

MU'TEZİLE'NİN ORTAYA ÇIKIŞI BAĞLAMINDA DİNÎ ve SOSYO-KÜLTÜREL ÇEVRE

Galip TÜRCAN*

Öz

Mu'tezile'nin ortaya çıkışını ve gelişimini daha iyi kavramak, dinî kültürel zemini yanında içine doğduğu sosyo-kültürel ve siyasî çevrenin ayrıca değerlendirilmesini gerektirmektedir. Mu'tezilî kurucu kimliğin hem kişiler hem de toplumsal kesim bağlamında ele alınıp irdelenmesi ve ilgili kimliğin inşasında etkin olan bilimsel kültürel çevreye ayrıca işaret edilmesi söz konusu değerlendirmeye dahildir. Mu'tezile'nin kurucuları Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in kişisel düzeydeki bilimsel merakları, dinî bilgiyi yeniden tanımlama istekleri ve bunu çevreye yayma arzuları, siyasî hedefleri, kendilerini güçlü şekilde ortaya çıkaran Araplar dışındaki Müslüman çevre yani mevâlî, yaşadıkları ve Mu'tezile'yi kurdukları Basra'nın ve onun yakınındaki Kûfe'nin dinî kültürel ve sosyal açıdan farklılığa izin veren ve siyasî ayrışmayı besleyen, barındıran yapısı, esasen itikadî bir mezhep olarak Mu'tezile'nin farklılaşması bakımından son derece önemlidir. Bunun yanı sıra Müslüman toplumda yaşayan mevâlînin dinî, sosyo-kültürel ve siyasî bütün faaliyetlerinde kadim İran kültüründen sürekli destek alması, İran coğrafyasında yer alan ve Yunan felsefî kültürünü yüzyıllar boyunca muhafaza eden yakınlardaki bilimsel merkezlerin ürettiği dinî-felsefî nitelikli bilginin doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Basra'ya ve Kûfe'ye ulaşması, müdahaleci tutumunu hiç ihmal etmeyen kadim İran siyasî kültürünün dinî/itikadî ayrışma zeminini, ayrışma lehine olmak üzere, belli ölçüde tahkim etmesi, mu'tezilî farklılaşma bakımından değerlendirilmelidir. Mu'tezile'nin, ortaya çıktığı dönemde, özellikle ilahî sıfatları nefyederek Emevî iktidarının, cebri bir siyasî argüman olarak istismar etmesine karşılık yapıp etmeleri konusunda insan iradesini ayrıca vurgulaması hem dinî/itikadî hem de toplumsal ve siyasî alanda ciddi değişimlere sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mu'tezile, Emevîler, Mevâlî, Cebri.

The Religious and Socio-Cultural Environment in the Context of Emergence of Mu'tazila

Abstract

A better understanding of the emergence and flourishing of Mu'tazila requires to consider the socio-cultural and political environment in which Mu'tazila was born as well as its religious-cultural ground. This consideration includes discussion of mu'tazilite founding identity with regards to both individuals and social classes, and mention of scientific-cultural environment that has an impact on formation of this identity. Personal scientific interest of Vasil b. Atâ and Amr b. Ubeyd -founders of Mu'tazila-; their wish for redefining religious information and making it public; their political goals; mawâlî, muslims other than Arabs, who make their presence felt;

* Prof. Dr.,SDÜ İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı.

allowing religious-cultural and social differentiation and feeding political dissidence, the structure of Basra where they lived and founded Mu'tazila and Kufe, next to it; are, with respect to differentiation of Mu'tazila as a theological sect, extremely important. It must, in terms of mu'tazilite differentiation, be taken into consideration that living in the Islamic society, mawâlî continuously took support from ancient Persian culture on all religious, socio-cultural and political activities, that religious-philosophical information that is produced by scientific centers which are located in Iran and conserved during centuries Greek philosophical culture, arrived directly or indirectly in Basra and Kufe, and that along with its interfering manner, ancient Persian political culture fortified in favour of differentiation -to some extent- ground of religious-theological differentiation. In its emergence times, especially by negating divine attributes, Mu'tazila put emphasis on freedom of human will in response to Umayyad administration's exploitation of 'cabr' as a political argument. This situation brought about fundamental changes both in the religious-theological fields and social and political fields.

Key Words: Kalam, Mu'tazila, Umayyads, Mawâlî, Cabr.

