makalat*, 312; Mehmet Dağ, *İ. H. Cüveynî'nin Alem ve Allah Görüşü*, 139.
187 Gurabî, 53.

el-cüzü'llezi lâ yetecezza),[188] tek cüz (el-cüz el-vahid), tek cevher (el-cevherü'l-vahid)[189] ve bölünmeyen cevher (el-cevher el-vahid ellezi la yankasımu),[190] cevher ve cevherü'l-ferd[191] kavramlarıdır. Sonraki dönemlerde cevher kavramının kelâmcılar arasında daha yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl'in bu konudaki fikirlerine geçmeden önce cevher kavramının anlamına ve tarihî arka planına değinmek istiyoruz. Cevher, kısaca cismin cüzü veya bölünmeyen cüz[192] olarak tanımlanmaktadır. Diğer kavramlar ağırlıklı olarak cevheri daha net bir şekilde anlatmak için kullanılmıştır. Bu bağlamda cevher kelimesinin kullanımının nereden çıktığı ve ilk defa bu kavramı kimlerin hangi anlamda kullandığını ortaya koymak istiyoruz. Cevher sözcüğü, Farsçadan Arapçaya girmiş ve yaygın bir şekilde "madde" anlamında ele alınmıştır. Mantık, kelâm ve felsefede ise, kendi başına bulunan, herhangi bir değişme özelliği taşımayan, sürekli olarak bir yüklemin konusu olan, fakat kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamına gelmektedir.[193] Cevher kelimesi Aristo'nun Kategorilerinde "ousia" şeklinde kullanılmış ve Abdullah b. Mukaffa tarafından Arapçaya "ayn"[194] olarak çevrilmiştir. Boşlukta kendi başına yer tutan mümkün varlık anlamına gelen ayn, ilk kelâmcılar tarafından kullanılırken daha sonra âleme ilişkin anlayışların sistemleşmesi ve felsefe kültürünün oturmasıyla birlikte cüz ü lâ yetecezza, cevher ve cevherü'l-ferd kavramları kullanılmaya başlamıştır. Başlangıçta eşyanın devamlı esası olarak ele alınan cevher kavramı, zaman içerisinde "basit cevher" yönüyle ön plana çıkmıştır.[195] Erken dönem kelâmı üzerine araştırmalar yapan Pines'a göre kelâmcılar, bir şeyin

188 Eş'ârî, 59; 314 vd.; 316 vd.
189 Eş'ârî, 307.
190 Eş'ârî, 311 vd.
191 Eş'ârî, 162 vd.; 307; 311.
192 A. Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelam*, 210.
193 *Mu'cemu'l-Vasît*, 149; İlhan Kutluer, *TDVİA*, "Cevher" mad., VII, 452.
194 Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Harezmi, *Mefatihu'l-Ulûm*, Kahire 1401/1981, 86.
195 Cürcanî, cevheri; Heyula, Suret, Cisim, Nefs ve Akıl olmak üzere beş şeye özgü kılmıştır. O cevheri basit ve ruhanî olmak üzere iki ana kısıma ayırmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. *Ta'rifat*, 79.

cüzlerinden her birini ifade ederken o şeye delalet eden sözü aynıyla kullanmışlar ve cüz görüşü yaygın hale geldikten sonra önceleri madde anlamına gelen cevher kelimesini cüz karşılığında almışlardır.[196] Eş'ârî ekolü kelâmcılarından İmam Cüveyni'nin cevher tanımında, cüzün cevher anlamında ele alındığını görmekteyiz.[197]

İslam düşüncesinde atomculuğun ortaya çıkışı bazen oldukça erken dönemlerle ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda Ebû'l-Hüzeyl'den önce "cevahir ve araz" yoluyla âlemin yaratılmış olduğu ve dolayısıyla bir yaratıcısının bulunduğu fikrinin Ca'd b. Dirhem (118/736)'le ilk kez ortaya atıldığı, ondan da Cehm b. Safvan'ın (128/720) aldığı iddia[198] edilmiştir. Fakat bu iddianın tam olarak temellendirilemediği görülmektedir. Bu şahısların cüz ellezi lâ-yetecezza ya da cevherü'l-ferd kavramlarını hiç kullanmadıklarını biliyoruz.

Cevher ve araz gibi kavramların kullanılması ve âlemin hadis olduğuna ilişkin kanaatlerin gündeme gelişi Ebû'l-Hüzeyl'in yaşadığı döneme rastlar. Aynı zamanda bu anlayışların oluşumunda, felsefî çevirilerin önemli bir etki ve katkısı söz konusudur. Ebü'l-Hüzeyl'den önce, atom teorisinin, belli bir zümrenin görüşü olarak sistem içine tutarlı bir şekilde yerleştirildiğini söylemek oldukça zordur. II/VIII. asırda İslam atomculuğuyla ilgili rivayetlerin az olması ve kaynaklarda konuya ilişkin fazla malumat bulunmaması ve görüşlerin bir bütünlük arzetmekten uzak oluşu, bu konuda kesin bir sonuca ulaşılmasını engellemektedir. Buna rağmen atom teorisinin İslam kelâmında III/IX. yüzyılda şekil almaya başladığını söyleyebiliriz. Bu konuda ön plana çıkanlar ise Mu'tezile kelâmcılarıdır ve başlarını da Ebû'l-Hüzeyl çekmektedir. Onun muasırları Muammer, Hişam el-Futî ve Abbad b.

196 Solomon Pines, *Mezheb ez-Zerre İnde'l-Müslimin*, çev. Muhammed Ebu Ride, Kahire 1365/1946, 3 vd.

197 Cevherin araz yani nitelik kabul eden, yer kaplayan (hayyiz-mütehayyiz) veya bir yer işgal eden şey olduğunu söyleyen İmam Cüveyni, her cüzün ve her parçanın cevher olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İmam Cüveyni, *eş-Şamil*, 32.

198 Bekir Toplaoğlu, *Allah'ın Varlığı*, 69.

Süleyman,[199] İskafî[200] ve sonraki Mu'tezile'den el-Cubbaî gibi şahsiyetler[201] de atomcu görüşü benimsemişlerdir. Sonraki dönemlerde hem Mu'tezile, hem de Eş'ârî düşüncede Tabii felsefe, cevher ve araz kavramları etrafında odaklanmıştır.[202]

b. Ebû'l-Hüzeyl'in Atom Görüşü

Eş'ârî'nin verdiği bilgiye dayanarak Ebû'l-Hüzeyl'in atom fikrini, cevher, tek cevher (el-cevherü'l-vahid)[203] ve parçalanmayan cüz (el-cüz ü lâ yetecezza)[204] kavramlarını kullanarak ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu kavramlar onun tarafından ilahi irade ve kudret çerçevesinde ele alınmış,[205] antropoloji, ahlak, kozmoloji ve kelâmla ilişkilendirilmiş ve böylece mekanik karakter, Mu'tezilî kelâma katılmıştır.[206]

Ebû'l-Hüzeyl'in sisteminde maddenin bölünemeyen en küçük ve en basit parçaları olan atomlar (cüz ü lâ yetecezza), geometrik noktadır, yani atomların ne eni, ne boyu, ne de yüksekliği (derinliği) vardır ve birbirleriyle birleşerek cismi oluştururlar.[207] Ebû'l-Hüzeyl'in, Muammer, Ebu Ali Cubbaî[208] ve Abbad tarafından da desteklenen[209] bu anlayışında, atom (cüz) ve cisim birbirinden kesinlikle ayrılmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl tarafından öngörülen bu atom ve cisim ayırımı daha sonraki kelâm tartışmalarında merkezi bir konuma sahip olmuştur. Daha sonra onun bu boyutsuz atom fikrinden hem Mu'tezile kelâmcısı Ebu Haşim Cubbaî, hem de İslam kelâmcıları vazgeçmişlerdir. Bu, muhtemelen üç boyutlu cisimlerin nasıl olup da boyutsuz atomlardan meydana geldiği şeklindeki paradoksun aşılması gerekliliğinin bir

199 Eş'ârî, 303 vd.
200 Eş'ârî, 320.
201 Eş'ârî, 315.
202 Nyberg, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *EI²*, I, 128.
203 *Makalât*, 307.
204 *Makalât*, 314 vd.
205 Eş'ârî, 315; S.Hayri Bolay, "Alem", *TDVİA*, II. 360.
206 Nyberg, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *EI²*, I, 128.
207 Eş'ârî, 307; Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 54.
208 Eş'ârî, 307.
209 Eş'ârî, 303 vd.; A.Bedevi, I, 181.

neticesidir.[210] Çünkü Ebü'l-Hüzeyl, atomlara arazın ilişemeyeceği fikrindedir ve bu ilişki ancak atomların üç boyutlu bir cisim teşkil ettiklerinde mümkün olmaktadır. Böylece cüzlerin, boyutları meydana getirdiği kabul edilmiş olmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre basit parçalar olan atomların birbirleriyle bitişmesine ittisal; birbirlerinden kopup ayrılabilmelerine de infisal denilir. Değişik bir ifadeyle atomlar, hareket ve sükûn halindedirler.[211] Kendi kendilerine hareket ve sukun yeteneği bulunmayan cevherlere bu özellik ve nitelikleri kazandıran Allah'tır. Cevherler arasındaki ilişkiler kendiliğinden meydana gelmezler ve zorunlu da değildirler. İlahi irade olmadığı takdirde ateş pamuğu yakmaz.[212] O, bu tavrıyla, mahlukatın hadis ve sonlu olduğunu isbat etmek istemiştir. Atomlar sonlu, sınırlı ve buna bağlı olarak hadis olduğunda, âlem de sonlu, sınırlı ve hadis olmaktadırlar.

Allah'ın yarattığı herşeyin bir sonu olduğu, bu sebeple cüzün, arazın, hareketin ve kevnin de bir sonu olduğu düşüncesini Ebü'l-Hüzeyl, nakli ve akli delillerle güçlendirmeye çalışmıştır. Onun bu konudaki nakli delilleri şu ayet-i kerimelerdir: "*...ve herşeyi bir bir sayar*",[213] "*..Allah herşeyi bilgisiyle kuşatandır!*"[214] ve "*Biz herşeyi apaçık bir kitapta saymışızdır.*"[215] Bu ayetlerde yer alan ihata ve ihsa kavramları sayı ve sınır söz konusu olduğundan sonluluğu gerektirmektedir. Bu özellikler de sonlu varlıklara özgü özelliklerdir. Ebü'l-Hüzeyl'in bu konudaki akli delilleri ise şöyledir: Küll (bütün) olmayanın cüzleri ve boyutlarının olması caiz olsaydı, küll ve cem olması gerekirdi. Cüzlere ayrılmada cismin bir sonu olmasaydı, sonu olmayan cüzlerden dağda olduğu gibi aynı ve eşit bir şekilde hardalda da olurdu. Çünkü sonu olmayan, sonu olmayana eşittir. Bu durumda dağ, hacimde

210 İlhan Kutluer, "Cevher", *TDVİA*, VII, 453.
211 Ebu Reşid Nisabûrî, Said b. Muhammed b. Said (400/1009), *Fi't-Tevhid*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, Kahire 1385/1965, 76; Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 54.
212 Eş'ârî, 312; Neşşar, I, 481.
213 Cin, 28.
214 Fussılet, 54.
215 Yasin, 12.

hardala benzemiş olmaktadır.[216] Bu teori, cevherin bileşiminde ve âlemin hudusunun tesbitinden ayrı olarak bölünmesinde, ilahi kudretin rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl, Allah'ın irade etmeksizin ve "Kün!" demeksizin bir şeyi yaratmasının mümkün olmadığı görüşündedir. Bu fikrini atom, araz ve cismin ekseninde geliştirdiği sistemine de uygulamıştır. Ona göre Allah, hem cevheri, hem arazı, hem de cismi yokluktan tekvin (yaratma) etmiştir.[217] Atom, Allah'ın hür bir fiili ile yaratılır ve yok edilir. Bu hür yaratış sürekli olmaktadır. Bu ilişkide sebeple eser arasında zorunlu bir bağlılık bulunmamaktadır. Ebû'l-Hüzeyl'le başlayan bu görüşe göre, her hadise yeniden yaratılır ve yok edilir. Her şeyin halkı, tamamen Allah'ın irade fiiliyle ve O'nun kün olan yaratma fiiliyle meydana gelir. Yaratmak veya yoketmek istediğinde "Ol!" demesi yeterlidir. Eş'ârî "Ol!" demedikçe bir şey yaratamaz,[218] derken, Kadı Abdulcebbâr "bir şey yaratmak istediğinde "Ol!" der, ifadesini kullanır.[219] İki ifade arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Bir şeyin varlıkta devam etmesi Allah'ın ona "Baki ol!" (ibkâ) demesiyle, yok olması ise Allah'ın ona "Fani ol!" (ifna) demesiyle olur.[220] O, Allah ve tabiat alanlarını ayırmaz. Onun nazariyesinde bu iki nizam birbirine karışmıştır. Allah'ın tabiata müdahelesi sözkonusudur.

Ebû'l-Hüzeyl'in atom teorisinde, "Allah'ın, bir cismi bölünmeyen bir parça oluncaya dek parçalamasının caiz olduğu" ilkesi önemli bir yer tutar. Hardalın (hardal tohumu), Allah'ın onu bölmesiyle ikiye, sonra dörde, sonra sekize, sonra bölünemeyen cüz oluncaya dek her cüzün bölünmesi söz konusudur.[221] O, Allah'ın bizde idrak fiilini yaratmasıyla "bölünmez bir parça" şeklinde kavranabilir. Ebû'l-Hüzeyl, cüz ü lâ yetecezza'nın altı özelliğinden bahseder. Bunlar, hareket etmesi, sakin olması, dışındakileri cami olması (içine alma-

216 A.Mahmud Suphi. *Fî İlmi'l-Kelam*, 212 vd.
217 Eş'ârî, 363 vd.
218 Eş'ârî, 363 vd.
219 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 562; A. Bedevi, I, 163.
220 Eş'ârî, 366; Bedevi, I, 191 vd.; A. Avva, 138.
221 Eş'ârî, 314 vd.

sı), kevninin caiz olması, mumasatının olabilirliği ve renk-tat-kokuya ihtimalinin olmayışıdır.[222] Bunların dışında cevher anlamındaki cüzün diğer bazı özelliklerinden de bahseder. Ona göre cüz, dışındakileri parçalama niteliğine sahiptir; bizde onu görme ve idrak yaratıldığı için, Allah onu teke indirgediğinde gözler onu görür. Renk, koku, tat, hayat, kudret ve ilim nitelikleriyle vasıflanamaz.[223] Allaf cevherü'l-vahid derken ya da cisimle atom kavramlarını birbirinden ayırırken hareket noktası onun bu özellik ve nitelikleridir. Çünkü atomda uzunluğun, genişliğin, derinliğin, birleşmenin (ictimâ), bölünmenin (iftirak) olmayışı yani ondan bu tür sıfatların nefyedilmesi nedeniyle cisim olması muhaldir. Ona özgün olmayan bu sıfatlar cismin sıfatlarıdır. Durum böyle olunca atomun ve cismin sıfatları farklılaşmakta ve dolayısıyla bu iki kavram birbirinden ayrılmaktadır. Fakat Ebû'l-Hüzeyl'in atom teorisinde bazı çelişkiler de söz konusudur. Çünkü o, Allah cevheri böldüğünde gözlerle görülme imkanından bahseder. Burada açık ve net bir şekilde farkedilen bir çelişki bulunmaktadır. Cevher veya zerre madem ki renge ihtimal vermemekte yani renk özelliği taşımamakta, o halde nasıl görülmektedir.[224] O, bu ayrıntıyı göz ardı etmiş ve konuyu tam olarak açıklığa kavuşturamamıştır. Atom münferit bir durumda bulunduğunda, renkli olmasının akla sığmayacağı ve renksiz olduğunda da görünmesinin makul olmayacağı fikri, karşıtlarınca eleştirilmiştir. Onlar bu görüşü, Allah bir atom yarattığı takdirde atomu görecek kimsenin olmayacağı,[225] şeklinde yorumlamışlardır. Kanaatimizce Ebû'l-Hüzeyl cevherin veya zerrenin görülebilirliğinden bahsederken, belki de onların tezahürlerini kastetmektedir.

Ebû'l-Hüzeyl'e göre atomun arazlardan ayrı bir gerçekliği bulunmamaktadır. Birleşme de arazlar arasında cereyan etmektedir. Ona göre cevher arazlardan ayrılmaz. Atomlar arazların gerçekleştiği yer veya mahalde yerleşirler. Bu anlamda

222 Eş'ârî, *Makalat*, 303.
223 Eş'ârî, 311, 315; Bedevi, I, 182; Adil el-Avva, 136.
224 Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 124.
225 Bağdâdi, *Fark*, 130.

atom, arazlardan ayrı bir gerçeklik değildir. Atom, zatında ayrı olan ontolojik bir gerçekliktir. Bu sebeple Ebü'l-Hüzeyl, Dırar b. Amr ve Neccar'ın yaptığı gibi, eşyanın varlığını arazlarla bütünleştirmez. Evreni oluşturan gerçek eşya, cisimler ve arazlar, sadece atomların ve arazların bileşimi olarak var olur.[226] Tüm varlıkların bileşim olduğu ve bundan dolayı varlığında mutlak bir şekilde sonsuz olan Allah'ın aksine sonlu olduğu fikri Ebü'l-Hüzeyl'in teorisinin can damarını oluşturmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl'in, terminolojisinde atom teorisi çerçevesinde iki cevherin kevn yoluyla bir araya gelmesi te'lifle,[227] birleşme ictima ile,[228] hemhudutluk, yekpâre kütle mumassa[229] ile, bitişik olma ya da birleşik olma mucama'a[230] ile ifade edilir.

Ebü'l-Hüzeyl'in atomun sonlu ve sınırlı olduğu fikri, öğrencisi Nazzam tarafından kabul görmemiş; hatta Tafra teorisi denilen görüşüyle eleştirilmiştir. Nazzam, cüzün sonsuza kadar bölünebileceği görüşünü öne sürmüştür.[231] Onun zerre yani atom konusunda Nazzam'la yoğun bir şekilde tartıştığı, Mu'tezilî kaynaklar da yer almaktadır. Bu tartışmaların birinde Ebû'l-Hüzeyl, Nazzam'ı şaşırtan karınca ve bakla sorununu gündeme getirmiştir. Ebû'l-Hüzeyl Nazzam'a "Eğer cismin her cüzünün sonu olmasaydı, karınca baklanın bir ucundan ötekine varamazdı."[232] der. Bu tür rivayetlere göre hoca konumundaki Ebû'l-Hüzeyl'in, hocalık tecrübesinden ya da performansından olsa gerek, öğrencisi Nazzam'a üstünlük kurduğu anlaşılmaktadır.

226 R. M. Frank, *The Metaphysics*, 43 vd.
227 Eş'ârî, 374; Ebu Reşid en-Nisabûrî, *Fi't-Tevhid*, 101.
228 Eş'ârî, 361; Ebu Reşid en-Nisabûrî, *Mesail*, 17.
229 Eş'ârî, 351; Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 104.
230 Eş'ârî, 315.
231 Z. Carullah. *Mu'tezile*, 129. Nazzamı bu fikrini şu şekilde ifade etmiştir: "Cüz yoktur, ancak onun cüzü vardır. Parça yoktur, ancak onun parçası vardır. Yarım yoktur, ancak onun yarısı vardır. Cüzün ebedi olarak bölünmesi caizdir. Bölünme konusunda sınır yoktur." Bkz. Eş'ârî, 318; Bedevi, I, 182.
232 Rivayetle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbâr, *El-Münye ve'l-Emel*, 48.

Ebü'l-Hüzeyl'in atomculuğunun dış kaynakları hususunda, Yunan varlık anlayışı ile ilgili teorilerden alıntı yaptığı ve onları daha iyi bir düzeye getirdiği veya Hind atomculuğundan etkilendiği şeklinde iki ana varsayım bulunmaktadır.

İlk olarak Yunan filozoflarının atomla ilgili teorilerinden etkilendiği -ki tercih edilen görüş budur- varsayımı üzerinde durmak istiyoruz. Ebü'l-Hüzeyl, atomcu görüşünü Yunan felsefesinden mi almıştır? Eğer oradan almışsa bu konuda hangi Yunan filozofundan etkilenmiştir? Yaşadığı dönemde Sokrat öncesi Yunan felsefesine ilişkin malumat veren bazı eserlerin Arapçaya tercümesi yapılmıştır. Bu tercümeler arasında Ebü'l-Hüzeyl'in muasırı Kusta b. Luka'nın tercüme ettiği Plutarkhos'un *Fi'l Ara'it-tabi'iyye li'l-felasife* adlı eseri ve Aristoteles'in *Tabiat* ve Kindi tarafından tercüme edilen *Ma ba'de't-tabia*[233] adlı eserleri yer almaktadır. Ebü'l-Hüzeyl'in bu eserlere muttali olması muhtemeldir. Sokrat'ın Uluhiyyet fikrine yer olmayan maddenin kıdemi iddiası, Eflatun'un Sanii isbatı ve inayet fikri, Aristo'nun heyulanın kıdemi iddiası gibi bazı Yunan teorileri ile Ebü'l-Hüzeyl'in görüşleri arasında bazı benzerlikler göze çarpmaktadır.[234] Bu, Yunan atomculuğuna muttali olduğu ve onlardan etkilendiği izlenimini vermektedir.

İslam düşüncesinde ilk kez illiyet problemini öne süren Ebü'l-Hüzeyl'in, diğer kelâmcılar gibi Tanrı meselesi, görüşlerinin temel taşını teşkil eder. Bununla beraber tabiî illiyeti Tanrı'ya bağladığı, atom fikrinin eski Yunan atomcularından Leucippe,[235] Epikür,[236] Empedokles[237] ve Demokritos[238] tarafından ileri sürülen atom görüşüne benzediği ve daha çok Demokritos'un atomculuğundan hareket ettiği iddia edilir. Demokritos'un parçalanmayan cüzler (el-eczau'lleti la tete-

233 A. Bedevi, I, 185.
234 A. Mahmud Subhi, *Fi İlmi'l-Kelam*, 209.
235 A. Bedevi, I, 183; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 194.
236 Gurabi, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 53; M. Bayrakdar, 194; Ş.Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, 33.
237 H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru*, TİŞ Bank, 1967, 115.
238 Gurabi, 53; İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, 177.

cezza) fikrini savunduğu rivayet edilmektedir.[239] Demokritos, atomu, maddenin renksiz, kokusuz ve şekilsiz bölünemeyen unsurları olarak tanımlar ve atomun hareketlerini izah için atomlar arasında halâ (boşluk) olduğu fikrini kabul eder. Ayrıca cisimleri, birbirinden farklı atomların birleşme tarzından ibaret sayar.[240] Aristo'nun eserinde de bu tür fikirler yer almaktadır. Yunan filozofları atomun şekil, katılık, sertlik, sayı ve hareket özelliğine sahip olduğunu söylerler. Bunların yanı sıra soğukluk, sıcaklık, koku ve renk gibi hissedilen soyut görünüşlere sahiptir.[241] Ebü'l-Hüzeyl'in atom veya cevheri, arazların taşıyıcısı olarak tanımlaması, bir anlamda Aristo veya skolastik düşüncenin etkisiyledir, denilmektedir. Onun cevheri, Aristo'nun ovalas'ı, Skolastik felsefenin substantia'sıyla aynı kabul edilir.[242]

Ebü'l-Hüzeyl'le Yunan atomcularının ayrıştığı hususlar ise şunlardır: a) Demokritos ve Leucippe'a göre atomlar fiilde (bilfiil) bölünemezler; fakat kuvvede (bilkuvve) bölünebilirler. Ebû'l-Hüzeyl ise atomun ne kuvvede ne de fiilde bölünebilirliği iddiasındadır.[243] b) Demokritos'a göre cisim, sağ, sol, iç, dış, alt ve üst olmak üzere altı cüzden oluşmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl ise, atomu cisimden ayırır.[244] c) Demokritos atomun kendine göre şekli olduğunu iddia etmektedir. Buna göre şekli olan herşeyin uzunluğu ve genişliğinin olması lüzumludur. Oysa yukarıda ifade edildiği gibi, Ebû'l-Hüzeyl, boyutsuz atom teorisini[245] savunmaktadır. d) Demokritos, Leucippe ve Lucretius'e göre atomlar yaratılmış değildir, ebedi ve ezelidir. Atom sisteminde Allah tasavvuruna yer verilmez. Ebû'l-Hüzeyl'e göre ise atomlar âlemi, Allah'ın varlığını gerektirir.[246] O, Demokritos'tan hareket etmekle birlikte onun aksine

239 İbn Cülcül, 33.
240 H. Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, 35.
241 Bedevi, I, 183.
242 R. M. Frank, *The Metaphysics*, 39.
243 H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, 116.
244 Adil el-Avva, *el-Mu'tezileti ve'l-Fikri'l-Hürr*, 185.
245 Eş'ârî, 307; Gurabi, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 58.
246 H. Z. Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, 115 vd.; Neşşar, I, 474.

atomlarla Allah'ın varlığını ispat eder. Çünkü ona göre atomlar, sonlu, ölümlü, yaratılmış ve yok olacaktır.[247] e) Atomun, nokta ile aynı sayılması fikrine eski Yunan atomcularından Leucippe ve Demokritos'ta[248] rastlanmaz. Atomun nokta mesabesinde görülmesi, onun tek başına duyularla idrak edilememesi anlamına gelmektedir. Fakat Ebü'l-Hüzeyl, Allah eğer bizde onun için bir idrak veya bir görme yaratması halinde idrak edilmesinin imkanlı hale geleceğini[249] iddia etmektedir.

Görüldüğü gibi Ebü'l-Hüzeyl'in atom nazariyesi ile Demokritos atomculuğu arasında bazı benzerlikler bulunmakla birlikte, temelde İlahi irade fikri ile birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü ona göre Allah'ın sonsuz ilmi karşısında, belirli sayıdaki atom fikri ortaya çıkmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse Ebü'l-Hüzeyl, atom fikrini ileri sürerken Yunan felsefesinden bilgisel ve metodik açıdan etkilenmiş, ama Kur'an'daki Allah ve âlem anlayışına ters düşmemeye de çaba sarfetmiştir. Buna bağlı olarak Yunan felsefecileri ile amaçları farklıdır ve kanaatimizce Ebü'l-Hüzeyl, akidesini savunmada felsefi bir ilkeden yararlanmıştır.

İkinci olarak Ebü'l-Hüzeyl'in Atom teorisinin Hind felsefesinden etkilendiği varsayımından bahsetmek istiyoruz. Bu faraziyeye göre Ebü'l-Hüzeyl'in atom fikri, Brahman grupları aracılığıyla elde edilen Hind atomculuğundan alınmış olabilir.[250] S. Pines'e göre atom nazariyesi Hind kanalıyla olmuştur. Sonra da bu nazariye İslami akideye uydurularak kabul edilmiştir.[251] Ebü'l-Hüzeyl'in, sözü edilen bu atomcu felsefelerle tanıştığına dair kesin bir delil bulmak oldukça güçtür. O, Basra'da yaşamış ve orada Hind kültürüyle Arap İslam kültürünü öğrenmişti; fakat elimizde Ebü'l-Hüzeyl dö-

247 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1996. 287.

248 Demokritos Sokrat döneminde yaşamış Yunanlı bir filozof olup, Aristo'nun öğrencisidir. Yaklaşık olarak 459 yıl yaşadığı rivayet edilir. Bkz.İbn Cülcül, 33.

249 Mehmet Dağ, 37.

250 A. Mahmud Suphi, *Fi İlmi'l-Kelam*, 215.

251 Solomon Pines, *Mezheb ez-Zerre İnde'l-Müslimin*, 93 vd.; Şerafeddin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, 34.

neminde veya öncesinde tabiat ve atom konusundaki Hind görüşlerinin naklini gösteren deliller ve kaynaklar bulunmamaktadır. Bu durumda elimizde atom konusundaki Hind görüşünü biliyorsa bunu, şifahi olarak veya tartışma yoluyla öğrendiği[252] faraziyesi kalmaktadır. Atom teori sisteminde bulunan bazı görüşlerinin Yunan ve Hind felsefesiyle bazı benzerlikler arzetmesi, onun her iki kültürle direkt olmasa da dolaylı bir şekilde temasta bulunduğunu hatıra getirmektedir.[253] Hind atom teorisinden etkilenme varsayımının, Basra'nın bu kültürle tanışmış olması dışında pek dayanağı bulunmamaktadır. Bu yüzden söz konusu varsayımın, onun atom nazariyesinin etki kaynağını açıklamada zayıf ve yetersiz olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç olarak Ebü'l-Hüzeyl'in bölünmez cevher anlayışını, ilk kez İslam düşüncesine soktuğunu ve atom eksenli bir tabiat felsefesi ortaya koyarak âlemi bununla açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Onun daha çok Yunan felsefesinden yararlanmak suretiyle bir atom teorisi oluşturduğu ve ona İslami bir muhteva kazandırmaya çalıştığı kanaatindeyiz. Ebü'l-Hüzeyl, Yunan felsefesinin etkisine açık bir konumda bulunan Basra'da yaşamıştır. Bundan dolayı tüm bu etkilerin onu, bir şekilde etkilemiş olduğu görünmektedir. Kanaatimizce Yunan felsefesinde mekanik bir özellik taşıyan ve bu sebeple de fizikî bir görünüm arzeden atom anlayışı, onunla yepyeni bir muhtevaya bürünmüştür.

2. CİSİM

Cisim kavramı sözlükte ceset, beden, kütle ve gövde anlamlarına gelmektedir. Genel olarak ruh veya nefis gibi manevi varlıkların mukabili olarak kullanılan cismin çoğulu ecsam ve cüsümdur.[254] Kelâm ve felsefede ise cevherden oluşan üç boyutlu varlık[255] anlamında kullanılmaktadır. İslam düşün-

252 A. Bedevi, I, 184.
253 Watt, *Freewill and Predestination*, 63; İlhan Kutluer, "Cevher", *TDVİA*, VII, 452.
254 *Lisanu'l-Arab*, XII, 99; *Mu'cemu'l-Vasît*, I, 122 vd.
255 Cürcani, *Tarifat*, 76.

cesinin önemli ana cereyanlarından olan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in cismin tanımıyla ilgili görüşleri birbirine yakındır. Mu'tezile'ye göre cisim, uzunluk, genişlik ve yüksekliği olan üç boyutlu şeydir.[256] Ehl-i Sünnet'e göre ise cisim, üç boyutu olan, sınırı ve yönü bulunan birden çok cevherin birleşimiyle teşekkül eden veya bir araya gelen şeydir.[257] Matematikçiler ve Yunan felsefecileri de cismi, "uzun, geniş ve derin olan şey"[258] diye tanımlamaktadır.

Atom mevzuunu işlerken Ebü'l-Hüzeyl'in cismin oluşumu ve mahiyetine ilişkin görüşleri hakkında bazı bilgiler vermiştik. Atom, cisim, araz ve hareket-sükûn çerçevesinde âlemin oluşumu teorisini şekillendiren Ebü'l-Hüzeyl, her bir kavramı birbirleriyle ilişkileri açısından ele alır. Bu nedenle bu kavramları birbirinden ayırmak oldukça güçtür. O, cismi, sağı, solu, içi, dışı, üstü ve altı olan şey[259] olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre cismin, en az altı ögesi bulunmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl aynı şekilde atomun da altı ögesi bulunduğu fikrindeydi. Fakat bu ögeler cismin ögelerinden farklılık arzetmekteydi. O, cismin ne şekilde oluştuğu hususuna da açıklık getirmektedir. Ona göre atomun, hareket, sükün, dışındakileri toplama, kevnin cevazı, mumasatının olması, renk, tat ve koku ihtimalinin olmaması özelliklerinin bir araya gelmesiyle cisim oluşmaktadır.[260] Varlığın en küçük birimi atomdur ve onun var olma ve birleşme kudreti bulunmaktadır. Bu birleşmeden cismin ön ve arka, üst ve alt, sağ ve sol yönleri meydana gelmektedir. Bu altı unsurun hiç birinde tat, koku, renk gibi arazlar bulunmamaktadır. Ancak bir araya geldiklerinde cisim oluşur ve bazı arazları yüklenebilirler. Buna göre

256 Eş'ârî, 304; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 124. Mu'tezili kelâmcılar, cisimlerin bölünmeyen cüzlerden bir araya geldiğini söyleyerek, onların cevher olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre cevherlerden oluşan çizginin, sadece uzunluğu vardır. Cevherlerden oluşan sathın yani yüzeyin uzunluğu ve genişliği vardır. Cismin ise, hem uzunluğu, hem genişliği ve hem de derinliği vardır. Bkz. Harezmî, *Mefatihu'l-Ulûm*, 17 vd.

257 Sabunî, 62, Özler, 124.

258 Bedevi, I, 181.

259 Eş'ârî, *Makalat*, 302; A. Bedevi, I, 181.

260 Eş'ârî, 303.

Ebü'l-Hüzeyl, cisimlerin bölünmez ve parçalanmaz bir özellik arz eden atom yığınlarının birbirine temas ederek yani birleşme suretiyle meydana geldiği görüşünü benimsemektedir. Allah, her şeye kadir olduğuna göre cismi yeniden cüzlerine ayırma kudretine de sahiptir. Bu birleşme ve ayrılmanın meydana gelmesi, cüzlere hareket ve sükûn nisbetini mümkün kılmaktadır.[261] Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın onu yaratma halinde cismin sakin olduğu düşüncesindedir. Bu sükûn olma durumu daha sonra Allah'ın yaratmasıyla değişir.[262]

Ebü'l-Hüzeyl'den önce de Dırar b. Amr ve arkadaşları tarafından cisimle ilgili bazı teoriler geliştirildiği görülmektedir. Ebü'l-Hüzeyl'in nazariyesinde cisim atomlardan oluşurken, Dırar b. Amr'ın nazariyesinde cisim arazların birleşmesinden meydana gelmektedir. Bu teori, cismin araz olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir.[263] Oysa Ebü'l-Hüzeyl, arazların cismin cinslerinden olmadığı ve onun boyutlarıyla uyuşmadığı görüşünü benimsemektedir. Aralarındaki ilişki, cisimlerin arazlarının yaratıcısı olmasıdır. Ona ve takipçilerine göre her cisim -renkler, kokular, yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi- kendi arazını yaratmaktadır.[264] Ebü'l-Hüzeyl'in ifadesinde cisim, bir madde olarak ele alınmaktadır. Cisimlerin mekanının neresi olduğu konusuna da eğilen Ebü'l-Hüzeyl, onun mekanının hava olduğunu ve havanın ise birşey olmadığını iddia etmiştir.[265]

Ebü'l-Hüzeyl cismin görülmesi gibi, onun arazları olan hareket-sükûn, oturma-kalkma-yatma, toplanma-ayrılık, renkler gibi arazlarının da görülebileceğini iddia etmektedir.

261 Eş'ârî, 311; İlhan Kutluer, "Cevher", *TDVİA*, VII, 453.

262 Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 145.

263 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 46; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübela*, X, 545; İbn Hazm, V, 66.

264 Iraki, *el-Fıraku'l-Mufterika*, thk. Y. Kutluay, 49.

265 Ehl-i Sünnet, havanın görülüp gözlenme özelliğinden dolayı cisim olduğu görüşündedir. Çünkü rüzgar estiğinde havayı sürükler, değişik alanlara götürür ve havada şiddetli büyük sesler duyulur. Eş'ârî ise, havanın sakin rüzgar olduğunu söylemiştir. Tozun varlığını da buna delil olarak göstermektedir. Bundan dolayı, rüzgar estiğinde açık bir ses gelmektedir. Bkz. Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ter. Ş. Gölcük, 324.

Hareketli birşey gördüğünde, insan hareketi görmektedir. Bir şeyi sakin olarak gördüğünde de sükûnu görmektedir. Bakan kimse cismi gördüğünde onunla onun dışındakinin (yani arazlarının) arasındaki farkı anlamaktadır. Aynı şekilde o, insanın bir şeye hareketli (müteharrik) ve sakin olarak dokunmasıyla, harekete ve sükûna dokunduğu görüşünü benimsemekteydi. Çünkü ona dokunuşuyla sakin ve müteharrik arasındaki farkı bilir. Böylece insan, görmeyle cismi ve arazı ayırt ettiği gibi, dokunmayla da farkı hissetmiş olmaktadır. Renklere ise, dokunulamayacağını iddia etmiştir. Çünkü insan dokunmak suretiyle beyazı ve siyahı ayıramaz.[266] Ebû'l-Hüzeyl'in böyle bir görüş ortaya koymasının nedeni, âlemin hudusunu isbat etmek istemesiydi. Ona göre arazın değişim ya da bir halden bir hale geçme özelliği bulunmaktadır. Bizim arazlarda değişim olduğunu idrak etmemiz, onları gördüğümüzde veya dokunduğumuzda mümkün olmaktadır. Bu değişim özelliği nedeniyle onunla kaim olan cisimler de değişim özelliğiyle vasıflanmış olmaktadır.[267]

Ebû'l-Hüzeyl, cismin taksiminin sonlu (mütenahi) olduğu fikrindedir. Çünkü tüm varlıkların oluşundaki herşey -kemiyet, keyfiyet, zaman, mekan, inkısam (bölünme) ve izdiyad (artma) yönünden- sonludur. O, cismin sonlu ve sınırlı oluşuna "*...ve herşeyi bir bir sayar.*"[268] ayetini delil olarak göstermiştir. Yine ona göre cismin birliği, sadece mekanik bir birliktir, bu da muhdese özgü bir özelliktir ve bu sebeple cisim sonludur. Ebû'l-Hüzeyl burada da meseleyi Allah'ın kudreti ile irtibatlandırır. Cevherler ve cisimler kendi kendine varlığını sürdüremediğine ve sonlu olduklarına göre ilahi kudretin önemli rolü açıkça ortaya çıkar.[269]

266 Eş'âri, 361 vd.; Bedevi, I, 190; A. el-Avva, 138. Nazzam da arazların mahalde görüneceği fikrindeydi. O, renklerin cisim olduğunu ve renkler hariç kişinin görmediği cismin olmadığını iddia ediyordu. Cubbai ise, cisimlerin ve arazların ru'yeti hususunda Allaf'a muvafakat etmekteydi. Arazlara dokunulması fikrine ise katılmıyordu. Bkz. Eş'âri, 362; Bedevi, I, 190 vd.

267 *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 61.

268 Cin, 28.

269 A. Mahmud Subhi, *Fî İlmi'l-Kelam*, 211.

Ebü'l-Hüzeyl, cisimlerin tedahülünün (içi içe girmesinin) imkansızlığı fikrinin de ilk iddiacısı olarak görülmektedir. Ona göre "iki cismin tedahül etmesi imkansızdır."[270] Nazzam dışında diğer Mu'tezile mensublarının da tedahülün imkansızlığıyla ilgili fikirleri Ebü'l-Hüzeyl'le uyum içerisindedir. Cisimler ona göre atomların birleşmesiyle meydana gelmektedir, bu durumda onun, atomların da tedahül edemiyeceği görüşünde olduğunu çıkartabiliriz.[271]

Ebü'l-Hüzeyl'e göre cismin oluşumu, bekası ve sürekliliği için hareket şartı bulunmaktadır. Bekâ cismin birliğini korumak ve cüzlerin birbirine irtibatını sağlamak içindir. Cisim hareket ettiğinde, tüm cüzlerinde tek hareket olur. Her cüz tek başına hareket etmez. Cüzlerde iki hareket olmasının mümkün olmadığını söyler. İki hareket olsaydı herbiri bir yönde oluşurdu. Bu ise ihtilafı getirir ve cüzün bölünmesi demektir. Oysa ona göre cüz bölünmez. Cismin hareketi tektir, cüzleri itibariyle bölünür.[272]

Ebü'l-Hüzeyl'in cisim hakkındaki fikirlerinin olgunlaşması ve teşekkülünde, te'vilden kaçma ve müteşabihatı zahirleri üzere bırakma metodundan hareket ederek teşbihe (benzetme) ve tecsime (cisimlendirme) düşen ve Allah'ı adeta diğer varlıklar gibi düşünen ve O'na maddi bir suret ve şekil tayin eden Müşebbihe ve Mücessime ile yaptığı münazaraların önemli bir etkisi vardır. Mücessime'den olan Hişam b. Hakem, Allah'ı cisim olarak vasıflıyor ve "Allah gidendir, gelendir, bazan hareket eder, bazan da sükûn eder, bir keresinde oturur, başka bir defasında ise ayakta durur, uzunluğu, genişliği ve derinliği vardır."[273] diye tanımlıyordu. Ebü'l-Hüzeyl'e göre Allah'a atfedilen bu özellikler cismin özellikleridir. Bu sebeple o, atom ve cisimle alakalı olarak Hişam'ın Allah'a ait gösterdiği bu özelliklerin ayrı ayrı tahlilini yapmaktadır. Sadece atom ve cisim tanımlarında bile bunu gözlememiz mümkündür.

270 İbn Hazm, *Fasl*, V, 38 vd.
271 Mehmet Dağ, *İ. H. Cüveynî'nin Alem ve Allah Görüşü*, 50 vd.
272 Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 68.
273 Eş'ârî, 32; Cemil Salîba, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 5-6, 207.

Dönemin Mücessime ve Rafıza'sının reisi konumundaki Hişam b. Hakem'le yaptığı münazara, Tevhid'e ve âleme ilişkin görüşlerini ve bu görüşlerin ne şekilde oluştuğunu göstermesi açısından önemlidir. Hişam, Ebü'l-Hüzeyl'e Allah'ın ne olduğunu sorduğunda O, âlemlerin Rabbidir, Rahman'dır ve Rahim'dir, şeklinde cevap verir. Hişam yeni yeni sorularla meselenin açılımını isteyince Ebü'l-Hüzeyl; "Allah tektir, Allah Samed'dir, O evveldir, ahirdir, zahirdir, batındır. Herşeyi bilendir." şeklinde Allah'ı tanımlayıcı cevaplarına devam eder. Hişam daha sonra O, şey midir? sorusunu yöneltir. Ebü'l-Hüzeyl bu soruya "O eşya gibi olmayan şeydir." diye cevap verir. Hişam, bu cevabın kendisini ikna etmediğini belirtince de *"Eğer yakinen inanıyorsanız bilin ki, bu yerin, göklerin ve ikisi arasındakilerin Rabbinden bir rahmettir."*[274] ayetini okur ve daha sonra da Allah'ın cisim olmadığına[275] vurgu yapar. Onun yine Hişam b. Hakem'le Mekke'de Ebu Kubeys dağı yakınlarında karşılaştığı ve ona "senin mabudun mu, yoksa şu dağ mı büyüktür?" şeklinde bir soru yönelttiği, onun da eliyle dağı işaret ederek "doğrusu dağ, Yüce olan (dağ) O'nun üzerinde yükselir ve dağ O'ndan daha büyüktür."[276] dediği rivayet edilmektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in vahdet ve Allah'ın aşkınlığı meselesine, soyutlama seviyesinde çözüm bulduğu anlaşılmaktadır. O, Hişam b. Hakem'in görüşlerine "Allah birdir, hiçbir açıdan yarattıklarına benzemez, O bir vücut değildir, bir şekli, sureti veya sınırlılığı yoktur."[277] tanımlamalarıyla karşı çıkar. Ebû'l-Hüzeyl'in Mücessime'den bir şahısla yaptığı münazara da dönemindeki Mücessime'nin Allah anlayışını ve onun meseleye mantıksal çerçevede nasıl bir çözüm bulduğunu göstermektedir.[278]

274 Duhan, 7.

275 Rivayetin tamamı için bkz. Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, 140.

276 Eş'ârî, 32; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 66; Cemil Saliba, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 5-6, 207.