Giriş

İtikadî bir yapı olarak Mu'tezile'nin ortaya çıkışı, dönemin sosyo-kültürel ve siyasî şartları ile birlikte değerlendirildiğinde dinî tartışmalara konu olan dinî argümanların ötesinde farklı argümanlarla ve daha olgusal nitelikli yaklaşımlarla ele alınabilir. Böylece mu'tezilî tercihlerin ne ölçüde dinî/itikadî nitelikli tercihler olduğunu kavrama imkânımız güçlenecektir. Diğer dinî/itikadî nitelikli fırkalar için geçerli olabileceği gibi Mu'tezile'nin de yer, zaman, şahıs ve fikir bağlamında yeniden değerlendirilmesi, dinî hamasetin ve mezhebî bakışın ihmal edildiği mutlak, bir anlamda objektif bir tavrın gelişmesine katkı sağlayacaktır. Kurucu Mu'tezilîlerin kimliklerine ilişkin bilgi, itikadî ayrışmanın ilk başta nasıl ve hangi kişisel motivasyonlarla gerçekleştiğini kavrama imkânımız bakımından önemli görülebilir. Ancak mu'tezilî yaklaşımın ortaya çıkışına ve güçlü bir şekilde dile getirdiği itikadî iddiaların mahiyetine ilişkin daha doğru tespitlerin gerçekleştirilmesi belki daha geniş çevredeki insan unsurunun anlaşılmasına bağlı olabilir. O dönemin Müslüman toplumunda Araplar ile mevâlî/Arap olmayan Müslümanlar arasındaki ilişki ve bir anlamda tabii karşılanması gereken çekişme, doğrudan ya da dolaylı birçok sosyo-kültürel, siyasî hatta dinî problemlerin ya da değişimlerin nedeni olmuş ve elbette bir tesadüf olduğu söylenemeyecek şekilde, Mu'tezile'nin geliştirdiği itikadî iddia da bütün bir çevresel ve kültürel birikimin katkısı ile sözünü ettiğimiz Arap-mevâlî çekişmesinin belli ölçüde sonucu olarak ortaya çıkmış gözükmektedir. Şu halde akli/felsefî nitelikli bir itikadî yapı yani Mu'tezile, bir anlamda kendini inşa eden insan ve onun kişisel kaygıları ile birlikte değerlendirilmelidir. Bunun ötesinde mu'tezilî tutum, ihtiyaç duyduğu vasatı özenle seçecek ve o vasatı hem dinî hem de siyasî hedefleri bakımından elverişli kılmaya çalışacaktır. Mu'tezile temel itikadî tercihlerini oluştururken Müslüman kültürün dışındaki bilgiye de güçlü bir şekilde ihtiyaç duyacaktır. Bu bilginin doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Mu'tezile'ye ulaşması yanında geçmiş dönemlerde inşa edilmiş ve yüzyıllar boyunca gelişmiş bilimsel nitelikli kurumlarda üretilen dinî-felsefî bilginin hangi yollarla ve kimler aracılığıyla Mu'tezile'ye ulaştığı konusu da genel bir perspektif dahilinde değerlendirilebilecek niteliktedir.

İlk Mu'tezilîler ve Kurucu Kimliğin Belirginleşmesi

Mu'tezile'yi Muhammed İbnu'l-Hanefiyye (ö. 81/700)'nin oğlu ve Hz. Ali'nin torunu Ebû Hâşim (ö. 98/716)'in kurduğu¹ ileri sürülmüş olsa bile konuya daha sistematik nitelikte bakacak olursak Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) Mu'tezile'nin gerçek anlamda kurucusu olarak karşımıza çıkmaktadır.² Hicrî 80 yılında Medine'de dünyaya gelen Vâsıl b. Atâ'nın mevâliden olduğu ve Muhammed İbnu'l-Hanefiyye'den ders aldığı kaynaklarda belirtilmektedir.³ Ayrıca Vâsıl b. Atâ'nın Ebû Hâşim'den de ders aldığı, ilk i'tizâlî fikirlere bu dersler üzerinden ulaştığı ve söz konusu fikirlerin Hz. Ali yoluyla Hz. Peygamber'e kadar götürülebileceği mu'tezilî tabakât kitaplarında güçlü bir iddia olarak yer almaktadır.⁴ Sonradan Basra'ya geçerek Hasan Basrî (ö. 110/728)'nin derslerine devam eden Vâsıl b. Atâ büyük günah konusunda yaşanan bir fikir ayrılığı nedeniyle Hasan Basrî'nin ders halkasını terk etmiştir.⁵ Terminolojik olarak 'el-menzile beyne'l-menziyeteyn' adıyla da anılan bu konu, önemli bir kelamî ayrışma nedeni olarak bugün de tartışılmaktadır. Bir kişi Hasan Basrî'nin yanına gelmiş ve insanlardan bir kısmının (Vaâdiyyetu'l-Havâric), büyük günah kendilerine göre küfür olduğu için büyük günah sahibini tekfir ettiklerini, bir kısmının (Murcietu'd-Dîn) da kendilerine göre amel, imanın bir rüknü olmadığı ve büyük günah imana zarar vermediği için büyük günah sahibi hakkındaki hükmü Allah'a bıraktıklarını (ircâ) dile getirmiş ve konunun itikadî bakımdan nasıl çözümleneceğini sormuştur. Hasan Basrî henüz soruya cevap vermeden ders halkasında bulunan Vâsıl b. Atâ 'o kişi ne mutlak mümin ne de mutlak kafirdir (el-menzile beyne'l-menziyeteyn)' demiş sonra kalkmış ve mescit içinde başka bir yere çekilmiştir. Hasan Basrî'nin ders halkasından bir grup da Vâsıl b. Atâ'nın cevabını tasvip ettiği için onun yanına gitmiştir. Hasan Basrî ise bunun üzerine 'İ'tezile annâ Vâsıl/Vâsıl bizden ayrıldı' demiş, daha sonra da Vâsıl b. Atâ ve yanındakiler 'Mu'tezile' diye adlandırılmıştır.⁶

Kâdî Abdulcebâr (ö. 415/1025), *Tabakâtu'l-Mu'tezile*'de Vâsıl b. Atâ'nın bilimsel kimliğine, polemik gücüne ve diğer bazı kişisel niteliklerine de işaret eden ifadeler yer vermektedir. Buna göre Hâricîler, aşırı Şii'ler, Zındıklar, Dehrîler ve Mürciîler hakkında Vâsıl b. Atâ'dan daha bilgili kimsenin var olmadığı, Vâsıl b. Atâ'nın onlara karşı reddiyelerde bulunduğu bilinmektedir.