277 Nyberg, "Ebu'l-Hudhayl", *EI²*, I, 128.

278 Bir levhanın üzerine Allah yazan ve "şimdi bunun Allah olduğunu inkâr ediyor musun?" tarzında soru yönelten şahsa karşı o, levhayı alır ve yan tarafına başka bir Allah lafzını yazar, sonra da sorar; "Öyleyse hangisi Allah?" Bkz. Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 544; Neşşar, I, 448.

Görüldüğü gibi Ebü'l-Hüzeyl'in, Allah'ı cisim gibi kabul etme ve Allah'ı cisimle mukayese etme yanlışlığının önüne geçmek istediği anlaşılmaktadır. Bu sebeple cismin tanımına önemli bir yer ayırmış ve cismin özelliklerinin neler olduğunu açıkça vermiştir. Bu tür görüşlerin oluşmasında dönemindeki tecsime yönelen İslam fırkalarıyla mücadelelerinin önemli etki ve katkıları bulunmaktadır. O, Allah "eşya gibi olmayan şeydir!" ya da "Allah için uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlar söz konusu değildir." derken de Allah'ı cisme benzetme fikrini reddetme amacını gütmektedir.

3. ARAZ

Araz kavramı sözlükte sonradan oluşan, tesadüfen ortaya çıkan, değişen, ansızın baş gösteren, sürekli ve zorunlu olmayan, felaket[279] gibi anlamları taşımaktadır. Istılahta "başkasına bağlı olarak yer tutabilen ve sürekli olmayan şey"[280] şeklinde tanımlanmaktadır. Bu kavram, felsefe, mantık ve kelâm bilimlerinde, cevher ve cismin gelip geçici niteliği ve özelliği anlamında kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de araz kelimesi dört ayette yer almaktadır. Bu ayetlerde geçici ve değersiz olan dünya malı[281] anlamındadır.

Kelâmda, sonradan İslam düşüncesine giren tüm problemlerin, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan tarafından sokulduğu fikri bir teamül haline gelmiştir. Bu geleneksel tavrın, araz kavramında da tekrar edildiğini görmekteyiz. Çünkü arazı kelâmda ilk kez kullanan şahsın Ca'd b. Dirhem olduğu, Cehm b. Safvan'ın ve Amr b. Ubeyd'in de onun fikirlerini yayıp kitlelere malettikleri,[282] öne sürülmüştür. Aynı iddia sahipleri bu araz fikrinin daha sonra Ebü'l-Hüzeyl tarafından sistematik hale sokulduğunu söylemişlerdir.[283] Kaynaklarda Ca'd b. Dirhem'in araz fikrine sahip olduğu ve bu kavramı ilk kez ortaya koyduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlayamıyo-

279 *Lisanu'l-Arab*, VII. 169; Ragıb el-Isfahani, *Müfredat*, 331.
280 Sabuni, 62.
281 Nisa, 94; Araf, 169; Enfal, 67; Nur, 33.
282 M. Ş. Günaltay, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", *Daru'l-Fünun İlahiyat Fak. Mecmuası*, I, 82. İstanbul 1341/1925, sayı 1.
283 M. Ş. Günaltay, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", I, 83.

ruz. Araz, kelime anlamı itibariyle hem Kur'an'da hem de hadislerde kullanılmaktadır, fakat bu kavrama felsefi ve kelâmi anlam yüklenilmesi, felsefi eserlerin Arapçaya tercümesinden sonra olmuştur. Araz kavramının özellikle Aristo'nun felsefe ve mantıkla ilgili eserlerinde yer aldığı söylenmektedir. Porphyrios'un, Aristo'nun *Kategoriler* adlı eserine giriş olarak yazdığı *İsagoge* (*İsagucî*) adlı eserinin tercümesiyle kelâmi anlamda kullanılmaya başladığı iddia edilir. Sonraki felsefecilerden Farabi bu esere haşiye yazmıştır. İbn Sina ise, Aristo'nun cevher ve araza ilişkin görüşlerini geniş bir şekilde ele almıştır.[284] Felsefecilere göre araz, cevherle kaim veya taşınabilir şey olarak tanımlanmaktadır. Aristo cevheri, on kategorisinde (makûlât) ilk sıraya yerleştirmiş ve nicelik (kem), nitelik (keyf), görelik (izafet), zaman (meta), yer (eyne), durum (vad'u), sahip olma (mülk), etki (müessirin tesiri) ve edilgi (etki altında kalmak) gibi dokuz anlamla sınırlandırmıştır.[285]

Araz kavramını, cevher de olduğu gibi, âlem anlayışını temellendirme ve geliştirmede anahtar kelime olarak teorileştiren Ebû'l-Hüzeyl'dir.[286] Onun yaşadığı dönemde etkin olan gruplardan Seneviyye ve Dehriyye[287] arazların varlığını kabul etmezler. Mücessime'den Hişam b. Hakem de arazı kabul etmez.[288] Bunlar cismin bir niteliğinin, -örnek olarak rengi veya şeklinin- onun bütününde var olduğu ve bu sebeple tek başına bir varlıklarının söz konusu edilemeyeceği görüşündedirler.[289] Nazzam, Ca'fer b. Harb ve diğer bazı Mu'tezilîlerin araza ilişkin tanımlamalarına[290] bakıldığında, Ebû'l-Hüzeyl'in yaşadığı dönemde araz teriminin felsefi anlamda kullanımının tam anlamıyla yerleştiği anlaşılmaktadır. Kanaatimize göre bu kavram, kelime olarak daha önce kulla-

284 Y. Ş. Yavuz, "Araz", *TDVİA*, III, 337.
285 Harezmi, *Mefatihu'l-Ulum*, 87 vd.; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, 29; A. Mahmud Subhi, 210.
286 Ehl-i Sünnet'te bu terimi ilk defa kullanan İbn Kûllab el-Basrî'dir. O, cisimlere kaim manaları, araz olarak isimlendiriyordu. Bkz. Eş'ârî, 370.
287 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 36 vd.
288 Eş'ârî, 344.
289 Eş'ârî, 348.
290 Eş'ârî, 370, 378, 404; A. Bedevi, I, 187 vd.

nılmışsa da Ebû'l-Hüzeyl'le birlikte felsefi ve kelâmi anlamda ele alınmaya başlamıştır.

Ebû'l-Hüzeyl'e göre, arazın araz olarak isimlendirilmesinin nedeni, cisimlerde bulunması ve onlarla kaim olmasındandır. Arazların cisimlerle kaim olmasının mümkün olması yanında cisimde olmayan arazların varlığı da mümkündür. Bu tür arazın vücudu caizdir ve ne cisimdedir, ne de bir mekandadır.[291] Ona göre cismin dışında bulunan arazlar şunlardır: Hareket-sükûn, oturma-kalkma, toplanma-ayrılık, uzunluk-genişlik, renkler, tatlar, kokular, sesler, sözler, sükut, taat-masiyet, küfür-iman ve insanın diğer tüm fiilleri ile sıcaklık soğukluk, nemlilik-kuruluk, sertlik-yumuşaklık.[292] Bunların yanı sıra zaman, Allah'ın iradesi, beka, fena gibi bir mekanda olmayan hadisler de cisimde olmayan arazlardandır.[293] Ebû'l-Hüzeyl'in anlayışında zaman kavramı oldukça çelişiktir. O, zamanı bir araz olarak kabul etmiş; fakat cismani varlığa ait olmadığını söylemiştir. Ona göre zaman, Allah tarafından ayrı bir birim olarak yaratılmıştır.[294] Ona göre Kur'an da bir arazdır ve bir defada birçok yerde aynı anda bulunabilir.[295] Ebû'l-Hüzeyl, beş duyuyu da bedenin dışında kabul eder ve onun araz olduğunu söyler. Aynı şekilde nefsi de bedenin dışında bir araz olarak tesbit eder.[296] O, hatıra gelen düşüncelerin (havatır) de araz olduğu görüşündedir.[297]

Ebû'l-Hüzeyl, kevnin (oluş) hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan ayrı bir araz olduğu[298] kanaatini taşımaktadır. Mu'tezile de arazın birçok çeşidi bulunduğunu kabul ederek bunların esasının kevn (oluş) ve renk olduğunu iddia eder.

291 Eş'ârî, 369; A. Bedevi, I, 187.
292 Eş'ârî, 345; Gurabi. *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 59.
293 Eş'ârî, 369. Ebû'l-Hüzeyl, fena ve bekayı, baki ve faniden ayrı bir araz olarak kabul ederken Ebu Ali Cubbai, Ebu Haşim Cubbai, İbn Şebib ve Nazzam gibi bazı Mu'tezile beka ve fena arazlarının bulunmadığını söylerler. Bkz. Eş'ârî, 367.
294 Eş'ârî, 369; M. R. Frank, *The Metaphysics*, 17.
295 Eş'ârî, 192; A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, 91.
296 Eş'ârî, 339; Gurabi, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 85.
297 Eş'ârî, 429; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 27.
298 Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 41.

Kevn arazı cevherin hareket, sükûn, uzaklık, yakınlık gibi çeşitli durumlarını açıklamaktadır. Ona göre "Allah'ın bir şey için "Ol!" sözü, bir yerde olmayan yaratılmış bir arazdır.[299]

Ebü'l-Hüzeyl, cisimlerin araz ve hareketleri gerektirdiğinden hudustan hali olamayacağını isbat etmek için dört hususu açıklama ihtiyacı duymuştur. Bunlar araz, arazın hudusu, cismin arazından hali olamaması ve olmayan havadisin iptali konularıdır. Kelâmcılar bu esaslarla, fizikten metafiziğe geçmiş sıfatların ve fiillerin Allah ile kaim olamayacağı ilkesini ortaya koymuşlardır. Çünkü sıfat ve fiiller araz olduğu için, araz da hudus olduğundan, bunların da hudus olması gereği vardır.[300]

Ebû'l-Hüzeyl, arazların cevherlerle olan alakalarına da değinmiştir. O, bir cevherde bulunmaksızın bir arazın var olabileceğini ileri sürmüştür.[301] Mu'tezile'nin bu konudaki genel tavrı, arazın cevher olmadan var olamayacağı ve ondan ayrı bulunamayacağı doğrultusundadır.[302]

Değişik yönleri dikkate alınarak gruplandırılan arazları,[303] Ebû'l-Hüzeyl, mahiyetlerinin bilinip bilinemeyeceği açısından iki ana grupta ele alır: a) Mahiyeti bilinebilen arazlar: Hareket, sükûn, hayat ve ölüm gibi arazlar mahiyeti bilinebilen arazlardır. Bunlar Allah'ın insana verdiği kudretle, insanlar tarafından meydana getirilebilir ve yenilenebilir.[304] b)

299 *el-Fark*, 329.

300 M. Ş. Günaltay, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", I, 68.

301 Eş'ârî, 307; Bağdâdî, 56; Y. Ş. Yavuz, "İslam Kelâmında Araz Nazariyesi", *MÜİFD*, 76.

302 Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 56.

303 Kelâmcılar aklık karalık gibi arazı istikrarlı, hareket gibi arazı da istikrarsız araz olarak tanımlar. Ayrıca mahiyetle ilişkisi açıdan arazı ikiye ayırmaktadır: a) Araz-i lâzim: Mahiyetten infikakı (ayrılması) kabil olmayan araz demektir. İnsanın okuma yazmayı bilmesi onun araz-i lazimidir. b) Araz-i müfarık: Mahiyetten infikakı (ayrılması) kabil olan araz anlamına gelmektedir. İnsanın bilfiil okuması, yüzünün kızarması ve gençlik gibi arazlar bu çeşit arazdandır. Cürcani, *Tarifat*, 148 vd.; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Araz", *İA*, I, 558; Ayrıca arazın hayat ve irade gibi canlılara özgü olanları, hareket ve sükûn gibi genel olanları bulunmaktadır. Krş. M. Şerefeddin Yaltkaya, "Araz", *İA*, I, 557.

304 Eş'ârî, 378; A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, 89; Y.Ş.Yavuz, *İslam Kelamında Araz Nazariyesi*, 75.

Mahiyeti bilinemeyen arazlar: Renk, tat, koku, kudret, işitme ve görme gibi arazlar mahiyeti ya da keyfiyeti bilinemeyen arazlardır. Bu tür arazları insanların meydana getirebilmesi ve yenileyebilmesi mümkün değildir.[305] Ebü'l-Hüzeyl, arazları sayılıp sayılmamaları yönünden de ikiye ayırmaktadır. Buna göre keyfiyetini bilmediğimiz renkler, tatlar, kokular, kuvvet, sem', görme gibi arazlar sayılabilir. Buna karşılık keyfiyetini bildiğimiz hareket, sükûn ve ondan doğan te'lif (bir araya gelme), tefrik (ayırma), sesler gibi arazlar ise sayılamaz.[306]

Ebû'l-Hüzeyl, arazları baki olup olmadıkları yönünden, baki olan arazlar ve baki olmayan arazlar olmak üzere iki ana grupta incelemektedir:

a) Baki olan arazlar:[307] Renk, koku, tat, te'lif, hayat, ilim ve kudret, mekanda olmaksızın baki olan arazlardır. "Baki ol!" sözünden dolayı herşey Allah'ın iradesine ve kudretine dayanmış olmaktadır. Elemler ve lezzetler de bakidir. Ebû'l-Hüzeyl bu görüşüne bağlı olarak daha sonraki bölümde de ele alacağımız gibi cehennemliklerin elemlerinin, cennetliklerin de lezzetlerinin baki olduğunu iddia etmiştir.[308] Ebü'l-Hüzeyl, sükûnu baki olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Örnek olarak canlıların sükûnu baki olmayan sükûndur, ölülerin sükûnu ise baki olan sükûndur.[309]

b) Baki olmayan arazlar: Hareketlerin hepsi baki olmayan arazlardır.[310]

305 Eş'ârî, 378; Tritton, 89; Yavuz, 75.

306 Eş'ârî, 374; Zühdi Carullah, 133.

307 Arazların baki olup olmadığı hususu ihtilaflı bir konudur. Nazzam arazın ancak hareketler olduğunu söyleyerek, baki olmasının caiz olmadığını öne sürer. Ahmed b. Ali eş-Şatvî ve Ebu'l-Kasım Belhî de arazların hepsinin iki zamanda baki olmadığı görüşündedirler. Bkz. Eş'ârî, *Makalat*, 358; A. Bedevi, I, 189; Dırar b. Amr, Hüseyn en-Neccar ve İbn Şebîb gibi kelâmcılar da arazların iki zamanda devamını imkansız görürler. Bkz. Eş'ârî, 359 vd.

308 Eş'ârî, 358 vd.; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 50 vd.

309 Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 51; Bedevi, I, 190.

310 Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, Amman 1410/1990, 133; A.Avva, *el-Mu'teziletü ve'l Fikri'l-Hürr*, 137.

Arazların görülüp görülemeyeceği hususunda da fikir beyan eden Ebû'l-Hüzeyl, arazların cisim gibi görülebileceğini iddia etmiştir. Çünkü ona göre cisimlerde görülen şeyler, sadece arazlardır.[311] Ebû'l-Hüzeyl, her arazın ontolojik olarak bir diğerinden ayrı ve bağımsız olduğunu kabul eder. Allah'ın yaratıcı gücünün ayrı ve başka bir objesi sayılır. Böylece o, Allah'ın zamanın belli bir anında ağır bir taşı havada bırakabileceğini, "inme ve düşme fiilini yaratmaksızın" ve "yanma fiilini meydana getirmeksizin" ateşi ve pamuğu birleştirebileceğini söyler.[312] Düzenli bir şekilde ayrı arazların bağımsızlığını ve ayrılığını iddia eder.

> Allah'ın aynı varlıkta etkin fiil gücünü, bilme fiilini, irade fiilini ve ölümü birarada bulundurması mümkündür. Bunun gibi ölümü ve yaşamı bir arada bulundurması imkan dahilindedir.[313]

Görüldüğü gibi Ebü'l-Hüzeyl, cevher ve cisim görüşlerinde olduğu gibi arazlar alanında da ilahi kudretin rolünü açıklamaya ve Allah'ı yaratıkların vasıflarından tenzihe çalışmıştır. Çünkü ona göre araz, cevherlerden farklı bir cinsdir, fakat cisimlerden ayrılmaz. Yani arazı olmayan cisim yoktur. Kadı Abdulcebbâr, Ebü'l-Hüzeyl'in, her cismin sıfatının hareketten doğan arazlar olduğu fikrini Demokritos'tan aldığını ifade eder.[314] Bu hususstaki görüşlerine bakıldığında, Kur'an'ın temel hareket noktası olarak ele alındığı, fakat konu detaylandırıldıkça daha çok felsefî unsurların ve değerlendirmelerin göze çarptığı görülür.

4. HAREKET VE SÜKÛN

Ebü'l-Hüzeyl'in âlem teorisinde atom, cisim ve arazdan sonra eşyanın dördüncü öncülü hareket'tir. Hareket (devinim), cismin bir mekandan başka bir mekana intikalidir[315] ve bir cisimde veya bir cismin bazı bölümlerinde meydana gelen yaratılmış bir arazdır. Ebü'l-Hüzeyl, hareketi "cismin ilk mekandan ikinci

311 Eş'ârî, 361; Y. Ş. Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", 77.
312 Eş'ârî, 312.
313 Eş'ârî, 568.
314 Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 143.
315 Ragıb Isfahani, *Müfredat*, 114.

mekana intikali"[316] olarak tanımlamaktadır. Bağdâdî, onun bu tanımını biraz farklı vermektedir: "Hareket, cisim ikinci yerde iken cisimden doğar; çünkü hareket, ikinci yerde olan ilk şeydir."[317] Bu tanımda hareketin "ilk mekandan intikali" tabirinin yer almadığı görülmektedir. Belki de ikinci mekana gidişin yolu ilk mekandır ve oraya uğranılmadan ikinciye gidilemez ya da hareketin ilk oluş mekanı ikincisidir, düşüncesinden dolayı böyle bir yaklaşım sergilenmiştir. Hareket kavramıyla birlikte ele alınan sükûn ise, Ebû'l-Hüzeyl'de tanımını şu şekilde bulmaktadır: "Cismin ardarda iki zamanda, bir mekanda kalmasıdır." Hareketin ikinci mekanda sakin halde bulunmasıdır. Mekanda cismin sükûnu demek, onun iki zamanda duraklaması demektir. Hareketin oluşabilmesi iki zaman ve iki mekanı gerektirirken, sükûna iki zaman gerekmektedir.[318] Her ikisinin de iki zamana muhtaçlığı söz konusudur. Esasen her iki kavramın da tanımlanma güçlüğü bulunmaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl, cismin ilk mekandan intikali ve çıkışı olan mekanik bir hareket sunmaktadır. Onun bu fikri, Aristo'dan alıntıladığı iddia edilmektedir. Bu bağlamda Aristo'nun harekete bakış açısını vermek gerekmektedir. Aristo'ya göre her hareketin bir muharriki (hareket ettirici) vardır. Başkasıyla hareket etmeyen ilk muharrik Allah'tır.[319] Ona göre hareket, keyfiyet (nitelik), kemiyet (nicelik) ve mekan olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Keyfiyetteki hareket, istihale; kemiyetteki hareket, nümüvv ve naks; mekandaki hareket ise mekanik (nakl) olarak isimlendirilir. Ebû'l-Hüzeyl bu sonuncusunu hareket diye adlandırır.[320]

Ebû'l-Hüzeyl, hareketi başlangıç ve eşyanın oluşumunun şartı olarak ortaya koymuş ve âlemin hudusunu ispatta kullanmıştır. Ona göre eşyanın tekevvünü de hareket ve

316 Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 145; Gurabi, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 54.
317 Bağdâdî, *el-Fark*, 158.
318 Eş'ârî, 355; Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 145 vd.
319 Aristo, *Metafizik*, 506; Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 167.
320 Gurabi, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 64.

sükûndur. Aristo da âlemin başlangıcına heyula demiştir. Aralarındaki fark, Aristo'nun hareketi sonsuz kabul etmesi ve onun sonsuzluğunu, hareket etmeyen muharrikin sonsuzluğuyla[321] ilişkilendirmesidir. Ebû'l-Hüzeyl'in, hareket ve sükûn olmaksızın âlemin hudusunu tesbit etmek isteyenlere verdiği cevap ise ilginçtir: "Sen hasmına yargıç huzuruna çıkmasını, ama delilini getirmemesini söyleyen davacıya benziyorsun."[322] Ona göre hareketin sonu olduğu gibi başı da vardır, sonu olmasaydı başı da olmazdı. Çünkü başı olmasaydı âlem kadim olurdu. O, bu görüşü nedeniyle Mu'tezile ekolü içerisinde -İbrahim en-Nazzam, Esvarî, Muammer, Bişr b. Mu'temir, İskafi gibi şahıslardan- oldukça fazla eleştiri almıştır.[323]

Ebû'l-Hüzeyl hareketin arazlığına hükmeder, çünkü Allah'ın dışındaki herşey arazdır ve hadistir. Ona göre hareket sırasında "tafra sıçraması" değil sükûnlar bulunmaktadır. O, Nazzam'ın tafra teorisini reddetmekte ve hareketin hızını açıklamak için hareket atomları arasında sükûn atomlarının bulunduğu fikrini öne sürmektedir. Ona göre her harekette, bir noktadan ötekine geçerken sükûn anları bulunur. Hareketin hızı tamamen bu sükûn anlarının sayısına dayanır. Hareket halindeki bir at, farkedilmeyen sükûn anları geçirir. Dörtnala giderken de durum aynı şekilde tezahür etmektedir. At, hamle yapmak için yere basmakla bir sükûn anı geçirir. Bu anlar atın yürüyüş hızına göre az ya da çok sayıda olabilir. Bu sükûn anları daha az olduğunda, bir at ötekinden daha hızlı koşar. Aynı şekilde yuvarlanan bir taş, bizce farkedilmeyen sükûn anları geçirir. Daha ağır olan bir taşın, ondan daha hızlı bir şekilde yuvarlanması, ondaki sükûn anlarının azlığıyla alakalıdır.[324]

Ebû'l-Hüzeyl'in hareket ve sükünla birlikte ele aldığı kavramlardan birisi de zaman ya da an kavramıdır. İslam kelâmında zaman düşüncesini ilk ortaya koyanın Ebû'l-Hüzeyl olduğunu söylemek mümkündür. O, zamanın bir me-

321 Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 54.
322 Emali, I, 126 vd.; Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 19.
323 Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 120.
324 Eş'ârî, 321 vd.

kanda bulunmadığını ve tek andan daha çoğunda bulunamayacağını ileri sürmektedir.[325] Ona göre zaman, iki sükûn anı arasındaki fasıladır.[326] Bu görüşü, her harekette sükûn anlarının bulunduğu esasına dayanmaktadır. Bundan dolayı o, her anın bir harekete ait olduğu fikrini öne sürmektedir. Bu açıdan bakıldığında Ebû'l-Hüzeyl'in zaman fikri, Aristocuların zamanı hareketin ölçüsü olarak tarif etmeleriyle benzerlik arzetmektedir.[327] Ebû'l-Hüzeyl'e göre zaman ruhi bir kavramdır. Öncelik ve sonralık tasavvurda vardır. Yaşayışımızın şuurunu onunla ifade ederiz. Fakat bir de atomik zaman bulunmaktadır. Yani onun zaman görüşünün, atomcu bir karakteri bulunmaktadır.[328] "An" denilen bu tür zaman, ferdi cevherlerin birbirine katılmasından oluşur. Atom maddi olduğu kadar fiili veya arazi bir özellik taşır. Her fizik nokta ve her zaman lahzası, araz olmak bakımından birer atomdur. Onlar birbirine bitişik ve sürekli değildir. Aralarında aralıklar vardır. Bir hareket, bir sükûn halinde bir araz bir boşluğu takip eder. Anlar sürekli olmayıp her iki an arasındaki aralık da zamanın boşluğudur. Mekanda olduğu gibi zamanda da boşluklar tasarlamadıkça zamanı açıklayamayız. An, tıpkı atomların kımıldaması gibi, aradaki boşluklar yardımıyla kımıldar. Zaman başsız ve sonsuz değil, aksine yaratılmıştır. Eğer zamanın başlangıcı ve sonu yoksa Allah'ın da zaman içinde olması gerekirdi. Oysa Allah zaman dışındadır ve onu yaratmıştır.[329] Böylece Ebû'l-Hüzeyl, zamanı, tek başına tayini mümkün olmayan bir kavram olarak ele almaktadır. Zaman, gerçekliğini olaylar ya da fiiller arasında süregelen münasebetlerle elde eder. Allah, zaman ve mekan kanunlarına boyun eğmez. Çünkü onları o yaratmıştır. Mekan veya zaman kanunları geçmiş olsaydı veya onlara itaat etmiş olsaydı, onlara muhtaç olmuş olurdu. Allah'ın muhtaçlığını söz konusu

325 Eş'ârî, 376; Bedevi, I, 192.
326 Eş'ârî, 443.
327 Mehmet Dağ, 117 vd.
328 Ebû'l-Hüzeyl'in geleneğini sürdüren Cubbaî de zamanın yıldızların hareketi olduğunu ifade eder. Ona göre Allah, yıldızların hareketini şeylerin zamanı olarak belirlemiştir. Bkz. Eş'ârî, 443.
329 H. Z. Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, 116.

etmek geçersiz bir iddiadır. Yine ihtiyaç duymuş olsaydı, zaman ve mekan O'na mütekaddim olurdu.[330] Görülmektedir ki Ebû'l-Hüzeyl'in, görüşlerini izah ederken temel endişesi, akidesini savunmak istemesidir.

Ebû'l-Hüzeyl hareketin ve sükûnun kudreti problemine de değinmiştir. O, cismin hareket etmesinin ve sakin olmasının insanın kudreti dahilinde olduğunu söylemektedir. İkinci andaki hareket fiili, kudretinin zamanındadır. O, hareketi ikiye ayırmaktadır. Beraberinde sağ bir oluşla (kevn) fiil gerçekleşirse, bu tür harekete hareket-i yümna denilir. Bunun gibi beraberinde sol bir oluş (kevn) varsa o zaman bu tür bir harekete hareket-i yüsra denilir. Üst, alt, ön ve arka gibi diğer yönler hakkındaki görüşü de bunun gibidir. Biz hareket-i yümna dediğimizde, hem hareketi hem de kevn-i yümnayı zikretmiş olmaktayız. Benzer bir şekilde hareket-i yüsra dediğimizde de hareketi ve kevn-i yüsrayı tesbit etmiş oluruz.[331]

Ebû'l-Hüzeyl'in harekete ilişkin doktrini, Mu'tezile içerisinden hareketi kabul etmeyen (nefy-i hareket) Ebu Bekir Asam tarafından kabul görmemiştir. Hatta bu konuyla alakalı olarak münazarada bulundukları da nakledilmektedir. Bu rivayete göre, görüşünü ispat sadedinde Ebû'l-Hüzeyl, Asam'a "Zina eden erkek ve zina eden kadının herbirine 100 değnek vurunuz." İftirada bulunan kimse için de "80 değnek vurunuz." diye emredilmiştir. Bu sayılardan hangisi çoktur?, diye sorar. Asam, zaninin haddinin daha fazla olduğunu söyler. Bunun üzerine Ebû'l-Hüzeyl, ne kadar fazla olduğunu sorar. Asam da aradaki farkın 20 olduğunu söyler. Sonra aralarındaki diyalog şu şekilde devam eder. Ebû'l-Hüzeyl, sopanın, vuranın eli mi, vurulanın sırt mı, vurulan sırtla sopa arasındaki boşluk mu, yoksa bunun dışında olan şey mi olduğunu sorar. Asam her soruya hayır cevabı verir. Bunun üzerine Ebû'l-Hüzeyl, "O halde olmayan şeyin olmayan şeyden daha çok olduğunu söylüyorsun."[332] diyerek onun çelişkisini ortaya

330 Ebû'l-Hüzeyl'in zeman ve mekân anlayışı için bk. Eş'ârî, 157, 363-367, 432, 541.

331 Eş'ârî, 350; Gurabi, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 69; Adil Avva, 136.

332 *Emali*, I, 126.

koyar. Bu münazarada görüldüğü gibi hareket diye birşey olmadığını iddia eden Asam, kendi fikriyle tenakuza düşmüş ve kabul etmediği hareketi verdiği cevaplarda kabul eder pozisyona düşmüştür. Ebû'l-Hüzeyl onu bu fikrinden dolayı Farsça bir ifadeyle karban (inatçı bir hayvan) olarak isimlendirmiş[333] ve onun hareketin yokluğu teorisini eleştirmiştir.

Ebû'l-Hüzeyl'in harekete ilişkin görüşleriyle ilgili bazı ipuçları bulabileceğimiz başka bir rivayet de Hişam b. Hakem'le yaptığı münazaranın anlatıldığı rivayettir. Bu münazarada Hişam, ona, hareketin görüldüğünü iddia ediyorsun da niçin ona dokunulduğunu iddia etmiyorsun? diye sorar. Ebû'l-Hüzeyl, bu soruya "Çünkü o cisim değildir, dokunulmaz. Dokunma ancak cisimlerde olur." diye cevap verir. Hişam bunun üzerine Ebû'l-Hüzeyl'e "öyleyse onun görülmeyeceğini de söyle. Çünkü ru'yet cisimlerdedir." Bunun üzerine Ebû'l-Hüzeyl, ona bir soru yöneltir: Sıfatın mevsuf ve gayrı mevsuf olmadığını nereden söylüyorsun? Hişam şu cevabı verir:

> - Fiilimin ben olması imkansızdır. Benden başka birşey olması da imkansızdır. Çünkü değişim (yenileme) cisimlerde olur. Ayanlar zatlarıyla kaimdir. Nefsine kaim olarak fiilim olmadığında, fiilimin ben olması caiz değildir. Onun ne ben, ne de gayrım olması vacip olur. Yine sen Ebû'l-Hüzeyl, hareketin ne mumassa (parçalardan oluşan kütle), ne de mübayene (bölünmüş, ayrı) olduğunu söylüyorsun. Çünkü sana göre ne mumasa ne de mübayene caiz değildir. Bundan dolayı derim ki, sıfat ben değildir, benim gayrım da değildir. Bu konuda benim illetim, senin hareketin ne mumassa, ne de tebayün olduğu hususundaki illetindir.[334]

Bu rivayetle ilgili değerlendirme yapılırken ihtiyatlı bir şekilde yaklaşma gereği bulunmaktadır. Çünkü rivayet, Ebû'l-Hüzeyl'in hareket kavramıyla alakalı fikirlerini tam olarak yansıtmamaktadır. Rivayette geçtiği gibi o, harekete dokunulmayacağı fikrinde değildir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hareket nasıl görülüyorsa, aynı şekilde dokunulabilir de fikrini savunmaktadır.

333 Malati, 43; *Fadlu'l-İtizal*, 262; Van Ess, *EI²*, I, 318.
334 Mes'ûdî, *Murucu'z-Zeheb*, IV, 104.

Ebû'l-Hüzeyl'in hareketle ilgili görüşlerini verirken ayrıca kevn ve fesad kavramlarına da değinme gereği vardır. Atomların hareket ve birleşmeleri neticesinde oluş yani kevn, ayrılmaları ile bozulma yani fesad meydana gelir. Bununla birlikte hareket ve sükûn, bizatihi atomların tabiatı değildir. Onu hareket ettiren ya da durduran Allah'ın iradesidir. Ebû'l-Hüzeyl'in teorisi metafizik görüşlerinden bağımsız değildir. Onun bu fikri de ilahi irade ve kudret fikriyle sıkı sıkıya irtibatlıdır.[335] Her ne kadar hareket, bir şeyin ilk yerden nakli ve ondan ayrılması ise de o bir kevn değildir. Oysa hareketi kevn belirlemektedir. Ebû'l-Hüzeyl kevnin hareket ve sükûndan ayrı bir anlam olduğu ve kevnin hudus anında hareket ve sükûn dışında bulunduğu görüşündeydi.[336]

Ebû'l-Hüzeyl'in atom teorisinde önemli bir yer işgal eden kevn (oluş), hareket, sükûn, içtima (birleşme) ve iftirak (ayrılma) dışında bir anlam ifade etmektedir.[337] Ona göre bir şeyin kevninin yani oluşunun başlangıcı "onun olmaya başlamasıdır veya yokluğundan sonra yaratılmasıdır."[338] Kindi tarafından kullanılan felsefi anlamdaki kevn ve fesad (oluş ve bozuluş) terimleri, Ebû'l-Hüzeyl ve diğer ilk dönem kelâmcılarında bulunmamaktadır. Yani o, kevn ve fesad kategorilerini Kindi'nin ve Batı düşüncesinin anladığı anlamda bilmemektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in anlatımında kevn, halk, ibtida gibi kavramlar bulunmakla birlikte felsefi bir mahiyet arzetmemektedir. Kindi'de bu kavramlar, tamamen kelâmdan farklı bir şekilde kullanılmıştır. Kindi'nin anladığı ve kullandığı anlamda kevn ve fesad kavramları yerine, Ebû'l-Hüzeyl'in, kendine ait, fena ve butlan kavramlarını kullandığını[339] söyleyebiliriz.

a. Hareketsizlik ya da Makduratın Sonu

Araz bahsinde ele aldığımız gibi, Ebû'l-Hüzeyl'e göre, bazı arazlar baki (sürekli), diğer bazı arazlar da baki olmayan (sü-

335 Eş'ârî, 315; S. Hayri Bolay, "Alem", *TDVİA*, II, 360.
336 Eş'ârî, 351; Ebu Reşid Nisabûrî, *Mesail*, 202.
337 Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 41.
338 Eş'ârî, *Makalat*, 363.
339 M. R. Frank, 16.

rekli olmayan) arazlardı. Ona göre tüm hareketler süreksiz araz sınıfına girmektedir. Sükûnlardan ise, bazıları sürekli, bazıları süreksizdir. Bu yaklaşımı hareketsizlik ya da makduratın sonluluğu fikrini doğurmaktadır.

Makduratın (takdir edilen şeylerin) sonluluğu, kelâmın ele aldığı ilk konular arasında yer almaktadır. Ebû'l-Hüzeyl, bir şeyden sonra başka bir şey ardarda oluştuğu ve dolayısıyla bunun hareketlerin sonlu olmasını gerektirdiği görüşündedir. Onun bu fikri, atom nazariyesi çerçevesinde ele aldığı cisimlerin sona ermesi (tenahi eb'ad) görüşüyle alakalıdır ve bu esasa dayanılarak açıklanmıştır.[340] Ebû'l-Hüzeyl bu görüşüne, muhdesatın (yaratılmışların) sonlu ve sınırlı olması, makduratın (takdir edilenlerin) sınırlı olması ve araza ilişkin teorileri neticesinde ulaşmıştır. Değişik bir anlatımla o, kendi oluşturduğu fizik sistemiyle ahiret hayatının daimi bir sükûna kavuşacağına dair fikri arasında bir ilişki kurmuştur. Makduratın faniliğine ve cennet ve cehennemliklerin hareketlerinin kesilmesine götüren düşüncelerinden biri de şudur: Sonradan olanların öncesi olmayan bir başlangıcı vardır, o hadistir. Sonrası olmayan bir ahiri vardır, o hadistir. Evveli olmayan havadisler sonu olmayan havadisler gibidir. Bundan dolayı da her biri sonsuz değildir.[341] Ebû'l-Hüzeyl'in görüşü, Allah'ın *"O evvel ve ahirdir!"*[342] buyruğunun bir yorumudur. O, hareketin sonluluğundan daha çok daimi sükûn üzerine vurgu yapmaktaydı. Evveli olmayan havadisin sonluluğuna inanıyordu. Evveli olmayanın sonu da olmaz.[343] Ebû'l-Hüzeyl'in muasırı Kindi (260/873), başlangıcı olan herşeyin sonu olduğu fikrine katılmaz ve bu hususta şöyle der: Evveli olan her şeyin sonu yoktur. Sayının evveli olduğu sonu olmadığı gibi... Aynı şekilde zamanın evveli vardır, sonu yoktur. Sonlu herşeyin bir başlangıcı vardır. Başlangıcı olan herşeyin

340 İbn Hazm, *Fasl*, 4/83; M. Şerefeddin Yaltkaya, "Mu'tezile ve Husun ve Kubuh", *Daru'l Fünun*, Sene: 1, İstanbul 1926, II, 110.

341 Şehristanî, *el-Milel*, 45; Safedî, *Nektü'l-Himyan Fî Nekti'l-'Umyan*, thk. Ahmed Zeki Bek, 277; Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 126 vd.

342 Hadid, 3.

343 Safadi, V, 161; Ebu Reşid Nisabûrî, *Fi't-Tevhid*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, 265.

bir sonu yoktur.[344] Oysa Ebû'l-Hüzeyl, başlangıçsız ve sonsuz hareket fikrini kabul etmemektedir. Fakat şunu söylemek mümkündür: Başlangıcı olmayan şeyin sonu da yoktur. Bu ilke ezeliyetin isbatı ve hareketin ebediyeti konusunda Aristo tarafından kullanılmıştır. Ebû'l-Hüzeyl ise bunu yapmamış, ancak Aristo'nun kaidesini hadis olan şeye yani, başlangıcı olan şeye taalluk edenlere tatbik etmiştir.[345]

Makduratın (takdir edilen şeylerin) sonluluğu fikri, kudrete nisbetle değil, ilme nisbet ederek ortaya konulan bir görüştür. Ebû'l-Hüzeyl bunu, Zatla ilişki kurduğu ilimle açıklamıştır. O, Zatı sonlu değil, ezeli kabul etmekteydi. Fakat kudrete mevzu veya makdurla ilişkilendirerek yaklaşmıştır. Meseleye Allah'ın kudretinin sonluluğu dememiş, aksine Allah'ın makduratının sonluluğu demiştir. Bu esasen tüm eşya için geçerli olan bir yaklaşımdır. İhsa (sayı) ve ihata (kuşata, sınır), ancak sonlu ve sınırlı şeyler için olur. Ebû'l-Hüzeyl, Allah'ın ebedilik ve ezelilik hususunda tek başına olduğunu vurgulama çabasındadır. Âlemin kesinlikle bir sonunun bulunması gerektiği fikrini, daha çok o işlemiştir. Allah'ın olacağını bildiği şeylerin yani, makduratının (takdir ettiklerinin) tümünün sonlu olması gerektiği iddiasında bulunmuştur.[346] Burada dikkat çeken ve irdelenmesi gereken bir başka husus da sonlu, sınırlı ve hadis bir şeyi yaratan sonsuz varlığın konumunun ne olduğudur. Ebû'l-Hüzeyl'e göre Allah sonsuz bir varlık olan Zatını bildiğinden ilmi de sonsuzdur. Fakat mahiyetleri yönünden sonlu, sınırlı ve hadis olduklarından yarattığı şeyler hakkındaki ilmi ve kudreti sınırlıdır. Bu fikri nedeniyledir ki, "Allah'ın yaratması bir sınırda bitmiştir, başka bir şey yaratmaya gücü yetmez."[347] görüşü onunla özdeşleştirilmiştir. Onun bu konudaki imajı, makduratın sonluluğu ile ilgili görüşüyle daha da pekişmiştir.

344 Kindi, *Resailü'l-Kindi'l-Felsefiyyeti*, thk. Abdulhadi Ebu Ride, Kahire 1398/ 1978, 30; A. Bedevi, I, 157.
345 A. Bedevi, I, 155.
346 R. M. Frank, "Remarks on the Early", 324.
347 Razî, *İtikadat*, 41.

Ebû'l-Hüzeyl'in, makduratın sonluluğu fikrini, dünyanın sonsuzluğuna inanan Dehriyye'ye[348] veya âlemin ve hareketin kıdemini iddia eden Aristocu felsefeye red olarak[349] geliştirdiği söylenebilir. Dehriyye hem maddenin sonsuzluğu, hem de hareketin sonsuzluğunu savunmaktaydı. Hareket noktaları da dünyanın çarkıfelek tarafından sürekli dönmesi üzerine kurulmuş bir sistem kuran İran kültürüydü. Bu anlayışta dairesel hareketin ne başlangıcı, ne de sonu vardır. Ebü'l-Hüzeyl bu anlayışa karşılık hilkat fikrine taraftar olmak ister ve bundan dolayı da son (final) fikrini kabul etmeye kendini mecbur hisseder.[350]

Ebû'l-Hüzeyl öte dünyada ebediliği nefyetmekle hareketin ebediliğini nefyetmiş olmaktadır. Çünkü ona göre, hareket âlemin gereklerindendir, hareketin kıdemi iptal edildiğinde, âlemin kıdemi de iptal edilmiş olmaktadır. Esasen Ebü'l-Hüzeyl, felsefenin âlemin ve hareketin kıdemi ile dinin, âlemin hudusu görüşü arasında bir yol takip etmiştir. Çünkü ona göre ehl-i cennet ve cehennemin hareketleri sonsuza değin baki olsa, o zaman âlemin hudusuyla çelişen aykırı bir durum ortaya çıkardı. Bu durumda izlenecek metot, Kur'an-ı Kerim'de geçtiği gibi âlemin hudusu ve ehl-i cennet ve ehl-i cehennemin ebediliği görüşünün uzlaştırılmasıdır.

b. Cennet Ehlinin Haz, Cehennem Ehlinin Azab İçinde Sükûnu

Ebü'l-Hüzeyl'in, Allah'ın makduratının (takdir edilen şeylerin) sonlu olduğu ve ahirette serbest hareket etme imkanından yoksun kalınacağını söylemesi, insanın cennet ve cehennemde istediği gibi hareket edemeyeceği anlamına gelmektedir. Tüm fiillerin yok olacağı gibi, öte dünyada tüm hareketler de duracaktır ve hareket olmayacaktır. O, cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin kesintiye uğrayarak daimi bir sükûna ve durgunluğa gireceğini söyler. Bu sürekli sükûndan sonra

348 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 95; A. Mahmud Subhi, 194; J. Van Ess, *EI²*, I, 321.
349 Gurabi, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 66.
350 J. Van Ess, "Abu'l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote", 24.

kimse bir hareket yapamaz;[351] ebedi olarak azalarını kımıldatamaz, yiyemez, içemez[352] ve cinsel ilişkide bulunamazlar.[353] Bu sükûn içinde, cennet ehlinin bütün lezzetleri ve cehennem ehlinin tüm ıstırapları toplanmış bir halde bulunur. Yani lezzetlerde veya elemlerde, daimi sükûn halinde bulunma ya da baki sükûnla sakin ve baki lezzetlerle mütelezziz olma söz konusudur.[354] Bu, fertlerin istirahat içinde olmaları anlamına gelmektedir. Bu istirahat, bazıları için mesut, bazıları için de ıstıraplı cereyan edecektir.[355] Ebû'l-Hüzeyl'in bu fikrinin, doğrudan herhangi bir dinî dayanağı bulunmamaktadır. Çünkü bu fikir, hareketin sonluluğu, arazların baki kalıp kalmayacağı veya her muhdesin bir sonu olacağı şeklindeki bir kanaat üzerine bina edilmiştir.

Ebû'l-Hüzeyl'in bu görüşünün cennetliklerin durumuyla ilgili olan kısmının, çok büyük bir tepki aldığı görülmektedir. Onun bu fikrinin, ahirette insanların yaptıkları şeylerde mecburiyetleri bulunması anlamına geldiği iddia edilmiş[356] ve cismin yeniden dirilişini kabul etmediği şeklinde yorumlanmıştır.[357] Cennet ehlinin hareketlerinin kesildiği iddiası, nassı red olarak değerlendirilmiş ve onların hiç konuşmadıkları ve bir kelime dahi ifadeye güç yetirememeleri şeklindeki görüşünün Kur'an'ın *"Allah'a karşı gelmekten sakınanlara va'dedilen cennetin altından ırmaklar akar; oranın yiyecekleri ve gölgeleri devamlıdır."*[358] ayetine ters bir yaklaşım olduğuna vurgu yapılmıştır.[359] Ebû'l-Hüzeyl, lezzet içinde sükûnu, sürekli mutluluk veya ıstırap içinde sükûnu, sürekli

351 Eş'ârî, 475; İbn Kayyım el-Cevzi, *Hadi'l-Ervah İla Biladi'l-Efrah*, Kahire 1989, 312.
352 İbn Hazm, *Fasl*, IV, 192 vd.
353 Bağdâdî, *el-Fark*, 124.
354 Eş'ârî, 543; Kadı Abdulcebbâr, *Muhit*, 116; Safedi, V, 161.
355 Carra de Vaux, *İA*, "Ebû'l-Hüzeyl" mad., IV, 86.
356 İbn Hazm, *Fasl*, IV, 192; Bağdâdî, *el-Fark*, 124. Ehl-i Sünnet ahirette, ayaklar, eller ve ciltlerin konuşacağı ve mesmu' (işitilen) bir kelâmla şehadet yapacağı fikrini benimseyerek, bunun kesben olacağını Nûr, suresi 24. ayetine dayanarak iddia etmektedir. Bkz. Ebu Ya'la, *Mu'temed*, 183.
357 De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Y. Kutluay, 38.
358 Ra'd, 35.
359 H.Bağdâdî, *Tarih-i Bağdad*, III, 366.

azap olarak nitelese ve ebedi mutluluk ve ebedi azaptan kastedilenin bu olduğunu söylese de görüşünün, mü'minlerin sevabının ve kafirlerin azabının ahirette kesileceği[360] ve hem lezzetlerin hem de elemlerin hissedilemeyeceği[361] anlamına geldiği öne sürülmüştür.

Ebü'l-Hüzeyl'in, makduratın fenası ve cennet ve cehennemliklerin hareketsiz bir şekilde kalacağı fikriyle, cennet ve cehennemin fani olduğu iddiasında bulunan Cehm b. Safvan arasında irtibat kurulmuş[362] ve bu sebeple kendisi "son cehmi",[363] takipçileri de "ahiret cehmileri"[364] olarak adlandırılmıştır. Cennet ve cehennemle ilgili genel kanaat her ikisinin de yok olmayacağı, baki olduğu ve içindekilerin de nimetlenmeye devam edeceği, malumat ve makduratın ise sonlu ve sınırlı olmadığı[365] doğrultusundaydı. Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşünün Cehm'le ilişkisinin sıhhat derecesinin tesbiti açısından, bu iki şahsın görüşleri arasında bir mukayese yapmanın gerekliliği ortadadır. Kaynaklarda Cehm b. Safvan'ın, cennet ve cehennem ehlinin de fani olduğunu iddia ettiği[366] yer almaktadır. Cehm'le birlikte cennet ve cehennemin fani oluşu iddiasında bulunanlara göre, ayetlerdeki "*Halidine fiha*"[367] ifadesi uzun zamanı bildiren bir ifadedir ve devamlılık anlamı taşımaz. Bu nedenle cennet ve cehennem fanidir.[368] Burada dikkat edilmesi gereken husus, Cehm'in, cennet, cehennem ve içindekileri fani kabul etmesidir. Oysa Ebü'l-Hüzeyl ne

360 Ebu'l-Muin Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, 96.
361 Abdullatif Harputi, 19.
362 Şehristani, *el-Milel*, I, 45; Safedi, *Nektü'l-Himyan Fi Nekti'l-'Umyan*, thk. Ahmed Zeki Bek, 277; Safedi, V, 161; Z.Carullah, *Mu'tezile*, 126; Cemil Saliba, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 5-6, 208.
363 Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Kahire trz., 415.
364 Abdullatif Harputi, *Tarih-i İlm-i Kelam*, 19.
365 İbn Hazm, *Fasl*, IV, 83.
366 Eş'ârî, 148 vd.; Şehristani, *el-Milel*, I, 45; Cehm'in bu iddiasıyla "*...verdiğimiz bu rızıklar tükenecek değildir.*" Sa'd, 54; "*...yakında ne olduğunu öğrenecekler.*" Nahl, 96; "*...onların yiyecekleri ve gölgeleri devamlıdır...*" Ra'd, 35 ayetlerine ters düştüğü iddia edilmiştir. Bkz. İbn Kayyım el-Cevzi, *Hadi'l-Ervah İla Biladi'l-Efrah*, Kahire 1989, 312.
367 Al-i İmran, 198; Teğabun, 9; Beyyine, 8.
368 A. Mahmud Subhi, I, 176.

cennet-cehennemi, ne de içindeki sakinleri fani olarak nitelemez. Ona göre fani olan ve cemad (donmuş, donup kalma) menzilesinde olan hareketlerdir. İnsanlar ise, mütelezziz (nimetlerin tadına varmış) ve muazzib (azabı tatmış) olarak canlılıklarını sürdürürler.[369] Buna rağmen onun ehli cennetin[370] ve ehl-i narın fenasını iddia ettiği söylenmiştir.[371] Bize göre Cehm ile Ebû'l-Hüzeyl'in görüşlerinin birbirine karıştırılması, Mu'tezile'yi Cehm'le irtibatlandırma tavrının bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır.

Ebû'l-Hüzeyl'in bu iddiasına yöneltilen en önemli eleştiri, Allah'ın kudretinin sonlu olduğunu ima etmesidir. Böyle bir yaklaşımın gereği olarak, cennetliklerin nimeti ve cehennemliklerin azabı son bulacaktır. Her iki grup herhangi bir şeye güç yetirememeksizin hareketsiz bir hale dönüşecektir. Bunun sonucu olarak da Allah, ölüleri diriltmeye, dirileri öldürmeye, hareketsiz olanı hareket ettirmeye, hareket edeni de durdurmaya, birşeyi yaratmaya ve yok etmeye güç yetiremez bir pozisyona düşecektir.[372] Bu duruma geldikten sonra Allah'ın kudretinin zarar verebilme ve fayda temin etme özellikleri ortadan kalkar.[373] Yine Ebû'l-Hüzeyl'in, cennetin nimetleri kesilmiş demekle, Allah, sakin olanı hareket ettiremez, hareketli olanı da sakin yapamaz, iddiasında bulunduğu beyan edilmiştir.[374] Fikirleri Cehm'e benzetilen Ebû'l-Hüzeyl'in, ondan da kötü olduğu ifade edilmektedir. Çünkü Cehm b. Safvan cennet-cehennemin yok olacağını iddia etmiştir, ama Allah'ın onları veya benzerlerini tekrar yaratabileceğini inkar etmemiştir.[375] Ebû'l-Hüzeyl ise, ebedi bir sükûnla insanları yokluğa mahkum etmektedir.[376] Onu bu kanaate sevkeden sebep, âlemin hudusu hakkında yaptığı tartışmalar olmuştur.

369 İbn Hazın, *Fasl*, IV, 192 vd.
370 Abdullatif Harputi, *Tarih-i İlmi Kelam*, 19.
371 Şezerat, II, 85; Abdullatif Harputi, 19.
372 Bağdâdî, *el-Fark*, 122; Isferâyinî, 70.
373 Bağdâdî, 122; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 94, 238.
374 Ebu Ya'la İbn el-Ferra, *Kitâb el-Mutamed fi Usûlu'd-Din*, 276.
375 Bağdâdî, *el-Fark*, 122; *Nafiz Danışman, Kelam İlmine Giriş*, 37.
376 Nafiz Danışman, *Kelam İlmine Giriş*, 37.

Ebü'l-Hüzeyl'in cennet-cehennem teorisi Mu'tezile ekolünde bulunan muasırı ve takipçisi birçok düşünürün tepkisini almıştır. Ebu Musa el-Murdar, Ca'fer b. Harb ve Hişam el-Futî gibi Mu'tezilîler bu görüşe karşı olduklarını açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Ebu Musa el-Murdar onu şöyle tenkit eder: "Öyleyse Allah dostlarından biri cennete bir eliyle bardak, ötekiyle de birtakım armağanlar sunuyor olsa ve o esnada ebedi sükûn anı geliverse, Allah'ın dostu ebedi olarak çarmıha gerilmiş biri gibi kalıverecektir."[377] Ebû'l-Hüzeyl'in bu doktrini, Ca'fer b. Harb'in *Kitâb el-Mesail fi'l Naim* adlı eserinde de eleştiriye tabi tutulmuştur. O, bu eserinde, Ebû'l-Hüzeyl'in fikirlerinin sonuçta Dehriyye'ye yöneldiğini göstermeye çalışmaktadır. Bunun bu şekilde olması kaçınılmaz bir sonuçtur. Çünkü o, Dehriyye'yi delillerle çürütme maksadıyla teorisini ortaya koymuş ve geliştirmiştir.[378] Ebü'l-Hüzeyl'in bu tür görüşlerini red amacıyla *er-Redd ala Ebi'l-Hüzeyl el-Allaf fi enne na'ima ehli'l cennet munkatun* adlı bir eser te'lif edilmesi[379] ona yönelik tepkilerin sonraki dönemlerde de devam ettiğini göstermesi açısından önem arzetmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl'e yöneltilen eleştirilerin biri de önceleri Mu'tezilî olup sonra da Dehriliğe yönelen İbn Ravendî'den gelir. *Fadihatu'l-Mu'tezile* adlı eserinde Ebû'l-Hüzeyl'in ehl-i cennetin ne az ne de çok fiil yapmaya muktedir olduğu fikrini, "onlar hareket ettirildiğinde hareket eden, bırakıldıklarında aynı hal üzere duran taş mesabesindedirler." diyerek eleştirmektedir.[380] Hayyat, İbn Ravendî'nin taş benzetmesine şu şekilde karşılık verir: "Taş ölüdür, ne canlılık ne de alimlik özelliği vardır. Oysa Ebû'l-Hüzeyl'e göre cennet ehli canlı, akıllı ve zekidirler."[381]

377 Bağdâdî, *el-Fark*, 123.

378 Bağdâdî, 124; J. Van Ess, "Abu'l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote", 23.

379 en-Necaşî, *er-Ricalü'n-Necaşî*, 63; İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Emir Selim el-Babânî el-Bağdâdî, *İzahu'l-Meknun fi'z-Zeyli ala Keşfi'z-Zünun*, Beyrut 1982, III, 554.

380 Hayyat, *İntisar*, 122; Bedevi, 170; Albert Nasri Nader, *Ehemmu'l Firaki'l İslâmiyyeti's Siyasiyye ve'l-Kelâmiyye*, Beyrut, trz., 122.

381 Hayyat, 122; A. Bedevi, I, 171; Albert Nasri Nader, *Ehemmu'l-Firaki'l-*

Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşüne -üzerinde çok tartışma yapıldığından olsa gerek- en çok yer veren ve ayrıntısıyla ele almaya çalışan Hayyat'tır. O, daha çok İbn Ravendî'nin eleştirilerine karşı durmaya çalışır. Onun verdiği bilgiye göre cennetlikler, hareketlerinin sonuna ulaştıklarında orada cinsel ilişki, yeme, içme ve diğer tüm lezzetler toplanmaktadır. Böylece onlar daimi, sabit ve baki bir sakinlikte kalırlar. Bu sakin kalış, fani olmayan, zeval bulmayan ve bitmeyen bir şekildedir. Hayyat bu merhalenin katı bir hareketsizlik sayılamayacağını, orada kemalin söz konusu olduğunu ifade eder.[382] Ona göre dünya, amel, emir, nehiy, mihnet ve ihtibar (bilgi edinme) yurdudur. Ahiret ise ceza yeri olup ne amel, ne emir, ne nehiy, ne sıkıntı, ne de bilgi edinme yurdudur. Ehl-i cennet, yararlandıkları ve lezzet aldıkları cennettedir. Fiil Allah'tandır. Onlar fail değildirler. Cennette fiilleri seçebilselerdi, yaptıklarından memur olurlardı. Bu durumda onlarda, taat ve masiyet (günah) vuku bulur ve cennet mihnet, emir ve nehiy yeri olurdu. Sevap yeri olmaz, dünya yurdu olurdu.[383] Çünkü seçme iradeleri olsaydı, mükellef ve mes'ul olurlardı. Yani bu kazanımlarından (iktisab) dolayı yükümlülük altına girmeleri gerekirdi.[384] Bu da cezayı ve ikabı beraberinde getirirdi. Oysa ahiret ceza yeridir. Emir ve nehiy yeri değildir.

Ebü'l-Hüzeyl'in makduratın sonluluğu ve Ehl-i cennetin hareketsizliğine dair bu fikri, genellikle Allah'ın onları hareketlendirmeye güç yetiremeyeceği şeklinde yorumlanmış ve bu fikrinin Batınî ve Yahudi fırkalardan alındığı iddia edilmiştir.[385] Bu fikrinden dolayı da kendisine, dünyada kaderî, ahirette cebri[386] yakıştırması yapılmıştır. Ebu Reşid Nisabürî, onun, Allah'ın kıdemini ve ebedi kadirliğini bozmak suretiyle Tevhid ve Adl kavramlarının içini boşalttığı fakat bu fikirden daha sonra döndüğünü ve bu fikrin sadece öğrenci-

İslâmiyyeti's-Siyasiyye ve'l-Kelâmiyye, 123.

382 Hayyat, *İntisar*, 47.

383 Hayyat, 122 vd.; A. Mahmud Subhi, 199 vd.; Bedevi, I, 171; Albert Nasri Nader, *Ehemmu'l-Fıraki'l-İslâmiyyeti's-Siyasiyye ve'l-Kelâmiyye*, 122.

384 Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 45; A. Bedevi, I, 169 vd.

385 Fahri, *Telhisu'l-Beyan*, 34.

386 Şehristanî, 45; Adil Avva, 180.

si Yahya b. Bişr tarafından benimsendiğini[387] ifade etmiştir. Fakat onun bu fikrinden döndüğünü gösteren herhangi bir rivayet bulunmamaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl'in bu konudaki anlatımı ve tarzı, felsefî olduğundan ve mantık oyunlarından oluştuğundan anlaşılması bazı güçlükleri içermektedir. Onun bu fikrinin, Dehriyye ve âlemin kıdemini iddia edenlerle yaptığı tartışma ve münazaralar neticesinde[388] şekillendiği kanaatindeyiz. Bu anlayışa, uzun mütalaalar sonucunda ulaştığını düşünüyoruz. Çünkü fikirlerinde bazı çelişkiler olsa bile, Allah ve âlem anlayışı bir bütünlük arzetmektedir. Hareket kavramı da onun tesbit ettiği ve savunduğu sistemin bir parçasıdır.

Sonuç itibariyle Ebu'l Hüzeyl, -yaklaşık olarak Mehdi (169 /785) döneminden itibaren başlayarak Me'mun (218/ 833) dönemini içine alan zaman dilimi içerisinde,- Ehl-i Kitap, Seneviyye vb. diğer din mensuplarıyla ve Müşebbihe ve Mücessime gibi İslam fırkalarıyla yaptığı münazaralar ve felsefe kitaplarını incelemesi neticesinde, Allah-alem ilişkisi, cisim, cüz-ü la yetecezza, hareket, sükûn, ilahi sıfatlar, makduratın sonluluğu, ehl-i cennet ve ehl-i cehennemin hareketleri, gibi konularda derinleşmiş ve onunla Mu'tezile'nin en önemli esası olan Tevhid prensibi teşekkül etmiştir.

III. ADL PRENSİBİ

Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu beş usulden biri de Adl ilkesidir ve Allah'ın yaptığı herşeyin adaletli olduğu esasına dayanır. Bu ilke, çoğu zaman Tevhid ilkesiyle irtibatlandırılarak ifade edilmektedir. Tevhid, ilahi zatın en önemli sıfatı olarak kabul edilirken; Adl, ilahi fiilin en önemli sıfatı addedilmektedir. Tevhid'le Adl arasındaki benzerlik ve bağ ise iki ana noktada birleşmektedir: a) Mu'tezile, yaratıkların sıfatlarından uzak tevhid anlayışıyla da Allah'ı tenzih etmiştir. Bunun gibi zulümden uzak adalet anlayışıyla da tenzihde

387 Ebu Reşid Nisabûrî, *Fi't-Tevhid*, 265 vd.
388 Hayyat, *İntisar*, 47; Bağdâdî, *el-Fark*, 123 vd.

bulunmuştur. Adaletin aslı hayırla ilgilidir ve şerden arınmıştır. b) Mu'tezile Tevhid temelinde, Allah'ı her türlü teşbihten soyutlamak istemiştir. Adalet temelinde ise, Allah'ı menfi her türlü tasavvurdan uzaklaştırma isteği bulunmaktadır.[389]

Adl, "adele" fiilinden türeyen mücerred bir isimdir. Sözlükte düzeltmek, tadil etmek, düz oturmak, eğri bir yoldan doğru bir yola kaymak, geçmek,[390] eş, eşit, muadil olmak, dengede tutmak, dengelemek, tartmak, dengede olmak[391] anlamlarına gelmektedir. Adl, kavram olarak dosdoğru, zihinde kesinlikle yer etmiş ve sabitleşmiş şey[392] demektir. Kur'an-ı Kerim'de adl ya da idl[393] şeklinde yer almakta ve adalet anlamının yanı sıra benzer yahut örnek anlamını taşımaktadır.[394] Adl kelimesinden başka kıst, kasd, istikame, vasat, nasib, hisse, mizan vb. kelimeler de adaletin değişik yönlerini ifade etmektedir. Zıtları ise cevr, zulm, tuğyan, meyl ve inhiraf kelimeleridir.[395]

Adl prensibinden hareketle Mu'tezile, insanın kendi fiilini yarattığı, Allah'ın insanları iradelerinde hür bıraktığı ve sorumluluk yüklediği fikrini işlemektedir. Böylece onlar, insanın akıbetini kendine bağlı addetmekte ve insanlarla ilgili işlerde Allah'a adaletsizlik nisbet etmeyi kabul etmemektedir. Esasen ilahi adalet fikri, insanın kötü fiillerinin sorumluluğunu, Allah'tan insana aktarmak amacını taşımakta ve neticede insanın her yaptığını kendi gücü ve sorumluluğu ile yaptığı, yani kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşüne sebep olmaktadır.[396] Bu sebeple Adl (adalet) ilkesi, ahlak felsefesi açısından da önemli bir ilkedir.[397] Yine bu prensip, siyasi alanda yöneticilere kendi eylemlerinden dolayı sorumlu olma-

389 A. Mahmud Subhi, I, 141.
390 *Mu'cemu'l-Vasît*, II, 588.
391 Ragıb Isfahani, *Müfredat*, 325; *Mu'cemu'l-Vasît*, II, 588.
392 *Lisanu'l-Arab*, XI, 430 vd.; Cürcani, *Ta'rifat*, 153.
393 Adl, akıl ve delille idrak edilebilen adalet (hükümler gibi) için kullanılırken idl, hislerle idrak edilebilen adalet türü (ölçü, tartı gibi...) için kullanılır. Bkz. Ragıb Isfahani, 325.
394 Maide, 95, 106; En'am, 115; Talâk, 2.
395 Macid Hadduri, *İslamda Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, 22.
396 Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, 247.
397 Recep Kılıç, 91.

ları gerektiğini vurgulamakta ve keyfî idareye son vererek sosyal adaleti gerçekleştirmektedir. Ferdi teşebbüse önem verme konusu da adalet prensibi çerçevesinde irdelenmektedir. Mu'tezile'ye göre hesap gününün gelecek olması, bir Müslümanın adaletten yana tavır koymasını ve Adl ilkesine gereken önemi vermesini gerektirmektedir.

Biz de Ebû'l-Hüzeyl'in adalet anlayışını ortaya koyarken, meseleye ilahi adalet ve beşeri adalet (rasyonel adalet)[398] açılarından yaklaşmaya çalışacağız. İlahi adalet bahsi içerisinde, bu kavramın Allah'ın özü olarak kabul edilmesi nedeniyle, Allah'ın insan için onurlu olanı icra edeceği, Allah'tan şerrin çıkmayacağı vb. konular ele alınacaktır. İnsan fiilleri (Beşeri adalet) bahsi içerisinde de hür irade, adaleti aklın tayini, istitaat (potansiyel güç), sorumluluk, sevap ve ikabın insanın ameline bağlı olduğu vb. konular yer alacaktır.

A. İLAHİ ADALET

1. HAYIR VE ŞER

İlahi adalet kavramı, Allah'ın kusursuz adaletini ifade etmektedir. Buna göre O, her türlü adaletsizlikten mutlak bir şekilde uzaktır. Mu'tezile, Allah'ın şerri yaratmayacağı ve onunla hükmetmeyeceği fikrini savunur. Çünkü eğer Allah, şerri yaratsa ve onunla hükmetse, ardından da kullarına azap etse; bu, Allah'ın kullarına zulmetmesi anlamına gelirdi. Oysa Allah adildir ve kullarına zulüm yapması düşünülemez.[399] Mu'tezile'nin birçok konuda öncüsü olan Ebû'l-Hüzeyl'e göre

398 Tarih boyunca insanlığın gündeminde önemli bir yer bulan adalet, değişik yönleri ele alınarak tasnif edilmiştir. Genel olarak ikiye ayrılmaktadır: 1. Pozitif Adalet: Bu adalet çeşidinde insanın toplumla ilişkisini düzenleme söz konusudur. İnsanlar şahıs olarak ya da müştereken, zımni mutabakat şeklinde ya da resmi eylem şeklinde belli bir adalet normu oluştururlar. Bu adalet, beklentilerle mevcut şartların etkileşiminin bir ürünüdür. Kusursuz değildir, eksik yönleri bulunmaktadır. Gerçekte bir adaletin tesisi de nesilden nesile denenen yollarla meydana gelir. 2. İlahi ya da vahyi adalet: Sezgi ya da ilahi ilhamın bir ürünüdür. Bu adalet çeşidinde din ile ahlak iç içedir. Aristo bu tür adalet için, sosyal değil, doğal güçlerin bir ürünü olması anlamında "doğal adalet" tabiri kullanır. Onun metodunu izleyenler de bu iki adaleti bir tutarlar. Krş. Macid Hadduri, 15 vd.

399 Nesefi, *İslam İnançları*, çev. Cemil Akpınar, 145 vd.

hem hayr, hem de şer Allah'ın zatındadır. Allah hayrı irade eder ve onu emreder. Çünkü hayır, O'nun zatındadır. Şerri de yasaklar, çünkü şer de zatındadır.[400] Buna göre Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın kötülüğü ve adaletsizliği yapma gücü olduğu, fakat onu yapmayacağı tezini işlemektedir. Allah'ın zulmü ve kötülüğü yapmaması, iyiliğinden ve ilminden dolayıdır. O, insanın kötü eylemlerine müsaade eder; eylemlerin işlenmemesine yönelik otoritesini kullanmaz.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre insan hayrı işlediğinde, bu, mutlu olmasının sebebidir. Allah şerden münezzeh olup insan için mutluluk diler. İnsan başka bir zaman şer işler, bu onun mutsuzluğunun sebebidir. Allah, insan için mutsuzluk dilemez. Böylece o, insanın hayır amelinin sebebini sınırlamış ve taatın Allah'tan olduğunu söylemiştir. Ayrıca insanın şer amelinin sebebinin de sınırını çizmiş ve masiyetin tehlikesinin şeytandan olduğunu ifade etmiştir. Bunun anlamı şudur: Allah, insandaki hayrın yaratıcısıdır. Ondaki şerrin sebebi ise şeytandır.[401] Bu hususla ilgili olarak Ebü'l-Hüzeyl ve onun muasırı Ebu'l Hasan el-Meysem ile aralarında cereyan eden bir münazarayı konu alan rivayetten, Ebü'l-Hüzeyl'in, "İblisin tüm hayırdan menettiği ve tüm şerri emrettiği" ve "şerrin tümünü bilerek emrettiği, hayrın da tümünü bilerek menettiği"[402] gibi konularda fikir beyan ettiği anlaşılmaktadır. Bu rivayetin doğru olup olmadığı tartışma konusu olmakla birlikte, burada bizim için önem arzeden husus, rivayetin Ebü'l-Hüzeyl'in hayır ve şer ya da iyi ve kötü hakkındaki kanaatlerini kısmen de olsa yansıtıyor olmasıdır.

Ebü'l-Hüzeyl, hayır ve şer kavramlarını Allah'ın kudret sıfatıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre Allah, zulme, yalana ve kötü fiil işlemeye kadirdir, fakat bunu hikmetinden ve rahmetinden dolayı yapmaz.[403] Ebü'l-Hüzeyl oldukça belirgin bir şekilde Allah'ın bizatihi hür olduğunu iddia etmekte ve imkanının sınırlılığının, kendi azmine bağlı olduğunu tesbit etmek-

400 Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 146.
401 Şabi-Ebu Lübabe-Neccar, *el-Mu'teziletü beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, 89.
402 Şeyh Abbas el-Kummi, *el-Kuna ve'l-Elkab*, Beyrut 1403/1983, 177 vd.
403 Eş'ârî, 555.

tedir. Gerçekte Allah'ın zulmetme kapasitesi bulunmaktadır; fakat O, tab'ına aykırı olduğundan, zulüm olduğunu bildiği bir şeyi asla yapmaz. Bu düşüncenin bir sonucu olarak şöyle denilebilir, Allah kötülük işleyebilir, fakat ahlaki açıdan işleyemez. Çünkü O, kötülük işleseydi, bu, O'nda bir eksiklik olurdu.[404] Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın cevre (zulüm) muktedir olduğuna ve cevri yapabileceğine dikkate değer bir şekilde vurgu yapmaktadır. Eş'ârî ve Kadı Abdulcebbâr, Ebü'l-Hüzeyl'in, Allah'ın adaletsizlik yapmasının muhal olduğunu iddia ettiğini söyler.[405] Kadı Abdulcebbâr onun doktrinini, daha çok öğrencisi Ebu Ali Cubbaî ve Ebu Haşim Cubbaî ile birlikte ele alır ve Allah'ın onu yapmaya gücü olduğu çerçevesinde meseleyi irdeler. Ebû'l-Hüzeyl, Allah'ın kötüyü yapmasının imkansızlığı üzerinde durur ve O'nun ilahiliğinin ve doğasının buna engel teşkil ettiğini ifade eder. Bu mesele ekol içinde daha sonra ayrıntılanmış ve karmaşık hale getirilmiştir.[406] Daha da önemlisi, Ebû'l-Hüzeyl'in öğretisi şekilsel olarak Kur'an'ın temel kavramlarına da uygunluk arz etmektedir. O Allah'ın iradesi ve kudreti üzerinde gerçek kısıtlamanın olamayacağını iddia eder. Onun ısrar ettiği husus, eğer Allah kötülük yaparsa, Allah olamaz, savıdır. O, Allah'ın bunu doğasından, hikmet ve merhametinden dolayı yapmayacağını ifade eder. Bu O'nun kudretinin ve ilminin kısıtlanması anlamına da gelmez.[407] Ebü'l-Hüzeyl yine bu hususla ilgili olarak şunları der:

> Allah'ın adaletsizliği yarattığını, sefehi istediğini, kötürüm ve aciz hastalara sorumluluk yüklediğini düşünenler kafirdirler. Çünkü onlar bu düşünceleriyle, Allah'ı akılsız addetmişler ve O'nu adaletsizlikle itham etmişlerdir.[408]

Yine Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın sorumlu tuttuğunu ve kadir olmadığını iddia edenleri de eleştirerek bu düşüncenin, Allah'ı aczle itham etmek anlamına geldiğini[409] söylemiştir.

404 Tritton, 87.
405 Eş'ârî, 556; Muğni, VI/1, 128, 138.
406 Frank, 487.
407 Eş'ârî, 577; Kadı, *Şerh*, 307.
408 Eş'ârî, 577; A.Bedevi, I, 174 .
409 Eş'ârî, 577.

Mu'tezile içerisinde Ebü'l-Hüzeyl'e, öğrencisi Nazzam muhalefet etmiştir. Ona göre Allah'ın zulm kapasitesi olması halinde bu, O'nun adalet kapasitesinden birtakım eksiltmeler yapacaktır. Bu ise, O'nun öz ve kemaliyle çelişmektedir. Nazzam'a göre Allah'ın kötülük yapmaya gücü olur da yapmazsa, bu onun ilmine muhaliftir.[410] Ebü'l-Hüzeyl'in bu konudaki endişesi, Allah'ın zulmü takdir etmemesinin O'na acizlik olacağı anlamına gelmesidir. O'nun aciz olması düşünülemiyeceğine göre, Allah adil olmasının bir gereği olarak, zulüm kapasitesine rağmen zulmetmez. Sonraki Mu'tezile de Allah'ın mutlak gücü ve adaletiyle çelişeceği düşüncesiyle, adalet etme kapasitesi ile zulüm yapma kapasitesinin birbirine karıştırılmasını sakıncalı görmüşlerdir.[411]

Mu'tezile'nin, Allah'ın zulmetmesinin ve yalan söylemesinin mümkün olup olmadığı ve bu konudaki kudretinin ne anlama geldiği gibi konularda, kendi içerisinde fikri ayrılığa düştükleri bilinmektedir. Bağdâdî, içlerinde Ebü'l-Hüzeyl'in de bulunduğu Mu'tezile'nin önde gelen yedi düşünürünün katıldığı ve anlaşamadan -hatta birbirlerini küfürle itham ederek- ayrıldıkları bir münazaradan bahseder. Ebü'l Hüzeyl bu grup tartışmasında Nazzam ve Esvarî'ye karşı, "Allah'ın zulüm etmeye ve yalan söylemeye, yapmayacağını bildiği şeyi yapmaya kadir olduğu" fikrini savunmuştur. Bu konuda da Firavun'u ve Allah'ın, iman etmeyeceklerini bildiği kimseleri örnek vermiştir. Ona göre onların iman etmeye güçlerinin yetmediğini ileri sürmek, Allah'ın onları güç yetiremiyecekleri bir şeyle yükümlü tutmak demektir. Eğer onların buna muktedir olduğu söylenirse, bu durumda da Allah'ın olmayacağını bildiği veya bildirdiği şeylerden bir kısmının vuku bulmuş olması sözkonusu olacaktır. Bu tartışmada Ebu'l Hüzeyl'in, Allah'ın zulme, yalana ve yapmayacağını bildiği şeyi yapmaya muktedir olduğu, fakat yapmayacağı tezini savunduğu görül-

410 Muğnî, VI/1, 141; İbnü'l-Arabî (543/1148), *Arau Ebi Bekr b. el-Arabi'l-Kelamiyye ve Nakduhu li'l-Felsefeti'l-Yunaniyye el-Avasım mine'l-Kavasım*, thk. Ammar Talibi, II, 88 vd.; Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, *Min Şuyuhi'l-Mu'tezile*, 85.

411 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 345 vd.

mektedir. Bu hususta "Allah'ın takdir ettiği şey nasıl olur da gerçekleşmez." denildiğinde ise "O'na afet uğramadıkça bu gerçekleşmez ve Allah'a afetin uğraması da imkansızdır."[412] demek suretiyle Adl anlayışını ortaya koymuştur.

2. ASLAH PRENSİBİ

Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu bu prensibe göre, kul için hayırlı ve elverişli olanı yani aslahı yaratmak Allah'a vaciptir. Buna "vucub ale'llah" denmektedir. Onun hikmeti, kulların iyiliğine riayet etmeyi gerektirmektedir. Allah, adaletinin gereği insandan şerrin çıkmasına doğrudan sebep olmaz, bu hadise insanın ihtiyarına bağlıdır. Vucub ale'llah çerçevesinde ele alınan en önemli kavram aslahtır. Bu kavram "Kişi için yararlı olmak, onun haz ve sevinç duymasına sebep olmak" anlamına gelen S-L-H[413] kökünden türemiştir. Lütuf, hikmet, sevab, husun gibi kavramlar aslahla benzerlik arz etmekle beraber onunla tamamen aynı değildir, hatta farklı yönleri bulunmaktadır. Çünkü Mu'tezile'ye göre bir fiil aslah olduğu halde, hasen, lütuf, sevap ve hikmet olmayabilir. Lütuf daha çok Mu'tezilî ekolün terminolojisinde yer etmiş bir kavramdır. Bir yandan istitaa, diğer yandan da "Allah'a birşeyin vacip olup olmadığı" konusuyla ilişkilidir[414] Aslah veya salah kavramı ise, bu ikinci yönün sonuçları üzerine bina edilmiştir.

Aslah kavramının ilk kez ne şekilde ve kim tarafından ortaya konduğu tam olarak belli değildir. Fakat Ebû'l-Hüzeyl, Nazzam ve Esvarî gibi Mu'tezile düşünürlerinin bu kavramı ilk kez kullandıkları, bu şahıslarla ilgili görüş ve rivayetlerden anlaşılmaktadır.[415] Konuyla alakalı rivayetlerin bu isimler üzerinde yoğunlaşması, bu kavramın en erken Ebû'l-Hüzeyl döneminde ortaya çıktığı izlenimini vermektedir. Ebü'l-Hüzeyl'den önce de Dırar'ın "Allah, insan için yaptığından daha iyisini yapabilir. Onun sonsuz lütfu vardır. Bu lütuf kafire verilince, iman eder ve sevaba hak kazanmış olur."[416]

412 Rivayet hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 198-201.
413 Ragıb el-Isfahani, Müfredat, 284.
414 Pezdevî. 178 vd.
415 Eş'ârî, 576 vd.
416 İbn Hazm, *Fasl*, IV, 192; Tritton, 73.

fikrini öne sürdüğü ve fakat konuyu aslah çerçevesinde detaylandırmadığı görülmektedir.

Ebu'l Hüzeyl'in bir önceki başlıkta ele aldığımız; iyi-kötü (hayır-şer), güzel-çirkin (husun-kubuh), adalet-zulüm (adl-cevr) üzerindeki görüşleri, aslah fikrinin temelini oluşturmaktadır. Ona göre Allah, aslah dışında olanı yapmaz. Çünkü aslah dışında yaparsa bu yaptığı şey, ya nakıs olur, ya cehl olur ya da bir ihtiyaçtan doğar. Allah bunlardan uzaktır. Allah, zulüm ve cevr kudretiyle vasıflanmaz. Çünkü bu, Allah'a caiz olmayan eksikliktendir. O, ihtiyacı olmadığı halde, sadece onlara fayda sağlasın diye halkı yarattı. Allah'ın aslah olanı bırakması caiz değildir. Aslah dışında olanı yapması da caiz değildir.[417] O, genel olarak yaratmanın bir yarar çerçevesinde gerçekleştiğini söyler ve böyle bir fayda olmaması halinde yaratılan herşeyin abes olduğuna[418] vurgu yapar. Çünkü Allah, kullarını nimetlerinden yararlanmaları için yaratmıştır. Ebu'l Hüzeyl'e göre Allah muhsindir, muhsin olan kulları için ancak hayrı ve salahı diler.[419]

Ebû'l-Hüzeyl'in aslah görüşü, Allah'ın zati sıfatı olan kudretle yakinen alakalıdır.[420] Onun Allah'ın makduratının sonluluğu fikri, kudretinin sonluluğu anlamına gelmez. Allah kudretle kadir olduğunda, o zatıdır. Zattan sadır olan şey en mükemmeldir veya fiillerin en salahıdır, yani aslahtır. Allah aslah olan şeyi yapmaya kadirdir. Ona göre aslah, fiili mutlak değildir. Fakat teklifle ve insanın irade hürriyetiyle kayıtlıdır. Çünkü Allah yeryüzündekilerin hepsinin iman etmesine kadirdir. Lakin bu mecbur tutma veya onlar için imana zorlamadır. İnsanın irade hürriyetini kaldırır.[421] O, bu görüşünü, "*Eğer Rabbim dileseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi.*"[422] ayetiyle güçlendirmeye çalışmaktadır.[423]

417 Eş'ârî, 576 vd.; Neşşar, I, 464.
418 Eş'ârî, 252.
419 Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 78.
420 Eş'ârî, 249.
421 A. Mahmud Subhi, 196.
422 Yunus, 99.
423 A. Mahmud Subhi, 197.

Ebû'l-Hüzeyl'e göre Adl ile ilgili kavramlar, tüm ve kısmi olarak Allah'ın emirlerinin faydalı ve iyiyle olan ilgisi açısından değerlendirilir. Aynı şekilde bu söz, bütün olarak Allah'ın diğer emirlerine uygulanır ve Allah'ın yaptığından daha yararlı hiçbir şeyin düşünülemiyeceğine tatbik edilir. Allah hayır ve salah takdir ettiğinde küldür ve cemidir. Onun yaptığından yararlı birşey yoktur.[424] Aslahla ilgili Mu'tezile içerisinde farklı düşünüş ve eğilimler bulunmaktadır. Ebû'l-Hüzeyl, Allah'ın kulları için yarattığı ortamdan daha iyisini yaratmaya muktedir olmadığını ve aslahın sınırlı olduğunu kabul etmekteydi. Fakat öğrencisi Nazzam'a göre Allah, kulları için yarattığından daha uygununu yaratabilir ve Allah'ın yapabileceği aslah fiillerinin, bir sonu yoktur, bu fiiller sonsuzdur.[425] Mu'tezile düşünürlerinin bakış açılarının tam olarak anlaşılması, biraz da aslah kelimesinin "en iyi" ve "mükemmel" şeklinde tercümesiyle mümkün olabilir. Çünkü mükemmellik hakkında kesin birşey bulunmaktadır. Oysa mükemmel olmanın veya ona ulaşabilmenin değişik yol ve yöntemleri vardır.[426] Ebû'l-Hüzeyl'in ve Mu'tezile'nin meseleye yaklaşımı bu çerçevede cereyan etmektedir. O "Allah yaptığından daha iyisini yapamaz" derken, Allah'ın yaratmada en iyiyi tasavvur ettiğine, Allah'ın gücünün sınırlı olmadığına ve Hikmetinden dolayı en iyiyi yarattığına vurgu yapmak istemektedir. Yani ona göre Allah, ahlaksal olarak en iyiyi yapar, bu anlamda en iyiden vazgeçmesi imkansızdır.

Ebû'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennemliklerin sükûnu fikri de aslah prensibi çerçevesinde ele alınmıştır. Buna göre cennet ehlinin nimetlerinin devamı, fenasından daha salahtır.[427] O, elem kavramına da yarar ve aslah perspektifinden yaklaşmakta ve elem, ancak haketme ve bedel içinse güzeldir, onların yokluğunda çirkindir,[428] demektedir. Bu görüşü Allah'ın

424 Eş'ârî, 249; Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, 80; Hanim İbrahim Yusuf, *Aslu'l Adl İnde'l-Mu'tezile*, 88.
425 Eş'ârî, 576 vd.
426 Watt, *Teşekkül*, 301.
427 Z. Carullah, *Mu'tezile*, 126.
428 Ebu Ya'la, *Mu'temed*, 113.

dilediğini yapacağı ve herşeye kadir olduğu ayetine[429] dayanılarak eleştirilmiştir.

Ebû'l-Hüzeyl'in hayır-şer ve aslahla ilgili fikirlerinde Yeni Eflatunculuktan etkilendiği iddia edilmektedir. Çünkü Yeni Eflatunculara göre, Allah şerrin illeti değil, aksine hayrın, faziletlerin ve yarattıkları arasında cûdun illetidir. Onu kazanmak isteyen, ona bağlanır ve amacına ulaşır.[430] Mu'tezile'nin Adl prensibi içerisinde önem vererek üzerinde durduğu aslah görüşü, Batı dünyasında da ele alınmış bir görüştür. Malebranche ve Leibniz meseleye felsefî bir problem olması açısından yaklaşmışlar ve bu görüşü savunmuşlardır.[431] Ayrıca Ebû'l-Hüzeyl'in Allah'ın mükemmelliği ve herşeyin O'na ait olduğu fikri, St. Thomas Aquines'in bu konudaki görüşüne benzetilmektedir.[432]

B. İNSAN FİİLLERİ

1. İNSANIN TANIMI

Ebû'l-Hüzeyl'in insan fiilleri konusundaki yaklaşımını anlayabilmek, onun insana bakış açısının ve insan anlayışının bilinmesiyle doğru orantılıdır. Ona göre insan, görünen bir şahıstır; saç ve tırnakları hariç tutulursa, onun tüm parçaları faildir.[433] Zühdi Carullah onun insan tanımının, Kur'an'dan alındığını ileri sürer. Buna göre Ebû'l-Hüzeyl, "*O, insanı pişmiş çamur gibi kuru balçıktan yaratmıştır.*"[434] ayetine dayanarak insanın nefs olmaksızın görünen cesed olduğunu ifade etmiştir.[435] Gurabî de aynı yaklaşımı sergileyerek, insanı tarif ederken muhtemelen etkilendiği ayetleri verir.

429 "*...Öyleyse Allah, Meryem oğlu Mesih'i, anasını ve yeryüzündekilerin hepsini imha etmek isterse, Allah'a kim bir şey yapabilecektir. Göklerde, yerde ve ikisi arasında ne varsa hepsinin mülkiyeti Allah'a aittir. O, dilediğini yaratır ve Allah herşeye tam anlamıyla kadirdir.*" Maide, 17. Ebu Ya'la, 113.

430 Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 78 vd.

431 Avni İlhan, "Aslah", *TDVİA*, III, 496.

432 R. M. Frank, "Divine", 459.

433 Eş'arî, 329.

434 Rahman, 14.

435 Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 125; Adil el-Avva, *el-Mu'teziletü ve'l Fikri'l-Hürr*, 151.

Öyleyse insan neden yaratıldığına bir baksın. O, erkek ve kadının beli ile göğüsleri arasından atılagelen bir sudan (dafik) yaratılmıştır.[436]

Diğer bir ayette "*İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır.*"[437] buyurulmaktadır. Bu ayetlerde, insanın cismani varlığı üzerinde durulmakta, ruhi yanı söz konusu edilmemektedir.[438]

Ebü'l-Hüzeyl, insanın sadece cesed yönünü ön plana çıkarırken, onun muasırı Bişr b. Mu'temir, insanın cesed ve ruhtan ibaret olduğunu ifade etmektedir.[439] Nazzam ise, insanın ruh yönünü öne çıkarmakta ve ruhun, bedene müdahele ettiğini söylemektedir.[440] Macit Fahri, insanın dünyadaki ahlaki konumu ve insan problemine Nazzam'ın getirdiği çözümleri, "yüksek seviyeli soyut çözümler" olarak nitelemekte ve bu tarzın Yunan felsefesinden özellikle de Eflatunculuk ve Yeni Eflatunculuktan esinlendiğini iddia etmektedir. Dırar b. Amr ve Ebü'l-Hüzeyl'in ise bu meseleye, kelâmi çerçevede madde-araz ve cismin kategorileri bağlamında yaklaştıklarını ifade etmektedir.[441]

Eş'ârî'nin verdiği bilgiye dayanarak Ebü'l-Hüzeyl'in, insanın hem hayat, hem de yapabilme gücünü öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Fakat o, farklı bir şekilde, hayat ve kapasitenin onun varlığından ayrı olduğunda ısrar etmiştir.[442] Ebü'l-Hüzeyl, nefs, hayat ve ruh terimlerini farklı anlamlarda kullanır; fakat bunların sistemdeki yeri çapraşık ve anlaşılmazdır.