¹ Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I-II, Çeviri: Kemaleddin Mehmed Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313, II, 144 vd.

² el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Firâk*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411, 117; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, I, 40.

³ İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Tahkik: Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2010, 283.

⁴ el-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî, *Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içinde, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunus 1974, 67-68; ez-Zîni, Muhammed Abdurrahîm, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, Dâru'l-Yakîn, Mansûre 2010/1431, 34.

⁵ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firâk*, 117; eş-Şehristânî, I, 42.

⁶ eş-Şehristânî, I, 42; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I-VIII, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut 1978, VI, 8; Van Ess, Josef, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, I-IV, Translated from German by Gwendolin Goldbloom, Brill, Leiden 2017, II, 299 vd.

Vâsıl b. Atâ, çokça kitap telif ettiği için kelimada ‘asıl’ diye nitelenmektedir.⁷ Ayrıca o, kendi dönemindeki en fasîh kimse olarak tanınmaktadır.⁸ Vâsıl b. Atâ’nın herhangi bir kitabı bize ulaşmamış olmakla birlikte *Esnâfu’l-Murcie, fi’t-Tevbe, el-Menzile beyne’l-Menziletayn, el-Hutab fi’t-Tevhîd ve’l-Adl, es-Sebil ilâ Ma’rifeti’l-Hak, fi’d-Da’ve, Tabakâtu Ehli’l-İlm ve’l-Cehl* başlıklı kitaplarının isimleri en azından tarihî kayıtlarda yer almaktadır.⁹

Allah’ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi belirlemek isteyen Vâsıl b. Atâ, nasları daha literal düzeyde anlayan ve Allah’ı insana benzer özelliklerle nitelenmekten sakınmayan haşevî iddialara karşı, Allah’ın sıfatlarını nefyetme konusundaki tercihlerini doğrudan ya da dolaylı bir şekilde irtibatlı olduğu Cehm b. Safvân (ö. 128/745)’dan almıştır.¹⁰ Vâsıl b. Atâ Allah’ın ilim, kudret, irade, hayat gibi sıfatlarını nefyetmiş, kadîm bir mana ya da bir sıfat ispat eden kimsenin de kadîm iki ilah iddiasıyla ortaya çıktığını ifade etmiştir. Elbette kadîm iki ilahın varlığı müstahildir.¹¹

Emevî idarecilerinin iktidarlarını ilahî takdire bağlamaları nedeniyle gelişen cebr tutumuna karşı insanın özgür iradesini ve mutlak sorumluluğunu güçlü bir şekilde tanımlayan kaderî tercihin ilk savunucuları Ma’bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738) kader konusundaki görüşleri bakımından Vâsıl b. Atâ’nın yaklaşımlarını belli düzeyde belirlemiştir. Nitekim *el-İntisâr*’da bir kişinin mu’tezilî olmasını usûl-i hamseyi benimsemiş olması ile ilişkilendiren Hayyât (ö. 300/913) bu ölçü bakımından Gaylân ed-Dımeşkî’nin Mu’tezile içerisinde değerlendirilebileceğini dile getirmektedir.¹² Ayrıca mu’tezilî tabakât yazarı İbnu’l-Murtazâ (ö. 486/1044), Gaylân ed-Dımeşkî’yi Mu’tezile’nin dördüncü tabakasına dahil etmektedir. İbnu’l-Murtazâ’nın yer verdiği bir habere göre Hasan Basrî, Gaylân ed-Dımeşkî hakkında övücü ifadeler kullanmış ve Gaylân ed-Dımeşkî’yi Şam ehline karşı Allah’ın bir hücceti olarak nitelenmiştir. Kendi döneminde ilim ve zühd bakımından benzeri bulunmayan Gaylân ed-Dımeşkî insanları tevhid ve adalet ilkelerine davet bakımından da herkesten daha fazla çaba sarf etmiştir.¹³ İbnu’l-Murtazâ’nın zikredilen tespitleri Gaylân ed-Dımeşkî’nin mu’tezilî kimliğini ve bu arada Vâsıl b. Atâ ile ilişkisinin güçlü olabileceğini açıkça ifade etmektedir. Bağdâdî (ö. 429/1037) de *el-Fark beyne’l-Fırak*’ta Vâsıl b. Atâ’ya ilişkin bölümün hemen başında Vâsıl b. Atâ ile Ma’bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî arasındaki yakınlığa öncelikle işaret etmektedir. Onun ifadesine bakacak olursak

⁷ el-Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedânî, *Kitâbu Fadli’l-İtizâl ve Tabakâti’l-Mu’tezile ve Mubâyenetihim li Sâiri’l-Muhâlifin*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru’t-Tunûsiyye, (yayın yeri yok) (tarih yok), 234; İbn Hallikân, VI, 7; ez-Zîni, *Amr b. Ubeyd ve’l-Usûlu’l-Hamse*, 35.

⁸ el-Kâdî Abdulcebbar, 238. Ayrıca bkz. el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I-II, Tahkik: Hasan es-Sendûbî, el-Matbaatu’t-Ticâriyyeti’l-Kubrâ, Kâhire 1926/1345, I, 31; ez-Zîni, *Amr b. Ubeyd ve’l-Usûlu’l-Hamse*, 33.

⁹ İbn Hallikân, VI, 11.

¹⁰ İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed, *Kitâbu’s-Safediyye*, I-II, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, Dâru’l-Fazile, Riyad (tarih yok), II, 166 vd.; İbnu’l-İmâd, Ebu’l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtu’z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, I-XI, Tahkik: Mahmud el-Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1988/1408, II, 112; eş-Şehristânî, I, 73 vd.

¹¹ eş-Şehristânî, I, 40-41.

¹² el-Hayyât, Ebu’l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu’tezilî, *Kitâbu’l-İntisâr*, Tahkik: H. S. Nyberg, Dâru’l-Arabiyye li’l-Kitâb, Beyrut 1993, 127.

¹³ İbnu’l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu Tabakâti’l-Mu’tezile*, Tahkik: Suzanna Divald-Wilzer, Beyrut 1961/1380, 25.

Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî, mu'tezilî tutumun içinde gibi görünmektedir.¹⁴ Elbette sözünü ettiğimiz tespit Bağdâdî'nin mu'tezilî tutum ile kaderî tutum arasında ilave bir yakınlık kurma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Şehristânî (ö. 548/1153)'ye göre ise Vâsıl b. Atâ, kadere ilişkin tercihini sıfatların nefyi konusundaki tercihinden daha fazla öne çıkarmıştır. Nitekim Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen ifadelerde yer aldığına göre "Allah, adil ve hakîmdir. Bu nedenle Allah'a şer ve zulüm izafe edilemez. Allah, emrettiğinin aksine bir şeyi kullarından istemeyeceği gibi bir şeyi emredip sonra emrettiği şey nedeniyle onları cezalandırmaz. Şu halde kul, hayır, şer, iman, küfür, taat ve masiyetin failidir. Yine kul, yaptıkları nedeniyle karşılık bulacaktır. Allah, kullarına bütün bunları yapabilecek gücü vermiştir. Kulların fiilleri, hareketler, sukûnetler, itimâdât, nazar ve ilimden ibarettir. Kendisinde güç hissettiği halde yapması mümkün olmayan bir fiil için Allah'ın kuluna 'yap' demesi imkansızdır. Kim bunu inkar ederse zaruri bir şeyi inkar etmiş olur."¹⁵

Kâdî Abdulcebbar, Vâsıl b. Atâ'nın Arap Yarımadası, Ermenistan, İran, Hindistan, Mağrib gibi bölgelere öğrenci ve arkadaşlarını gönderdiğini ifade etmektedir.¹⁶ Mu'tezilî fikirlerin yayılması için çeşitli bölgelere dâileri gönderme uygulamasının Basra civarındaki İbâdîlerin kurduğu 'dâiler ağı'nın bir benzeri olduğu söylenebilir.¹⁷ Vâsıl b. Atâ'nın gönderdiği dâiler daha ziyade kendisi gibi tüccardı. Bu da sözü edilen faaliyetlerin finansmanı hakkında belli bir fikir vermektedir. Ancak üzerinde durulması gereken bir başka şey daha var ki Vâsıl b. Atâ'nın yanındakiler de kendisi gibi Arap değil sonradan İslam'a girmiş olan Farisî ve Ârâmîlerdir. Bu nedenle sözü edilen kimselerin aristokratik ayrıcalıkları da söz konusu değildir.¹⁸

Allah'ın sıfatlarını nefyetmesi konusunda haşevî tavrın etkinliğine itiraz eden Vâsıl b. Atâ, daha ileri bir hedefe de yönelmiş olabilir mi? Bunu anlamak istediğimizde onun değişik ve uzak bölgelere dâiler göndermesi hususu bize yardımcı olabilecektir. Tarihî bilgilere göre senevî/ikili ulûhiyet iddiasını barındıran Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdeizm gibi dinlerdeki tercihleri reddetmek isteyen Vâsıl b. Atâ, Hristiyanlıktaki teslisi de reddetmeye çalışmaktadır. İşte bütün bunlar sözünü ettiğimiz sıfatların nefyi konusunda etkili olmuş, devamında da Vâsıl b. Atâ'yı sıfatların nefyine ilişkin tercihe sevk etmiş olabilir. Ancak Vâsıl b. Atâ'nın Senevîlerle mücadele ettiği konusunda tarihî kayıtlara ulaşıldığı bilinmekle birlikte teslise karşı doğrudan bir mücadele içine girdiğinden kayıtlarda açık bir şekilde söz edilmemektedir.¹⁹

Sıfatların nefyi ve insan iradesine ilişkin temel kelamî tercihleri ile birlikte Vâsıl b. Atâ'nın daha kuramsal nitelikli görüşlerinin bulunduğunu ifade edebiliriz. Söz gelimi kelamın bilgi kaynakları üzerine konuşan Vâsıl b. Atâ, kendi dönemine göre ileri sayılabilecek ve yine kendi inşa etmiş olduğu itikadî yapının temel tercihini belirleyecek nitelikte güçlü bir tespite ulaşmıştır. Buna göre gerçek (hak) ya Allah'ın Kitab'ı (te'vile muhtemel olmayacak şekilde) ile ya delil niteliğinde gelen bir haberle ya da sağlam akıl (el-aklu's-selîm) ile yani

¹⁴ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, 117.

¹⁵ eş-Şehristânî, I, 41.

¹⁶ el-Kâdî Abdulcebbar, 237; el-Belhî, 66-67.

¹⁷ Nyberg, H. S., "Mütezile", Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997, VIII, 758.