436 Târık, 5-7.
437 Kıyâmet, 36.
438 Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 81.
439 Bişr b. Mu'temir'e göre cesed ve ruh insanı oluşturan iki unsurdur. Beden insan özelliği ile fiziksel bir çatıdır, ruh ise ona can vermektedir. Fail, cesed ve ruh olan insandır. Bkz. Eş'ârî, 331; Bedevi, I, 187; Macid Fahri, "The Mu'tazilite View of Man", *Recehes D'Islamologie*, 26 (77), 108 vd.
440 Eş'ârî, 331; Bedevi, I, 187.
441 Macid Fahri, "The Mu'tazilite View of Man", *Recehes D'Islamologie*, 26 (77), 119 vd.
442 Macid Fahri, "The Mu'tazilite View of Man", *Recehes D'Islamologie*, 26 (77), 120.

Ruhun, vücudun bir fonksiyonu veya vücudun bir parçası olup olmadığı üzerindeki fikri karışıktır. Bundan dolayı bu görüşü sıkı bir şekilde tartışılmıştır. Ona göre nefs, ruhun dışında bir anlamdır. Ruh da hayatın dışındadır. Hayat ise bir arazdır. Uyku halindeyken insanda hayat bulunduğunu; fakat ruh ve nefsin ondan ayrıldığını ifade etmiştir.[443] Bu konuda da şu ayeti delil olarak sunmuştur: "*Allah -uykusunda öldürmediği halde- mevtinde nefisleri öldürür.*"[444]

Bununla birlikte Ebû'l-Hüzeyl, uyku ile ilgili kendisine yöneltilen soruya müteredditt bir şekilde cevap vermiştir. Bu hususta bir rivayette o, kendisine sorulan "insanların uykunun haz verici olduğunu ne zaman idrak ettikleri" sorusuna ne şekilde cevap vereceğini kestiremediğini ifade eder. Ona göre eğer uyku anında idrak ederler dersek, bu doğru olmaz. Çünkü ortada akıl bulunmamaktadır. Uykuya dalmadan önce cevabını versek, bu da doğruyu yansıtmaz. Çünkü yok olan şeyin eser meydana getirmesi mümkün değildir. Son bir seçenek olarak uyandıktan sonra dersek, bu cevap da tatmin edici olmaz. Çünkü o anda uyku sona ermiştir. Zihninde bu şıkları tartışan Ebû'l-Hüzeyl, bu soruyu cevaplayamaz.[445]

Onun bu yaklaşımına göre hem ruh, hem de nefs uyku süresince bedenden ayrılabilir. Bununla birlikte o, ruhun cisim mi yoksa araz mı olduğu hususunda tereddüt etmiştir.[446] İnsandan ayrı bir şey olarak düşündüğü hayat kavramını da ruh gibi düşünerek onun da cisim olabileceği gibi, araz da

443 Eş'ârî, 337; Bedevi, I, 187.

444 Zümer, 42.

445 Demiri, *Hayatu'l-Hayevân el-Kübra*, I, 109.

446 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ter. Ş. Gölcük, 323; M.R.Frank, *The Metaphysics*, 27. Ebû'l-Hüzeyl'in birçok görüşünün günümüze ulaşmasında önemli bir görev icra eden Eş'ârî ve bazı Ehl-i Sünnet ehline göre ruh, latif bir cisimdir ve özel bir kuvvettir. Bu konuda aşağıdaki ayetleri delil getirmişlerdir. "*...O'na (Meryem) ruhumuzdan üfledik...*" Enbiya-91, "*...O'na ruhumuzdan üflemiştik...*" Tahrim-12, "*Onu yapıp ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın...*" Hicr-29 Bu ayetlerde geçen üflemenin ancak latif cisimlerde olduğunu ve arazlarda gerçekleşmeyeceğini ifade ederler. Bkz. Pezdevî, 323.

olabileceğini ifade etmiştir.[447] Belki de o, ruh ve cismi birlikte, hayat olarak adlandırdığından, hayyın diri olmadığında araz olması gerektiğini, ruhu olduğunda ise cisim olması gerektiğini[448] söylemek istemiştir. Nefsin ruh ve hayattan farklı olduğunu söyleyen Ebü'l-Hüzeyl, nefsin vazifesini tam olarak açıklamaz. Hayatın araz oluşu gibi nefsi de araz[449] olarak kabul eder. Ebü'l-Hüzeyl'in ruh ve nefsi ayırması, felsefenin tesirinde kalması şeklinde izah edilir. Kur'an insanın ruhtan çok az şey bildiğini söylemesine rağmen Ebü'l-Hüzeyl'in, felsefenin özellikle de Calinos'un etkisiyle ruhu ve nefsi tanıtmaya gayret ettiği,[450] ifade edilmektedir. Ebü'l-Hüzeyl'e gelince ruhu tanıtmamış; hatta onun cisim mi araz mı olduğu hususunda net bir şey söyleyememiştir.

Ebû'l-Hüzeyl, insanı mükellef bir varlık olarak görmektedir. Onun mükellef olması, akıl, hür irade ve kendisine verilen potansiyel güç yani istitaa nedeniyledir. Bu sebeple, öncelikle onun insan aklına bakış açısının ne olduğunu tesbit etmemiz gerekmektedir.

2. İNSANIN BİLGİ EDİNME YOLLARI

a. Akıl Faktörü

Ebû'l-Hüzeyl'e göre "akıl, insanın onunla kendini ve dışındakileri, yerle göğü ayıran ve bilginin kazanılmasını sağlayan güçtür."[451] Bu tanım onun, şuur ve anlayışla aklın ilişkisini keşfettiğini göstermektedir. O, akla üç farklı anlam yüklemektedir:

447 Kadı Abdulcebbâr, *Muğni*, XI, 310, 335; Ebu Ya'la, *Mu'temed*, 96; Macid Fahri, "The Mu'tazilite View of Man", *Recehes D'Islamologie*, 26 (77), 108.

448 Kadı Abdulcebbâr, *Muğni*, XI, 338.

449 Ebü'l-Hüzeyl'in "nefs arazdır" şeklindeki sözleri eleştirilere neden olmuş ve bu görüşün doğruluğunun kabul edilmesi halinde, insanın her saatte binlerce ruh değiştirmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu durumda da 300 binden fazla ruh (nefs) olurdu. Çünkü ona göre araz iki vakitte baki değildir. Tersine fanidir ve her an yenilenmektedir. Bkz. İbn Hazm, *Fasl*, V, 76.

450 Eflatun'un ekolünden olan Calinos ruhu; ruhu tabii (hararet-i garıziyye), ruhu'l-hayvani (gıdalanma, hazm, teneffüs) ve ruhu'n-nefsani (hareket, ihsas) olmak üzere üçe ayırmaktadır. Krş. Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 82 vd.

451 Eş'ârî, 480; Hüsni Zeyne, *el-Aklu İnde'l-Mu'tezile*, 19.

1. Akıl, zaruri ilmin kazanıldığı güçtür. Akıl yoluyla insan, selim bir düşünmeye sahip olur. Böylece kendini ve kendi dışındakileri ayrımsar. Ebû'l-Hüzeyl ilm-i ıztırarla insan fıtratında varolan zaruri meseleleri kasteder.[452] Bu sebeple o, Allah'ın ve O'nu tanımaya yarayan bilgilerin zorunlu bir şekilde akılla bilineceği tezini öne sürerek, tüm akıl eden ve düşünen insanların bununla bir yaratanın varlığını tanımaları gerektiği şeklinde bir bilgi tanımı yapmıştır. Bu, Allah'ı kabul etmeyen herkeste, akli bir noksanlığa işaret edildiği anlamına gelmektedir. İnsan bu fıtrî akılla Allah'ı bilir, âlemin Allah tarafından yaratıldığına kanaat getirir ve hayrın ya da şerrin ne olduğunu ayırt eder.

2. Akıl, nazari ilimlerin iktisab edildiği güçtür.[453]

3. Ebû'l-Hüzeyl, aklı ve hissi aynileştirerek hissi akıl olarak isimlendirir. Yani akıl hissin kendisidir. Lakin akıl, hissi akleder, his makuldür ve akılla idrak edilir. Sanki his, ona göre, aklın mahsusatı idrakidir.[454]

Ebü'l-Hüzeyl'in, aklın, bilgiyi kazanmada güç veya kudret olduğu yönündeki fikri, daha sonra felsefeciler ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir. Bu güç elde edildikten sonradır ki sorumluluk meydana gelmektedir.[455]

Ebû'l-Hüzeyl, Allah'ın mü'min oldukları takdirde, ödüle layık olacak şekilde kafirlere lutfetme yükümlülüğü taşımadığını; çünkü insanlarda akıl bulunduğunu ve inanç konusunda seçim yapacak durumda olduklarını söylemiştir.[456] O, aklı, adalet yolunda insana rehber olacak en üstün meleke olarak kabul etmektedir. İnsana, işlerinde vahiyden önce, fıtri olan aklı rehberlik etmektedir. Ayrıntılı konularda ise adalet-

452 Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 97; Aişe Yusuf el-Mennai, *Usûlu'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şiati'l İmamiyye*, Daru's Sakafe 1412/1992, 78.
453 Gurabî, 97.
454 Eş'ârî, 480; Aişe Yusuf el-Mennai, 78.
455 Hüsni Zeyne, *el-Aklu İnde'l-Mu'tezile-Tasavvuru'l Akli İnde'l-Kadı Abdulcebbâr*, Beyrut 1978, 145.
456 Eş'ârî, 576 vd.

ten şüphede olan kişilere aklı değil, yargısal adaletin ölçüsüne tabi olmalarını tavsiye etmiştir. Onun kastettiği aklın emrinin sınanmamış olduğu, bu sebeple de tecrübe edilmiş bulunan (vahiy-şeriat) hukuka rağbet edilmesi gerektiğidir.[457] İnsan, aklıyla Allah'ı bilmeye, iyiyi kötüden ayırmaya (husun-kubuh), erdemli bir şekilde, şerefli bir hayat sürmeye muktedirdir.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre, hatıra gelen düşünceyi veya nazara ve istidlale götüren düşünceyi, Allah akıllı olanın kalbine verir. O, insanı taata sevkeder. Şeytan tarafından olan ikinci düşünce ise, insanın ilk düşünce taatına set koyar.[458] Buna rağmen o, düşünürlerin hüccetinin (kesin delil), hatır dışında olması gerektiğini söylemiştir.[459]

Burada, insan aklının faal bir şekilde etkin olduğu bazı kavramlara değinme lüzumu bulunmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl bu kavramlardan şüphe, bilgi (ilim) ve iman hakkında görüş beyan etmiştir. Eğer bir hüküm % 50'lik bir kesinlikle kabul edilirse şüphe ve % 100 bir kesinlikle kabul edilirse ilim, tasdik veya imandır.[460]

aa. Bilgi

Ebü'l-Hüzeyl'e göre bilgiye ulaşmanın yolu, şekten geçmektedir. Bu sebeple o "50 şüphe bir hakikatten iyidir."[461] der. Ona göre şüphe, insana gerekli olan ve onun mükellef olduğu şeyin ilkidir. Şek, insanın bu hali sürdürmediği sürece kötü birşey değildir. İnsanın itikadında ki durumu, yolcunun yol hali gibidir. Yolcu sefere gitmeden önce, yolu bulması ve şaşırmaması için araştırması ve sorması gerekir. Şekten kast edilen, mükellef insanı imana ve salaha ulaştıracak nazari bilgiyi elde etmektir.[462]

457 Macid Hadduri, *İslamda Adalet Kavramı*, 214.
458 Cubbai de havatırı: Allah tarafından olan ve şeytan tarafından olan havatır diye ikiye ayırmaktadır. Bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 27.
459 Eş'ârî, 429.
460 Cihad Tunç, *Sistematik Kelam*, 34 vd.
461 Cahız, *Hayevân*, III, 60; Ebu Ride, *Min Şuyuhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arauhu'l-Kelamiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire 1989, 66.
462 A. Mahmud Subhi, 204 vd.

Nazari bilgiler; genel olarak dört ana bölümde incelenmiştir.[463] İnsanların bilgisine ilişkin Ebü'l-Hüzeyl'in tutumu, "Bilgilerin hepsi zaruridir.",[464] "Bilgi tamamıyla iktisabidir." ve "Duyular ve sezgi yoluyla elde edilen bilgi zaruri, akıl yürütme yoluyla edinilen bilgi ise iktisabidir."[465] diyenlerin tutumundan farklıdır. Ebü'l-Hüzeyl, insan bilgisini ise ikiye ayırmaktadır:

1) Zaruri ya da ıztırari bilgi: Zaruri bilgi, idrakle (algılama) ve genel hakikatler bilgisini veren akılla elde edilen bilgi türüdür. Bu bilgi türü vahye dayanmaz, o, Allah'ı bilmekten ve inanmaktan daha önceliklidir. Allah hakkındaki bilgi[466] ve O'nun bilgisine götüren delilin bilgisi[467] zaruri bilgi kapsamında ele alınırlar. İnsan akılla donanmış bir varlık olduğundan dolayı, öncelikle kendi nefsini bilmek zorundadır. Bu bilgiyi, ikinci anda, Allah'ın bilgisi takip eder. Tebliğ olmaksızın da Allah'ı tanıma gereği vardır. Bilginin gerçekleşmemesi halinde, ebedi cezanın gelmesi söz konusudur.[468] Buna göre o, bilgiyi teklifin sebebi olduğu için amelden önce gerekli görmektedir.

463 1) Kıyas ve Nazar yönüyle Akılla İstidlal: Âlemin hudusu, yaratıcısının kıdemi, tevhidi, sıfatı, adli, hikmeti, kullarının üzerine teklifinin caiz oluşu, Rasul'ünün Nübüvvetinin sıhhati ve mucizelerinin istidlâlinin bilgisi gibi bilgiler ve nazari akli bilgiler bu çeşittendir. 2) Deneyimler ve Adetler yönüyle Ma'lum: İlaç ve tedavilerde Tıp bilgisi, sanayi ve meslek bilgisi gibi bilgilerdir. Bu bilgi, mutad üzerine kıyas yoluyla açıklamak suretiyle meydana gelir. Usûlü gelenekler ve tecrübelerden alınmıştır. 3) Şer'i yönden Ma'lum(bilgi): Haram helâl, vacib, sünnet, mekruh vesair fıkıh ahkâmlarının bilgisi gibi olanlardır. Şer'i ilimler Nazar'a izafe edilirler. Şeriatın sıhhati, Nübüvvetin sıhhatine bağlıdır. Nübüvvetin sıhhati istidlal ve nazar yoluyla bilinir. Hissi veya bedihi olan zaruretle bilinmiş olsaydı havas ve bedihiyyat ehli onda ihtilaf ederlerdi. Mahsusatı inkar eden Sofistiyye gibi inat edenler muhalefet etmiştir. 4) Bazı insanlar ve bir kısmı dışında hayvanlarda ilham yönünden ma'lum: Şiirin zevki, beyitlerinin vezinlerinin bilgisi gibi özgün bilgilerdir." Bkz. Bağdâdî, *Usûlud-Din*, 14; A. Bedevi, I, 138.

464 A. Bedevi, 139 vd.

465 Bağdâdî, *el-Fark*, 129.

466 Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 32.

467 Bağdâdî, *el-Fark*, 129; Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 98; A.S.Tritton, *İslam Kelamı*, 88; İbrahim Agâh Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİDF*, XII (1964), 58.

468 Şehristani, *el-Milel*, I, 46; Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 193; Ebu'l Vefa el-Taftazani, *Kelamın Belli Başlı Meseleleri*, 181; Cemil Saliba, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİADm*, Dımeşk 1946, XXI, 5-6, 212.

Bundan dolayı o, insanın bilgiyi elde ettikten sonra tevhid ve adalet hakkında tüm bildiklerine uymasının gerekli olduğunu söyler. Eğer bir kimse, Allah'ı sadece başkasından duyarak (sema el-ahbar) biliyorsa, o da aynı derecede sorumludur.[469] İnsan, iyinin iyi, kötünün de kötü olduğunu bilir. Bu durumda insanın doğruluk, adalet gibi iyiye yönelmesi, yalan ve zulüm gibi kötülüklerden de uzaklaşması gerekir.[470] Böylece zulmün ve yalanın kötülüğü gibi ahlaki hakikatler vahiyle değil, akılla kavranan zorunlu bilgiler türüne girmektedir. Ona göre Allah bilgisine zaruretle, Allah'ın tevhid ve adline mücerret akli nazarla ulaşılır. Bundan dolayı düşünen insana nazar, Allah'ın vahdaniyetini ve adlini inkara götüren cehalet ve gafletten sakınmak, tefekkür halinden sonraki bir durum olarak gereklidir. Ona göre bir kimse, tefekkür etmeden veya nazarda bulunmadan veya Allah'ın verdiği akıl melekesini kullanmadan ölürse, Allah'ı tanımadan, kafir olarak ölmüştür. Allah'ın adline ve tevhidine inanır, fakat Allah'ın edasıyla mükellef tuttuğu şeyi eda etmezse fasık olarak ölmüştür.[471]

2) İktisabi ya da ihtiyari bilgi: İktisabi bilgi, ancak nazar (akıl yürütme) ile elde edilen bilgi türüdür. Bu bilgi, birtakım delillerden hareket ederek akli muhakeme sonucunda elde edilir. Ebû'l-Hüzeyl'e göre, Allah'ın ve O'nun bilgisine götüren delilin bilgisi dışında kalan bilgiler ve duyular veya kıyasla elde edilen bilgiler,[472] bu tür bilgi kapsamında değerlendirilir.

Ebû'l-Hüzeyl, ru'yetullahı Allah'ı bilmek anlamında yorumladığı için, biz de ru'yetullah konusunu bilgi bahsi içerisinde incelemeyi uygun bulduk. Ebû'l-Hüzeyl, Allah'ı kalbimizle biliriz anlamında, Allah'ı kalplerimizle görürüz demektedir.[473] Kalple görmek, ilim anlamındadır. Bu görülende cismiyeti ge-

469 Bağdâdî, *Usûlud-Dîn*, 258.

470 Şehristani, *el-Milel*, I, 46; Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 193; Ebu'l Vefa el-Taftazani, *Kelamın Belli Başlı Meseleleri*, 181.

471 A. Mahmud Subhi, 206.

472 Bağdâdî, *Usûlud-Dîn*, 32; Gurabî, 98.

473 Eş'ârî, 157; Muhammed Amare, *el-Mu'teziletü ve Müşkileti'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye*, Kahire 1408/1988, 54; Wensinck, The Muslim Creed, 64; Hanim İbrahim Yusuf, *Aslu'l-Adl İnde'l-Mu'tezile*, tdm. Atıf Iraki, Kahire 1413/1993, 40.

rektirmez. Bu, tevhide uygundur ve Allah'ın muhdislere benzemesini engelleyici bir anlayıştır.[474] Buna göre idrak, duyularda değil, kalpte bulunur. Onun önceleri sadece kalple görme şeklindeki yorumunun bu itirazlardan sonra, kalple görmenin onu bilmek anlamında olduğu şekline dönüştüğü kanaati vardır. Bu görüşünü Hz. Musa'nın Allah'ı görmek isteğini yorumlarken izah eder. Araf 143. ayette geçen ru'yetin ilim anlamında olduğunu söylemiştir.[475] Hz. Musa'nın "Ya Rab bana görün!" demesindeki amaç, "Ya Rab, Kendini bana yakın hasıl edecek şekilde ilmi zaruri ile bildir!" demektir.[476] Yani raâ kelimesi, alime ve era kelimesi a'leme manasında kullanılır. Bu, görme ile bilmenin çoğu kez aynı anlamda kullanılması demektir.[477] Ebû'l-Hüzeyl'in bu görüşünün, yaşadığı çağın anlayışıyla aynı olduğu anlaşılmaktadır. Dırar b. Amr'a göre de Allah'ın bir mahiyeti vardır, bunu yalnız Allah bilir, ancak Allah'ın ahirette yaratacağı bir duyu, O'nun mahiyetinin idrak edilmesini temin eder.[478] Ona göre burada ifade edilen görme fiili, O'nu idrak edebilmek anlamına gelmektedir.[479]

Ebû'l-Hüzeyl'e göre, ilm el-kalb de denilen idrak fiili, bir iç bilgi fiilidir. Bu ilim, tamamen cismin fiziksel durumundan ve his organlarının fiillerinden bağımsızdır. O, Allah tarafından kalpte doğrudan doğruya yaratılan objeleri ve eşyayı bilen ve ayırt edici olan bir fiildir.[480]

474 Muhammed Amare, *el-Mu'tezileti ve Müşkileti'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye*, Kahire 1408/1988, 54.

475 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 262; *Muğni*, IV, 162.

476 el-İci, *el-Mevakıf*, 300; Cihad Tunç, *Sistematik Kelam*, 143.

477 Sonraki Mu'tezile ru'yeti, "İlim manasına olduğunda o nazarla alâkalı değildir." diyerek ilim anlamına almazlar. Çünkü Nisa 153, Bakara 55 ayetlerinde ru'yet nazarla ilgilidir. Buradaki (Ertnallahe cehreten) ifadesi, rüyetin zata izafesini gösterir. Bkz. Kadı Abdulcebbâr, 262; Ebu Reşid Nisabûri, Said b. Muhammed b. Said, *Fi't-Tevhid*, 610.

478 Kadı Abdulcebbâr, *Muhit bi't-Teklif*, 158; Bağdâdî, *el-Fark*, 214; Şehristani, *K. Nihayeti'l-İkdam fi İlm-i Kelam*, thr. Alfred Guillaum, Londra 1934, 109; Şehristani, *el-Milel*, I, 77; İbn Murtaza, *el-Bahr ve'z-Zahhar*, 10 vd.; Pezdevi, 360.

479 Eş'ârî, 340; Şehristani, *Kitâbu Nihayeti'l-İkdam fi İlm-i Kelam*, thr. Alfred Guillaum, Londra 1934, 109; *el-Muhit bi't-Teklif*, 209; Bağdâdî, *el-Fark*, 336.

480 M. R. Frank, *The Metaphysics*, 27 vd.

ab. İman

İmanı, farz ve nafile olan tüm taatları yerine getirip kötülüklerden kaçınmak,[481] olarak özetleyen Ebû'l-Hüzeyl, günahı (measi), küçük ve büyük olarak ikiye ayırmaktadır. Büyük günahları da kendi içerisinde küfür olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kategoride[482] ele almaktadır. O, imanı bir bütün olarak görür ve onu terketmeyi dört ayrı kategoride değerlendirir. Buna göre imanı terketmek bazen küfür, bazen fısktır, bazen küçük günahlarda olduğu gibi ne fısk ne küfürdür, bazen de nafileler gibi ne küfür ne de isyandır.[483] Ebû'l-Hüzeyl, Allah'a imanın tümünün birden, iman olduğunu söyleyerek ondan birşeyi terketmenin küfür olduğunu ifade eder.[484]

Ebû'l-Hüzeyl, imanla bilgiyi irtibatlandırarak ele alır. O, bilginin ne arttığını ne de eksildiğini söyler. Yani bir şey ya bilinir ya da bilinmez.[485] Onun bilgi anlayışına göre tam bilgi, imandan bir cüz gibidir. Burada ilim ile itikad arasındaki ilişkiye değinmek gereği bulunmaktadır. Ebû'l-Hüzeyl, sonraki Mu'tezile'den farklı olarak ilmin itikad dışında başlı başına bir tür olduğu fikrindedir. Bu hususta Ebû'l-Hüzeyl'in iki gerekçesi bulunmaktadır:[486] 1. İlim itikat kabilinden olmuş olsaydı, her itikatın da ilim olması gerekirdi. Malumdur ki taklit ve korku itikadı, ilim değildir. 2. İlim itikat kabilinden olsaydı, her alimin mu'tekid olarak isimlendirilmesi gerekirdi. Bilindiği gibi, Allah alimdir, ama böyle isimlendirilmemiştir. İtikad ve ilim arasında çizdiği ayırımla o, zihni bir araştırmanın ürünü olan düşünceye ait bilgiyle, zihin üstü bir hakikat olan dini yakîn arasındaki farkı tesbit etmektedir.

Ebû'l-Hüzeyl, bilginin çağı konusunda da görüş beyan etmiştir. Ona göre her insan, Allah'ın varlığına ilişkin zaruri bilgilere doğuştan sahip bulunmaktadır. Temyiz çağına giren

481 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 707.
482 A. Bedevi, I, 174; A.Mahmud Subhi, 199.
483 A. Bedevi, I, 175; Cihad Tunç, *Sistematik Kelam*, 54.
484 Eş'ârî, *Makalat*, 267; Cihad Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, XXIII, Ankara, 1978, 338.
485 Makrizi, *Hıtat*, II, 346.
486 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 189.

çocuklar bile, herhangi bir eğitim görmeden ve nakli bilgilere ihtiyaç duymadan Allah'ın varlığına inanmakla yükümlüdür. Bu hususta[illegible] fikrini Bağdâdî şu şekilde verir:

> Çocuğun, kendi zati bilgisinin ikinci basamağında, tevhid ve adalet bilgilerinin tamamını kesintisiz bir biçimde getirmesi gerektir. Aynı şekilde çocuğun, Allah'ın birliği ve adaletine ait bilgisi ile beraber, Allah'ın ona işlemesini buyurduğu şeylerin toplu bilgisini de getirmesi icap eder. Öyle ki, eğer o, kendi zati bilgisinin ikinci basamağında bu bilgilerin hepsini de getiremez ve üçüncü basamakta ölürse, cehennemde temelli kalmayı hak etmiş bir şekilde Allah'a karşı kafir ve düşman olarak ölmüş olur. Ama haberler yönünden yalnızca işitme yoluyla bilinebilen bilgilere gelince bu durumda çocuk, böyle bir bilgiyi, haberi işitmesinin ikinci basamağında edinmesi icap eder; zaten böyle bir haberi işitme, özür için kesin bir delil olur.[487]

Bu görüşleri nedeniyle Ebü'l-Hüzeyl, muhaliflerinin çocuklarının cehennemde olduğunu ileri süren Ezarika'nın görüşleri ile, müşriklerin çocuklarının cehenneme gideceklerini iddia edenlerin görüşlerini reddetmesine[488] rağmen onlara benzer bir tavır sergilemiştir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre çocuğa gerekli olan şey, öncelikle kendini bilmesidir. Bundan sonra tevhid ve adl bilgilerinin tümü gelir. İnsan büluğ durumunda yaratıcısını, O'nun varlığını, vahdaniyetini, adlini ve hikmetini de yakinen bilir.

Ebü'l-Hüzeyl'in, ergenlik çağına gelmemiş çocukların bilgisine ilişkin bu tür görüşler açıklamasının arka planında dönemin siyasi olayları yatmaktadır. Çünkü Me'mun tarafından veliahd ilan edilen Ali er-Rıza'nın (203/818) beklenmedik bir anda ölmesi, ardında adı Muhammed olan ve sadece yedi yaşında olan bir oğul bırakması, bu çocuğun imam olup olamayacağı sorununu gündeme getirmiştir.[489] Bu problem, daha sonra buluğ çağına gelen birinin imam olup olmayacağı tartışmalarını doğurmuştur. Kelâmi platformda ele alınan bu sorun hakkında o, insanın doğuştan zaruri bilgilerle donanımlı

487 Bağdâdî, *el-Fark*, 129 vd.
488 Bağdâdî, 130.
489 Nevbahti, 74; Kummi, 95.

olarak geldiğini ifade ederek, bir bakıma Allah'ın -insanların bir çocuğa itaat etmesini irade ederse-, çocuğa sorumluluk yükleyebileceği neticesine ulaşmış; bu şekilde meseleye çözüm getirmiştir.

b. Doğru Haber

Ebû'l-Hüzeyl'in fikirlerine geçmeden önce Mu'tezile'nin bu konudaki genel tutumunu açıklamak gerekmektedir. Onlara göre haberler, ya doğruluğuyla, ya yanlışlığıyla ya da ne doğruluğuyla ne de yanlışlığıyla bilinir.

1. Doğruluğuyla bilinenler de ya zorunlu ya da iktisabi olarak bilinirler. Doğruluğu zorunlu olarak bilinenler, mütevatir haberler gibi olanlardır. Ülkeler ve meliklerle ilgili haberler, Peygamber'in bize haber vermiş olduğu -beş vakit namaz, zekat, hac vb.- haberler; bu tür haberler sınıfına girerler.[490] Mütevatir haber ile meydana gelen ilme, zaruri ilim de denilir. Bir haberin mütevatir sayılabilmesi için ise, bazı şartlar gerekmektedir.[491] İktisabi ya da istidlali olarak doğruluğu bilinen şeyler; Allah'ın tevhidi, adli, nebisinin nübüvveti ve buna benzer haberlerdir. Dinle ilgili hususlar, eğer Nebi haber vermişse reddedilemez, inkar edilemez. İstidlalî bilginin doğruluğunu ölçmenin metodu, Nebi'nin onu red edip etmemesi ile ölçülür.[492]

2. Yanlışlığı (yalanlığı) bilinenler de ya zorunlu olarak ya da iktisabi olarak bilinirler. Zorunlu olarak bilinen haber, altında olduğumuz gök ve üzerinde bulunduğumuz yerle ilgili haberlerdir. Yanlışlığı istidlali olarak bilinen haberler ise, Müşebbihe ve Mücebbire'nin haberleridir. Bunların cebr, teşbih ve tecsim haberleri dalalet türünden haberlerdir.[493]

3. Ne doğru ne de yalan olan haberler ise, ahad haberlerdir. Şartları varid olduğunda itikadi konular hariç, onunla

490 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 768 vd.; A. Bedevi, 141.
491 A. Bedevi, 141.
492 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, 768 vd.; A.Bedevi, 141.
493 Kadı Abdulcebbâr, 769.

amel edilebilir.[494] Dırar b. Amr'a göre, Nebiden sonra haber-i ahad yoluyla gelen sünnetin delil olarak bir değeri yoktur. Ona göre Peygamberden sonra tek hüccet (kesin delil) olacak kaynak icmadır.[495]

Ebû'l-Hüzeyl, zaruri bilgi doğurmayan haber-i vahidin din konusunda delil olmasını kabul etmez.[496] Ona göre bir haberin delil olması için, biri veya daha çoğu cennetlik olan 20 veya daha fazla kişinin haber zincirini oluşturması şartı bulunmaktadır.[497] Ona göre yeryüzü, masum, yalan söylemeyen ve büyük günah işlemeyen Allah'ın kullarından boş değildir.[498] Mütevatir haberden önce, bu velilerin söylediklerine itibar edilir. O, aralarında cennet ehlinden biri bulunmadıkça, yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayanların sayısı tevatür derecesine ulaşmış olsa bile, kafirler ve fasıkların haberlerinin delil olarak kabul edilemeyeceğini[499] söyler. Buna göre bir hadisin gerçekliği, çok sayıdaki raviyle veya ravinin karakteri ile garanti altına alınmamaktadır.

Yine Ebû'l-Hüzeyl, Kur'an'a ve akla ters düşmese bile haber-i vahidin delil olabilmesi için, her nesilden en az dört ravi tarafından rivayet edilmesi[500] koşulunu getirir. Onun iddiasına göre, "dört kişiden az bir grubun getirdiği haber, bir hüküm olmayı gerektirmez. Yirmi kişiye kadar, dört kişiden fazla kimseden gelen haberlerle ilmin doğuşu gerçekleşebilir de gerçekleşmeyebilir de. Ama aralarında cennetlik biri varsa, yirmi kişinin haberi ile ilmin ortaya çıkmasının gerekliliği muhal değildir."[501]

Ebû'l-Hüzeyl'in, duyularla idrak edilmeyen şeyin haber olabilmesi için, en az biri veya daha fazlasının cennetlik olması şartıyla 20 şahidin şehadetiyle kabul edilebileceği görü-

494 Kadı Abdulcebbâr, 769.
495 Fahri, 33.
496 Bağdâdî, *el-Fark*, 132, 144.
497 Bağdâdî, 127; Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 55.
498 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 47; Carullah, 127 vd.
499 Bağdâdî, *el-Fark*, 128; Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 127.
500 Kadı Abdulcebbâr, *Muğni*, XV, 392.
501 Bağdâdî, *el-Fark*, 128.

şü, birçok kaynakta yer almaktadır. Fakat cennetle müjdelenen en az bir kişinin bulunması şartı bazı kaynaklarda yer almamaktadır.[502]

Ebü'l-Hüzeyl'in 20 sayısını niçin seçtiği, kaynaklarda yer almamaktadır. Haberin delil olabilmesinde sayı şartı getirmesi, ona özgü bir görüştür[503] ve Mu'tezile'de yoktur. Çünkü onlar, rey-i galip fikrini savunmaktadırlar. Haberleri nakledenlerin sayısının ve tevatürün vasfının zikredilmemesi, belki de bu hususta kelâmcılar arasında çok farklı sayıların zikredilmiş olmasından dolayıdır. Çünkü en az, sayı konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Zina şahitlerine kıyasla, dört; lian üzerine kıyasla beş; köpeğin salyaladığı kabın yedi kez yıkanmasına kıyasla yedi; ayetteki "10 tam kişi"[504] ifadesine kıyasla on; Beni İsrail'in nakiblerinin sayısına kıyasla oniki; "40 süreyyanın hayırlısı" hadisine kıyasla kırk; yemine kıyasla elli; Musa'nın 70 arkadaşına kıyasla yetmiş; Bedir'de savaşanların sayısına kıyasla üç yüzden fazla sayıları zikredilmiştir.[505]

Ebü'l-Hüzeyl'in zikretmiş olduğu yirmi sayısı ise, "*...Sizin sabırlı yirmi kişiniz, onlardan iki yüz kişiyi yener.*"[506] ayetine dayanmaktadır. Ayrıca o, "Bu yirmi kişinin, onlara karşı bir delil olmadıkça, bu iki yüz kişi ile savaşmaları mübah görülmemiştir."[507] demektedir. Bağdâdî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl, "Aralarında cennetliklerden birinin bulunması gerekir." sözüyle, itizal, kader ve Allah'ın takdir ettiği şeylerin son bulacağı konularında kendi görüşlerine uyan birini kastetmektedir. Ona göre, bu görüşlere inanmayan biri ne mü'mindir, ne de cennet ehlindendir.[508] Van Ess ise, meseleye başka açıdan

502 *Fadlu'l-İtizal*, 301; Neşvanü'l-Hımyeri, 273.
503 Vâsıl olsun, Amr olsun delilin icma ile olabileceği, çünkü ümmetin yalan ve hata üzerinde icma etmeyeceği fikrindedirler. Bkz. Neşvanü'l-Hımyeri, 273. Vâsıl, doğruyu bilmenin dört yolunu sıralarken Kitap, akıl ve icmanın yanında genel kabul görmüş haberi (haberün muctemeun aleyh) kaydetmektedir. Ebu Hilal Askeri, *Evail*, 255.
504 Bakara, 196.
505 A. Bedevi, I, 144-145.
506 Enfal, 65.
507 Bağdâdî, *el-Fark*, 128.
508 Bağdâdî, 128.

yaklaşmış ve bu şartın, Müslüman olmayanın bir Müslümanla karşılaştırılamayacağı anlamına geldiğini ifade etmiştir.[509]

Haber-i vahidin doğru kabul edilebilmesi belli kriterlere bağlanmış ve onunla amel etmenin vücubiyetinin şartları ortaya konmuştur. Bunlar, isnadın birleşmesi, ravilerin adil olması ve haberin akıl ve mantık yönünden caiz olması şartlarıdır. Raviler, nakillerinde veya rivayetlerinde ayıbı gizleyip aldatma yoluna gitmeleri halinde, mecruh ve zayıf kabul edilirler; bu durumda da rivayetleri delil olmaz. Yine ravi, aklın araya girmediği ve doğru tevile ihtimal vermeyen bir şey rivayet ederse, onun haberi kabul edilmez. Ravinin rivayeti sika olur, görünüşte akla uygun düşer, fakat akılların hükümlerine uygun olan tevile ihtimal verirse, onun rivayeti kabul edilir; bu durumda bu haber, akla uygun bir tarzda tevil edilir. Akla muhal olmayan, hükmünü nesh edecek delalet olmayan haberle amelin vacip olduğu ifade edilmekle,[510] haberin ne zaman sahih olacağı sorusuna cevap verilmiş olmaktadır.

Haber-i vahidin sahih olabilmesinin şartlarından en önemlisi akla uygunluğu olunca, re'y ve kıyas konusunda Mu'tezile'nin ve Ebû'l-Hüzeyl'in tavrının ne olduğunun tesbiti önem arzetmektedir. Bu konu daha çok İslam fıkhının ilgi alanına giriyorsa da kelâm ilminde de tartışılan konular arasında yer almıştır. Rey ve kıyas konusunda Mu'tezile'nin ikiye ayrıldığını görmekteyiz. Çoğunluk rey ve kıyas lehine bir tavır sergilerken, kıyası red konusunda Nazzam[511] ve Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Muhammed b. Abdullah el-Iskafi gibi bazı Bağdatlı Mu'tezile kelâmcısı öne çıkmış ve ahkamda kıyas karşıtı bir tavır sergilemişlerdir.[512] Ebû'l-Hüzeyl ve Bişr b. Mu'temir, ahkamda kıyasın ve ictihadın gerekliliğine kanaat getirmişlerdir.[513] Irak ya da Re'y ekolünün bu karak-

509 J.Van Ess, *EIr*, I, 321.

510 Bağdâdî, *Usûlud-Dîn*, 20-23; A.Bedevi, 143-144.

511 Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, XVII, 321; Basrî, *Mutemed*, II, 230; Şehristanî, *el-Milel*, I, 53.

512 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelusî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut trz., II, 514.

513 Ebu Ömer Yusuf İbn Abdilber en-Nemeri el-Kurtubi Endelusi, *Camiu Beyan el-İlmi ve Fazlihi verna Yanbağı fi Rivayetihi ve hamlihi*, H.463, Beyrut trz., II, 62-63; İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, II, 514.

teristik özelliğinin genel anlamda Mu'tezile'de ve özelde Ebü'l-Hüzeyl'de olduğunu görmekteyiz.

3. ŞAHSİ SORUMLULUK VE FİİLLER

a. Fiilin Gerçekleşmesinin Ön Şartları

aa. Hür İrade

Mu'tezile insanın mükellef bir varlık olduğunu ve işlediği fiillerden dolayı sorumlu olacağını nakli delillerle savunduğu gibi akli delillerle de savunmaktadır. İnsanın sorumlu bir varlık olduğuna dair akli delilleri; insanın dilediğini yapmakta ve yapmamakta kullandığı iradesinin olması, Peygamberlerin gönderilmiş olması, insanın mükellef bir varlık olması, bir makdurun iki kadirin kudreti altında bulunmasının imkansız olması ve insanın fiillerinde zulüm ve doğru olmayan birtakım kötü şeylerin bulunması gibi hususlardır.

İnsanın fiillerini kendisinin yaratması ve seçme hürriyeti, zulmü Allah'tan nefyetme meselesi ve Adl ilkesiyle irtibatlıdır. Ebü'l-Hüzeyl'e göre, insanlardaki bilgi ve idrak kabiliyetini yaratan Allah, fiillerin gerçekleşmesi için gerekli bulunan irade ve kudreti fiilden önce kendilerine vermiştir.[514] Bu durumda zulümden münezzeh olan Allah'ın kullarının fiillerini yaratması söz konusu olamaz. Bu sebeple onun insan fiillerine ilişkin görüşlerini, irade-kudret (istitaat)-fiil düzleminde ele almak gerekmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl, sağlam bir ahlaki hürriyet inancına temel olabilecek iki hususa dikkat çekmektedir. Bunlardan biri insanın nefsinde cereyan eden irade ve ihtiyar alanında insanın kesin bir özgürlüğe sahip olması,[515] diğeri de insanın dış dünyada iradesi ile bazı işler başarabileceğidir. Böylelikle irade sebep, fiil de sonuç olmuş ve ikisi arasında sebeplilik ilişkisi zımnen kabul edilmiştir. Bunda da belli bir ölçüde tutarlılık sağlanmıştır.[516] Ebü'l-Hüzeyl, bu çerçevede insanın şahsi so-

514 Hayyat, 45.
515 Eş'ârî, 403.
516 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 46.

rumluluğu meselesine değinmiştir. İnsanın amelinden yani fiilinden mi, yoksa azminden yani iradesinden mi sorumlu olduğu sorununu çözmeye çalışmıştır. "Fiile azmeden ona başlamış gibidir."[517] demek suretiyle kişinin azm ve kastından sorumlu olacağını ifade etmiştir.[518] Ona göre Allah'ın kullarına takdir ettiği fiiller teklifin gereğidir. İlahi kudret çerçevesinde olan fiiller kulun kudretiyle elde edilmez. Bu husus şu ilkeyle ifade edilir: "Tek makdurda iki kadirin birleşmesi imkansızdır."[519]

Ebû'l-Hüzeyl, insan iradesine ilişkin görüşleri nedeniyle, Vâsıl'ın serbest bırakmasından sonra insan hürriyetini daraltttığı[520] ya da hafif bir kaza ve kaderi kabul ettiği[521] şeklinde eleştirilir. Böyle bir görüşün hakim olmasında, onun, insan eceliyle alakalı, söylediklerinin tesiri vardır. Ona göre maktul katledilmemiş olsaydı, yine katl vaktinde eceliyle ölürdü.[522] Yani ölüm her durumda kaçınılmazdır. Ömrünün artırılması veya kısaltılması mümkün değildir.[523] Eğer ölmesi gerekli olmasaydı, Allah'ın ilminin cehle dönüşmesi[524] ve katilin maktulün ecelini kesmiş olması gerekirdi. Bu ise imkansızdır.[525] Watt ise Allaf'ın, ecel ve rızık[526] gibi kavramları sahte bir bağlılıkla incelediğini ve sınırsız bir şekilde yorumladığını iddia

517 Eş'ârî, 270.
518 Gurabi, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 96.
519 Şabi-Ebu Lübabe- Neccar, *Mu'teziletü beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, 89.
520 Şabi, 89.
521 Carra de Vaux, "Ebü'l-Hüzeyl", *İA*, IV, 86.
522 Kadı Abdulcebbâr, *Muğni*, XI, 3; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 142; Safedi, *Nektü'l-Himyan*, 277; Cemaluddin Mikdad b. Abdillah es-Suyuri el-Hilli (826/1423), *İrşad et-Talibin Nehcu'l-Müsterşidin*, thk. Seyyid Mehdi er-Reccai, Kum 1405, s. 291.
523 Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 194; Şehristani, Milel, I, 46.
524 Suyuri, *İrşad et-Talibin*, 291.
525 Kadı Abdulcebbâr, Şerh, 782; Suyuri, *İrşad et-Talibin*, 291; Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, İzmir 1992, 21.
526 Allaf'a göre rızıklar iki çeşittir: a) Allah'ın faydalı şeylerden yarattıklarıdır. Bir kimsenin Allah'ın rızık olarak yaratmadığı şeyden yemesi ve faydalanması doğru değildir. Böyle yaparsa hata işlemiş olur. b) Allah'ın kullar için hükmettiği rızıklardır. Bunlar helaldir ve kulun rızkıdır. Haram kılınan şeyler rızık değildir. Yani onu kullanmakla emrolunmamışlardır. Bkz. Şehristani, el-*Milel*, I, 46; Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 194.

etmektedir. Ona göre Ebü'l-Hüzeyl, ölüm şeklinin önceden tayin edilmiş olduğu kanaatinde görünmemesine rağmen, ecelin vaktinin şaşmazlığı ve kaçınılmazlığı sebebiyle şaşılacak derecede etkilenmiştir. Önceden karar verilmiş ölüm tarzını düşünüyor gibi gözükür.[527]

İnsan ecelinin önceden takdir edilmiş olması fikri, bazı Mu'tezilîlerce açıkça inkar edilmiştir. Onlara göre ecel, hayat süresi ve ölüm vaktinden ibarettir. İster herhangi bir dış etki olmadan normal bir şekilde olsun, isterse bir katl sonucu olsun, her insan bir ecelle ölmektedir. Ancak idam edilen veya öldürülen insanın bu olaylarla karşılaşmaması durumunda yine de ölüp ölmeyeceği hususu, Mu'tezile kelâmcılarının farklı görüşler ortaya koymasına sebep olmuştur.[528] Muhtemelen onların niyetindeki, haksız yere adam öldürerek katil olup, "Allah'a şer isnadını" izale etmeyi istemiş olmaktı. Kadı Abdulcebbâr bu hususta, "Katil öldürmeseydi, katl edildiği anda maktulün yaşaması da ölmesi de imkan dahilindedir." diyerek Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünün doğru olmadığını da şu örnekle izah etmeye çalışır: Bu görüş doğru olsaydı, yabancı birinin ağılına girerek davarlarını kesen bir kişinin mal sahibine kötülük değil, iyilik yapmış olması gerekirdi. Çünkü bu kişi, sürü sahibinin hayvanlarını boğazlamamış olsaydı, hayvanlar murdar olarak ecelleri anında öleceklerdi. Oysa bu durumun yanlış, aksinin ise doğru olduğu ortadadır.[529]

Ebü'l-Hüzeyl, ecel hakkındaki görüşüyle, insanların tek eceli olduğunu savunan Ehl-i Sünnet'le özelde de Eş'arîlerle[530] uyum içerisinde gözükmektedir. Çünkü onlara göre ecel, kaza ve kadere imanın bir parçası kabul edilir ve itikadi bir mesele olduğu söylenir. Bundan dolayı Ebü'l-Hüzeyl'in irade hürriyetini daralttığı[531] iddiası gündeme gelmektedir. Bu sebeple onun irade ile ilgili fikirlerinde, Eş'arî'den önce kesb nazariye-

527 Watt, *Freewill and Predestination*, 66.
528 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 783.
529 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 783; Mu'tezile'nin ecelle ilgili görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, 19-22.
530 Suyuri, 291.
531 Meclisi, *Biharu'l-Envar*, V, 142.

sini savunan muasırı Dırar b. Amr'a yakın olduğu ve onunla Mu'tezile arasında bir köprü kurduğu söylenebilir.