¹⁸ Van Ess, *Mu'tezile, Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* içinde, I-II, Çeviri: Veysel Kasar, Derleyen: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, I, 71.

¹⁹ en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I-III, Dâru's-Selâm, Kâhire 2008/1429, I, 446.

yerinde bir akli istidlâle bilinir.²⁰ Sözüünü ettiğimiz bu tespit ve barındırdığı kimi kavramlar, bu kavramların kelimî bir formasyon içinde kullanılmış olması, sadece Mu'tezilîlerin tutumunu tanımlamakla kalmamış sonraki süreçte bütün kelimî tercihlerin doğrudan ya da dolaylı şekilde yararlandığı bir belirleyici yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Hatta bilginin kaynağına ilişkin sözünü ettiğimiz bu tanımlama ve tespit, kolayca tahmin edilebileceği gibi Müslüman toplumun dışında ve daha önce gelişmiş başka dinî ve felsefî kültürlerden istifade ihtimali yüksek bir tutum olarak karşımızda bulunmaktadır. Özellikle bu tespitte yer alan ve aklın belki de mutlak etkinliğini vurgulayan ifade kelamın sonraki perspektifine önemli bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Bağdâdî, Vâsıl b. Atâ ile birlikte Mu'tezile'nin bir diğer kurucusu Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'den söz ederken her ikisinin kader konusundaki bid'ate ortak olduklarını öncelikle dile getirmektedir.²¹ Aslında Farisî bir köle olan Amr b. Ubeyd, Hasan Basrî'nin derslerine de devam etmiş olmakla birlikte Vâsıl b. Atâ'nın en önemli öğrencisidir. Nitekim o, Vâsıl b. Atâ'nın görüşlerini iyi bir şekilde kavramış ve benimsemiş, özellikle sıfatların nefyi ve kadere ilişkin yaklaşımlarında bunun böyle olduğunu tam anlamıyla göstermiştir.²² Şehristânî'nin Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd arasındaki yakınlığı ele alma şekli de onların görüşlerindeki benzeşmeye işaret etmektedir.²³ Nitekim Eş'arî (ö. 324/935), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*'de muhkem ve müteşâbih gibi daha spesifik bir konuda Vâsıl b. Atâ ve onu tabii bir şekilde takip eden Amr b. Ubeyd'in bir görüşüne yer vermektedir. Buna göre muhkem ayetlerden maksat Allah'ın fasıklara "Kim bir mümini öldürürse cezası ebedî cehennemdir"²⁴ ayetinde olduğu gibi ikabı bildirdiği va'id ayetleridir. Müteşâbih ayetler ise Allah'ın ikabını gizlediği ve azap edeceğini muhkem ayetlerde olduğu gibi açıkça bildirmedikleri ayetlerdir.²⁵ Eş'arî, aynı konuda Vâsıl b. Atâ ile birlikte Amr b. Ubeyd'in görüşünü zikrederek Amr b. Ubeyd'in kurucu niteliğini de mezhep dışından ve bir anlamda mezhep karşıtı kimliği ile dile getirmiş olmaktadır. Vâsıl b. Atâ ile birlikte Amr b. Ubeyd'in Hasan Basrî'ye öğrencilik yapmaları da her ikisinin itikadî nitelikli tercihlerinin ayrıca karşılaştırılabilir olduğunu göstermektedir. Amr b. Ubeyd'e nispet edilen risaleler, hutbeler ve adl ve tevhi'd üzerine yazılar yanında *et-Tefsîr anî'l-Hasen el-Basrî, er-Red ale'l-Kaderiyye* gibi yine ona nispet edilen kitaplar da isim olarak bilinmektedir.²⁶

Tâbiînin en büyüklerinden sayılmakla birlikte yetkin dinî kültürel birikimi nedeniyle neredeyse her bir dinî disiplinde imam sayılabilecek olan²⁷ Hasan Basrî, sünî ve mu'tezilî gelenekler tarafından kendi imamları arasında sayılmış, bir anlamda da paylaşılamamıştır. Mu'tezilî tabakât kitapları, özellikle Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile ilişkisi bakımından ve ayrıca Emevîlerin, halkı

²⁰ el-Kâdî Abdulcebbâr, 234.

²¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, 119; İbn Hallikân, VIII, 460.

²² İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfiz, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XXI, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (yayın yeri yok) (tarih yok), XIII, 343; eş-Şehristânî, I, 40; İbnu'l-Murtazâ, *el-Munye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, Tahkik: Toma Arnold, (yayın yeri yok) 1898/1316, 4.

²³ eş-Şehristânî, I, 43.

²⁴ Nisa 4/93.

²⁵ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, Tahkik: Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, 222-223.

²⁶ İbn Hallikân, VIII, 462; bkz. ez-Zînî, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 48.

²⁷ eş-Şehristânî, Hasan Basrî için imâmu'd-dîn/dinin imamı ifadesine yer vermektedir. eş-Şehristânî, I, 42.

ve halkın iradesini göz ardı eden zulüm siyasetlerini güçlü şekilde eleştirmesi nedeniyle Hasan Basrî'yi Mutezile'ye kaydetmişlerdir.²⁸ Irak valisi Amr b. Hubeyre (ö. 110/728)'ye sert uyarıları ve Haccâc (ö. 95/714)'a direnmesi tarihî kaynaklarda zikredilen²⁹ Hasan Basrî, kendi iktidarlarını Allah'ın bir takdiri olarak gören, halkın söz konusu iktidara ve iktidarın idarî tercihlerine itiraz etmesini de ilgili takdire itiraz etmek gibi değerlendiren Emevîlere karşı tavır geliştirmiştir. Hasan Basrî, insan iradesi ve sorumluluğu hakkındaki görüşlerini öğrenmek isteyen ve kendisini bir anlamda siyasî baskı altına almaya çalışan Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705)'ın gönderdiği bir mektuba bir risale ile cevap vermiş, ilgili risalede daha ziyade insanın sorumluluğunu vurgulayan bir yaklaşımı güçlü bir şekilde dile getirmiştir.³⁰ Söz konusu risale Mu'tezile'nin Hasan Basrî'yi mu'tezilî addetmesinin kesin bir nedeni olarak değerlendirilebilir. Hasan Basrî'nin önceleri kaderî bir tutumu benimsediği sonra bu tutumdan vazgeçtiği de tarihî kayıtlarda zikredilmektedir.³¹

Hasan Basrî özellikle büyük günah konusundaki mu'tezilî fikre hiçbir şekilde yakın olmamıştır. Bu da Ehl-i Sünnet'in Hasan Basrî'yi kendilerine nispet etmesi bakımından en güçlü delildir. Ehl-i Sünnet, Hasan Basrî ve Vâsıl b. Atâ arasında yaşanan büyük günah tartışması üzerine Vâsıl b. Atâ'nın meclisten ayrılmasını ümmetin büyük günah konusundaki icmaından da bir ayrılma olarak değerlendirmektedir.³² Bağdâdî'nin ifadesine göre Hasan Basrî, Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720)'e Kaderiyye'nin zemmi hakkında bir mektup gönderdiği ve de Vâsıl b. Atâ'yı kendi meclisinden kovduğu halde onun mu'tezilî olduğunu iddia etmek nasıl mümkün olabilir.³³ Şehristânî de Hasan Basrî'ye nispet edilen ve daha ziyade insanın davranışları bakımından sonuna kadar özgür ve dolayısıyla sorumlu olduğunu dile getiren risaleyi gördüğünü ve güçlü kaderî vurgusu nedeniyle risalenin Hasan Basrî'ye değil Vâsıl b. Atâ'ya isnadının daha muhtemel olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Şehristânî'nin bu tercihi son derece ilgi çekicidir. Kanaatimizce Şehristânî, Hasan Basrî'nin sünî kimliği bakımından tartışılır olmasını istemediği için böyle bir yaklaşımı öne çıkarmış görünmektedir. Hasan Basrî'nin itikadî nitelikli tercihinin ne olduğu tartışılabilir o, her iki kurucu mu'tezilî ismin dinî/bilimsel bakışına önemli ölçüde etki etmiş, bir anlamda ilgili bakışı belirlemiştir.

İhtiyaç: Dinî-İdeolojik Gereklik

Mu'tezile'nin kurucularını temel dinî tutumlar bakımından farklılaşmaya sevk eden yaklaşımın ne olduğunu kavramaya çalışırsak denilebilir ki naslarda yer alan ve Allah'ı insanbiçimci nitelermeye imkan tanıyan

²⁸ İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 19.

²⁹ el-İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-XI, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996/1416, II, 149; ez-Zîni, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 31.

³⁰ el-Hasen el-Basrî, *Risaletu'l-Hasen el-Basrî, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammara, Dâru's-Şurûk, Kâhire 1988/1408, I, 112.

³¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-Meârif*, Dâru'l-Meârif, Tahkik: Servet Akkâşe, Kâhire 1119, 441.

³² el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a, Risâletu'l-Eş'arî fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam* ile birlikte, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketu Musâheme Mısıriyye, Mısır 1955, 124; bkz. Laoust, Henry, "Vâsıl", Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997, XIII, 220.

³³ Hasan Basrî'nin Ehl-i Sünnet'e nispeti konusunda bkz. el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, 333-334.

³⁴ eş-Şehristânî, I, 42.

kelime ve kavramlar yani haberî olarak tabir edilen sıfatlar, muhtemel olumsuz sonuçlarını kavrama yeteneği bulunmayan kimi insanlar tarafından, olduğu gibi anlaşılmaya başlanmış ve devamında da tecsimî ve teşbihî yaklaşımlar gelişmiştir. Şu halde nasların hakiki anlamlarını güçlü bir şekilde öne çıkararak ve bunu Allah'ın nitelenmesi sırasında da denemekten vazgeçmeyen haşevî bir tutumun varlığı kesindir. İlgili tutumun en önemli temsilcisi Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)'dir.³⁵ Asıl bir itikadî ayrışmanın başlangıcına işaret etmesi bakımından önemli sayılabilecek bir tespitte bulunan Ebû Hanife (ö. 150/767) Doğu'dan iki fikir geldiğini, bunlardan birinin Mukâtil b. Süleyman tarafından savunulan teşbih fikri, diğerinin de Cehm b. Safvân tarafından savunulan ta'til fikri olduğunu ifade etmiştir.³⁶ Mukâtil b. Süleyman Allah'ın insan suretinde olduğunu öne sürecek kadar teşbihte ileri gitmiş, Cehm b. Safvân ise teşbihe karşı bir tavır geliştirmiş, hatta Allah'ın 'şey' olmadığını bile iddia etmiştir.³⁷