Akli prensiplerden hareket ederek görüşlerini ortaya koymaya çalışan Ebû'l-Hüzeyl, benimsediği fikirleri Kur'an ayetleriyle desteklemiştir. Fakat o, Allah'ın yaratmasıyla insanın fiillerindeki sorumluluğunu dengeleyememiş ve insanın fiillerini Allah'ın yaratmasını, Allah'ın adaletine ve insanın sorumluluğuna aykırı bularak fiiller konusunda yaratma da dahil tüm hususların insana ait olduğu tezini öne sürmüştür.

ab. İstitaat (Potansiyel Güç)

Bir işi yapma veya yapmama gücü olarak tanımlanan istitaat, "iktidar" ve "imkan" ıstılahlarıyla da ifade edilmektedir. Kuvvet ve takat olarak da adlandırılır. Mu'tezile'nin dünya görüşünde insan güç sahibidir. İnsanın istitaası, beden sağlamlığıdır ve bununla fiil meydana gelir. Hayat ve güç sahibi insan, fiilini yapma kudretindedir.[532] Bu husus, Kudret= Sıhhat + Afiyet şeklinde formule edilebilir. Ebû'l-Hüzeyl'e göre istitaa, beden sağlamlığının dışında ona eklenen bir arazdır.[533] O, istitaatın makdura (takdir edilen) önce gelen kudret olduğunu, ona bitişik olmadığını ve kudretin fiil olmadan mevcut olduğunu ileri sürmüştür.[534] Çünkü "iktidar", fiilden önce gereklidir, fiil varken kişinin ona asla ihtiyacı yoktur. Ona göre istitaat, şeye veya o şeyin dışındakilere uygulanan bir güçtür. O, fiilin gerekliliğinin dışındadır. Oturabildiğim veya kalkabildiğim zaman ben mustatı'ım (güç sahibiyim). Bu güç fiilin vukuunu gerektirmez. Buradan da insanın seçme gücü fikrine gelir. Çünkü insan bir şeye veya zıddına güç yetirebilirse muhtardır. Öyleyse istitaat seçme gücü dışındadır.[535] Fakat bazı sonraki Mu'tezililer, kudret fiille beraberdir, görüşünü ileri sürerek fiil olmadan kadir olmayı kabul etmezler.[536]

532 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 392 vd.; Ş. Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fülleri*, 125.
533 Eş'ârî, *Makalat*, 229; Şehristanî, *el-Milel*, I, 45.
534 R. Nisabûrî, 284.
535 Gurabî, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 87 vd.
536 R.Nisabûrî, 284; W. Thomson, "İslam ve Mezhepler", çev. A. Özdemir, I, 324.

Ebu'l-Hüseyin Hayyat (3/9. asır) *İntisar*'da, Ebü'l-Hüzeyl'in kudret anlayışını nakletmektedir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre, insanın kudreti iki hal için geçerlidir. İnsan bir fiil yapmaya veya yapmamaya muktedirdir. Kudretin bir fiil yapması doğru olursa, karşıtını da (zıddını) yapması doğru olur. Buna benzer bir şekilde kudret, bir fiil yapamıyorsa karşıtını da yapmaya güç yetiremez.[537] Fiilden önce istitaat konusuna Ebü'l-Hüzeyl, kafiri örnek verir. Ona göre kafir imanla ya emredilmiştir ya da emredilmemiştir. Eğer "Fiilden önce istitaatı inkar ederler." derseniz, o zaman onlar imanla yükümlü değildir. Bu mücerret bir küfürdür. Kur'an'a ve icmaya terstir. Eğer imanla yükümlüdür, derseniz, iki sinden birinden hali değildir. Ya emredilmiş olur. Emredilenle mustatı' (güç sahibi) dır. Ya da emredilmiştir, emredilene mustatı' değildir. Güç yetirilmeye teklifi Allah'a nisbet etmiş olursunuz. Bu zulumdür, cevrdir.[538] İnsanın, Allah'ın verdiği kudretle O'nun razı olmadığı, emretmediği ve irade etmediği ve hoşlanmadığı şeyleri de yapabilir. Ancak bu, insanın Allah'a galip geldiği anlamına gelmemektedir. Çünkü insana bu kudreti veren Allah'tır. Dilerse insanın sahip olduğu kudreti alır ve onu engeller.

Ebü'l-Hüzeyl'in kendi anlatımıyla nakledilen bir rivayete göre kendisine istitaatla ilgili şöyle bir soru yöneltmişti. "Ya Eba Hüzeyl! istitaat konusunda bir grubun iddiası var. Bu konudaki şüphelerimi gidercek birşeyler söyle. Allah'ın şu ayetini bana açıkla." "Gerçi onlar, "Gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber çıkardık." diye kendilerini helak edercesine Allah'a yemin edecekler. Halbuki Allah onların mutlaka yalancı olduklarını biliyor."[539] Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl, ayeti yorumlar: Onların yalandan kurtulmaları mümkün mü? Çünkü onlar çıkmaya istitaat sahibidirler. Yalan söylüyorlar ve "Biz güç sahibi değildik, istitaatımız olsaydı sizinle çıkardık." diyorlar. Allah, onları bu cihetle veya başka bir cihetle yalanlamıştır. Onların yalancı olduğunu söylemiştir. Yani onlara istitaat verilmiştir, ama onlar çıkmamışlardır. Onların

537 Hayyat, *İntisar*, 45.
538 Gurabi, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 88 vd.
539 Tevbe, 42

çıkmaya istitaatları vardır. Her durumda çıkma istitaatı olduğu halde, çıkış olmamıştır. Zikrettiğimiz iki açıdan başka ayet için üçüncü bir anlamı akıl edemeyiz.[540]

Mu'tezile genel olarak istitaatı (potansiyel güç), fiilden önce kabul eder ve fiili zaruri kılmayacağını (Gayr mucibe li'l fiil) söyler.[541] Ebü'l-Hüzeyl'in muasırı Dırar b. Amr'a göre istiaat faile ait yeteneklerin bir cüzü olarak, fiilden önce, fiil esnasında ve fiilden sonra da mevcuttur ve o müstatı'nın bir parçasıdır.[542] Muhtemelen istitaat kavramının sınırı Ebü'l-Hüzeyl tarafından belirlenmiştir. Buna göre, "insan önce fiil işlemeye kadirdir, önce yapar, ikinci aşamada fiil meydana gelir. Çünkü birinci an yapıyor zamanıdır ve ikinci anda yaptı (istitaat + yefalü + feale) zamanıdır. An (vakt) fiiller arasındaki farktır ve bir fiilin diğer fiil ile arasındaki fasıla aracılığıyla uzar gider. Ve her an ile de ortaya bir fiil çıkar."[543]

Ebü'l-Hüzeyl'e göre istitaat, irade ve fiil arasında bir yerdedir. Böylece o, fiile güç anlamınadır. Onun tasarladığı gibi, o tamamen ve genele açık olmayan bir şekilde, potansiyel failin eylemine kastetmesidir. Ve fiilin gerçekleşmesine herhangi bir anlam katmaz. Yani failin varlığının eylemidir. İstitaat bir ahlaki oluş olarak insanın -kendi fiillerini gerçekleştiren biri olarak- varlığını tanımlar. Ebü'l-Hüzeyl büyük bir açıklıkla istitaatı, insanı kendi irade ve niyetini gerçekleştirme sürecinde, duruma üstün gelme gücünün bir fonksiyonu olarak görür. Bundan dolayı kudra, Ebü'l-Hüzeyl'e göre sadece "fiili gerçekleştiren güç" değil, aynı zamanda farklılığa üstün gelme ve hali sona erdirme olarak failin gerçekliğidir.[544] Fiiller insanın etki alanındadır ve istenilmeden yapılan fiiller ona ait değildir.

Ebü'l-Hüzeyl'in istitaat (potansiyel güç) ya da kudret hakkında kullandığı muğlak ifadeler, karşıtlarının bundan yararlanmaları sonucunu doğurmuştur. Bir adamı okla öldürme halin-

540 *Emali's-Seyyidi'l-Murtaza*, I, 125.
541 Eş'ârî, 230 vd.
542 Eş'ârî, 281; Bağdâdî, *el-Fark*, 214; İbn Murtaza, *Bahr ve'z-Zahhar*, 11.
543 Eş'ârî, 233; Şehristani, 45 vd.; Watt, *Teşekkül*, 296.
544 Richard M. Frank, "Remarks on the Early Development", 318.

de, okçunun okun yaydan çıkışı ile adama isabet edişi arasında öldüğü farzedilebilir. Buna göre kurban, ölü bir adam tarafından öldürülmüştür. Ebü'l-Hüzeyl bile, bu türden birşeyi kabul etmek zorunda kalmıştır.[545] İbn Kuteybe de Ebü'l-Hüzeyl'in "Bir işi yapan, o işi yaptığı anda, başka bir fiili işlemeye kadir değildir." iddiasında bulunduğunu, büluğa eren bir kimsenin, büluğ anındaki istitaası ile bir işi yapmasının imkansız olup olmadığı gibi hususları ele aldığını ifade ederek eleştirir.[546] Bu tür rivayetlerden istitaa konusuna ilişkin meselelerin, ilk defa Ebü'l-Hüzeyl tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alındığı anlaşılmaktadır. Fakat o, konuyu irdelerken kapalı ve anlaşılmaz noktalar bırakmıştır. Bundan dolayıdır ki, İbn Kuteybe gibi bazı Mu'tezile karşıtları, bu kapalı noktaları kendi lehlerine çevirmek suretiyle üstün bir konuma gelmek istemişlerdir.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre, istitaat (potansiyel güç), kalplerin ve organların fiillerini ayırmaktadır. Kudret ve fiil durumunda istitaat olmaksızın kalplerin fiilleri meydana gelmez.[547] Kalplerin fiilleri istitaatla aynı anda ortaya çıkar, uzuvların fiilleri ise ikinci anda meydana gelir.[548] Ebü'l-Hüzeyl, bir şeye insanın kudretinin şartını, o şeyin keyfiyetini bilmekle ortaya koymuştur. Keyfiyeti bilinmeyene güç yetirilemez.[549] İnsan kendisinde hareket, sükûn, irade ve bilgiye sebep olabilir. Fakat mahiyeti bilinmeyen renk ve tat gibi arazlara sebep olamaz.[550] Ebü'l-Hüzeyl'in bu şekilde güç yetirmeyi ve dolayısıyla insan sorumluluğunu ilme endekslemesi, Sokrat ve Eflatun'dan etkilendiği şeklinde değerlendirilmiştir.[551] Çünkü insan bilmiyorsa, kudretli değil, acizdir. Aciz ise sorumlu değildir.

Mu'tezile, istitaatın baki olup olmadığı konusunda ihtilaf içindedirler. Ebü'l-Hüzeyl, Hişam, Abbad, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskafi ve birçok Mu'tezilî, istitaatın baki

545 Eş'ârî, *Makalat*, 232.
546 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, 54 vd.
547 Şehristani, *el-Milel*, I, 45.
548 Şehristan, I, 45; Tritton, 90.
549 Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 90.
550 Şehristan, I, 45.
551 Gurabî, 90.

olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre istitaat fiil içindir. Fiillerden çıkan olgulardan dolayı failin yanında baki kalır.[552] Fakat Nâşî el-Ekber, Mu'tezile'nin istitaayı mustatı' dışında gördükleri için bekasını vacib gördüklerini öne sürerek, sadece Ebü'l-Hüzeyl'in fiil anında fenasına cevaz verdiğini söyler.[553] İkinci gruba göre istitaat, fiilin bitmesiyle birlikte yok olur. Her yeni fiille birlikte yenilenir. Yani her fiil, yeni bir kudretin yaratılmasını gerektirir. Bu grup görüşünü "araz iki zamanda baki olmaz" fikri üzerine kurmaktadır. İstitaat da araz olduğu için, her fiilde doğrudan yaratılması gerekir. Kâbî'nin bu fikri, 5. asırda Eş'ârîlerden özellikle Bakıllânî ve İmam-ı Harameyn tarafından ifade edilmiştir.[554]

Ebü'l-Hüzeyl, insan mustatı (güç sahibi) mıdır? sorusuna da cevap aramıştır. Ona göre insan mustatı bir canlıdır. Onun mustatı insanı canlılıkla kayıtlaması oldukça doğal bir yaklaşımdır. Çünkü ölü ve cansız şeyler istitaat sahibi değildir. İstitaat insanın dışındadır. İnsan istitaat (potansiyel güç) sahibi bir canlı olduğunda, istitaat onun gayrı mıdır veya o, o mudur? sorusuna Ebü'l-Hüzeyl, "istitaat ve hayat insanın dışındadır."[555] şeklinde cevap verir. Onun bu fikri, insanın istitaati halinde birşey yapmayacağı, ancak onun gidişinden sonra birşey yapacağı anlamına alınmış ve eleştirilmiştir. Kısaca insanın mustatı olmadığında yapması, mustatı olduğunda da yapmaması şeklinde özetleniyordu. Bu ise ölünün dünyada herşeyi yapması demekti.[556] Ebü'l-Hüzeyl'e göre istitaat sahibi olarak insan, kendi durumunu aşan bir güce sahiptir. Özgürlüğünün gerçeği, öncelikle ona, varlığının yapısının kaçınılmaz bir ögesi olarak verilmiştir. Öyleki insan, mustatı (güç sahibi) olarak onu seçemez ve bundan dolayı fiillerinde kendi kendinin son yargılamasını yapamaz. İnsan hürriyeti, fiilin imkanlılığını ölçen bir özgürlüktür. İnsanın hürriyeti, kendi fiillerini belirler.

552 A. Bedevi, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, I, 178.
553 Nâşî el-Ekber, *K.Evsat*, 95.
554 A. Bedevi, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, I, 179.
555 Eş'ârî, 229; Gurabî, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 86.
556 İbn Hazm, *Fasl*, IV, 204.

Ebû'l-Hüzeyl'e göre insandaki fiile niyet ve iradesinin akti, objeyi gerçekleştirmenin ön şartıdır. Çünkü o, bir fiili gerçekleştirme gücünü (kudra, istitaat), irade ve fiil arasında, dünyadaki bir olayı başlatmak için bir güç olarak kabul eder.

b. Fiilin Gerçekleşmesi

Ebû'l-Hüzeyl, keyfiyeti bilinen tüm fiilleri insanın yarattığını ve sonucundan da sorumlu tutulacağını ileri sürer. O, insanların fiillerini Allah'ın fiillerinden ayırmaktadır. Ona göre insanların fiilleri, Allah'ın fiillerine benzemez. Allah'ın, insanın kudretine verdiği şey üzerinde hiçbir kudreti yoktur.[557] Çünkü bir fiilin iki yaratıcısı olamaz.

Ebû'l-Hüzeyl'in muasırı Dırar b. Amr, ef'al-u ibad hususunda, iki failin tek fiili olduğunu, hakikatte kulların fiillerinin faili Allah olduğunu[558] ve fiilin Allah'ın mahluku ve kulların kesbi olduğunu[559] söylemiştir.

Ebû'l-Hüzeyl, insan fiillerini iki safhada ele almıştır. Her ikisi de insanın hareketleriyle alakalıdır. Bu iki safha a) Niyet: Ben yapacağım b) Fiilin gerçekleşmesi: Ben yaptım, şeklinde ele alınır. Yalnız tamamlanmış fiili tanır. Onun için "yapıyor" demek, "yaptı" demekten çok farklıdır. Fiil kavramı kısaca şu şekilde ifade edilmiştir:

> insan, fiile ilk olarak muktedirdir ve öncelikle fiili gerçekleştirir. Fiil ikinci olarak vuku bulur. "İlk dönem yef'alu (yapıyor), ikinci dönem ise, fa'ala (yaptı) dönemidir."

Hareket oluşturma yeteneği, fiiller arasındaki farkdır ve tamamen fiilden fiile fasılayı (zamanı) içine alır.[560] Fiilin gerçekleşmesi ikinci ana aittir. Çünkü onun varlıktaki gerçekliği, aslının tamamlanmasıdır. Bundan dolayı Ebû'l-Hüzeyl, o ilkte yapar, fiil ikincide vuku bulur, demektedir. Çünkü evvel olan yapıyor zamanıdır, ikinci ise yaptı zamanıdır.[561] Yapıyor-

557 Eş'ârî, 378.
558 Eş'ârî, 281.
559 Kadı Abdulcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, 408; Eş'ârî, *Makalat*, 281.
560 Eş'ârî, *Makalat*, 233, 443; Watt, *Frewill*, 70.
561 Şehristanî. *el-Milel*, 45 vd.

yaptı ayırımının temel noktası, yapacağı eylemlerden hangisini tercih edeceğini düşünen ya da yapmadan bırakmanın hesabını yapan insanın ya da insanlığın ortak tecrübesidir. Bir kimseye, bir an için iki ya da daha fazla sayıda eyleme girişme imkanı açılmaktadır. Sonra da onlardan biri kuvveden fiile dönüşmektedir. İşte Ebü'l-Hüzeyl, kendi ayırımını, ilgili fiilin iki şekli ile açıklamıştır. Aralarındaki ayırım, esasen tamamlanmamış ile tamamlanmış fiil arasındaki durumdur. Yef'alu (yapıyor) şekli, düşünülen fakat icra edilmemiş ya henüz devam eden ya da başlanmamış bir fiile işaret etmektedir.[562] Birinci an, fiilin iç durumunu bir şeyi yapma kararının ve bedene emirleri vermenin vaktidir. İkinci an ise, fiilin dış veya maddi sahada icra edilmesi vaktidir.[563]

Ebü'l-Hüzeyl'e göre fiiller, Allah'ın hizmetine yönetilmese de iyi olabilir. Onun bu görüşü, genel kanaate aykırı olarak kafirlerin de iyi işler işleyebileceği anlamına gelmektedir. Çünkü o, niyetsiz birçok taatın bulunabileceğini[564] söylemekte ve kafirin Allah'ı tanımamakla birlikte çok taat yapmasına cevaz vermektedir.[565] Ameli işleyen onunla Allah'a itaat etmeyi irade etmez, ama amel Allah'a taat olarak gerçekleşir.[566] Her yetişkin için tabii bir sorumluluk yani teklif bulunmaktadır. Bundan dolayı Allah'a yakın olmasa da ve inanmadığı için ceza görecek olsa da inanmayanlar bile iyi amelleri vasıtasıyla Allah'a itaat edebilirler.[567] Niyetsiz işlenen fiillerden dolayı birçok taatın meydana gelebileceği görüşü nedeniyle eleştirilmiştir. Ebü'l-Hüzeyl, bu fikrini şu şekilde kanıtlamaya çalışmaktadır:

> Allah'ın emirleri, yasakladığı şeylerle karşı karşıyadır. Bu durumda O'nu tanımayıp emirlerinin tamamını terkeden kişi, O'nun yasakladığı şeylerin hepsini yaratmış ve itaatların tamamını terketmiş ve böylece bütün günahları işlemiş konumuna düşer.

562 Watt, *Teşekkül*, 296.
563 Watt, 297.
564 Bağdâdî, *el-Fark*, 105.
565 Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 267.
566 Belhî, *Babu Zikri'l-Mu'tezile*, 69.
567 J. Van Ess, *EIr*, I, 320.

> Eğer bu durumda olan biri, bir Dehri olsaydı, Yahudi, Hıristiyan, Mecusî ve diğer kafirlerin dinlerine mensup olurdu. Eğer bir Mecusî, Mecusîlik dışında bütün kafirleri terkediyor olsa, biz onun bundan menedildiği halde Mecusîliğine isyan, ama çeşitli küfürleri terk etmiş olduğu için, Allah'a itaat etmiş olduğunu biliriz. Çünkü o, onları terk etmekle emrolunmuştur.[568]

Bu, esasen parçacı ve seçmeci bir yaklaşımdır. Ayrıca o, taata çağıran havatırın (düşünceler, ilhamlar) Allah'tan, masiyete (günaha) çağıranın ise şeytandan olduğunu söylemiştir.[569]

Ebû'l-Hüzeyl'e göre Allah Kur'an'ı, kafirler için delil olsun diye değil, onlara karşı delil olsun diye indirmiştir. Ayetlerden anlaşılan, kulların fiillerinin Allah'ın kazasıyla vuku bulduğunu belirtmek olsaydı, şöyle bir soruyla muhatab kalınırdı:

> Allah'ın kalbimize koyduğu imanı, bize nasıl emrediyorsun. Aynı şekilde küfürden bizi nasıl men edersin ki, Allah onu bizde yaratmıştır.[570]

Ebû'l-Hüzeyl, kalplerin fiilleri (ef'alu'l kulub) ile organların fiillerini (ef'alu'l cevarih) ayırmıştır.[571] Ona göre kalplerin fiilleri, kudretiyle birlikte failin ölümüyle, meydana gelmesi caiz olmayan fiillerdir. Organların fiilleri ise, ölümünden sonra failden vücud bulabilen fiillerdir.[572] Bu şekilde o, insan fiillerini tabiî ve ahlaki ya da kalp ve organların fiilleri olarak ikiye böler. Ahlaki olan fiil, hiçbir zorlama olmaksızın yaptıklarımızdır. Bu, insanın kudretinin bir sonucu olarak kazanılmış bir fiildir.[573] Kalplerin fiilleri, irade, kerahet, ilim ve diğerleri bu fiille meydana gelmez. O, diğerini terkeder. Zıtlar, tek kalpte birleşir. Hareket ve sükûn gibi tek organda bir araya gelmez.[574] Ebû'l-Hüzeyl bu iki safhayı uzuvların

568 Bağdâdî, *el-Fark*, 126.
569 Eş'ârî, *Makalat*, 429 Ebû'l-Hüzeyl'in bu görüşü, Mu'tezile içerisinde Hişam el-Futi ve Abbad b. Süleyman tarafından reddedilmiştir. Bkz. Eş'ârî, 157, 216; Wensinck, 64.
570 Razî, *el-Muhassal*, 470.
571 Şehristanî, I, 45.
572 Kadı Abdulcebbâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 55.
573 De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, 38.
574 Nâşi el-Ekber, *K.Evsat*, 97 vd.

hareketine de teşmil eder, hatta kalp için de böyledir. Organda fiil yapma iktidarı olmadıkça, arzu ve istek de tamamıyla mevcut değildir.

Kalbe ait işlerin, eğer onlara gücü yetmiyorsa veya ölmüş ise, bu fiilleri işleyen kimseden sadır olması caiz değildir. Diğer taraftan hayatta olmak şartıyla, gerek ölümünden, gerek gücünün kesilmesinden sonra, failin organlarının fiillerinin bulunmasına cevaz vermiştir. Ona göre "ölü ile aciz olan kişinin ölüm ve aczden önce bulunan bir kudretle, organların fiillerini yapmaları caizdir."[575] Cubbaî ve oğlu Ebu Haşim ise kalplerin fiillerinin, organların fiilleri gibi olduğunu ve bunların varlığının, bu fiiller üzerindeki kudretin kesilmesinden sonra da acz durumunun bulunması halinde de doğruluğunu iddia ederler.[576] Bu görüş, Ebü'l-Hüzeyl'in bu hususta ki görüşlerinden daha iddialıdır.

Ebû'l-Hüzeyl, insan sorumluluğu teorisiyle meşgul olmuştur. Bu sebeple, insan amelinden mi sorumludur, yoksa azm ve kastın (karar verme ve yönelme) dan mı sorumludur, sorusuna cevap aramaya çalışmıştır. O, kişinin azm ve kastından sorumlu olduğu fikrini tercih etmiştir. Fiile karar verenin ona başlamış gibi olacağını iddia etmiştir. Şu var ki, Ebû'l-Hüzeyl azmin anlamını genişletmiştir. Şahıs, azminden sorumludur, demek istemiştir. İnsan şerri yapmaya karar verdiğinde, eğer fiil azminin dışında bir sonuç verirse, kararı itibariyle mi sorumlu olur, yoksa meydana gelen fiili neticesinde mi sorumlu olur, sorusuna açıklık getirmemiştir.[577] O, şahsın doğrudan fiilinde değil, fiile karar verme ve doğrudan fiilden doğan mütevellid fiil üzerinde durmaktadır.

4. MÜTEVELLİD FİİLLER

Ebü'l-Hüzeyl'den önce Dırar b. Amr, fiillerin başka fiilleri (mütevellid) doğurduğunu kabul ederek, failin fiilinden sonra bir fiil daha meydana geldiğini ve bu fiilin, hem kulun hem de

575 Bağdâdî, *el-Fark*, 128.
576 Bağdâdî, 129.
577 Gurabî, Ebû'l-Hüzeyl Allaf, 96.

Allah'ın fiili olduğunu söylemiştir.[578] Ebü'l-Hüzeyl de -kendisinden önce Dırar b. Amr'ın yaptığı gibi- fiilleri doğrudan ve mütevellid olarak ikiye ayırmaktadır.[579]

Tevellüd, fiilin başka bir fiil tavassutuyla failinden meydana gelmesidir. Meydana gelmesi herhangi bir kasıt ve irade olmaksızın hatadan kaynaklanan her fiil mütevellid fiildir. Elin hareketiyle anahtarın dönmesi, insanın attığı okla veya taşın isabetiyle yaralanma, atıldığında taşın gitmesi, vurma anında meydana gelen elem gibi olaylar tevellüde örnek teşkil ederler.[580] Tevellüd tartışmasının ilk gündeme getirdiği husus, mütevellid fiillerin insan fiili sayılıp sayılmayacağı, ondan -doğrudan iradi fiiller gibi- sorgulanıp sorgulanmayacağı, bu fiillerin failinin kim olduğu sorunu idi. Mu'tezile bu tür fiillerin insanın kudretiyle meydana geldiği ve insanın sorumluluk alanına girdiği düşüncesindedir. Ebü'l-Hüzeyl de vurmadan meydana gelen acı, taşın atılışı gibi fiillerin yapana ait olacağını ileri sürmektedir.[581] Bu mesele hakkında ilk konuşanın Ebü'l-Hüzeyl olduğu iddia edilmekle birlikte,[582] rivayetlerden tevellüd konusunu enine boyuna tartışanın Bişr b. el-Mu'temir[583] olduğu görülmektedir. Onun 210 yılında öldüğü bilindiğine göre, bu görüşün bu tarihten önce ortaya konduğu anlaşılmaktadır.

Eş'ârî'nin anlatımına göre Ebü'l-Hüzeyl, mütevellid fiilleri yani insandan neşet eden fiilleri, keyfiyetini bildiği ve keyfiyetini bilmedikleri fiiller olmak üzere ikiye ayırmıştır:[584]

1) Keyfiyetini insanın idrak ettiği iradi fiiller; hareket, sükûn, sesler ve elemlerdir.[585] Ayrıca okun uçması ya da iki

578 Eş'ârî, *Makalat*, 281; Kadı Abdulcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, 408; Pezdevî, 161.
579 Gurabi, *Ebü'l-Hüzeyl Allaf*, 91 vd.
580 A.Bedevi, I, 192.
581 Eş'ârî, *Makalat*, 402; A. Bedevi, I, 196.
582 Hayyat, *İntisar*, 76-78; Nyberg, *Enc. Of Islam*, I, 128.
583 Eş'ârî, 401 vd., Hayyat, 242 vd., Ebu'l-Kasım el-Belhi, *Babu Zikru'l-Mu'tezile*, 72, Kadı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, IX,11; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, 137 vd.; A. Bedevi, I, 196.
584 Eş'ârî, *Makalat*, 403; Fakhry, "Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will", *Muslim World*, XLIII (1953), 98-108.
585 Eş'ârî, *Makalat*, 402 vd.; Şabi-Ebu Lûbabe-Neccar, *Mu'teziletü beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, 87.

katı nesnenin çarpışmasının yol açtığı ses de bu fiillere örneklik teşkil ederler.[586] Bunlar Allah'ın kudretidir, insana tasarruf hürriyeti verilmiştir.[587] Ebü'l-Hüzeyl, sadece "failin keyfiyetini bildiği" mütevellid fiillerin, değişik bir anlatımla, önceden bilinen neticelerin kendi fiiline dahil olduğu ve sonucundan sorumlu tutulacağı görüşündedir.[588] Bu keyfiyeti bilinen fiillerin, insan tarafından meydana getirilebileceği anlamına gelmektedir. Ayrıca ona göre, tabiatta da keyfiyetini müşahede ettiğimiz bazı fiiller vardır ki, bunlar zorunlu bir şekilde eserlerini meydana getirirler. Eğer bir taş parçası herhangi bir cismi parçalayabilecek kuvvette ise, bu taşın özelliklerini muhafaza ettikçe, ilkine benzer tüm cisimleri de parçalama kuvvetinde olduğunu[589] söyleyebiliriz.

2) İnsanın keyfiyetini idrak etmediği fiiller; renkler, tatlar, kokular, lezzet, açlık, hayat, mevt gibi fiillerdir. Bu konuda insanın hürriyeti yoktur. İnsan, Allah'ın sıfatı olabilen bu fiilleri bilemez ve inceleyemez.[590] Bunun anlamı, insanın dünyada da keyfiyetini bilmediği şeyin yaratıcısı olmadığıdır.[591] İdrak ve hadislerin ilmi konusunda da şunları söylemektedir: Allah ikisini de yaratır, onlar kulların fiillerinden değildir.[592] Ebû'l-Hüzeyl'i bu zor anlaşılan ustaca ayırıma götüren sebep, muhtemelen Mu'tezile'ye karşı olanların onları "insanı kendi fiillerinin yaratıcısı" olarak eleştirilerine bir bakıma cevap vermek ve engel olabilmekti.[593] Dünyada insanın özgür bir şekilde serbestçe hareket etmeye güç yetirebileceği tezini kanıtlamak amacıyla Ebû'l-Hüzeyl, bir şeyin bir şeyden doğması

586 Eş'ârî, 403; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 46; Macit Fahri, "Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will", *Muslim World*, XLIII, 98.

587 Şabi-Ebu Lübabe-Neccar, *Mu'teziletü beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, 87.

588 Watt, *Teşekkül*, 298; Mehmed Dağ, *İmamu'l-Harameyn Cuveyni'nin Alem ve Allah Görüşü*, 138; Semih Dugaym, *Felsefetu'l-Kuder fi Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985, 139 vd.

589 Hayyat, 51.

590 Eş'ârî, *Makalat*, 402 vd.; Macit Fahri, "Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will", *Muslim World*, XLIII, 98.

591 Şabi, 87.

592 Şehristanî, *el-Milel*, I, 46.

593 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, 46.

(tevellüd) ve yapanın fiili ile fiilin sonucu arasındaki sebep-sonuç ilişkisini geliştirmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl, keyfiyeti bilinen fiilleri insana, müşahede edemeyeceği fiilleri Allah'a atfetmekle meseleyi, tevellüd doktrinini başlatmış olan Bişr b. el-Mu'temir'in öğretisinden farklı bir mecraya çekmiştir. Çünkü Bişr, "Fiillerimizden meydana gelen her tür fiil bizim fiilimizdir."[594] diyerek, insanın onu müşahede edip edemeyeceğine bakmaz.[595]

Böylece Ebü'l-Hüzeyl, ilahi kudretle beşeri kudreti ayırmaktadır. Kulların güç yetirdiği şeyleri, Allah'ın gücü sınırına dahil etmez. Mesela Allah, namaz ve oruç üzerinde kullarına kudret vermiştir. İkisi üzerinde kadir olmakla vasıflanması, üç şeyden dolayı doğru olmaz: a) İnsanın bu amellere gücünün yetmesi, ancak tekliften dolayıdır. Bundan dolayı Allah bu amellerden acizdir, denilemez. Çünkü mükellef olması muhaldir. b) Allah'ın kullarına takdir ettiği ameller; cismi amel olduğundan Allah'ın kudretle vasıflanması doğru olmaz. Çünkü Allah cisimden münezzehtir. c) Kulun makdurunun Allah'ın makduru olması sahih olmaz. Ayrıca Allah'ın makdurunun, kulun makduru olması sahih olmaz. Çünkü makdurun iki kadir arasında olması muhaldir.[596]

Ebû'l-Hüzeyl, mütevellid fiilde sorumluluğun sınırını sonuna kadar araştırır. Zamanın geçmesi halinde, sorumluluk gerekir mi? Mesela mütevellid fiilin vukuundan önce, fiile sebep olan öldüğünde, fiilinden sorumlu olur mu? Ölümünden sonra vaki olan fiilden nasıl sorumlu olur? İnsanın ölümüyle amelinin ve sorumluluğunun sona erdiği malumdur. Bu durumda insan nasıl sorumlu olmaktadır?

Ebû'l-Hüzeyl'in tevellüde ilişkin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde Hayyat'ın *İntisar*'ında bulmaktayız. Söz konusu eserde İbn Ravendî Mu'tezile'den tevellüdü tesbitte, Ebû'l-Hüzeyl'in iddialarını örnekle ortaya koymaya çalışır. Buna örnek ola-

594 Eş'ârî, *Makalat*, 401, 403.
595 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 46.
596 Şabi, 87.

rak, bir ok attıktan sonra düşmanını öldüren; fakat ok hedefine ulaşmadan önce kendisi de öldürülen kimseyi gösterir. Oysa ölü biri hem bilgi sahibi değildir, hem de irade sahibi değildir. İbn Ravendî alaylı bir şekilde bu ölüm olayında ölünün fail olduğunu ifade etmektedir. Hayyat bunu reddederek Mu'tezile'den hiç kimsenin böyle bir görüşü olmadığını söylemektedir. Çünkü fiile gücü yeten canlılar, hayatlarında fiillerini yaparlar. Ölümlerinden sonra fiiller ondan tevellüd eder. Ölümlerinden sonra, fiillerinden doğan şeyden sorumlu olurlar. Çünkü hayatlarında onu takip ettiler ve gereğini yaptılar. Hayyat bunu bir örnekle izaha çalışmaktadır. Adam dağın tepesinden bir taş gönderir ve o yere düşer. Sonra Allah, taşı atanı taş yere düşmeden önce öldürür. Bu durumda taşın, gönderenin ölümünden sonra havalanması, onun göndermesinden tevellüd etmiştir. Ok yaydan çıktığında Allah, atanı öldürmüştür. Aynı şekilde atandan sonra okun gidişi, onun atmasından mütevellidtir. Ondan o sorumludur; başkası değildir. Hayyat'a göre, bu fiilin kime ait olduğu hakkında dört seçenek sözkonusudur. Ya Allah'ın fiili olur, ya okun, ya faili olmayan bir fiil olur ya da atanın fiili olur. Allah'ın fiili olması caiz değildir. Çünkü atan, fiillerinde Allah'a müdahale etmez ve onu mecbur kılamaz. Okun, okun fiili olarak gitmesi de uygun değildir. Çünkü ok ölüdür. Ne diridir ne de kadir. Ondan fiil caiz değildir. Ayrıca muhtar olması da caiz değildir. İrade edemez, bilemez. Okun, faili olmayan fiil olarak gitmesi de caiz değildir. Çünkü bu caiz olsaydı, katibi olmayan kitabın bulunması caiz olurdu. Bu seçeneklerden hepsi fasid olduğunda, ancak okun diğerleri olmaksızın, atıcının sorumluluğuyla gitmesi seçeneği kalmaktadır.[597] Böylece ölü bir kimse, ölümünden sonra ortaya çıkan olaylardan sorumlu olabilmektedir.

İbn Ravendî'nin Ebü'l-Hüzeyl'e atfettiği görüşler, belki de Mu'tezile kelâmını tahrif etmeye ve bu görüşü onlara nisbetle kötülemeye yönelik bir hususdur. Bu sebeple Hayyat, onu tashih etmeye çalışır. Sıhhatlerinde ve hayatlarında fiilleri-

597 İntisar, 76-78; A. Bedevi, I, 193-195.

ne kadar olan dirilerin öldükten sonra onlardan doğan fiilleri, onlara nisbet edilir. Başkalarına nisbet edilmez. Bu öldükten sonra ölünün, fail olduğu anlamına gelmez. Sebep vuku bulmuştur. Fakat ölümden sonra fiilin vuku bulması halinde, tevbenin nasıl gerçekleşeceği izah edilememektedir.

Mütevellid fiillerin, dinî, ahlaki ve yasal sorumlulukla ilgili olan yönü hususunda, Mu'tezile içerisinde bazı farklılıklar bulunmaktadır. Nazzam, mütevellidatın hepsinin, yaratılış gereği Allah'ın fiillerinden olduğunu[598] söylemektedir. Sümame b. Eşres, insan fiilinin iradeyi gerektirdiği, oysa mütevellid fiilde irade bulunmadığını ve bu sebeple insanın fiili olamayacağını iddia eder. Ona göre bu fiil, insana sadece mecaz yoluyla izafe edilir.[599] Ebû'l-Hüzeyl'e göre insan, fiilerinin istenmeyen (irade dışı) kötü sonuçlarından da sorumludur.

Buraya kadar söylenenler, bir fiilden doğan kötü fiillerin sorumluluğu hakkında idi. İnsan kötü bir sünnet başlatır, kendinden sonra da ona uyulacağını bilirse, uyan kimsenin fiilinden değil, kendi fiilinden dolayı cezaya müstehak olur. Çünkü ona uyan insan muhtardır. Bunun tersi olan günahlardan, taatlar doğar mı? sorusuna da cevap aranmıştır. Mütevellid fiil, taat olarak isimlendirilir mi? Birey, taata vesile olan fiili, masiyeti iddia ederek gerçekleştirir mi? Mesela tasadduk etmek için çalar mı? Konuya ilişkin bu tür sorular, sonraki Mu'tezile tarafından tartışılmış ve çözümlenmeye çalışılmıştır.[600]

Ebû'l-Hüzeyl, tevellüd konusu üzerinde durmakla, ilahi adaletin gereği olarak insan sorumluluğunu pekiştirmeye çalışmıştır. O, insanın ölümünden sonra meydana gelebilecek kötü bir sonucun, Allah'a izafe edilmesinin önüne geçmek ister gibidir. Çünkü böyle bir durum, Allah'ın adaletiyle çelişecektir. Oysa Allah, insana doğru ve yanlış olanı, güzel ve çirkin olanı seçip yapma hürriyeti vermiştir.

598 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 139.
599 Eş'ârî, 407; A. Mahmud Subhi, 201 vd.
600 A. Mahmud Subhi, 203.

Sonuç itibariyle Ebu'l Hüzeyl, daha çok Mürcîe, Mücebbire, Cehmiyye, Rafıza ve diğer İslam fırkalarından muhalifleriyle yaptığı münazaralar ve felsefî donanımı sayesinde, ilahi adalet, Allah'ın zulmetme kapasitesinin olduğu; fakat hikmetinden dolayı zulmetmeyeceği, hayır-şer, aslah, tek makdurda iki kadirin birleşmesi, insanın fiilleri ve mütevellid fiiller, keyfiyeti bilinen ve bilinmeyen fiiller, istitaat, insanın sorumluluğu gibi konularda görüş beyan etmiş; Mu'tezile'nin Tevhid'den sonraki önemli esası Adl'in teşekkülünde etkin olmuştur.

IV. EBÛ'L-HÜZEYL'İN FİKİRLERİNİN İSLAM DÜŞÜNCESİNE KATKISI

A. KELÂM İLMİNİN TEŞEKKÜLÜNE KATKISI

Mu'tezile mezhebinin kurucuları olarak Vâsıl ve Amr ön plana çıkartılmalarına rağmen, Mu'tezile'nin "Dakiku'l-Kelâm" adını verdiği felsefi içerikli sorunlara eğilen ve felsefî kavramları ilk kullanan kişi Ebü'l-Hüzeyl'dir.[601] Sonraki Mu'tezile, daha çok onun ortaya attığı meseleler etrafında görüşlerini açıklamışlardır. Bu açıdan bakıldığında onun, kelâm ilminin teşekkülündeki yerine değinmek gerekmektedir.

Başlangıçta kelâm, tefsir, hadis gibi şer'i ilimler fıkhın kapsamı içinde değerlendirilmekteydi. Hukuki konularla kelâmi problemlerin aynı alanı paylaşması, Ebu Hanife'nin (150/767) Usülu'd-din konusunda yazdığı bir esere *Fıkhu'l Ekber* adını vermesinden de anlaşılmaktadır. İkinci yüzyılın sonlarına doğru eser te'liflerinin başlamasıyla, kelâm ve fıkıh birbirinden ayrılmıştır. Diğer ilimlerde olduğu gibi kelâm ilmiyle meşgul olanlar, Emevî döneminde tekrar ortaya çıkan kabile çekişmeleri ve Arapların ilimle meşgul olmayı küçük görmeleri gibi nedenlerle Arap olmayan ve Mevali diye bilinen insanlardır.[602] Ezber kabiliyetleri ile meşhur olan Arapların bu yeteneği nedeniyledir ki, yazılı bilgi Arap olmayan Müslümanların eseri olmuştur. Bu sebeple İslam ümmetinde gerek

601 Ebu Reşid en-Nisabûri, *Mesail*, 15.
602 Sönmez Kutlu, 97.

şer'i ve gerekse akli ilimler alanında çalışan ilim adamlarının çoğunluğunun Arap olmadığı görülür.[603]

Kelâm ilmi, Kur'an'ın kendine çizdiği usuller çerçevesinde, Yaratıcının eserlerini düşünme ve inceleme yollarını kapsayan bir ilim olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Ebû'l-Hüzeyl'den önce, kelâmi tartışmalarda, savunma metodunun uygulanmış olması ile birlikte felsefî boyutun eksik olduğu görülmektedir. Yazı ya da kitaplar pek yaygın değildi. Söz gelimi Vâsıl'ın eserleri birkaç sayfadan ibaret olan ve Kur'anî tarzdan pek ayrılamayan eserlerdir.[604] Bu dönemde, kelâm ilminin tam anlamıyla teşekkül etmediğini söyleyebiliriz.