Mu'tezile'nin en önemli ve kapsayıcı ilkesi olan tevhidi destekleyip belirleyen tenzih tutumu Allah'ın zâtından sıfatların nefyedilmesi ile doğrudan ilişkilidir. Şu halde mu'tezilî yaklaşımın öncelikle haşevî tutumlara karşı bir tavır geliştirdiğini ve ilk Mu'tezilîlerin dahi bu tavrı açık şekilde ifade ettiğini kaynaklar üzerinden temellendirme imkanımız mevcuttur.³⁸ Nitekim Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen bir hutbede tenzihî tutumun açık ifadelerine rastlanmaktadır.³⁹ Sonraki dönemlerde daha belirginleşmiş olsa bile haşevî tutumda değişmeyen ve mu'tezilî yaklaşımın daha soyutlayıcı tenzihî tercihleri bakımından da kesinlikle reddedilen husus, nasların literal düzeyde anlaşılması ve özellikle naslarda yer alan haberî sıfatların (yed, vech, ayn vb.) dildeki ilk anlamlarında olduğu gibi hiçbir te'vile konu yapılmadan ve Allah'ı, ancak bir cismi niteleyecek düzeyde tecsime ve yine insana benzetmek suretiyle teşbihe düşecek şekilde değerlendirilmesidir. İlk dönem Müslüman din kültürünün ortaya çıkıp gelişmesine baktığımızda Şiîlerin yanında Selef ve Ehl-i Hadis gibi sünî çevrelerden çeşitli temsilcileri içine alan Haşevîye, tecsimî ve teşbihî iddiaları nedeniyle ilk Mu'tezilîlerin hedefine dönüşmüştür. Elbette birçok isimlendirmede olduğu gibi haşevî isimlendirmesinde de temel iddia yani nasların ve özellikle haberî sıfatların te'vile tâbi tutulmadan anlaşılması iddiası değişmemekle birlikte fırkalar arasındaki çekişmeler nedeniyle haşevî ithamı farklı itikadî tercihler tarafından yine farklı itikadî tavırları olumsuz anlamda nitelemek ve söz konusu itikadî tavırları haşevî kelimesi üzerinden mahkum etmek için kullanılmıştır. Öyle ki Ehl-i Sünnet'ten bazıları Şia, Selef ve Ehl-i Hadis'ten bazıları haşevî diye nitelerken Mu'tezile, Ehl-i Hadis dahil olmak üzere bütün bir Ehl-i Sünnet'i Haşevîye diye nitelemektedir.⁴⁰ Bu konudaki itham ve isnatların daha detaylı bir şekilde irdelenebileceğini ifade etmek suretiyle konunun bizi doğrudan ilgilendiren yanına yani ilk dönemde ortaya çıkan ve tanımlı bir itikadî yapı olmaktan ziyade bir tavrın ilk şekline verilen

³⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 152-153, 209.

³⁶ Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm*, I-III, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985/1405, I, 174; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I, 380.

³⁷ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 155 vd.

³⁸ eş-Şehristânî, I, 42; Cârullah, Zuhdî, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut 1974, 253.

³⁹ Safvet, Ahmet Zeki, *Cemheratu Hutabi'l-Arab*, I-III, Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1933/1352, II, 483.

⁴⁰ Yurdagür, Metin, "*Haşevîye*", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, XXVI, 427.

isim olması bakımından Haşeviyye'ye işaret etmek istiyoruz. İlk Mu'tezililerin diliyle kesin bir şekilde ifade edildiğine göre tecsim ve teşbihi reddetmenin ötesinde Allah'ın zâtına ilave sıfatların varlığını da katı bir şekilde reddeden tenzihî iddianın ortaya çıkma nedeni olması bakımından Haşeviyye'nin anlaşılması önemli gözükmektedir. Şu halde mu'tezilî bakışın sözünü ettiğimiz tenzihî çıkışı için en güçlü motivasyon, özellikle Allah'ı niteleyen nasların kendilerince dil ve din açısından yanlış değerlendirilmesine dayalı olarak gelişen ve de itikadî, amelî, ahlakî bakımdan olumsuz neticeleri ve bozucu nitelikli etkileri barındıran haşevî tutumu önleme kaygısı olarak karşımızda durmaktadır.

Allah'ın zâtı ve sıfatları üzerinden gelişen ve sıfatların nefyini iddia eden bu tenzihî tutumun doğrudan ilk Mu'tezilîlerle ortaya çıktığını ileri sürmek bir itikadî fırkanın ilk tezâhür şekline de işaret etmesi anlamında doğru kabul edilebilir. Ayrıca Vâsıl b. Atâ'nın, hocası Muhammed İbnu'l-Hanefiyye yoluyla Hz. Ali başta olmak üzere sahabeden bazı kimselere nispet edilebilen tenzihî tutumun ilk örneklerine⁴¹ ulaşmış olması ihtimalinin yüksekliğine rağmen bu tanımlı tenzih görüşünün bir bütün olarak belki Müslüman toplumun o günkü dinamiklerinin üretebileceği tenzih kültürünün ötesinde başka gelişmiş dinî-kültürel alanlar üzerinden edinilmiş olabileceği ihtimalini de yadsımamak gerekmektedir.⁴² Özellikle Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen görüşlerin erken bir dönem olmasına rağmen kavramsal ve kuramsal altyapısı bunun böyle kabul edilmesi seçeneğini fazlasıyla güçlendirmektedir. Nitekim Vâsıl b. Atâ'nın sözü edilen tenzihî fikirleri, farklı dinî ve felsefî kültürlerle ilişkisi bilinen Cehm b. Safvân'dan aldığı ve Cehm b. Safvân'ın da ilgili yaklaşımı, Harran ve Yunan dinî-felsefî kültürel birikimlerinin karşılaşması sonucunda ortaya çıkan hasılayı ve Yeni Eflatuncu bakışı benimsediği ileri sürülen Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742)'den aldığı dile getirilmektedir.⁴³ Tarihî kültürel kaynaklar bakımından bu etkinin kolay ispatlanır nitelikte olduğunu ifade ettikten sonra Mu'tezile'nin ortaya çıktığı çevrenin yapısı hakkında kurgulanmış bu yazı bağlamında ilgili etkiye daha ziyade tarihî ve dinî-kültürel kimliği belli kişilikler üzerinden işaret etmekle yetiniyoruz. Ancak nasların lafzî anlamları üzerinden gelişen ve zât-sıfat tartışmasına dönüşen siyasî ve daha ziyade dinî ayrışmanın doğru tanı tasavvuru kaygısı nedeniyle mu'tezilî tenzih tercihinin ortaya çıkmasında tartışmasız bir etken olarak kabul edildiğini açık bir şekilde ifade edebiliriz.