İslam'da kelâm ilmini ihdas edenlerin Mu'tezile mensupları olduğu iddia edilir.[605] Nakli deliller yeterli gelmediği için akli bürhanlara gerek görülmüş ve böylece Mu'tezile kendi hasımlarının silahını kullanarak onlarla mücadele etmiştir.[606] Mu'tezile'nin ilk hedefi reddiyecilikti ve bu yolla Kur'an'da, akla ters düşecek bir şey olmadığını göstermeye çalışıyorlardı. Fakat çok geçmeden gerek Müslümanlar ve gerekse gayrimüslimlerle yaptıkları tartışmalar sırasında, bu işe bir standart getirme zorunluluğunu hissettiler. Sonuçta rasyonel olduğunu ileri sürebilecekleri ve Kur'an'a uygun olduğunu gösterebilecekleri bir kozmoloji öğretisi kurmaya yöneldiler. Bu faaliyete münazara, yani itikadi hükümlerin, akli rasyonel kriterlere dayanarak tartışılması anlamında kelâm denildi.[607] Onlar, münazaralarda farklı özellikleriyle öne çıkıyorlardı. Bu durumda, Mu'tezile'nin düşmanlarıyla yaptıkları münazara ve söyleşilerden kelâm ilminin doğduğunu söylemek mümkündür. Kelâmın bir ilim olarak Harun Reşid'in hilafetinde, Bermekî sarayında yapılan tartışmalar[608] nedeniyle güç kazandığı sonucunu çıkarabiliriz. Ebû'l-Hüzeyl de bu meclislerin önemli şahsiyetlerindendi.

603 İbn Haldun, *Mukaddime*, III, 1257 vd.; Şükrü Özen, 54.
604 Bkz. Vâsıl b. Atâ, *Kitâbu Hutbetu Vâsıl b. Atâ*, 130-131.
605 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, 299; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, 183.
606 Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 56.
607 M.G.S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, çev.Komisyon, İstanbul 1995, 408 vd.
608 Mes'ûdî, III, 378 vd.; İbnü'l-Arabî, *el-Avasım mine'l-Kavasım*, II, 84-90.

Tüm bunları dikkate alarak -Mu'tezile'nin kelâmın kurucusu olduğu varsayımından hareketle- kelâmın teşekkülünde etkin olan isimler üzerinde durmak istiyoruz.

Mu'tezile'nin konumunu anlamak için sistemin gerçek kurucusu olan Ebû'l-Hüzeyl'den başlama gereği bulunmaktadır. Çünkü o, felsefeden faydalanan ve kelâma felsefî bir üslup kazandıran ilk kelâmcı olarak da bilinir. Sonraki Mu'tezile özellikle de Basra kolu, onu kelâmın kurucusu kabul etme eğilimindedir. Yine Vâsıl itizal usullerini ilk koyan, Ebû'l-Hüzeyl ise, ilk yazan kimse yani görüşleri kitap haline getiren kimse olarak kabul edilir.[609] Daha sonra onun koyduğu usuller, değişmez bir ilke haline getirilmiş ve Usûl-ü Hamse'nin hepsine inanmayan, bu prensipleri eksilten veya artıran da Mu'tezilî sayılmamıştır.[610] Esasen ilm-i kelâmın iki aslı bulunmaktadır. Bunlar da Tevhid ve Adl esaslarıdır ve Ebû'l-Hüzeyl'in öne çıktığı ve hakkında en fazla mütalaa yürüttüğü konular, Tevhid ve Adl konulardır.[611] Sonraki Mu'tezile de bu iki esas üzerinde yoğunlaşmışlardır. Mu'tezile ve Şia arasındaki benzerlik ve her iki grubun te'lif ettiği kitaplarda Tevhid ve Adl bölümlerinin birbirine yakın olması ve birbirlerinden zor ayrılması[612] da bunu göstermektedir.

Diyalektik alanda hikaye ve şiir kullanması, yabancı din ve kültürel unsurlara karşı mücadele vermesi, cedel ve tartışma ilmindeki müstesna yeri, Mu'tezile'nin en çok kitap yazan ilk şahsiyeti olması vb. nedenlerden dolayı Ebû'l-Hüzeyl'in, kelâmın teşekkülünde ve zirveye ulaşmasında önemli bir katkısı bulunmaktadır. Kanaatimize göre kelâmı oluşturan temel unsurlar, Tevhid ve Adl prensipleridir ve bu esasların teşekkülünde Ebû'l-Hüzeyl'in önemli bir yeri vardır.

Mu'tezile'nin bu dönemiyle ilgili olarak kelâm kavramının tartışılmasının yanı sıra, tabii kelâm ve tabiat felsefesi gibi kavramlar da gündeme gelmektedir. Burada, Ebû'l-Hüzeyl'in

609 Nesefi, *Bahru'l-Kelam*, 34; Abdurrahman Salim, *et-Tarihu's-Siyasi*, 60.
610 Zühdi Carullah, 59.
611 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l İtizal*, 213.
612 Hasan İ. Hasan, II, 117 vd.

kelâmcı mı, yoksa filozof mu olduğu hususunu aydınlatmak için, konuyla ilgili bazı değerlendirmeler yapmak istiyoruz. Felsefecilerin etkili olduğu dönemler, Harun Reşid ve Me'mun'un hakimiyet dönemleridir. Filozof ve selefleri olan mütercimler, Yunan fikirlerini münevver Müslümanlar arasında yayılmaktaydı. Bu kelâmın gelişmesine yol açan önemli bir amildi.

Ebü'l-Hüzeyl'in kelâmcı mı, yoksa felsefeci mi olduğu hususu, araştırmamız açısından önem arzetmektedir. Onun kelâmcı veya felsefeci olup olmadığını anlamak için, kelâmcılarla felsefeciler arasındaki farkın tesbit edilmesi gerekmektedir. Kelâmcı, Tanrının vücudunu ve sıfatlarını, varlıkların halleri ile isbat eder. Filozof ise, tabiiyat ilimlerinde tabi cisimleri inceler. Bu cisimler varlıkların parçasıdır. Filozof cismi, hareket ve sükûnet hali bakımından, kelâmcı ise, Yaratana delâlet etmesi bakımından inceler. Filozof ilahiyata ancak mutlak vücud ve zatının icapları bakımından bakar. Kelâmcı ise vücuda, onu icad edene delâlet etmesi bakımından inceler. Kelâm ilminin konusu bütün akidenin doğruluğu varsayıldıktan sonra, bunu delillerle kanıtlamak ve şek şüpheyi kaldırmaktır. Felsefenin böyle bir kaygısı yoktur.[613] Kelâmcılarda felsefî spekülasyon vasıta, din gayedir. Filozoflarda ilim ve felsefe spekülasyonu gaye, din vasıtadır.[614]

Fakat hem kelâmcılar, hem de filozofların ortak ana hedefi, Allah ile âlem arasındaki ilişki sorununu çözmektir. Birincilerin dayandığı temel unsur, ilahi hakikatler olduğu halde, ikincilerinki Aristo'dan gelen Yeni Eflatunculukla, yoğrulmuş felsefî hakikatlerdir. Her iki ekolün farklılıkları, Allah'la âlem arasındaki ilişkiyi çözmede ortaya çıkmaktadır. Kelâmcılara göre âlemde bulunan her şey, mutlak hükümran olan Allah'ın varlığına, sıfat ve fiillerine işaret etmektedir. Bu, onların, Kur'an'ın hükümlerine dayalı olarak vardıkları bir sonuçtur. Bu görüş, filozofların aksine, tabiattaki sürek-

613 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 538, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1989.
614 H. Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, 32.

lilik fikrinin inkarına yol açar.[615] Ebü'l-Hüzeyl'in kelâmı, tabii kelâm olarak değerlendirilebilir. Onun kelâm metodundaki nassa bağlı kalmakla beraber akla da önem verme ve nasları akli manada yorumlama tarzının, Ehl-i Sünnet kelâmcılarını etkilediği ve Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmının kurulmasına hizmet ettiği söylenebilir.

B. MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEYE KATKISI

Ebü'l-Hüzeyl'in Mu'tezilî düşünceye katkısını ve Mu'tezile içindeki yerini tesbit edebilmek, öncelikle onun görüşünü benimseyenlerin ve onunla ilgili rivayetleri aktaranların kimler olduğunun bilinmesine bağlıdır. Ebü'l-Hüzeyl'in ömrünün uzun olması sebebiyle takipçilerinin çok olduğundan bahsediliyorsa da,[616] öğrencilerinin veya takipçilerinin çok olduğunu söylemek güçtür. Ancak ondan ilim alanlar, ona intisab edenler ve onun ilmî geleneğine bağlı olanlar, onu tanırlar ve tanıtırlar. Ebü'l-Hüzeyl'in Basra Mu'tezilesi'nin kurucusu sayılması, bu ekol içerisindeki güçlü isimleri yetiştiren kişi olmasıyla yakinen alakalıdır. Onun metodu ve tarzı, en genç öğrencisi olan Ebu Yakub eş-Şahham (233/847) tarafından diğer nesillere aktarılmıştır.[617] İlmî mirası, eş-Şahham yoluyla Ebu Ali Cubbaî'ye, Ebu Ali'den oğlu Ebu Haşim Cubbaî'ye geçmiştir.[618] Buradan anlaşılmaktadır ki, birinin öğrencisi, diğerinin de hocası olan Ebu Yakub eş-Şahham, iki büyük Mu'tezile şeyhi arasında köprü vazifesi görmüştür. Nitekim Tevhid ve Adl'i incelediğimiz üçüncü bölümde de yer yer temas ettiğimiz gibi, Cubbaî'nin ve Ebü'l-Hüzeyl'in birçok konuda uyuştuğu ve ittifak halinde olduğu görülmektedir.

Mu'tezile'nin fikrî ve ilmî açıdan en güçlü dönemlerinden biri, Cubbaî ile yaşanmıştır ve Cubbaî de Ebü'l-Hüzeyl'in geleneğinden gelmektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in Mu'tezile içerisinde ün kazanmasının ve sonraki nesillerce tanınmasının,

615 Mehmet Dağ, *İmam el-Harameyn el-Cüveynî'nin Alem ve Allah Görüşü*, Basılmamış Doç. Tezi, Ankara 1976.
616 *Fadlu'l-İtizal*, 164.
617 Kadı Abdulcebbâr, *Tesbitu Delaili'n-Nübüvvet*, II, 657.
618 Kadı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizal*, 164.

Mu'tezile'nin en güçlü ismi Cubbaî'ye bağlı olduğu söylenebilir. Belki de Ebû'l-Hüzeyl'in şöhreti, öğrencisinin öğrencisi olan Cubbaî'nin şöhretine bağlı olarak yayılmıştır. Değişik bir ifadeyle Cubbaî, hocasının hocasını meşhur eden bir öğrenci konumundadır. Buna bağlı olarak Eş'ârî'nin hoca-öğrenci silsilesi arasında da Ebû'l-Hüzeyl'in ismine rastlamak mümkündür. Çünkü Eş'ârî, Ebu Ali Cubbaî'nin öğrencisidir.[619]

Ebû'l-Hüzeyl'in öğrencilerinden biri de Nazzam'dır. Nazzam hocasından felsefî bilgiyi, metodunu, muhaliflerle münazara ve mücadeleyi ve usullerini miras almıştır.[620] Ne var ki en tanınmış öğrencisi olan Nazzam, atomla ilgili katılmadığı teorilerinden dolayı üstadıyla çekişmeye girmiştir. Rivayetlerden anladığımız kadarıyla, üstadı genelde ona üstün gelmiştir.[621]

Ebû'l-Hüzeyl'in öğrencilerinden birisi de Yahya b. Bişr' dir. Yaş itibariyle Şahham'dan daha büyüktür. Bu şahıs Abdulcebbâr tarafından, Ebû'l-Hüzeyl'in en önemli bağlılarından biri olarak adlandırılır. Onunla ilgili birçok rivayetin ve bilginin kaynağı durumundadır.[622] Onun, hareketin sonluluğu görüşünde olduğu rivayeti, Yahya b. Bişr kanalıyla gelmektedir.[623] Fakat Yahya'nın, Mu'tezilî düşünceye yaptığı önemli bir katkısı bulunmamaktadır. Mu'tezilî kaynaklar onun üstadının ölümünden sonra bile, Ebû'l-Hüzeyl'in hareketlerin sonluluğu ile ilgili görüşünü benimsemeyi sürdürmesinden[624] dolayı ekole sıkıntı verdiğini kaydederler.[625]

Ebû'l-Hüzeyl'le ilgili rivayetlerin, daha çok bu üç öğrencisinden Şahham ve Yahya b. Bişr kanalıyla geldiği görülmektedir. Bu sebeple onunla ilgili bilgileri, bu iki şahsa ve naklettiklerine borçluyuz. Diğer öğrencisi Nazzam ise, hocası ve dayısı olan Ebû'l-Hüzeyl'le daha çok çekişmelerinin yer aldığı

619 İbn Ebi'l-Hadid, VI, 371.
620 Ebu Ride, *Min Şuyuhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyar en-Nazzam*, 65 vd.
621 İbn Abd Rabbih, II, 412 vd.
622 Bkz. *Fadlu'l-İtizal*, 256 vd.
623 Kadı Abdulcebbâr, *El-Münye*, 66.
624 Kadı Abdulcebbâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, 116.
625 Ebu Reşid Nisabûri, *Fi't-Tevhid*, 269; Van Ess, "Abu'l-Hudhayl in Contact, The Genesis of an Anecdote", 27.

rivayetlerin kaynağıdır.[626] Ebu Ride, Nazzam'ın hocasıyla ilişkisini, Aristo'nun hocası Eflatun'a karşı olan ilişkisine benzeterek, farklı olarak, belki Aristo hocasının makamına daha çok saygılıydı, Nazzam'dan daha az kusur arardı,[627] demektedir. Birçok eserde aralarındaki münazaraların ve husumetin ne denli keskin olduğu nakledilmiştir.[628]

Bunların yanı sıra, kısa süreli olarak Ebû'l-Hüzeyl'e öğrencilik yapmış Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup bazı şahıslar da bulunmaktadır. Ali el-Esvarî'nin (240/854) de önceleri Ebû'l-Hüzeyl'in en seçkin öğrencileri arasında yer alırken daha sonra Bağdat'a gittiği ve Nazzam'a tabi olduğu söylenmektedir.[629] Kaynaklar, Ca'fer b. Harb'in, Ebu Musa el-Murdar'ın öğrencisi olmadan önce Basra'da Ebû'l-Hüzeyl'den kelâm tahsil ettiğini naklederler.[630] Ebû'l-Hüzeyl'in öğrencileri arasında zikredilen diğer bazı isimler de Sümame b. Eşres,[631] Ahmed b. Ebî Duad, Hişam el-Futî,[632] Ebu Abdullah ed-Debbağ, İsa b. el-Heysem es-Sufî,[633] Ebu Bekir el-Asam, Ca'fer b. Mübeşşir'dir.[634] Bağdat'ta Bişr b. el-Mu'temir ve Musa el-Murdar gibi şahısların da ondan etkilenmiş olabileceği ileri sürülmüştür.[635]

Ebû'l-Hüzeyl ile diğer Mu'tezilî şahısların ilişkilerini, daha çok bir araya gelip değişik konularda münazara yaptıklarına dair elimize ulaşan rivayetlerden anlayabiliyoruz. Bu şahısların, Harun Reşid döneminde Yahya b. Halid el-Bermekî'nin huzurunda cereyan eden münazaralarda biraraya geldikleri görülmektedir. Bu rivayetlerden en ilginç olanı, çok sayıda kelâmcının katıldığı ve aşkın hakikatı üzerine yaptıkları

626 Kadı Abdulcebbâr, *El-Münye ve'l-Emel*, 48; Ebu Hayyan Tevhidi, *el-Besair ve'z-Zehair*, thk. A. Emin-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1373/1953, 62.
627 Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, *Min Şuyuhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arauhu'l-Kelamiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire 1989, 66.
628 İbn Abd Rabbih, *Ikd el-Ferid*, II, 412-413; Ebu Ride, 130.
629 er-Ravi, 64.
630 Hatıb Bağdâdî, VI, 162; Ahmed Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya*, II, 92.
631 Cüşemî, *Fadlu'l-İtizal*, 47.
632 Malâti, 44.
633 er-Ravi, 65.
634 Neşşar, I, 451; Yurdagür, X, 330.
635 Watt, *Freewill and Predestination*, 64.

münazaradır.[636] Bu münazaraya çoğunluğu Mu'tezilî olan şu şahsiyetler katılmışlardır. Ebü'l-Hüzeyl, Muammer el-Mu'tezilî,[637] Bişr b. el-Mu'temir, Sümame b. Eşres, Hişam'ın öğrencisi Ebu Ca'fer es-Sekkak, Nazzam, İmamiyye şeyhi Hişam b. Hakem (190/805), es-Sabbah b. el-Velid el-Mürcii, el-Müeyyede'l-Mecusî, Şiî mütekellim Ali b. Mi'sem, Ebu Malik el-Hadremi, İmamiyye Şiası alimlerinden Ali b. Mansur,[638] Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir ve İbrahim b. Malik.[639] Bu rivayette Ebü'l-Hüzeyl'den bahsedilirken "Ebü'l-Hüzeyl onların üçüncüsüydü."[640] denmektedir ki bu ifade, onun, bu şahıslar arasındaki ilmî konumunu gösteriyor olabilir.

Mu'tezile içerisinde Ebü'l-Hüzeyl'e muvafakat edenlerin yanı sıra, bazı fikirlerinde onunla ters düşenler de bulunmaktadır. Muhalif olanların sayısı ve muhalefet dozu azımsanmayacak ölçüdedir. Esasen Mu'tezile'nin hem Basra ve hem de Bağdat ekolleri,[641] prensip olarak Usûl-ü Hamse'yi benimse-

636 İbn Hallikan, *Vefayatü'l Ayan*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1948, III, 396-397.

637 Şeyh Abbas el-Kummî, *el-Kuna ve'l-Elkab*, 178.

638 Şeyh Abbas el-Kummî, *el-Kuna ve'l-Elkab*, 178; İbnü'l-Arabî (543/1148), *Arau Ebi Bekr b. el-Arabi'l-Kelamiyye ve Nakduhu li'l-Felsefeti'l-Yunaniyye el-Avasım mine'l-Kavasım*, II, 84-86.

639 İbnü'l-Arabî, *el-Avasım mine'l-Kavasım*, II, 84 vd.

640 İbn Hallikan, III, 397.

641 Basra ve Bağdat ekollerini birbirinden ayıran en mümeyyiz vasıf Bağdat ekolünü Şia'ya yaklaştıran imamet fikridir. Onlar, Hz.Ali'yi diğer sahabeye üstün tutmaktır. Bazı araştırmacılar Bağdat Mu'tezilesi'nin bu prensip çerçevesinde oluşumunu; Abbasîlere karşı Mu'tezilî muhalefetin en somut örneği olarak görürler. Krş. Muhammed Ammara, 170; A.Mustafa Nevin, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, 302; Ayrıca Basra ekolü, orjinal ve müstakil düşünebilen ve fikirlerini eylem planına aktarmada baskıcı yolu izlemezken, Bağdat ekolü daha çok Yunan felsefesinden etkilenmiştir. Mezhebi kuran Basralılar olmakla birlikte Bağdatlılar da mezhebe katkıda bulunmuşlar usul haricinde bazı hususlarda Basralılara muhalefet etmişlerdir. Basra ekolüne mensup şahsiyetlerden bazıları şunlardır: Ebü'l-Hüzeyl Allaf, Ebu Bekir el-Asam, Muammer b. Abbad, Nazzam, Şahham, el-Futî, Esvarî, Abbad b. Süleyman, Cahız, Ebu Ali Cubbaî, Ebu Haşim el-Cubbaî.. Bağdat ekolüne mensup bazı şahıslar da şunlardır: Bişr b. Mu'temir, Ebu Musa el-Murdar, Ahmed b. Ebî Duad, Sümame b. Eşres, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, el-İskafî, Hayyat, Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Kâbî. Bkz. Kadı Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, 105-106; Ebu Reşid Nisabûrî, *Mesail*, 14; A.A.el-A'asam, *Tarihu İbn Ravendiyyi'l-Mülhid, Dar el-Afak el-Jadidah*, Beyrut 1975, 76; Ebu'l-

melerine rağmen, tüm görüşlerinde tam bir mutabakat içerisinde değildir. Birbirinden farklı görüş ve düşünceye sahip bu kollara mensup alimlerin de birbirine nisbetle değişik fikirleri bulunmaktadır.[642] Bu sebeple Ebû'l-Hüzeyl, yaşça büyük olmasına ve lider konumunda bulunmasına rağmen, bazı konularda sert eleştirilerden ve tepkilerden kurtulamamıştır. İbrahim Nazzam, Esvarî, Muammer, Bişr b. Mu'temir, Ca'fer ve İskafi gibi bir kısım Mu'tezilîler, Ebû'l-Hüzeyl'e muhalefet edenler içerisinde yer alırlar.[643]

Ebû'l-Hüzeyl, Mu'tezile ekolünün oluşumuna önemli katkılarda bulunmasına rağmen, harekete ilişkin görüşünden dolayı oldukça sert eleştiriler almıştır. Bu görüş çerçevesinde ele aldığı, cennette bulunanların durumu ile ilgili yorumları, Allah'ın yarattığı herşeyin bir sonunun olduğu fikri, özellikle Bağdat Mu'tezilesi tarafından protesto edilmiştir. Belki de onun en fazla tepki alan ve sert eleştirilere neden olan görüşü budur. Ca'fer b. Harb, *Kitâb el-Mesail fi'n-Naim* adlı eserinde de Ebû'l-Hüzeyl'in bu görüşünü eleştirmektedir.[644] Bu eserinde o, Ebû'l-Hüzeyl'in fikirlerinin sonuçta Dehriyye'ye yöneldiğini göstermeye çalışmaktadır.[645] Murdar da onun bu fikrine karşı, *Fedaihu Ebi-Hüzeyl* adlı hacimli bir kitap[646] yazmıştır. Ebû'l-Hüzeyl'in Mu'tezilî bir şahsiyet olan Ebu Bekir Asam'la da bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır.[647] Görüldüğü gibi o, daha önce ele aldığımız hareket, makduratın sonluluğu ve cennet ve cehennemliklerin hareketlerinin daimi sükûnda kalacağı fikirleri sebebiyle Mu'tezile içerisinden büyük tepki almıştır.

Mutem b. Abbad es-Sûlemi, Hişam b. Amr el-Futi, Ebu Sehl Bişr b. el-Mu'temir (Kûfe'de doğmuş) Basralı olmakla birlikte hepsi Bağdat Mu'tezile'sindendir.

642 Malati, *Tenbih*, 44.

643 Gurabi, *Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 120.

644 Van Ess; bu eserle Bağdâdî'nin zikrettiği Ca'fer b. Harb'in *Tevbihu Ebû'l-Hüzeyl* adlı eserin muhtemelen aynı eser olabileceğini ifade eder. Krş. J.V.Ess, "Ebu'l-Hudhayl in contact The Genesis of an Anecdote", 23.

645 Bağdâdî, *el-Fark*, 122.

646 Bağdâdî, 122.

647 Malati, 43; *Fadlu'l İttizal*, 262; Van Ess, *EI²*, I, 318.

Ebü'l-Hüzeyl'e yönelik muhalif tavırlardan birini, Nazzam'ın öğrencisi Cahız (255/868)'da görmekteyiz. O, -Nazzam'ın Ebü'l-Hüzeyl ile ilgili anlattıklarından etkilenmiş olsa gerek- hocası gibi Ebü'l-Hüzeyl'le ilgili olumsuz hüküm ve rivayetlerin nakledicisi konumundadır. Bu tür rivayetlerde onun, daha çok cimriliği üzerinde durulmakta ve eleştirilmektedir.[648] O, Ebü'l-Hüzeyl'i önemli bir Mu'tezilî lider olarak görmekten kaçar, hatta onu görmezlikten gelir.[649] Cahız'ın bu tavrını, sürekli onun aleyhinde olan Nazzam'dan duyduklarından etkilenen bir talebe olduğu perspektifinden ele almak gerekmektedir. Yine Cahız, Ebü'l-Hüzeyl'i, bilgili olmadığı halde gösteriş yapmakla, alçak olduğu halde, insanlara sevimli görünmekle, şeref gösterişi yapmakla, ahlaksız olmakla, gelenekçi olmakla ve hakkı savunmamakla itham eder.[650] Bişr b. el-Mu'temir de Ebü'l-Hüzeyl'in bilgin ve tanınmamış olmaya, cahil ve ünlü olmayı, şerefli ve küçük görülmeye de zavallı ve itibarlı olmayı tercih ettiğini söyler. Böylece onu, bir riyakâr olarak vasfeder. Ona yalancı, cimri ve kinci adları verir.[651]

Ebü'l-Hüzeyl'in Mu'tezile içindeki yerini tesbit ettikten sonra, hangi fikirlerinin ekol içinde yankı bulduğunu değerlendirmeye çalışacağız. Üzerinde önemle durduğu konuların başında Allah'ın sıfatları gelmektedir. O, Allah'ın sıfatlarını zatıyla özdeşleştirmiştir. Sonraki Mu'tezi'le de onun bu konudaki yaklaşımını benimsemiş ve görüşlerinin eleştirilen yönlerini de kendi yorumlarıyla yeniden şekillendirmişlerdir. Bu konuya ilişkin görüşleri, bazı zorlukları ve düğümleri de ihtiva etmektedir. Ebü'l-Hüzeyl'in henüz açık ve net olmayan teorisi, sonraki Mu'tezile üzerinde açık bir şekilde etkisini ve meyvesini göstermiştir.[652] Onun, Allah'ın ilminin Allah'ın zatı olduğu fikri, daha sonra Ebu Haşim tarafından ahval naza-

648 Cahız, *Kitâbu Buhalâ*, Kahire 1323, 53; İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, 53 vd.; İbn Kuteybe, *Uyunu'l-Ahbar*, II, 204.

649 Cahız, *Kitâbu'l-Buhalâ*, 53.

650 Cahız, *Kitâbu'l-Buhalâ*, 114; Adil Avva, *el-Mu'teziletü ve'l-Fikri'l-Hürr*, 177 vd.

651 Cahız, *Beyan*, I, 104; İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 205.

652 M. R. Frank, "The Divine Attributes", 452.

riyesi denilen bir teoriyle ele alınmıştır. Ahval nazariyesine göre "Allah alimdir." dediğimiz zaman, O'nun için özel bir hal vurgulamış oluruz. İşte bu hal ilmidir ve bu hal, Allah'ın zatının ötesindedir. Aynı şekilde "Allah kadirdir." dediğimizde, O'na özel bir hal nisbet etmiş oluruz. Bu da kudrettir ve zatın ötesindedir. Onlar tek başlarına ne vardırlar, ne de yokturlar. Çünkü bunların var olduğu kabul edilirse, zat gibi kadim olacaklardı.[653] Bu ise, taaddüd-ü kudemâ (birden çok ezeli varlık) demektir. Cubbaî'nin bu tavrı, meseleyi biraz da anlaşılmaz hale sokmuştur. Çünkü varlık-yokluk arası, üçüncü bir halin olması düşünülemez. Buna rağmen Batılı araştırıcılar, Mu'tezile'nin Allah'ın zatı ve sıfatları hakkındaki fikirlerinin, Spinoza (1632-1677) yoluyla Avrupa'ya tesir ettiği görüşündedirler.[654]

Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'ın kelamı ve buna bağlı olarak halku'l-Kur'an fikri de Mu'tezile içerisinde kabul görmüştür. Onun Kur'an'ın içinde hıfzolduğu, yazıldığı ve tilavet edilip dinlendiği üç ayrı tür mekanın bulunduğu, bu üç tür mekan içerisinde Kur'an, yazıldıkça, okundukça ve ezberlendikçe yeni yeni mekanlarda aynı anda bulunabileceği ve buna benzer bir şekilde insanın kelamının da hıfz ve anlatım olarak birçok yerde bulunduğu görüşü, Muhammed b. Abdilvehhab el-Cubbaî tarafından benimsenmiş ve ifade edilmiştir.[655] Yine onun kelamın seslerle işitilen müfid harfler olduğu ve yazılı olan kelamın işitilmediği fikrine, öğrencisi Şahham ve Ebu Ali Cubbaî katılmıştır.[656]

Ebü'l-Hüzeyl varlıkla ilgili görüşlerinde akli mukaddimeyi, kadim varlık ve Allah üzerine kurmuştur ve onun etkisiyle sonraki kelâmcılar aynı metodu izleyerek meseleye yaklaşmaya çalışmışlardır. Onun ekolünden gelen Cubbaî'nin öğrencisi olması hasebiyle Eş'ârî ve onun takipçileri de ondan etkilenmişlerdir. Eş'ârî ekolü düşünürlerinden Bakıllânî'nin,

653 Şehristani, I, 69.
654 Adam Mez, *Hadaratu'l-İslamiyye*, I, 374.
655 A. Bedevi, I, 168 vd.
656 Şehristani, *K. Nihayeti'l-İkdam fi İlmi Kelam*, 320.

cevherü'l-ferdde hâla'yı isbat eden ilk kişi olmasını,[657] buna örnek olarak gösterebiliriz.

Ebû'l-Hüzeyl'in cisimden ayrı olan ya da cisim olmayan atom görüşü, hem Mu'tezile kelâmcılarını, hem de Eş'ârî ekolü kelâmcılarını etkileyen bir görüş olarak göze çarpmaktadır. Basra Mu'tezile ekolü, onun bu görüşünün bazı yönlerini geliştirerek, atomların uzayda yer kapladıkları fikrini esas alarak tartışmalarını sürdürmüşlerdir. Basra grubu, arazsız ve boyutlu atom fikrini işlerken, Bağdat grubu ise, atomun arazlı ve boyutsuz olduğu kanaatine ulaşmışlardır.[658] Eş'ârîliğin tabiat felsefesi de atomculuğa dayanmaktadır. Bu ekolün kurucusu Eş'ârî'nin, Ebû'l-Hüzeyl'in ilim geleneğinden gelen Ebu Ali Cubbaî'nin öğrencisi olduğu bilinmektedir. Sonraki dönem -Cüveyni ve Şehristanî gibi- Eş'ârî düşünürlerin metinlerinde[659] ve Ebu Bekir el-Bakıllânî'nin geliştirdiği tabiat felsefesinde cevher, atom ve araz gibi kavramların önemli bir yeri bulunmaktadır.[660] Atom nazariyesinin üstadı addedilen Ebû'l-Hüzeyl'in bu görüşü, uzun asırlar boyunca etkisini sürdürmüştür. Bu teoriye karşı olanların yanı sıra, destek verenler de bulunmaktadır. Eş'ârî kelâmcısı olan Bakıllânî, atom teorisini, geliştirdiği sistemin temeli yapmıştır.

Ebû'l-Hüzeyl'in üzerinde çalıştığı ve ortaya attığı meseleler, Mu'tezile içerisinde asırlarca tartışılmış, sistemin aksayan bazı unsurları, onun takipçileri tarafından yeniden gözden geçirilmiştir. Onun kurduğu sistem, daha çok muhaliflerine üstün gelmek için yaptığı münazara ve eleştiriye bağlı olarak teşekkül ettiğinden, bazı tahlillerde ve çözümler-

657 Adil Avva, *el-Mu'teziletü ve'l-Fikri'l-Hürr*, 135.

658 Basra Mu'tezilesi'nden Ebu Haşim ve Bağdat Mu'tezilesi'nden Ka'bi arasındaki ihtilaflı konuların ele alındığı önemli eserlerden biri Nisabûrî tarafından kaleme alınmıştır. Fakat meseleler daha çok ekol düzeyinde ele alınmış, şahıslara pek indirgenmemiştir. Örneğin cevhere ilişkin bölümde, el-cüz-ü lâ yetecezzâ görüşünü ilk ortaya koyan Mu'tezilî Ebû'l-Hüzeyl'in adı hiç geçmemektedir. Bkz. Ebu Reşid Nisabûrî, *Mesail*, 28-113.

659 Cuveyni, *el-İrşad*, 17-27; Şehristanî; *Nihâyetü'l-İkdam*, 505-514.

660 Geniş bilgi için bkz. İ. Hakkı İzmirli, "Ebu Bekir Bakıllânî", *Daru'l Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 5-6(1926), İstanbul.

de eksik hususların olması doğaldı. Bunlar zaman içerisinde giderilmiş ve Mu'tezile mensupları onun son şeklini verdiği Usûl-ü Hamse'ye dair birçok eser yazmışlar ve bu eserlerinde beş esası açıklamaya gayret göstermişlerdir. Bu çerçevede Ca'fer b. Harb'in yazdığı *Kitâbu'l Usûli'l-Hamse*'yi,[661] Ebu Ali b. Hallad'ın *Kitâb-ı Usûl* veya *Kitâbu Şerhi* "Şerhi'l Usûl" isimli kitabını, Kadı Abdulcebbâr'ın öğrencisi Ebu Muhammed İsmail b. Ali el-Ferzazi'ye nisbet edilen *Şerhu'l Usûl* adlı eseri ve yine başka bir öğrencisi Manikdim adıyla bilinen Ahmed b. Ebi Haşim el-Hüseyni el-Kazvini (425/1034)'ye atfedilen eseri[662] zikredebiliriz. el-Hakim Ebu's-Said ve İbn Murtaza (840/1436) da *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*'den ve öneminden[663] bahsetmişlerdir. Tüm bunlardan, Mu'tezile'nin sonradan bu konuda özelleştiği ve diğer esaslarını bunun üzerine bina ettiği[664] anlaşılmaktadır.

Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl'in beş esastan Tevhid ve Adl üzerinde yoğunlaşması, sonraki Mu'tezile'yi de etkilemiştir; onlar da ortaya konan bu metot ve sistem çerçevesinde bu iki esas üzerinde yoğunlaşmışlardır. Nitekim Mu'tezile, bu iki aslı ön plana çıkaran bir üslupla kendine Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid[665] veya Ashabu Adl ve't-Tevhid[666] adını uygun görmüştür. Kadı Abdulcebbâr (415/1020) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de beş esas üzerinde dururken, bu esaslardan öncelikle Tevhid ve Adl'i bilmek gerektiğini ifade etmesi[667] ve İbn Murtaza'nın bunlara

661 İbn Murtaza, 73; Abdulkerim Osman, *Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse*, Mukaddime, 26.

662 Abdulkerim Osman, *Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse*, Mukaddime, 26-27.

663 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 113; Abdulkerim Osman, *Şerhu'l-Usûlu'l-Hamse*, Mukaddime, 25.

664 Ebu Ya'lanın Mu'tezileye ait usûl-ü hamseyi Ehl-i Sünnet esaslarına göre yorumlaması ilginçtir. Ona göre; Tevhid, Allah'ın ezeli sıfatlarla nitelenen yegâne varlık olması, Adalet, Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesi, Va'd ve vaid, Allah'ın va'dından dönmemesi, el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn; fiilde kulun kâsib, Allah'ın hâlık olması, Emr-i bi'l-Ma'ruf Nehyi ani'l-Münker; sapıklara ait görüşleri ortaya koyup, dini iptal etmek isteyenlere öne sürülen delillerin çürütülmesi demektir. Bkz. Ebu Ya'la, *el-Mutemed fi Usûlud-din*, 212-216.

665 Velid Kassab, *et-Turas'un Nakdi ve'l-Belağı fi'l-Mu'tezile*, 24.

666 Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Kahire trz., 415.

667 Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 123.

vurgu yapması,[668] bu iki esasın, Mu'tezile tarafından önemli görüldüğü ve diğer esaslara kıyasla ön plana çıkarıldığı anlamına gelmektedir.

668 İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 15.

SONUÇ

Mu'tezile adı, üç farklı kuşakta farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mu'tezile mezhebi denildiğinde, Tevhid, Adl, el-Va'd ve'l-Vaîd, el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn ve el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker olarak bilinen beş esası benimseyen ve kelâmî-felsefî meselelerle temayüz etmiş bir ekol anlaşılmalıdır. Mu'tezile, İslam dünyasını etkisi altına alan felsefe hareketini tanıma, yeni fethedilen yerlerin sosyal, kültürel, siyasi ve fikrî problemleriyle ilgilenme ve bunlara çözümler üretme çabaları neticesinde yeni bir kimlik kazanmıştır.

Abbasî halifeleri Harun Reşid ve Me'mun dönemlerinin etkin isimlerinden olan Ebu'l Hüzeyl'in fikirlerinin tekâmül etmesinde, kendinden önce Basra ilim meclisinin başkanı olan ve kendine özgü görüşleri bulunan Dırar b. Amr'ın önemli bir yeri vardır. O, âleme ilişkin fikirleriyle ve felsefenin İslam dünyasında özümsenmesindeki katkılarıyla, Ebü'l-Hüzeyl'in geliştirdiği harekete önemli ölçüde zemin hazırlamıştır. Abbasî halifeleri, tıbba dair eserleri ve Yunan ilimlerini tercüme ettirmek için Yahudilerle Hıristiyanları, siyasi tecrübelerinden yararlanmak için de İranlıları saraylarına almışlar ve bunlara itibar göstermişlerdir. Bu, İran ve Hind düşüncesi ile Yahudi ve Hıristiyan akidesinin, İslam dünyasına girmesinde ve yayılmasında etkili olmuştur. Aynı zamanda Me'mun'un hilafetinde, Mu'tezile'nin devletin resmî mezhebi olma vasfını kazanmasıyla, Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünün resmen ilanı gibi mezhep hakkında önem arz eden kararlar alınmış ve yürürlüğe konulmuştur. Tüm bunlar, Ebu'l Hüzeyl'in felsefî literatüre vakıf olabilecek bir çevrede yetiştiğini ve fikirlerini rahatça ifade edebilecek bir ortamda bulunduğunu göstermektedir.

Ebu'l Hüzeyl'den önce, Mu'tezile'nin beş esasından üçünün tam anlamıyla teşekkül ettiğini, ikisinin ise tam olarak teşekkül etmediğini söyleyebiliriz. Mu'tezile'nin ilk teşekkül eden esası olan el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn fikriyle ilgili rivayetlerin merkezinde Hasan Basrî, Vâsıl, Amr ve Katâde gibi aynı asırda yaşayan kişilerin olması, bu görüşün Hasan Basrî'nin son zamanlarında, yaklaşık olarak 100-110/718-728 yılları arasında Vâsıl'la teşekkül ettiğini göstermektedir. Va'd ve vaîd esası, Vâsıl'la birlikte kapalı bir şekilde gündeme gelmiş, Amr b. Ubeyd'le farklı bir boyut kazanmıştır. Bu sebeple va'd ve vaîd prensibi, Vâsıl b. Atâ'nın el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn fikri esas alınarak ortaya çıkmış ve 110/728'den sonra Amr b. Ubeyd tarafından teşekkül ettirilmiştir. "el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker" esasının, zulme güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan şeklindeki siyasi boyutu, Vâsıl ve Amr'la teşekkül etmiş; iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılmasının ferdî bazda ele alınması şeklinde ifade edebileceğimiz ahlaki boyutu ise, sonraki dönemlerde Ebu Ali Cubbaî ve Ebu Haşim Cubbaî ile öne çıkarılmıştır. Bu sebeple, bu kavrama değişik zamanlarda farklı anlamlar yüklendiğini söyleyebiliriz.

Ebu'l Hüzeyl'in "Usül-ü Hamse"ye ilişkin ilk eseri yazdığı ve Mu'tezile ekolünü sistemleştirdiği ve bu çerçevede Mu'tezile'nin Tevhid ve Adl esasları üzerinde yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Onun Tevhid'e ilişkin fikirleri, diğer din mensupları ve muhalifî olduğu İslam fırkalarıyla yaptığı münazaralar neticesinde oluşmuş ve onların iddialarına karşı, Allah'ı her yönden birleyen, zatında çokluk olmadığını öngören ve eşyanın yaratıcısının Allah olduğu esasına dayanan bir sistem ortaya koymuş ve daha çok bu esas üzerinde derinleşmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın sıfatlarını, Zatî sıfatlar ve Fiilî sıfatlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İlahi varlığı tevhid ve tenzih etme esasına dayanan sıfatların Allah'ın özü olduğu iddiası, ilk defa onunla gündeme gelmiş ve ekol içerisinde

kabul görerek geliştirilmiştir. O, zatî sıfatlardan daha çok ilim-kudret-hay sıfatları üzerinde durmuştur. Fiilî sıfatları ihtiyaç halinde fiile dönen ve sürekli olarak yenilenen sıfatlar olarak tanımlamıştır. Ebû'l-Hüzeyl, Allah'ın kelamı konusunda, Tevhid ilkesinin bir sonucu olarak, Allah'ın kelimesini kadim sayan Hıristiyanlığın bu inancına karşılık, Kur'an'ı mahlûk sayan bir anlayışı benimsemiş ve ifade etmiştir.

Ebu'l Hüzeyl, Tevhid prensibi çerçevesinde Allah-âlem ilişkisine değinmiş, âlemin oluşumunu atom, cisim, araz ve hareket-sükûn çerçevesinde ele almış ve her bir kavramı birbirleriyle ilişkileri açısından incelemiştir. Ebû'l-Hüzeyl'in sisteminde maddenin bölünemeyen en küçük ve en basit parçaları olan atomlar, eni, boyu ve yüksekliği olmayan geometrik noktalardır. Bu noktalar birbirleriyle birleşerek cismi oluştururlar. O, atom fikrini, ilahi kudret çerçevesinde ele almakta ve tüm varlıkların mutlak bir şekilde sonsuz olan Allah'ın aksine, sonlu olduğu fikrini işlemektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in atom nazariyesi ile Yunan atomculuğu arasında bazı benzerlikler bulunmakla birlikte, temelde İlahi irade fikri ile birbirinden ayrılmaktadır. O, atom fikrini ileri sürerken, Yunan felsefesinden bilgisel ve metodik açıdan etkilenmiş olmakla birlikte Kur'an'daki Allah ve âlem anlayışına ters düşmemeye de özen göstermiştir.

Ebû'l-Hüzeyl'in cisim hakkındaki fikirlerinin olgunlaşmasında, teşbihe ve tecsime düşen ve Allah'ı âdeta diğer varlıklar gibi düşünen ve O'na maddî bir suret ve şekil tayin eden Müşebbihe ve Mücessime ile yaptığı münazaraların önemli bir etkisi vardır. Onun, Allah'ı cisim gibi telakki etme ve Allah'ı cisimle mukayese etme yanlışlığının önüne geçmek istediği anlaşılmaktadır. O, cevher ve cisim görüşlerinde olduğu gibi, arazlar alanında da ilahi kudretin rolünü açıklamaya ve Allah'ı, yaratıkların vasıflarından tenzihe çalışmıştır.

Ebu'l Hüzeyl'in âlem anlayışına göre, Allah âlemi yaratırken küllî kanunlar koymuştur. Kâinattaki olaylar birbirinin sebebi olarak meydana gelmektedir ve son neden Allah'tır. Herşeyin sebebini araştırmaya götüren bu düşünce, hiçbir

zaman tabiatta mutlak bir sebeplilik ilişkisinin bulunduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Ebü'l-Hüzeyl'in, ateşle pamuk bir arada bulunduğu halde yanmayı yaratmayabileceği, ağır bir taşı havada bırakabileceği türü yaklaşımları, Allah'ın sınırsız kudretiyle her an tabiata müdahale edebileceği anlamına gelmektedir. Bu görüşüyle, kendi savunduğu sisteminde çelişkiye düşmüştür. Bu durum, onun "sistemini kurarken tam anlamıyla oturtamadığı" ile izah edilebilir. Fakat ondan sonra gelenler, görüşlerinin ve sisteminin eksik kalan yönlerini geliştirme cihetine gitmişlerdir.

Ebü'l-Hüzeyl'in, Allah'ın makduratının sonlu olduğu, insanın ahirette serbest hareket etme imkânından yoksun olacağı, bunun sonucu olarak cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin kesintiye uğrayarak daimi bir süküna ve durgunluğa gireceği görüşü, Mu'tezile içinden de büyük tepki almış ve "Allah'ın kıdemini ve ebedî kadirliğini bozmak suretiyle, Tevhid ve Adl kavramlarının içini boşaltan bir fikir" olarak değerlendirilmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl, diğer önemli esas olan Adl'i ise, Mürcîe, Mücebbire, Cehmiyye, Rafıza ve diğer muhalifleri red amacıyla ortaya koymuştur. O, Adl prensibi çerçevesinde, insanın hayır amelinin yaratıcısını Allah, şer amelinin sebebini şeytan olarak ifade etmiştir. Ona göre, Allah isterse zulm edebilir, fakat O, tabiatına aykırı olduğundan, zulüm olduğunu bildiği bir şeyi asla yapmaz, yani Allah, kötülük işleyebilir; fakat ahlaki açıdan işlemez. Çünkü O'nun kötülük işlemesi, O'nda bir eksiklik olması anlamına gelecektir. Ebü'l-Hüzeyl, Adl esası içerisinde, kul için hayırlı ve elverişli olanı, yani aslahı yaratmanın, Allah'a vacip olduğunu söylemiştir. Çünkü O'nun hikmeti, kulların iyiliğine riayet etmeyi gerektirmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl, insanı sorumlu bir varlık olarak görmüş ve onun sorumlu oluşunu akıl, hür irade ve kendisine verilen potansiyel güce, yani istitaa'ya bağlamıştır. Şer-hayır, iman-küfür, taat-masiyet cinsinden yapılan fiillerin dünya ve ahiret sorumluluğunun, insanlara ait olduğuna vurgu yapmış-

tır. Onların, Allah'ın kendilerine verdiği kudretle fiillerini işlediklerini söylemiştir. O, teorik olarak adaleti ve fikir özgürlüğünü savunmuştur. O, insan fiillerine ilişkin görüşlerini, irade-kudret (istitaat)-fiil düzleminde ifade etmiştir. Ebû'l-Hüzeyl, insan fiillerini, doğrudan ve mütevellid olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre insan, fiilerinin istenmeyen (mütevellid) kötü sonuçlarından da sorumludur.

Sonuç olarak, Ebû'l-Hüzeyl'in beş esastan Tevhid ve Adl üzerinde yoğunlaştığını ve bu iki esasın teşekkülünde etkin olduğunu söyleyebiliriz. O, kendisinden önce teşekkül etmiş olan diğer üç esasla birlikte, Mu'tezile'yi Mu'tezile yapan Usûl-ü Hamse'yi ortaya koymuş ve felsefî kavramlara vukufiyeti ile ekolü sistemleştirmiştir. Onun Tevhid ve Adl anlayışının, Mu'tezile tarafından benimsendiği ve onların bu konudaki genel tavrını belirlediği görülmektedir. Onun fikirleri Mu'tezile içerisinde, daha çok Ebu Ali Cubbaî ve oğlu Ebu Haşim tarafından işlenmiş ve geliştirilmiştir. Ebû'l-Hüzeyl, özgün fikirleriyle sadece Mu'tezile'yi değil, aynı zamanda Eş'ârî ekolünü de etkilemiştir. Bu açıdan onun genel İslam düşüncesine katkıları, gözardı edilemeyecek derecede önem arz etmektedir.

Ebû'l-Hüzeyl, bilgiye dayalı iman anlayışıyla ve insanın aklı ve özgür iradesiyle gerçekleştirdiği her eyleminden sorumlu olacağı fikriyle, günümüz insanına da hitap edebilecek temel ilkeler koymuştur. Ayrıca o, bilginin dini ve milleti olmayacağı anlayışından hareketle, Yunan felsefesinden, İslam dışı dinlerden ve kültürlerden, hem ilmî açıdan, hem de metot açısından yararlanmış ve bu konuda, çağımızdaki ilim anlayışına ışık tutacak evrensel bir boyut getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

1. YAZMA VE MATBU ESERLER

Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Kahire, 1936/1355.

Fecru'l-İslam, Kahire, 1936/1355.

Ahmet Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, İstanbul, 1397/1977.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.

Amâre, Muhammed, *el-Mu'teziletü ve'l-Müşkileti'l-Hürriyeti'l-İnsaniyye*, Kahire 1408/1988

Mutezile ve Devrim (*Mu'tezile ve's-Sevra*), Türkçesi İbrahim Akbaba, İstanbul 1988.

Arîf, Ahmed Abdullah, *es-Silatü beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, Takdim Muhammed Amâre Beyrut 1407/1987.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İzmir 1996.

Organon I, Kategoryalar, çev. Hamdi Ragıb Atademir, İstanbul 1989.

Arnold, T. W, İntişarı İslâm Tarihi, çev. Hasan Gündüzler, 1971.

el-'Asam, A. A., *Tarihu İbn Ravendîyyi'l-Mülhid Nususun Vesaik mine'l-Mesadıri'l-Arabiyye hilale Elf âm*, Beyrut 1975.

Asım Efendi, *Kâmus*.

Askalani, İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, Beyrut 1968.

Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara 1961.

Atvan, Hüseyin, *el-Fıraku'l-İslamiyyeti fi Biladi'ş-Şami fi'l Emevi*, Amman 1980.

el-Avva, Adil, *el-Mu'teziletü ve'l-fikri'l-Hürr*, Dımaşk trz.

Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, Ankara 1990.

Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *Kitâbu Usûlud'din*, Beyrut, 1981/1401. *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Nşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut trz.

Mezhepler Arası Farklar, (el-Fark beyne'l-Fırak), çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979.

Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.

Bedevi, Abdurrahman, *Mezahibu'l-İslâmîyyin*, Beyrut 1971.

Min Tarihi'l-İlhad fi'l-İslâm, Mısır 1945.

Belba, Abdulhakim, *Edebu'l-Mu'tezile ila Nihayeti'l-Garni'l-Rabii'l-Hicrî*, Kahire trz.

Beyâzî, Kemâluddin Ahmed b. Hasan (1098/1687), *İşârâtu'l-Merâm an İbârâtu'l-İmam*, Thk. M. Zahid Kevserî, İstanbul 1944.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul trz.

Boer, Trijze, J. de *İslamda Felsefe Tarihi*, çev.Yaşar Kutluay, Ankara 1960.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1996.

Brockellmann, C., *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neş'et Çağatay, Ankara 1954.

Geschichte der Arabischen Literatur, Leiden 1937-1947.

Tarihu'l-Edebi'l-Arabi, Arp. çev. Dr. s. Yakub Bekr-Dr. Ramazan Abdittevvab, Kahire trz.

Buhari, İmam Muhammed b. İsmail, *Halku Efal'il Ibad ver'reddu Cehmiyye ve Eshabi't Ta'tıl*, Beyrut, 1978/1407.

Cahız, Ebu Osman b. Bahr (255/868), *el-Beyan ve't Tebyin*, 1926/1345 (I-IV), Thk. Abdullah, M.Harun, Kahire 1948. *Kitâbu'l-Hayevân*, Kahire 1965.

Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri, çev. Ramazan Şeşen, Ankara 1988.

el-Osmaniyye, Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mısır 1955.

Resailü'l-Cahız, yayınlayan: Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire 1964.

Kitâbu'l-Buhâla, Sonundaki Fihrist Muhammed Mes'ud, Kahire 1323.

el-Bursân ve'l-'Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûlân, thk. Muhammed Merîsî en-Nahveli, 1407/1987.

Cahşiyarî, *Kitâbu'l-Vüzera ve'l-Küttab*, Thk.Mustafa es-Sekka-İbrahim el-Ebyarî-Abdu'l-Hafız Şelbi, Kahire 1357/1938.

Carullah, Zühdi Hasan, *Mu'tezile*, Amman 1410/1990.

Cook, Michael, *Early Muslim Dogma*, a Source-Critical Study, London 1981.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev.Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986.

Curcani, *Şerhu Mevakıf*, Matbaatu Amira H.1311.

Curcani, Şerif Ali b. Muhammed, *Kitâbu't Tarifat*, trz.

Cüveyni, İ. Harameyn Ebi'l-Meali Abdulmelik b. Abdillah b. Yusuf, (419-478),

Kitâbu'l-İrşad İla Kavati'il-Edille fi Usûli'l-'İtikad, thk.Muhammed Yusuf Musa-Ali Sabri el-Munim Sabri el-Hamim, Mısır 1369/1950.

Kitâbü'l-İrşâd, thk. Es'ad Temîm, Beyrut 1985.

Akidetü'n-Nizamiyyeti fi'l-Erkani'l-İslâmiyye, Thk. Dr. A. H. es-Sekka M. K. Ezheriyye, 1978/1398.

Çağatay, Neşet-Çubukçu, İ. Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1976.

Daiber, Hans, *Vâsıl İbn 'Atâ Als Prediger und Theologe Ein Neuer Text aus dem 8. Jahrhundert n. chr. Herausgegeben Mit Übersetzung und Kommentar*, E. J. Brill, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln 1988.

Danışman, Nafiz, *Kelam İlmine Giriş ve Mu'tezile (Amr b. Bahri'l Cahız'ın Kitaplarından Parçalar)*, Ankara 1955.

Darekutnî, Ali b. Ömer (385/995) *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1967.

Dârimî, İmam Ebu Said Osman b. Said b. Halid (280/893), *Kitâbu'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zanâdıka*, Beyrut 140/1982.

Kitâbu'r-Red ala Bişr el-Merîsî'l-Anber, thk. Muhammed Hamid el-Fakî, Beyrut trz.

Davudi, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davudî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, thk.Ali Muhammed Ömer, Daru'l Kütüb 1392/1972.

Dayf, Şevki, *Tarihul-Edebi'l-Arabi'l-Asri'l-Abbasî el-Evvel*, Mısır trz.

Tarihul-Edebi'l-Arabi'l-Asri'l-Abbasî es-Sanî, Mısır trz.

Demiri, *Hayatu'l-Hayavan el-Kübra*, Matbaay-i Amire 1272.

Dineverî, Ahmed b. Davud, Ebu Hanife (281/895) *Kitâbü Ahbari't-Tıval*, Thk. Abdulmümrin Amir, Mısır 1330.

Dugaym, Semih, *Felsefetu'l-Kuder fi Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985.

Ebü'l-Ferec el-İsfehânî, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Hüseyin (356/967), *Mekâtilü't-Talibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut 1949.
Kitâbü'l-Egânî, Thk. Ahmed eş-Şenkîtî, Bulak trz.

Ebu Hayyan Tevhidi, *el-Besair ve'z-Zehair*, thk. A. Emin-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1373/1953.

Ebu Hilâl Askerî, Ebu Hilal el-Hasan b. Abdillah b. Sehl, *el-Evail*, Beyrut 1407/1987.

Ebu'l-Muin en-Nesefî, Meymun b.Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi Usûluddin*, 27 y. 23 st. 210 x 150, 165 x 155 mm. Arap yazısı 1014 h. *Bahru'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam (İslam İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları)*, Ter. Cemil Akpınar, Konya 1977.
Tabsıratu'l-Edille fi Usûlud-Din, Haz. Hüseyin Atay, Ankara 1993.

Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdillah(430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabâkâtü'l-Asfiyâ*, 1394/1974.

Ebu Reşid Nisabûrî, Said b. Muhammed b. Said (400/1009), *Fi't-Tevhid*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, Kahire 1385/1965.
el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basrîyyin ve'l-Bağdâdîyyin, thk. Ma'n Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut 1979.

Ebu Ride, Dr. Muhammed Abdulhadi, *Min Şuyuhi'l-Mu'tezile İbrahim en-Nazzam ve Arauhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefîyyeti*, Kahire 1989.

Ebu Saade, Mehri, *el-İtticahü'l-Akli fi Müşkileti'l-Marifeti İnde'l-Mu'tezile*, Takdim Dr. Atıf el-Iraki, Kahire 1993/1413.

Ebu Şeybe, Ebu Bekir Abdullah Muhammed b. Ebi Şeybe el-Abbasî, *Kitâbu'l-İman Kunuzi's-Sünneti Resaili'l-Erbaa*, Thk. M. N. Elbani, Kuveyt trz.

Ebu Temmam Habib b. Evs et-Taî, *Divan Eş'arü'l-Hamase*, Beyrut 1889.

Ebu Ubeyd, El-İmam Ebu Ubeyd el-Kasım b. Selâm, *Kitâbu'l-İman ve Mealimihi ve Sünenihi ve İstikmalihi ve Derecatihi*, Thk. M. N. Ulbani, Kuveyt trz.

Ebu Ya'la, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmed İbn el-Farra el-Hanbeli el-Bağdâdî 458/1066, *Kitâb el-Mu'temed fi Usülud-Din*, thk. W. Zeydan Haddad, Beyrut 1974.

Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul 1983.

İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi, çev. A. Şener, Hisar Yayınevi 1978.

Ebu'l-Kasım en-Nisabûrî, el-Hasan b. Muhammed b. Habib (406/1011), *Ukelâu'l-Mecanin*, thk. Dr. Ömer Es'ad, Beyrut 1407/1987.

Ebu'l-Fidâ, İmadu'd Din İsmail (732/1331), *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, Beyrut trz.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî (436/1044), *Kitâbu'l-Mu'temed Fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah-Muhammed Bekir-Hasan Hanefî, Dımeşk 1384/1964.

Ebu'l Vefa et-Taftazani, *Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çvr. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1980.

Esad, Mahmud, *Tarih-i İslam*, Matbaay-ı Amira 1317.

Eş'ârî, Ebu Hasan Ali b.İsmail el-Basrî el-Şafî, *Makalâtu'l-İslâmiyyin*, Tsh. Helmut Rıtter, Wıesbaden 1980/1400.

Kitâbu'l-İbane an Usûlu'd-Diyane, thk. Hüseyin Mahmud, Kahire 1977.

Risale fi İstihsani'l-Havd fi İlmi'l Kelam, Beyrut 1952.

Eymen, Fuad Seyyid, *Tarihu'l-Mezaibi'z-Zeydiyye fi biladi'l-Yemen hatta Nihayeti'l-Karni's-Sadisi'l-Hicri*, Kahire 1408/ 1988.

el-Fahrî, Ahmed b. Muhammed b. Abdillah, *Kitâbü't-Telhîsi'l-Beyân fi Zikri'l-Fırak Ehli'l-Edyân*, Moskova 1988.

Fahri, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987.

Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. Dağ, Mehmet-Aydın, Mehmet, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1981.

Feyzi el-İzmirî, Süleyman Feyzi Paşa b. Abd Allah, h.1208, er-Risalat el-Muftazila fi'r-Redd ale'l-Mu'tazila, Süleymaniye Kütüphanesi, 209x141, 155x78 mm. 12-26 yk. 15 at. nesih.

Fığlalı, Ethem Rühi, *İmamiye Şiası*, Ankara 1984.

Çağımızdaki İtikâdi İslâm Mezhepleri, Ankara 1990.

Frank, M. Richard, *The Metaphysics of Created Being according to abu'l-Hudhayl al-Allaf* (Uitgaven van het Nederlands historisch archaeologisch Instituut te Istambul 21, İstanbul 1966), pp. 32 ff.

Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdıka*, Mısır 1325/1907.

Gıbb, Hamılton A. R., *Studies on the Civilization of Islam*, London 1962.

Goldziher, Ignaz, *el-Akide ve'ş-Şeria fi'l-İslâm*, Arapçaya çev.M.Yusuf Musa, Ali Hasan Abdulkadir, A. Abd el-Halık, Kahire 1959.

Gölcük Ş. - S. Toprak, *Kelam Ders Notları*, Konya 1987.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979.

Gurabî, Ali Mustafa, *Tarihu'l-Fıraku'l-İslamiyye ve Neş'eti İlmi'l-Kelami İnde'l-Müslimin*, Mısır 1948.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf, Mısır 1369/1949

Hadduri, Macid, *İslamda Adalet Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1991.

Halebi, İbrahim b. Mustafa, *el-Lumatu fi Fahlulu Mabahisi'l-Vucudi ve'l-Hudusi ve'l-Kaderî ve Efali'l-İbadi*, thk. Muhammed Zahid Hasan el-Kevseri, Kahire 1939.

Halife b. Hayyat, *Tarihu Halifetu b. Hayyat el-Asferî* (240/854), R. Baki b. Halid, thk. Dr.Süheyl Zekkar, Beyrut 1414/1993.

Harezmi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Harezmi, *Mefatihu'l-Ülüm*, Kahire 1401/1981.

Harputî, Abdullatif, *Tarih-i İlmi Kelâm*, İstanbul 1332.

Hasan, Hasan İbrahim, *Siyasi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, ter. İ. Yiğit, S. Gümüş, İstanbul 1985.

Hatıb Bağdâdî, Hafız Ebu Bekir Ahmed b.Ali b. Sabit (463/1070), *Tarihu Bağdat ev Medînetü's-Selam*, Matbaatu's-Saade 1931/1349.

Hayyat Mu'tezilî, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b.Muhammet b.Osman, *Kitâbu'l-İntisar ve'r-Reddu ala Ravendîye'l-Mulhid*, tkd. Muhammed Hicazi, Kahire 1988.

Heytemi, Ebu'l Abbas Ahmet b.Muhammet Ali b. Hacer el-Mekki, *ez-Zevacir an İktirafi'l Kebâir*, 1970/1390.

Hodgson, M. G. S., *İslamın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995.

İbn A'sam, Ebu Muhammed Ahmed b. A'sâm el-Kufî 314/926, *Fütuh*, Beyrut trz.

İbn Abd Rabbih el-Endelusî, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), *İkdu'l-Ferid*, thk.Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeynî-İbrahim el-Ebyarî, Beyrut 1403/1983.

İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf en-Nemeri el-Kurtubi Endelusi (463/1070), *Camiu Beyan el-İlmi ve Fazlihi vema Yenbağı fi Rivayetihi ve hamlihi*, Beyrut trz.

el-İntika Fi Fedaili's-Selaseti'l-Eimme, Kahire 1350.

İbnü'l-Arabi, Ebu Bekir Muhammed b. Abdillah b. Muhammed (543/1148), *Arau Ebi Bekr b. el-Arabi'l-Kelamiyye ve Nakduhu li'l-Felsefeti'l-Yunaniyye el-Avasım mine'l-Kavasım*, thk. Ammar Talibî, Cezair trz.

İbn Asakir, Ebu Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah (571/1175), *Tebyinu Kezibi'l-Müfteri Fima Nesebu ile'l-İmam Ebi'l-Hasan Eş'ârî*, nşr. H. el-Kudsi, Dımeşk 1347.

İbn Batta el-'Akberî (387/997), *Kitâbü'ş-Şerh ve'l-İbâne ala Usûli's-Sünne ve'd-Diyane*, thk. Henri Laoust, Damas 1958.

İbn Cevzi, Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzi (596/1200), *el-Muntazam fi Tevarihi'l-Mulûk ve'l-İmam*, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut 1415/1995.

Telbisu İblis, neşr. M. Mehdi İstanbulî, Şam 1396/1976.

İbn Cülcül (399/1009), *Tabakatu'l Etıbba ve'l-Hukema*, thk.Fuad Seyyid, Beyrut 1405/1985.

İbn Düreyd, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdî (321/933), *el-İştikak*, thk.Abdusselam Muhammed Harun, Bağdat 1399/1979.

İbn Ebi Usaybia Ebu'l Abbas Ahmed b. el-Kasım b. Halife b Yunus es-Sa'di, *Uyunu'l-Enbai ve Tabakatu'l-Etıbba*, şerh-thk. Dr. Nizar Ruza, Beyrut trz.

İbn Ebi Ya'la, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed (526/ 1131), *Tabakatu'l-Hanabile*, Kahire 1371/1952.

İbn Ebi'l-Hadid, Ebu Hamid İzzeddin Abdulhamid b. Hibetullah (656/1258), *Şerhu Nehcu'l-Belaga*, nşr.Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1965.

İbn Esir, Ebu Hasan Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed Abdulkerim eş-Şeybani (630/1232), *el-Kamil fi't-Tarih*, Ed. Dar Sader-Dar Beyrouth, Beyrut 1385/1965.

İbn Esir (555-630), İzzeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Esir, *el-Lûbab fi Tehzibi'l-Ensab*, thk. Hüsameddin el-Kudsî, Kahire 1356-1357.

İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul 1989.

İbn Hallikan, Ebu Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir, *Vefayatu'l-Ayan ve Enbau Ebnai'z-Zaman (Biographies of İllustrious Men)* Ed. Dr. İhsan Abbas, Beyrut 1972.

Vefayatü'l-Ayan, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1948.

İbn Hanbel, (241/855), *Kitâbu Fedaili's-Sahabe*, Thk. Muhammed Abbas,)I-II) Beyrut, 1403/1983.

er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka, thk. Abdurrahman Amire, Riyad 1982.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelusî (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, (I-V), Mısır 1950.

Cemheretü'l-Ensabu'l-Arab, thk.Komisyon, Beyrut 1403/ 1983.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazın el-Endelusî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut trz.

İbn Hümam, *Müsayere*, İstanbul 1979.

İbn Kayseranî (507/1114), Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tahir, *el-Ensabu'l-Muttefeka*, ed. P. Jong, Leiden 1965.

İbn Kayyım el-Cevzi, *Hadi'l-Ervah İla Biladi'l-Efrah*, Kahire 1989.

İbn Kesir, İmaduddin Ebi'l-Feda İsmail b. Amr b.Kesir el-KureŞi ed-Dımeşki, *el-Bidaye ve'n-Nihaye fi't-Tarih*, Matbaatü's-Saade 1932.

İbn Kıftî (646/1248), Cemaleddin Ebi'l-Hasan, *İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukemâ*, Kahire trz.

İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-İmame ve's-Siyase*, nşr. Taha Muhammed Zeynî, Kahire 1967.

Uyunu'l-Ahbar Kahire,1963/1383.

Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis, Kahire 1326.

el-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red Ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe, T. Muhammed Zahid Kevseri, Kahire 1249.

İbn Manzur, Ebu Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî (711/1311), *Lisanu'l-Arab*, Beyrut trz.

İbn Murtaza, Ahmed, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Thk.S.D.Wılzer, Beyrut 1380.

Kitâbu el-Milel ve'n-Nihal Min Eczai Kitâbu'l-Bahr ez-zahhar el-Cami' li-Mezahibi ulemai'l-Emsar, th. Muhammed Cevad Meşkur,Tebriz 1959.

Babu zikri'l-Mu'tezile, Tah. T.W. Arnold, Haydarabad 1316.

İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut 1988.

el-Fihrist, thk. eş-Şeyh İbrahim Ramazan, Beyrut 1415/1994.

İbn Ömer el-Ezdî el-Basrî (170/786), *Câmiü's-Sahîh Müsnedi'l-İmam er-Rebi' b. Habib*, Kahire 1349.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah, *Tabakâtu'l-Kübra*, Leyden 1322.

İbn Tağribirdi, Cemaleddin Ebu'l-Mehasin Yusuf, *en-Nucumu'z-Zahire fi Muluki Mısr ve'l-Kahire*, Kahire 1349/1930.

İbn Tayfur, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tahir el-Katib, *Kitâbu Bağdad*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1949.

İbn Teymiye, Ahmed b.Teymiye, *Mecmuu'l-Fetava*,T. Abdurreha b. Muhammed b. Kasım, M.Maarif.

Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyyeti fi Nakdi Kelâmi'ş-Şiati ve'l Kaderîyeti, Bulak 1921.

İbn Tıktaka, Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahri fi'l-Adabi's-Sultaniyye ve'd-Düveli'l-İslamiyye*, Beyrut trz.

el-İcî, el-Kadı Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakıf fi İlmi'l Kelam*, Kahire trz.

İmriü'l Kays, *Yedi Askı (Muallakatü's-Seb'a)*, çev. Ş. Yaltkaya, İstanbul 1943.

el-Irakî el-Hanefî, Ebu Muhammed Osman b.A bdillah b. el-Hasan, *el-Firaku'l-Mufterika Beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zandaka*, Tahkik-Tahziye ve Takdim Yaşar Kutluay, (Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri), Ankara 1961.

İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1983.

İsfahani, Ebu el-Sana Şemseddin b. Mahmud Abdurrahman, *Matali el-Enzar ala Tavali el-Envar*, İstanbul 1305.

İsfahani, er-Ragıb, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Beyrut trz.

İsferâyinî, Ebu Muzaffer, *et-Tabsır fi'd Din ve Temyizi'l-Fırkatı'n-Naciye an Fırkatı'n-Halikan*, thk. K. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983/1403.

İskâfî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Abdillah el-Mu'tezilî (240/854), *Min Ehemmi ve Ekdemi't-Turasi'l-İslami fi'l-Karni's-Salisi'l-Hicri, el-*

Miyar ve'l-Muvazene fi Fedaili'l-İmam Emiri'l-Mü'minin Ali b. Ebi Talib, Thk. Muhammed Bakr el-Mahmudî, 1402/1981.

İsmail Paşa el-Bağdâdî, İsmail Paşa b. Muhammed Emin b. Emir Selim el-Babânî el-Bağdâdî, *İzahu'l-Meknun fi'z-Zeyli ala Keşfi'z-Zünun*, Beyrut 1982.

Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, Ankara 1967.

İzmirli İsmail Hakkı, *Ta'alim-i Mu'tezile*, 17 y. bb. st. 215X150, bbXbb mm., Rik'a. *Yeni İlm-i Kelam*, Haz.Sabri Hizmetli, Ankara 1981.

Izutsu, Prof. Dr. Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Prof. Dr. Süleyman Ateş, Ankara 1963.

İslâm Düşüncesinde İman Kavramı, Çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984.

Kadî Abdulcebbâr, Kadı'l-Kudat Abdulcebbâr b. Ahmed, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus 1406/1986.

Fırak ve Tabakatu Mu'tezile, thk. A.Sami Neşşar- İ.Muhammed Ali, Matbaatü'l-Camiiyye 1972.

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, thk. Dr. Abdulkerim Osman, Kahire, 1988/1408.

el-Muğni, nşr. T. Hüseyin, Kahire 1382-8/ 1962-5.

Muhit bi't-Teklif, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire trz.

el-Münye ve'l-Emel, cemeden Ahmed b. Yahya el-Murtada, thk. İsamuddin Muhammed Ali, İskenderiye 1985.

Tesbitu Delailin-Nübüvve, Thk. Dr. Abdulkerim Osman, Beyrut 1966.

el-Ka'bî el-Belhî, Ebü'l-Kâsım(319/931), *Babu Zikrü'l-Mu'tezile min Makâlât el-İslâmiyye*, thk.Fuad Seyyid, Tunus 1974.

Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Rical, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Yazma, Mustalah 14 m. (110 varaka).

Kamil Ahmed, Mahmud, *Mefhumu'l-Adl fi Tefsiri'l-Mu'tezile lil-Kur'an*, Beyrut 1983.

Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine*, İzmir 1992.

Kasımî ed-Dımeşkî, Cemaleddin, *Kitâbu Tarihi'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Mısır 1292/1331.

Kassab, Velid, *et-Turasu'n-Nakdive'l-Belağı li'l-Mu'tazile hatta nihayeti'l-Karni's-Sadisi'l-Hicrî*, Daru's-Sakafe 1405/1985.

Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah (1067/1657), *Keşfuz-Zunun en Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, İstanbul 1971.

Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin Teracimu Musannafi'l-Kutubi'l-Arabiyye*, Beyrut trz.

Kemal, Yusuf, *el-Asriyyun Mu'teziletü'l-Yevm*, 1410/1990.

Kılavuz, Ahmed Saim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1982.

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara 1992.

el-Kinani el-Mekki, İmam Abdülaziz b. Yahya b. Müslim (240/854), *Kitâbu'l-Hayde ve İntisaru'l-Menhec es-Selefi*, şrh. Muhammed Abdulhadi, Cezire trz.

Kindi, *Resailü'l-Kindi'l-Felsefiyyeti*, thk. Abdulhadi Ebu Ride, Kahire 1398/1978.

Koçyiğit, Talât, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989.

Kummî, Sa'd b. Abdillah Ebu Halef el-Eşârî (301/913), *Kitâbu'l-Makalat ve'l-Firak*, nşr. M.C.Meşkur, Tahran 1964.

el-Kummi (ö.1359), Şeyh Abbas, *el-Kuna ve'l-Elkab*, Beyrut 1403/1983.

Kutluay, Yaşar, *İslâmiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu*, Ankara 1959.

Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri, Ankara 1968.

İslam ve Yahudi Mezhepleri, Ankara 1965.

Macdonald, Duncan B. M. A, B. D., *Development of Muslim Theology Jurisprudense and Constitutional Theory*, Beyrut 1965.

Mağribî, Dr. Ali Abdulfettah, *el-Fıraku'l-Kelamiyyeti'l-İslâmiyyeti*, Ezher 1986/1407.

el-Makdisî, Mutahhir b. Tahir, *el-Bed' ve't-Târîh*, Kahire trz.

Makrizî, Takıyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Kitâbu'l-Meva'izu ve'l-itibar bi zikri'l-Hıtat ve'l-Âsar (Hıtatu'l-Makriziyye)*, Beyrut trz.

Malati, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu't-Tenbih ve'r-Reddu ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a*, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevseri, Kahire 1368/1949.

Mantran, Robert, *İslamın Yayılış Tarihi (VII-XI. yüzyıllar)*, çev.İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981.

McCarthy, Richard J., *The Theology of el-Eş'ârî*, Beirut 1953.

Meclisi, Şeyh Muhammed Bakır, *Biharu'l-Envar*, Beyrut 1403/ 1983.

Mehri Ebu Saade, *el-İtticahu'l-Akli fi Müşkileti Marifeti İnde'l-Mu'tezile*, tkd. Atıf el-Iraki, Kahire 1413/1993.

Mennai, Dr. Aişe Yusuf, *Usûlü'l-Akide beyne el-Mu'tezile ve'ş-Şiati'l-İmamiyye*, Darü's-Sakafe 1412/1992.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (346/957), *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988.

Mez, Adam, *Hadarat el-İslamiyye fi'l-Garni'r-Rabii'l-Hicri ev Asrin Nehdati fi'l-İslam*, Çev. Muhammet Abdulhadi Ebu Ride, Kahire 1366/1947.

Makdisî, *Ahsenu't-Tekasım fi Ma'rifeti'l-Ekalim*, Leiden 1906.

Muslim, İmam Ebî Hüseyin Muslim b. Haccac el-Kuşeyri en-Nişaburi, *Sahih-i Muslim*

Mustafa, İbrahim-ez-Zeyyât, Ahmed Hasan-Hamid, Abdulkadir-Muhammed Ali en-Neccar, *Mu'cemu'l-Vasît*, Kahire 1960.

Mustafa, Nevin Abdulhâlık, *el-Mu'arada fi'l-Fikri's-Siyasiyyi'l-İslami (İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet)*, Türk. Dr. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990.

Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred (210-285), *el-Kamil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dali, Beyrut 1413/1993.
Münazaratü Ebi'l-Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr, British Museum, 3991/3.
Münazaratü Ebi'l-Hüzeyl ve Mecnuni'd-Deyr, Darü'l-Kütübi'l-Mısrıyye, Kütüphane No: B 19882, Mikrofilm No: 5875.

Münir Sultan, *İcazu'l-Kur'an Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşaire*, İskenderiye 1986.

Nader, Albert Nasri, *Ehemmu'l-Fıraki'l-İslâmiyyeti's-Siyasiyye ve'l-Kelâmiyye*, Beyrut trz.
Le Système Philosophique Des Mu'tazila (Premiers Penscurs De L'islam), Beyrut 1956.

Nallino, Carlo Alphonso, *Buhus fi'l-Mu'tezile (fi Kitâbi't-Turas'il-Yunan*, (183-198)), trc. Abdurrahman Bedevi, Kahire 1965.

Naşie'l-Ekber, Abdullah b.Muhammed, *Mesailu'l-İmame, Kitâbu Evsat fi'l-Makâlat*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971.

en-Necaşi, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas el-Esedî el-Kûfî (450/1058), *er-Ricalü'n-Necaşi*, thk. Es-Seyyid Musa eş-Şebirî ez-Zencanî, Kum 1418.

en-Nerşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer(348/955), *Târihû Buhâra*, thk., Emin Abdilmecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tırazî, Mısır 1385/1965.

Neşşar, Ali Sami, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru'l-Maarif 1977.

Neşvanü'l-Hımyerî, *el-Hûrü'l- 'İyn*, Mısır 1948

en-Nevbahtî, Ebu Muhammed Hasan b. Musa (310/922), *Kitâbu Fıraku'ş Şia*, thk. Helmut Ritter, İstanbul 1931.

Nime, Şeyh Abdullah, *Hişam b. el-Hakem*, 1405/1985.

Numan el-Kadî, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi'ş Şi'ril Emevî*, Kahire 1970.

Nüveyhiz, Adil, *Mu'cemu'l-Müfessirin*, Beyrut 1982.

O'leary, De Lacy, *Arabic Thought and Its Place in History*, London 1968.

İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev. H. Yurdaydın-Y.Kutluay, Ankara 1971.

Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993.

Yirminci Asırda Şiîlik ve İran İslam Devrimi, Ankara 1996.

Ömer, Faruk Abbasîyyun el-Evail, Beyrut 1970/H.1390.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul 1991.

Patton, Walter, B. D., PH. D, *Ahmed b. Hanbel And Mihna*, Leıden 1897.

Pezdevî (493/1099), Sadru'l-İslam İmam Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, terc. Ş. Gölcük, İstanbul 1988.

Pines, Solomon, *Mezheb ez-Zerre İnde'l-Müslimin*, çev.Muhammed Ebu Ride, Kahire 1365/1946.

Razî, Fahreddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehl-i Sünne*, thk. Ahmed Hicazi Sakka, Beyrut trz.

İtikadâtü Fıraku'l-Müslimin ve'l-Müşrikin,Thk. Ali Sami Neşşar, Kahire 1938/1356.

Kitâbu'l-Muhassal, thk. Hüseyin Atay, Kahire 1991.

Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ashari*, Beyrut 1953 (Luma ve İstihsan'ın kısa çevirisi).

Sabuni, Nureddin, *Maturidiye Akaidi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1398/1978.

Safadî, Selahaddin Halil b. Aybek es-Safadî (764/1363), *Kitâbu'l-Vafi bi'l-Vefayat*, thk. Muhammed b. Mahmud-İbrahim b. Süleyman, Wiesbaden 1981.

Nektü'l-Himyan Fi Nekti'l-Umyan, thk. Ahmed Zeki Bek, Mısır 1326/1911.

Sahib b. Abbad (385/955), *Nusretü Mezahibi'z-Zeydiyye*, thk. Hasan Naci, Beyrut 1981.

Salim, Abdurrahman, *et-Tarihu's-Siyasi li'l-Mu'tezile hatta Nihayeti'l-Karni's-Salisi'l-Hicri*, Kahire 1409/1989.

Sehmî, *Tarih-i Cürcan*, nsh. Dr. Muhammed Abdulmuid Han, Beyrut 1407/1987.

Sem'anî, Ebu Sadeddin Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî es-Sem'anî (562/1166), *el-Ensab*, tkd. Abdullah Amr el-Barrudi, Beyrut 1988.

Sezgin, Fuad, GAS, Leiden 1967.

Tarihu't-Turasul-Arabiye, Arap. çev. Mahmut Fehmi Hicazî, 1983/1403.

Shushtery, M. A., *Outlines of Islamic Culture*, Bangalore 1953.

Subhi, Dr. Ahmed Mahmud, *fi İlmi Kelam Dirasetu Felsefiyyeti li Erae Fıraki'l-İslamiyyeti fi Usûluddin*, Beyrut 1405/1984.

Sultan, Münir, *İcazü'l-Kur'an Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşaire*, İskenderiye 1986.

Suphi es-Salih, *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri (Doğuşu ve Gelişmesi)*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1983.

Suyuri, *İrşad et-Talibin Nehcu'l-Müsterşidin*, Cemaluddin Mikdad b. Abdillah es-Suyuri el-Hilli (h.826), thk. Seyyid Mehdi er-Reccai, Kum 1405.

es-Suyuti (911/1505), Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr *Tarihu'l-Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Kahire 1305.

eş-Şabi-Ebu Lübabe-en-Neccar, *Mu'teziletü beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, Tunus trz.

Şa'rani, Abdulvehhab, *Tabakatü'l-Kübra*, Mısır trz.

Şehristanî, Ebu Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Nihayeti'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, Oxford 1934.

el-Milel ve'n-Nihal, Neşr. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut 1990/1410.

Şerif Murtaza, eş-Şerif Ebu'l-Kasım Ali b. et-Tahir Ebi Ahmed el-Hüseyin (436/1044), *Emalî's-Seyyidi'l-Murtaza*, Kum 1403.

Şerif, M. M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, Ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990.

Şeyh Nu'man b. Muhammed b. el-Irak, *Kitâbu Ma'den el-Cevahir b. Tarihi'l-Basra ve'l-Cezair (Cezairi'l-Halic el-Arabi el-Farisi)*, Thk. Muhammed Hamidullah, İslamabad 1393/1973.

Taberî (310/922), Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1386/1966.

Tabersî, Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talib et-Tabersî, *el-İhticac*, thk. es-Seyyid Muhammed Bakır el-Musevî el-Horasani, Meşhed 1401/1981.

Taftazani, Ebu'l-Vefa, *Kelam İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev. Ş. Gölcük, İstanbul 1980.

Taftazanî, Saduddin, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu Akaid)*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, Mütercim: Mahdumu Kemaleddin Muhammed efendi Tab'ı Ahmet Cevdet, *Mevzuatu'l-Ulum*, 1313.

Tirmizî, *Sünen*, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, İstanbul 1981/1401.

Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara 1979.

Kelam İlmi Giriş, İstanbul 1981.

Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara 1983.

Tusî (385-460), *Tefsir-i Tıbyan*, thk. Ahmed Habib Kasır el-Amilî, Mektebetü'l-Emin 1385/1965.

Ukaylî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el-Ukaylî el-Mekkî, *ed-Duafa*, thk. Abdulmuti' Emin Kal'aci, Beyrut 1404/1984.

Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1979.

Unat, Faik Reşit, *Hicri Tarihleri Milâdi Tarihe Çevirme Kılavuzu*, Ankara 1974.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul 1995.

İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru, TİŞ Bank. 1967.

Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2.und 3. Jahrhundert Hidschra Walter de Gruyter*, Berlin-New York 1991.

Vâsıl b. Atâ, *Hutbetu Vâsıl elleti eskata minha'r-Râ*, thk. Abdüsselam Harun, Kahire, 1973.

Vloten, Van Gerlof, *Emevî Devrinde Arab Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, Çev. Mehmet S. Hatipoğlu, Ankara 1986.

Watt, Montgomery, *Freewill and Predestination in Early İslam*, London 1948.

İslamic Political Thought, Edinburg 1968.

İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981

Islamıc Philosophy Theology-İslâm Felsefesi ve Kelâmı, çev. Süleyman Ateş, Ank.Ün.Basımevi 1968.

İslâm Avrupa'da (The Influence of Islam on Medieval Europe), çev. Doç. Dr. Hulusi Yavuz, İstanbul 1989. Wellhausen, Julius, *Arab Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ank. Ün. Basım., 1963.

İslamiyetin İlk Devrinde Dini Siyasi Muhalefet Partileri, Çev. Prof. Dr. Fikret Işıltan, Ankara 1989.

Wensinck, *The Muslim Creed*, His Genesis and Historical Development, Cambridge 1932.

el-Yafiî, Abdullah b. Es'ad(768/698), *Kitâbu'l-Marhamu'l-ilali'l-mu'dilatu fi Reddi ale'l-Eimmeti'l-Mu'tazila*, Beyrut 1412/ 1992.

Yakub b. Sûfyan, Ebu Yusuf, (277/890) *Kitâbü'l-Marife ve'l-Tarih*, Bağdât 1975.

Yakubi, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Cafer (292/904), *Tarih-i Yakubî*, Beyrut, 1379/1960

Yakut el-Hamevi, Ebu Abdullah Yakut b. Abdillah er-Rumî (626/1228), *Mu'cemu'l-Buldan*, thk. M. Emin el-Hancî, Matbaatu Saade, 1323/1906.

Yakut, *Silsiletu Mevsuati'l-Arabiye Mucemu'l-Udeba*, Beyrut, 1938/ 1357.

Yazıcıoğlu, M.Sait, *Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara 1988.

Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1986.

Yusuf, Hanim İbrahim, *Aslü'l-Adl İnde'l-Mutezile*, Takdim Atıf Irakî, Kahire 1413/1993.

Zehebî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/ 1347), *Tarihu'l-İslâm ve Tabakatü'l-Meşahir ve'l-A'lam*, Mektebetü'l-Kudsi, Kahire 1367.

Mizanu'l-İtidal fi Nakdi'r-Rical, Thk. Ali Muhammed el-Becavi, Daru'l-Hayai trz.

el-İber Fi Haber Men Ğaber, thk. Ebu Hacir es-Said b. Besyani Za'lul, Beyrut 1405/1985.

Zeyne, Hüsni, *el-Aklu İnde'l-Mu'tezile-Tasavvuru'l-Akli İnde'l-Kadı Abdulcebbâr*, Beyrut 1978.

Zirikli, Hayreddin, *el-Alam ve'l-Esma*, Kahire, 1954-1959.

Zübeyr b. Bekkar, (256/869), *Ahbaru'l-Muvaffakiyat*, Thk. Sami el-Mekki el-Ani, Bağdat 1973.

2. BASILMAMIŞ TEZLER

Aydınlı, Osman, *İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1992.

Bilgin, Mustafa, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 1991.

Bozkurt, Nahide, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1991.

Dağ, Mehmet, *İmamu'l-Harameyn Cüveyni'nin Alem ve Allah Görüşü*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1976.

Doğan, İsa, *Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1987.

Kutlu, Sönmez, *Mürcie ve Horasan-Maveraünnehir'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1994.

Özen, Şükrü, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1995.

Özler, Mevlüt, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'de Tevhid Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1991.

Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Haşimi Mücadelesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1991.

Şimşek, Said, *el-Cahız ve Eserlerindeki Kur'an ve Tefsirine Ait Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1984.

Ümit, Mehmet, *Hicrî Üçüncü Asırda Şîî-Mu'tezilî İmamet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1996.

3. MAKALELER

Abdus Subhan, "New Sources For The Hıstory of the Mu'tazıla Movement", *Islamic Culture*, XII(1938).

Adnan Ubeyd el-Ali, "Bişr b. el-Mu'temir: Şi'ruhu ve sahifetühü'l-belagiyye", *Mecelletü Ma'hedi'l-'Arabiyye*, XXXI/II (1408/1987), Kuveyt.

Akbulut, Ahmet, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikâdileşmesi", *AÜİFD*, XXXI(1989).

Aycan, İrfan, "Câhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, XXXV (1996).

Bakır, Abdulhalık, "Basra", *TDVİA*, 5(1992), İstanbul.

Bernard, Marie, "İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı", çev. Şerafettin Gölcük, *AÜİİFD*, II (1977), 321-339.

Bolay, Süleyman Hayri, "Alem", *TDVİA*, 2(1989), İstanbul.

Carra de Vaux, "Ebü'l-Hüzeyl", *İslam Ansiklopedisi*, IV, 85-86.

el-Cezzar, Fikri Zeki, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf", *Medahilü'l-Müellifin ve'l-A'lami'l-Arab*: hatta 1215:1800, IV (1994), 1818-1819, Riyad.

Çağatay, Neşet, "Vâsıl b. Atâ", *İslâm Ansiklopedisi*, XIII.

Çubukcu, İbrahim Agâh, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, XII (1964).

Fahri, Macid, "The Mu'tazilite View of Man", *Récehes D'Islamologie*, 26 (77).

"Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will", *Muslim World*, XLIII, 95-109, Hartford 1953.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", AÜİF *İslâmî İlimler Der*. IV (1980).

"İbn Sadruddin eş-Şirvani ve İtikâdi Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", *AÜİFD*, XXIV (1981).

"İslâm Mezhepler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu (First International Symposium on Islamic Studies)*, Tebliğler ve Müzakereler, 16-18 Eylül 1985, İzmir 1985, 369-378.

Frank, M.Richard, "Remarks on the Early Development of the Kalam", *Study Arabie Islamic*, Ravello 1-6 Settembre, Napoli 1966.

"The Divine Attributes according to the Teaching of Abu'l-Hudhayl al-Allaf " (Muséon, LXXXII (1969), 451-506.

Gozeşte, Nasır, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", Dairetu'l-Mearif-i Buzurg-i İslami", VI (1373), Tahran.

Gölcük, Şerafettin, "Fadl el-'İtizal el-Mu'tezile", *AÜİİFD*, II(1977), 353-357.

Gulab, Muhammed, "el-Kelam ve'l-Mûtekellimun-Mu'tezile-", *Mecelletü'l-Ezher*, II, 1, Kahire 1940.

Günaltay, "Mûtekellimin ve Atom Nazariyesi", *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, I (1341/1925).

Hourani, George F., "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7(1976), 59-87.

Hatipoğlu, Mehmet Said, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik "Hilafetin Kureyşiliği", *AÜİFD*, XXIII (1978).

Hıttı, Phılıp K., "Moslem Sects", *Encyclopedia Americana*, Newyork 1966.

Hizmetli, Sabri, "İtikadi İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, XXVI (1983), 653-680.

"Cahız'ın İmamet Anlayışı", *AÜİFD*, XXVI (1978), 681-716.

İbn Serrac, "Tezkiretu'l-Mezahib", çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *İslâmî İlimler Ens. Der.* II(1975), 103-116.

İlhan, Avni, "Amr b. Ubeyd", *TDVİA*, 3 (1991).

İlhan, Avni, "Aslah", *TDVİA*, 3 (1991).

Işık, Kemal, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, XXIV (1981).

Ivry, Alfred L., "Al-Kindi And The Mu'tazila: A philosophical and Political Reevaluation, *Oriens*, XXV-XXVI (1976), 69-85, Leiden.

İzmirli, İ. Hakkı, "Ebu Bekir Bakıllânî", *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sayı: 5-6(1926).

Khalid, Detlev, "Some Aspect of Neo-Mu'tezilism", *Islamic Studies*, VIII (1969), 319-347.

Koçyiğit, Talât, "Cehmiyye (Mu'tezile)'de Akılcılık", *AÜİFD*, XVI (1968), 103-122.

Kutluer, İlhan, "Cevher", *TDVİA*, 7 (1993), İstanbul.

Macdonald, "Kaderîye", *İslâm Ansiklopedisi*, VI.

McCarthy, Richard J., "Mu'tazilites", *New Catholic Encyclopedia*, X(1967), 143-144, Washington.

Nyberg, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *EI²*, I, 127-129.

Nyberg, "Mu'tezile", *İA*, VIII.

Onat, Hasan, "Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Yurdu*, XIII, 75(1993).

Öz, Mustafa, "Dırar b. Amr", *TDVİA*, IX (1994).

Saliba, Cemil, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf (Hayatuhu ve Felsefetuhu)", *MMİADm*, XXI/3-4, 107-117, Dımeşk 1946.

"Ebû'l-Hüzeyl Allaf (Felsefetu Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİADm*, XXI/5-6, 205-217, Dımeşk 1946.

Sıddıkî, Mazheru'd-Din, "Some Aspects of the Mu'tazili Interpretation of the Qur'an", *Islamic Studies*, II (1963), 95-120, Karachi.

Strayer, Joseph R., "al-Mu'tazıla", *Dictionary of the Middle Ages*, VIII(1989), 655-656, New York.

Stroumsa, Sarah, "The Beginnings of the Mu'tazıla Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII (1990), 265-293, Jerusalem.

Thomson, William, "The Sects an Islâm (İslâm ve Mezhepler)" Çev. Adil Özdemir, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.* sayı: 1(1983), 312-332.

Tunç, Cihad, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, XXII(1978).

Tunç, Cihat, "Ecel", *TDVİA*, X(1994), İstanbul.

Van Ess, Josef, "Ebû'l-Hüzeyl Allaf", *Encyclopaedia Iranica* (*EIr*), I(1983), 318-322, London.

"Mu'tazilah", *Encylopedia of Religion*, X(1987), 220-229, New York.

"Abu'l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote", *Islamic Theology and Philosophy*: Studies in Honor of George F. Hourini, Edited by Michael E. Marmure, New York 1984.

"Dirar b. 'Amr und die 'Cahmiya' Biographie einer vergessenen Schule", *Der Islam*, Berlin 1968.

Watt, Montgomery, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal of the Royal Asiatic Society* (*JRAS*), 1963, 38-57.

Wolfson, Harry A., "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kelam", *Journal of the American Oriental Society*, vol: 79, 1959

Yaltkaya, M. Şerefeddin, (1884-1961), "İslâmda İlk Fikri Hareketler ve Dinî Mezhepler", *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 4, sayı:15(1930).

Yaltkaya, M. Şerefeddin, "Mu'tezile ve Husun-Kubuh", *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı: 2 Sene: 1, İstanbul 1926.

Yavuz, Y. Ş. "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", *MÜİFD*, V-VI (1987-1988), İstanbul.

"Araz", *TDVİA*, III (1991), İstanbul.

"Ehl-i İsbat", *TDVİA*, X (1994), İstanbul.

Yurdagür, Metin "Ebü'l-Hüzeyl Allaf", *TDVİA*, X (1994), İstanbul.

"Son Dönem Mutezilesinin En Meşhur Kelamcısı Kadı Abdulcebbâr Hayatı ve Eserleri", *MÜİFD*, IV (1986), İstanbul.

DİZİN

A

Abbad 264
Abbad b. Süleyman 174, 199
Abbadiyye 45
Abbasî
    Devleti 13, 79, 107, 109, 124, 128, 142
    hareketi 78, 79
    propagandası 78
    siyaseti 86
    yönetimi 157
Abbasîler 56, 78, 79, 107, 108, 111, 113, 116, 182
    dönemi 30, 123, 143, 195
Abbasoğulları 107, 110, 111
Abdilkays 135, 142, 158
Abdülkerim b. Ebi'l Avcâ 118
Abdulkerim Osman 21
Abdullah b. Abbas 20
Abdullah b. Hasan 80
Abdullah b. İbad el-Haricî 161
Abdullah b. Mesud 97
Abdullah b. Muaviye 56
Abdullah b. Mukaffa 198
Abdullah b. Ömer 52, 53
Abdullah b. Ömer b. Abdulaziz 85
Abdullah b. Ömer b. Hattab 39
Abdulmelik b. Mervan 94, 102, 123
Abdulvahap es-Sakafî 102
Abdulvaris b. Said 102
Abdurrahman b. Afv 20
adalet 239
    kapasitesi 239
    prensibi 103
Adl 16, 48, 55, 58, 91, 104, 105, 106, 132, 163, 164, 169, 170, 233, 234, 235, 240, 250, 253, 258, 275, 277, 279, 287, 289, 290, 292, 293
adl-cevr 241
Afgani 71
Afşin 113
ahad haberler 254
ahiret
    cehmileri 230
    hayatı 226
ahirette cebri 233
ahkamu'n-nucum 125
ahlak 126, 128
    felsefesi 235
ahlaki hürriyet inancı 258
Ahmed b. Ebî Duad 141, 161, 281
Ahmed b. Ebi Halid 160
Ahmed b. Ebi Haşim el-Hüseyni el-Kazvini 287
Ahmed Emin 38
Ahmet b. Ebi Duad 112
Ahnef b. Kays et-Temimi 39
Ahron 123
ahval nazariyesi 184, 284, 285
Hz. Aişe 38, 50, 53, 64, 168

akli
bilgiler 249
deliller 47, 175, 201, 258
ilimler 276
metot 48
nazar 250
prensipler 127, 261
Albert Nasri Nader 88
âlem anlayışı 291
âlemin
hudusu 202
oluşumu 291
Hz. Ali 20, 29, 38, 39, 40, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 64, 65, 112, 134, 153, 166
Ali b. Asım 102
Âl-i Beyt 107
Ali b. Mansur 282
Ali b. Misem 115, 282
Ali b. Musa 111
Ali el-Esvarî 281
Ali er-Rıza 111, 112, 253
Âl-i İmran 74
Ali-Muaviye mücadelesi 51
Ali oğulları 107
Alioğulları 110, 111
Ali-Osman tartışması 51
Âl-i Rasul 107
Ali Sami Neşşar 181
Allafîn 135
Allah-âlem ilişkisi 234, 291
Allah anlayışı 170, 172
Allah'ın
adaleti 25, 76, 91, 96, 98, 261, 274
Aynı 179
fiilleri 176, 266
ilmi 177
kıdemi 233
kudreti 177
makduratı 292
makduratının sonluluğu 241
mutlak gücü ve adaleti 239
sıfatları 90, 175, 176
vahdaniyeti 250
Vechi 179
Yedi 179
zatı 177, 179
zulmetmesi 239
Allah'ı sıfatlardan arındırma 91, 174
ameli iman 61
amel-iman ayırımı 59
A'meş 98, 102
Âmir 180
Amir b. Abdillah b. Abdilkays et-Temimî 34
Ammar b. Yasir 64
Amr 275, 290
Amr b. Abduvudde 167
Amr b. As 51
Amr b. Avn el-Kaysî 98
Amr b. Ubeyd 31, 32, 33, 34, 35, 40, 42, 45, 46, 61, 62, 63, 64, 65, 74, 75, 76, 77, 86, 92, 93, 96, 97, 98, 100, 101, 104, 118, 119, 129, 136, 137, 138, 214, 290
Amreviyye 44
Amrıyye 164
antropoloji 200

Anu Şirvan 128
Arap 102
dili 75
edebiyatı 122
kabileciliği 56
kelamı 75
olmayan Müslümanlar 56
siyasi hayatı 49
şiiri 92
unsurlar 110
Araplar 92, 148
Arapça 40, 123, 124, 126
araz 87, 105, 132, 151, 154, 156, 172, 173, 188, 191, 192, 195, 199, 200, 203, 204, 206, 209, 215, 216, 219, 245, 264, 286, 291
Aristo 70, 124, 125, 126, 127, 151, 181, 182, 198, 205, 206, 215, 220, 221, 227, 278, 281
Aristocu felsefe 228
Aristocular 222
Aristo'nun bilgi teorisi 182
Aristoteles 205
Aristoteles'in Tanrı anlayışı 88
aritmetik 126, 127
Asam 82, 83, 223
Ashabu Adl ve't-Tevhid 287
Ashabu'l-Hadis 116, 156
Ashabu'r-Rey 116
aslah 240, 241, 242, 275
astronomi 127
Atâ b. Yesâr 56
atom 151, 156, 195, 197, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 280, 286, 291
nazariyesi 207, 226, 286, 291
teorisi 286
atomcu görüş 200
atomculuk 199, 205, 286
atomlar 196, 206
ayetlerin te'vili 89
ayn 198
Azâmet 176
Azarbaycan 113
azm 269

B

Babek el-Hürremi 113
Bağdâdî 18, 24, 26, 31, 41, 73, 154, 220, 239, 253, 256
Bağdâdiyyun 45
Bağdat 13, 17, 20, 27, 28, 30, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 127, 137, 139, 140, 142, 157, 158, 159, 161, 190, 281, 286
ekolü 24, 282
Mu'tezilesi 21, 44, 127, 167, 194, 283
Bakıllânî 265, 285, 286
baki 218, 225, 233, 264
lezzetler 229
sükûn 229
basar 176, 180, 181
basit cevher 198
Basra 13, 17, 20, 27, 28, 44, 65, 86, 93, 102, 113, 114, 115, 116, 118, 129, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 145, 147, 150, 157, 159, 207, 208, 281, 282, 286

ekolü 24
ilim meclisi 129, 289
kolu 277
Mu'tezilesi 21, 24, 152, 194
Basralılar 49, 50
Basrîyyun 45
Batınî 233
Batlamyus 124
Behmeni'l-Mülk 147
Behşemiyye 44
Bekâ 212
Bekriyye 42
Belhî 24, 132
Bermekî 110, 276
Bermekîler 114, 158
beş esas 13, 18, 47, 48, 58, 104, 163, 234, 289, 293
Beşşar b. Bürd 85, 118
Beytü'l-Hikme 125, 126, 127, 139, 161
bilgi 252
bilgiye ulaşma 248
I. Mervan 123
Bişr b. el-Mu'temir 115, 120, 158, 185, 186, 221, 244, 257, 270, 272, 281, 282, 283, 284
Bişr b. Said 137
Bişr el-Merîsî 116, 160, 189, 190
Bişriyye 44
Bizans 126
boşluk (uzay) 151
bölünmeyen cevher 198
Brahman 207
Burgus 48, 150
büyük günah 62, 67
-iman 59
işleyenin durumu 29, 30, 31, 46, 54, 58
işleyenin fiskı 63
işleyen kimse 16, 73
günah problemi 49
-dan sakınma 170

C

Ca'd b. Dirhem 189, 199, 214
Ca'fer b. Harb 21, 174, 215, 232, 257, 264, 281, 282, 283, 287
Ca'fer b. Mübeşşir 174, 257, 264, 281, 282
Cafer b. Yahya b. Halid 110
Ca'feriyye 44
Cafer Sadık 80
Cahız 24, 127, 128, 131, 284
Cahızıyye 44
Calinos 246
cebr 254
cebr inancı 130
Cebriyye 91
cedel 123, 147, 149, 152, 277
ilmi 143
cehennem 58, 62, 74, 230
ehli 161, 230
-de ebedi kalma 72
-in ebediliği 228
-in fani oluşu 230
-lik 54, 60, 68, 70, 156, 226
-liklerin azabı 231
-liklerin hareketleri 283
-liklerin sükünu 242

Cehm b. Safvan 87, 89, 90, 117, 132, 149, 189, 199, 214, 230, 231
Cehmiyye 45, 90, 275, 292
celâl 176, 180
Cemel 50, 53, 54, 64, 72, 104
Savaşı 49, 50, 168
Vak'ası 38
Cemil Saliba 29
cennet 226, 230
cehennem teorisi 232
-lik 54
-liklerin durumu 229
cennet ve cehennemliklerin hareketleri 283
Cercis b. Cibril 124
cevahir 199
cevher 132, 151, 156, 172, 173, 175, 198, 199, 200, 202, 203, 206, 215, 219
cevherü'l-ferd 87, 105, 198, 199, 286
cevherü'l-vahid 195, 200, 203
cisim 87, 90, 105, 172, 173, 188, 195, 196, 208, 209, 214, 234, 245, 291
-lerin tedahülü 212
Cubbaî 34, 46, 127, 184, 188, 200, 269, 279
Cubbaiyye 44
Cumhuriye 151
Cundişapur
ekolü 128
Medresesi 128
Akademisi 125
Cüveyni 286
cüz 197, 199, 202, 203, 210
cüz ü lâ yetecezza 154, 197, 198, 199, 200, 202, 234

D

Dakiku'l-Kelâm 24, 152, 275
dehr 92
Dehriyye 102, 119, 215, 228, 232, 234, 283
Demiri 21
Demokritos 128, 205, 206, 207, 219
atomculuğu 205, 207
Deyr-i Herkül 153, 159
Dırar b. Amr 47, 121, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 149, 150, 178, 195, 204, 210, 240, 244, 251, 255, 261, 263, 266, 269, 289
Dırarıyye 42, 131
dualizm 86, 184
dualistler 119
dünyada kaderî 233

E

Ebân b. Muaviye b. Hişam 56
ebedilik 227
ebedi olarak cehennemde kalma 65, 73
Ebi Kulabe 102
Ebu Abbad el-Leysi 80
Ebu Abdullah ed-Debbağ 281
Ebu Ali b. Hallad el-Basrî 22
Ebu Ali Cubbaî 25, 84, 87, 105, 184, 188, 200, 238, 279, 285, 290, 293
Ebu Aliye 102
Ebu Amr b. Alâ 75, 76

Ebubekir 20, 40, 49, 165, 166
Ebu Bekir el-Asam 281, 283
Ebu Bekir el-Bakıllâni 286
Ebu Ca'fer 82, 83
Ebu Ca'fer es-Sekkak 282
Ebu Ca'fer Mansur 81, 108, 109, 114, 124
Ebu Hanife 108, 116, 149, 275
Ebu Haşim Cubbaî 84, 87, 105, 184, 188, 238, 269, 279, 284, 290, 293
Ebu Hilal Askeri 32
Ebu Kasım İsmail b. Abbad 85
Ebu'l Abbas Abdullah es-Saffah 108
Ebu'l Ferec Isfehanî 117, 118
Ebu'l Fida 39
Ebu'l Hasan el-Meysem 237
Ebu'l-Kasım el-Belhî 23, 30
Ebu'l-Kasım Nisabûrî 21
Ebu Malik el-Hadremi 282
Ebu Mervan Gaylan b. Müslim 92
Ebu Mes'ud el-Ensarî 39
Ebu Muhammed es-Sufyanî 56
Ebu Muhammed İsmail b. Ali el-Ferzazi 287
Ebu Musa el-Eş'ârî 39, 51
Ebu Musa el-Murdar 232, 281
Ebu Muslim 79
Ebu Muti' 102
Ebu Müslim Horasanî 108
Ebu Osman ez-Za'ferânî 137
Ebu Ömer Yusuf b. Harun el-Kindi 85
Ebu Reşid en-Nisabûrî 23, 233
Ebu Ride 281
Ebu Said el-Hudrî 39
Ebu Said Hasan el-Basrî 93
Ebu Sehl el-Fazl b. Nevbaht 126
Ebu Şimr 149
Ebu Tarık 85
Ebu Temmam 142
Ebu Yakub eş-Şahham 135, 196, 279
Ebu Yusuf 102, 116
Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindi 126
ecel 259
ef'al-u ibad 266
ef'alu'l cevari 268
ef'alu'l kulub 268
Eflatun 70, 125, 151, 195, 205, 264, 281
Eflatunculuk 244
Ehl-i Beyt 80
ehl-i cehennem 234
ehl-i cennet 228, 234
-in hareketsizliği 233
Ehl-i Kıble 38, 53
Ehl-i Kitap 122, 143, 144, 234
Ehl-i Nücum 121, 147
Ehl-i Sünnet 35, 44, 60, 209, 247, 260, 279
Ehl-i Sünnet ve'l- Cemaat 35
Ehlu't-Tevhid ve'l-Adl 87
Ehlü'l-Adl ve't-Tevhit 37, 287
Ekanim-i Selâse 88, 181
el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker 17, 58, 77, 104, 105, 163, 164, 289, 290
el-Esma ve'l-Ahkam 71

Emevî 50
dönemi 275
hanedanı 56
-Haşimî çekişmesi 49, 55, 102
hükümdarları 56
idaresi 57
iktidarı 55, 91, 107, 123
karşıtı 80
siyaseti 103
yönetimi 92
zulmü 57, 79
Emevîler 34, 53, 55, 78, 80, 92, 95, 102, 123
-in zulümleri 105
Emin 110
Empedokles 128, 205
Ensar 167
Epikür 128, 205
Ermeniyye 79, 112, 131
Esma ve Ahkam 77
Esvarî 221, 239, 240, 283
Esvariyye 44
Eş'ârî 18, 25, 26, 74, 178, 180, 197, 200, 202, 238, 244, 270, 280, 285, 286
ekolü 293
kelamcılar 199
Eş'âriler 260
Evahır-ı Mu'tezile 46
Evail-i Mu'tezile 45
Evasıt-ı Mu'tezile 45
Eyyub es-Sahtiyanî 94
Ezarika 65, 253
Ezd kabilesi 118
ezeli 176
ezelilik 227

F
fadıl imam 134, 164, 166
Fahreddin er-Razî 32, 36, 45
Farabi 215
Farsça 124, 126, 127
Fars kültürü 128
Farslılar 128
fasık 55, 59, 62, 63, 66, 69, 70, 168, 169
-münafık 60
ve facir 66
fasıklar 64, 74, 77, 255
Fatıma 52
Fazl b. Rebi 110
Fazl b. Sehl 110, 125, 160
felsefe 126, 198
felsefeciler 195
felsefî
kavramlar 293
kitaplar 127
Ferzazi 22
fesad 225
fesahat 152
fısk 62, 169
fiilî sıfatlar 176, 185, 290
fiil yapma 262
fikir-hadise irtibatı 15
filozoflar 278
fitne hadisesi 49
Frank 196
el-Futi 174

G
Gafur 180
Gatafân 129
Gaylan b. Müslim 105
Gaylan-ı Dımeşkî 45

Gaylaniyye 45, 149, 156
gayrimüslimler 276
Gayr mucibe li'l fiil 263
geometri 126
Goldziher 40, 41
Grek felsefesi 182
Gurabî 29, 195, 243

H

haber-i vahid 255, 257
Habıtiyye 45
Haccac 57, 100
Haccac b. Matar 126
Haccac b. Yusuf b. Matar 125
Hadi 109
Hadis Taraftarları 116, 150
Hafs el-Ferd 48, 133, 138, 149, 150
Hakim el-Cüşemi 23
hâlık 103, 180
Halid b. Yezid b. Muaviye 123
Halidine fîha 230
Halisa 45
halk 32, 103, 150
halku'l-Kur'an 87, 105, 112, 113, 188, 189, 190, 193, 285
Hamdan 102
Hanbeli 56
hareket 151, 156, 195, 209, 210, 219, 221, 224, 291
hareketin sonluluğu 229, 280
hareket-i yümna 223
hareket-i yüsra 223
Haricîler 31, 35, 47, 53, 54, 58, 59, 60, 66, 67, 68, 71, 72, 73, 80, 83, 84, 86, 119
Haricilik 53, 73, 83
Harun b. Musa 102
Harun Reşid 107, 109, 110, 113, 114, 116, 120, 121, 125, 126, 153, 157, 158, 159, 185, 189, 190, 276, 278, 281, 289
Haruriye 90
Hz. Hasan 38, 64
Hasan Basrî 31, 32, 33, 34, 41, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 66, 69, 70, 71, 93, 95, 96, 98, 99, 102, 103, 104, 106, 290
Hasan b. Sehl 147
Haşeviyye 122
Haşim b. Yezid 56
Haşimiler 52, 56
Hatıb Bağdâdî 135, 136
hayat 176, 181
hayat ile hayy 177
hayır-şer 237, 241, 243
hayy 177, 180, 181, 246
Hayyat 22, 66, 67, 68, 69, 153, 169, 179, 183, 232, 233, 262, 272, 273
Hayyatiyye 44
el-Hayde 190
hemhudutluk 204
Hendek 167
Henry Corbin 36, 39
heyulanın kıdemi 205
Hıristiyan 127
akidesi 289
kelamcıları 182
öğretisi 182
tıp mektepleri 124

Hıristiyanlar 88, 121, 122, 176, 181, 289
Hıristiyanlık 156, 172, 184, 194, 291
Hızanetu'l-Kütübi'l-Hikme 126
hilafet 49
Hind 127
atomculuğu 205
düşüncesi 289
felsefesi 127, 208
kültürü 128, 207
Hindce 127
Hindistan 142, 158
Hişam b. Abdilmelik 123
Hişam b. Amr 141
Hişam b. el-Hakem 158
Hişam b. el-Kelbî er-Rafızî 161
Hişam b. Hakem 115, 140, 150, 186, 212, 213, 215, 224, 282
Hişam el-Futî 199, 232, 281
Hişamiyye 44
Hizanetü'l-Hikme 126
Horasan 89, 109, 117, 121, 158
hudus 175, 217
husun-kubuh 241
hüccet 165, 255
Hüseyin 64
Hüseyin b. Ali 56
Hüseyniyye 42
Hüzeyliyye 44

I
Irak 114
Irak ekolü 257
Iraklılar 111
Isferâyinî 27

İ
İbn Abbas 64
İbn Avn 100, 101
İbn Batta 34
İbn Düreyd 30, 34
İbn Ebi Duad 113, 190
İbn Esir 27
İbn Eş'as 57, 92, 95
isyanı 57
İbn Hallad 21
İbn Hazm 26
İbn Kuteybe 30, 33, 41, 94, 264
İbn Mukaffa 124, 182
İbn Murtaza 23, 35, 36, 39, 63, 76, 81, 94, 138, 141, 182, 287
İbn Nedim 19, 153, 170
İbn Ravendî 22, 26, 186, 232, 233, 272, 273
İbn Sina 215
İbn Teymiye 90
İbrahim b. Malik 282
İbrahim b. Yahya 80
İbrahim en-Nazzam 46
icma 255
İdris b. Abdillah 83
ihtiyar minel umme 165
iki kadir 275
iktisabi 249
bilgi 250
ilahi
adalet 274
kudret 291
ilahiyat 128
ilim 176, 180, 181, 252
-kudret 89
ilimle alim 177

ilk Kaderî isyan 57
ilk Şiî fikirler 52
illiyet 205
ilmiyle alim 177, 178
İlmü'n-Nücum 124
İmam Cüveyni 199
imamet 22, 52, 82, 105, 151, 164, 166
İmametü'l-Fadıl 164
İmam-ı Harameyn 265
iman 252
-küfür 292
inayet 205
inkısam 211
insan
bilgisi 249
fiilleri 130, 236, 293
-ın hürriyeti 265
-ın mahiyeti 151
irade 186
-kudret 258, 293
İran 128, 142
dualizmi 109, 120
felsefesi 127
ilmi 128
kültürü 228
İranlılar 289
irca fikri 54
İsa b. el-Heysem es-Sufî 281
İsagoge 215
İsferâyinî 31
İshak b. İbrahim 112
İskafî 174, 200, 221, 264, 283
İskafiyye 44
İskender 124
İskenderiye 114, 129
Akademisi 123
İslam
atomculuğu 199
düşüncesi 8, 18, 28, 54, 103, 123, 199, 293
düşünce tarihi 24
fıkhı 257
fırkaları 123, 134, 149, 173, 174, 214, 234, 275, 290
kelâmcıları 200
kelâmı 199
kültürü 207
mezhepleri 14, 172
Mezhepleri Tarihçiliği 15
tarihi 51, 115
toplumu 16, 36
ümmeti 62
-'ın anlaşılma biçimleri 13
İsolacya 151
İstidlalî bilgi 254
istikame 235
istinbat 123
istitaa 292
istitaat 156, 236, 261, 263, 264, 265, 275
itikad 252
itizal 23, 29, 32, 41, 132, 256
ekolü 23
fırkası 39
fikri 102
itizalî fikirler 27, 161
İzmirli İsmail Hakkı 45
izzet 176, 180

J

Joseph Van Ess 28, 29, 133, 141, 152, 159, 256

K
Kâbî 265
kabilecilik 51
kabir azabı 130
Ka'biyye 44
kader 106, 149, 256
Kaderîye 41
Kaderîyye 44, 56, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 102
Kaderîyye-i İblissiyye 41
Kaderîyye-i Mecusiyye 41
Kaderîyye-i Müşrikiyye 41
Kadı Abdulcebbâr 19, 21, 22, 23, 34, 35, 44, 69, 117, 188, 202, 238, 260, 287
Kadı'l-Kudat 112
Kahire 20
Kahr 176
karban 224
Kasım 111
Kasım er-Ressî 21
kast 269
Katâde 61, 99, 100, 101, 104, 290
Katâde b. Duame es-Sedusî 33, 35
Kategoriler 198
Kazvini 22
kebâir 62
kebir 176
kebîre 62, 72, 73, 74, 169
kelam 131
kelamcılar 278
kelamî-felsefî meseleler 289
Kelile ve Dimne 124
Kerramiyye 186
kesb 260, 266
kevn 223, 225
kevn-i yüsra 223
Kıdem 176
Kıptîce 127
kıyas 257
kibriya 180
Kinani 190
Kindi 225, 226
Kitâbu Âdâbi'l-Kebir 124
Kitâbu Âdâbi's-Sağir 124
Kitâbu't-Tac fî Sireti Anuşirvan 124
kozmoloji 200
kudret 176, 180, 181, 184, 227, 262, 263, 272, 293
Kudreti ile Kâdir 177
Kûfe 80, 86, 108, 114, 129, 140, 147, 151
Kûfeliler 49, 50
kulların fiilleri 271
Kummî 141
Kurayş b. Enes 99, 102
Kureyş 49; dışı imamet 133
kurra 51
Kusta b. Luka 205
Kutrub 131
küçük günahlar 252
küllî kanunlar 291
Külsüm b. Habib b. Uneyf 149
Kün 185, 186, 187, 191
Kütüphane 126

L
Leibniz 243
Leucippe 205, 206, 207
Levh-i Mahfuz 192
Lucretius 206

M
Mâbed 56, 93
Mabed el-Cühenî 92, 105
el-Macasti 124
Macit Fahri 244
maddenin kıdemi 205
madum 196
Makabi 43
Makdisi 45
makdur 227
makdurat 226, 227, 230
-ın sonluluğu 228, 233, 283
Malatî 30, 38, 137, 138
Malebranche 243
Malik b. Enes 116
Maneviyye 86, 119, 122, 147
Manikdim 287
Mansur 101, 119, 124
mantık 126, 127, 198
Masarcaveyh el-Basrî el-Yahudî 123
materyalistler 86
Mecnunu'd-Deyr 19, 20, 165
Mecusî 43
inançları 148
Mecusîler 121, 122
Mecusiyye 156
Medine 52, 80, 108
Mefdul İmam 164
Mehdi 109, 111, 120, 145, 146, 234
mekân 172, 211
Mekke 52, 140, 213
Me'mun 26, 107, 110, 111, 112, 113, 115, 120, 121, 125, 126, 127, 139, 146, 147, 149, 152, 157, 159, 160, 161, 190, 191, 234, 253, 278, 289
el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn 16, 17, 30, 32, 46, 55, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 70, 74, 77, 104, 132, 163, 164, 289, 290
Merv 111, 118, 159
Mes'ûdî 27, 30, 39, 141
metafizik 126
Mevali 57, 102, 108, 142, 275
Mısır 150
Mısırlılar 49
mihne 190
Milas 153
M. R. Frank 182
Muadi 180
Muakış 180
Muammer 185, 186, 199, 221, 283
Muammer b. Abbad es-Sülemi 120, 158
Muammer el-Mu'tezilî 282
Muammeriyye 44
Muaviye 38, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 123, 168
mucama'a 196
Mucebbire 44
Muhacir 167
Muhammed 148, 165
Muhammed Ammara 80, 120
Muhammed b. Abdillah b. Hasan 108
Muhammed b. Abdullah el-Iskafî 257

Muhammed b. Abdulvehhab el-Cubbaî 174, 285
Muhammed b. Aclan 80
Muhammed b. Ali b. Abdillah b. Abbas 107
Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî 116
Muhammed b. İdris eş-Şafii 116
Muhammed b. İsa 150
Muhammed b. Mesleme el-Ensarî 39, 53
Muhammed İbn Aclan 108
Muharrik-i evvel 181
muhdes 105, 211
muhdesat 226
muhkem 74
muhkem-müteşabih 74
Muhsin 180
Mukanna 109
Mukdisî 27
mumassa 196, 204
Murdariyye 44
Musa el-Murdar 281
Musib 180
Mu'tasım 26, 112, 113, 139, 140, 162, 191
mutlak özgürlük 170
Muvalid 180
Mücadele-yi Şefeviyye 151
Mücâzat 72
Mücebbire 156, 254, 275, 292
Mücessime 184, 212, 213, 215, 234, 291
el-Müeyyede'l-Mecusi 282
Mükâfat 72
Mükasibe 45
mülhid filozoflar 122
Mülhidler 122
Mülk 176
Münazarat-ı Kelamiye 151
Mürcie 31, 54, 58, 59, 60, 66, 68, 69, 71, 73, 75, 86, 275, 292
kelamı 119
Mürcii
görüş 58
iman nazariyesi 66
mürtekib-i kebîre 34, 59, 70, 104
Mürtekib-i Kebîre 54, 55, 72, 73
Müşebbihe 174, 184, 212, 234, 254, 291
müşriklerin çocukları 253
müteharrik 211
Mütekellim 193
Mü'temin 111
Müteşabih 74
Mütevekkil 140, 141
mütevellid 293
fiil 272, 274
müzik 126

N

Nabat 127
Nâhiy 180
Nallino 28, 38, 39
nasları akli manada yorumlama 279
nass ve tayin 165
Nâşi el-Ekber 24, 39, 164, 265
naturalistler 86
nazar 123
Nazari bilgiler 249

Nazzam 24, 45, 115, 127, 128, 139, 154, 156, 158, 204, 212, 215, 221, 239, 240, 242, 244, 257, 274, 280, 281, 282, 283, 284
Nazzamiyye 44
Neccar 48, 204
Necedat 65
nefs 245, 246, 258
Nefsü'z-Zekiyye 108
nefy-i hareket 223
nefy-i sıfat 90
nefy metodu 178
nefyu't-teşbih 89, 113
Nehrevân 38
Nesefî 164
nesh 257
Neşvanü'l-Hımyerî 24
Nevbahtî 30, 39
Nisabûrî 24
Nuh b. Kays 99, 101
Numan b. Münzir 147
nur ve zulmet (ışık-karanlık) 145
nübüvvet 164
Nyberg 28, 38, 78, 79, 83, 179

O
Organon 182
Osman 39, 40, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 61, 104, 167, 168
Osman et-Tavil 79, 131, 136, 137, 170
Osmaniyye 50
ousia 198
ovalas 206

Ö
Öklid 124, 125
Hz. Ömer 20, 166, 167
Ömer b. Abdülaziz 93, 94, 95
Ömer b. Ferruhan et-Taberî 125

P
parçalanmayan cüz 197, 200, 205
Peruşim 42, 43
Pezdevî 27, 42
Pines 198
Plutarkhos 205
Porphyrios 215
psikoloji 126
putperestlik 36

R
Rafıza 115, 213, 275, 292
Rafızî 120
Rafızîler 90, 122
Rahim 180
Razî 31
re'y 257
ehli 116
ekolü 257
Rezzâk 180
er-Rıza min Âl-i Beyt 107
er-Rıza min Âli Muhammed 107
Rıza Teceddüd 19
rızık 259
Richard M. Frank 28
Rububiyet 176
ruh 246
Rum 113
ru'yet 113, 224, 251
ru'yetullah 250

S

es-Sabbah b. el-Velid el-Mürcii 282
Sa'd b. Ebî Vakkas 39, 53
Sa'd b. Malik 39, 53
Saffah 107, 120, 136
Safvan el-Ensarî 78, 85
sahib-i kebîre 60, 62, 63, 66, 67, 68, 69
salah 240, 248
Salih b. Abdulkuddûs 109, 118, 120, 145, 146, 172
Salihiyye 44
Samerra 13, 17, 27, 113, 139, 140, 141, 162
Sanii 205
Sebeiyye 89, 118
sebeplilik 258, 292
segâir 62
Sehl b. Harun 126, 139
selbî
  metot 181
  sıfatlar 181
  vasıflar 172
Selm 126
Selm ile İbn Bitrık 126
Sem' 176, 180, 181
Sem'anî 27
Sem'iyyat 71
Senevîler 121
Seneviyye 121, 122, 146, 153, 156, 173, 174, 215, 234
Sergious (Sercun) b. Mansur 123
Sıfatların nefyi 174
Sıffin 51, 53, 54, 72, 104
  Savaşı 49, 64
sırf nefy 196
Siyadet 176
Skolastik felsefe 206
Sokrat 128, 205, 264
son cehmi 230
S. Pines 207
Spinoza 285
St. Thomas Aquines 243
substantia 206
Sufyan b. Sehtan 48
Sufyan b. Utbe 102
Sufyan b. Uyeyne 102, 116
Sufyan es-Sevrî 102, 116
Suphi es-Salih 88
süret 173
Suriye 114
sükün 151, 209, 210, 221, 226, 229, 231, 291
Sümame 158, 159, 160
Sümame b. Eşres 115, 120, 158, 159, 161, 190, 274, 281, 282
Sümamiyye 44
Sümeniyye (Budizm) 89, 117, 119, 120, 122, 158
Sünni kaynaklar 24
Sünni kelam 71
Süryanice 123, 127
Süryaniler 128

Ş

Şahham 127, 133, 143, 280, 285
Şahhamiyye 44
şahıs 173
Şam 50, 109
Şamlılar 49, 50, 51
Şehristanî 18, 24, 26, 27, 31, 87, 88, 91, 177, 179, 181, 182, 286

Şerafettin Gölcük 27
Şer-hayır 292
Şerif Murtaza 141
Şia 17, 28, 52, 86, 166, 179, 277
Şiatü Ali 52
Şii 184
imamet görüşü 21

T
taaddüd-ü kudemâ 87, 88, 176, 285
taat-masiyet 233, 292
Taberî 27, 39
Tabersi 21
tabiat 126, 128
felsefesi 128
tabii felsefe 200
Tahir b. Hüseyin 159
Tahkim 53, 54
takva 41, 93, 100
Talha 49, 50, 64, 65, 134
Talha b. Ubeydullah 167
tasavvuf 128
tatil-i sıfat 89
tecsim 212, 214, 254, 291
tecsimi nefy 151
tek cevher 200
tek cüz 198
Tekfîr 54
tek makdur 275
tekvin 186, 202
tenahi eb'ad 226
tenasuh 109
tenzih 219, 290, 291
tercüme faaliyetleri 124, 125, 126, 128, 195, 289
teslis 88, 176, 181, 182, 184
teşbih 212, 235, 254, 291
teşbihi ref' 151
tevbe 62
tevellüd 270, 273, 274
Tevhid-i Ef'al 171
Tevhid-i Ma'budiyet 171
Tevhid-i Sıfat 171
Tevhid-i Zât 171
Tevhit 16, 36, 48, 58, 87, 91, 104, 105, 132, 145, 151, 163, 164, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 194, 213, 233, 234, 235, 250, 253, 275, 277, 279, 287, 289, 290, 291, 292, 293
Tevrat 144
tıp 126, 127, 128
Tirmiz 117
Tritton 78
Tusî 154
Tümeniyye 42

U
Ubeydullah b. Enes 102
Ukaylî 28
Uluhiyyet 205
uluhiyyet iddiası 109
Ulüvv 176
Usame b. Zeyd 53
Usül el-Hendese 124, 125
Usül-ü Hamse 154, 163, 170, 277, 282, 287, 290, 293
uzay 156
uzma 180

Ü
Ümeyye 56

Ümeyye iktidarı 107
Üsame b. Zeyd b. Harise el-Kelbî 39

V

el-Va'd ve'l-Vaîd 16, 17, 42, 55, 58, 74, 77, 104, 163, 289
va'd 74, 75, 76, 77, 104, 164
Vahdaniyet 37
vahy 249
vaîd 74, 75, 76, 77, 104, 164, 169
ayetleri 74
Vasatü'l-Ahlâki 70
Vasık 26, 107, 113, 139, 140, 141, 162, 191
Vâsıl b. Atâ 30, 31, 33, 34, 35, 42, 46, 47, 60, 61, 62, 64, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 83, 85, 86, 87, 90, 104, 105, 118, 129, 259, 275, 277, 290
Vâsılıyye 44, 83
Vatikan 20
vucub ale'llah 240

W

Watt 28, 48, 72, 79, 133, 259

Y

Yahudi 121, 122
akîdesi 289
kültür ve felsefesi 127
Yahudiler 289
Yahudilik 156, 172
Yahya b. Bişr 152, 234, 280
Yahya b. Eksem 115
Yahya b. el-Bitrîk 125
Yahya b. Halid 110
Yahya b. Halid el-Bermekî 114, 115, 125, 131, 139, 281
Yahya b. Zeyd 56, 80
Yahya el-Kat'an 102
Yakut 27
Yakut el-Hamevî 143
Yeni Eflatuncu 182
felsefe 127
Yeni Eflatunculuk 181, 185, 195, 244, 278
Yezid 56, 80
Yezid b. Muaviye 123
Yezid b. Mühelleb 95
Yuhanna b. Masaveyh 125, 126
Yunan
atomcuları 205, 206
atomculuğu 205, 291
felsefecileri 209
felsefe kitapları 128
felsefesi 48, 124, 127, 128, 129, 151, 182, 205, 208, 291
filozofları 205
kültürü 128
medeniyeti 114
teorileri 205
Yunanca 127
Yunus 101
Yunus b. Ubeyd 99

Z

Zâbiraşaiyye 42
zaman 172, 211
zenâdıka 109, 121, 122
zarurî 249

bilgi 249, 255
Zatıyla alim 178
Zati sıfatlar 176, 180, 290
Zazan 146
Zehebî 28
Zemmiyye 45
zenâdıka 120
Zenciler 142
Zénon 128
Zeyd b. Ali 56, 80, 81
Zeydilik 111
zındıklar 118, 119
Zuhri 102
Zurkan 170
Zübeyir b. Avvam 167
Zübeyr 49, 50, 64, 134
Züfer 116
zühd 41, 93, 100
Zühdi Carullah 243
Züheriyye 42

Osman AYDINLI

İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci

Mu'tezile, Emevîlerin son dönemlerindeki fikrî tartışmaların odak noktasını oluşturan, büyük günah meselesi, Allah'ın sıfatları gibi konular etrafında oluşmaya başlayan, Abbasîler devrindeki tercüme faaliyetlerinin artmasıyla birlikte felsefenin de etkisiyle beslenerek güçlenen ve Abbasîlerin yükseliş sürecinde resmî mezhep statüsü kazanan bir ekoldür. Ekol bilginleri temel ilkelerini "usûl-ü hamse/beş esas" şeklinde formüle etmiş ve kelâmî-felsefî meseleler üzerinde yoğunlaşmıştır. İslam geleneğindeki akılcı-hadarî din söyleminin en önemli temsilcisi olan Mu'tezile ekolü, sistematik düşünce ve akılcılık, bireysel sorumluluk, bireysel dindarlık, akıl temelli din ve dünya görüşü, dinî metinleri te'vil etme, meseleleri araştırma, sorgulama ve eleştiri çerçevesinde çözümleme gibi temel nitelikleriyle İslam Düşünce Tarihi'ndeki yerini almıştır.

Bu mezhebin İslam bilim ve düşüncesine yaptığı katkıları; oluşum süreci, fikrî arka planı, zihniyet dünyaları, metotları ve bilimsel anlayışları bağlamında değerlendirmek oldukça önemlidir. Ekolün oluşum seyrini ve öğretisinin teşekkül sürecini ortaya koymayı hedefleyen bu kitap, İslam düşünce geleneğinin akılcı boyutunu tanımak isteyenlerin ve sözü edilen alanda araştırma niyetinde olanların ilgisini çekti. Bu yüzden ilk baskısı tükendiğinde kitaba ulaşamayanlardan gelen talep üzerine ikinci baskısı düşünülmüş ve okuyucuya yeniden sunulmuştur.



ISBN: 978-975-8190-35-5
9 789758 190355

ANKARA OKULU YAYINLARI