Mu'tezile'nin mezhebî tercihini güçlü bir şekilde dile getirdiği başka bir konu insanın iradesi ve sorumluluğu ile doğrudan ilişkilidir. Buna göre Allah'ın adaleti gereği insanın iradesini ve sorumluluğunu kabul etmek gerekmektedir. Allah, insanı hem cebre mahkum edip hem de sorumlu tutamaz. Esasen bu,

⁴¹ İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, 9 vd.; Türkan, Galip, "Hz. Ali'ye İsnat Edilen İtikadî Yorumların Kelamî Niteliği: Müslüman Kelamının İlk Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, Isparta 2009/1, 61 vd.

⁴² Von Kremer, Alfred, *Culturgesthictliche auf dem Gebiete des Islâm*, Leibzing 1873, 2; Nicholson, M. A., *A Literary History of the Arab*, New York 1907, 220-221; Abdulhamid, İrfân, *Dirâse fi'l-Fırak ve'l-Akâidu'l-İslâmiyye*, Bağdat 1967/1387, 84 vd.

⁴³ İbnu'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XI, Tahkik: Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, VI, 121; İbnu'l-İmâd, II, 112; el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fıraki'n-Nâciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, Tahkik: Kemal Yusuf el-Hût, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008/1429, 108; bkz. Frank, Richard MacDonough, "The Neoplatonism of Gahm b Safwan", *Le Muséon: Revue des Études Orientales*, 78, 1965, 395-424.

ahlakî anlamda her bakımdan problemlî bir tutum olarak ortaya çıkacaktır.⁴⁴ Emevî idaresi insanın iradesini reddetmek suretiyle cebrî tutumu itikadî bir eksen olarak belirlemeye çalışmıştır. Bunun böyle olmadığını ve insanın iradeli, sorumlu olduğunu dile getiren kimseler ortaya çıkmıştır. Nitekim Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî gibi insanı davranışları bakımından sorumlu kabul eden, Emevî idaresini keyfî uygulamaları ve özellikle malî konulardaki haksızlıkları nedeniyle eleştiren kimseler⁴⁵ Mu'tezile'yi kuran Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tarafından bilinmektedir. Emevîlerin ilgili tutumunu tarihî olarak temellendirme imkanı elbette mevcuttur. Hasan Basrî'ye ilave bir yakınlığı bulunan Ma'bed el-Cühenî⁴⁶ ile dönemin Kaderîlerinden biri olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in eşi Hz. Meymune'nin mevlâsı fakih Atâ b. Yesâr (ö. 103/721) Hasan Basrî'ye gitmişler, idarecilerin Müslüman kanı döktüklerini, Müslümanların mallarını gasp ettiklerini ve daha birçok haksızlık yaptıklarını sonra da yaptıkları her şeyin ilahî takdir ile yani Allah'ın kaderine göre ortaya çıktığını iddia ettiklerini haber vermişlerdir. Hasan Basrî, Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar, demiş ve bu şekilde Emevî idarecilerin, cebrî, aslında nasıl bir siyasetin aracı kıldıklarını ilk elden ve doğrudan ifade etmiş olmaktadır.⁴⁷ İnsanın sorumluluğunu reddederken aslında Emevî idarecilerin sorumluluğunu reddetmek için idarecilerin elinde kurgulanıp güçlendirilen cebrî tutumu, kaderî bir refleksle karşılamaya çalışan mu'tezilî kurucular, daha önce muhkem-müteşabih konusunda işaret edildiği üzere büyük günahın cezasını ebedî cehennem olarak kabul etmek suretiyle hem insanın sorumluluğu algısını belirginleştirmişler hem de naslarla belirlenmiş bir müeyyide üzerinden mu'tezilî tutumu temellendirmişler, bütün bunları yaparken el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-munker (dinin benimsediği şeylerin emredilmesi ve reddettiği şeylerin yasaklanması) ilkesi üzerinden bir ahlakî zemin tanımlamak suretiyle ve böyle bir tanımlama yapmanın da Allah'ın bir emri olduğunu dile getirerek hem dinî/itikadî konulara ilişkin tercihlerini hem de dolaylı bile olsa siyasî konulara ilişkin müdahale hakları bulunduğu iddiasını güçlendirmiş olmaktadır. İlgi çekici bir gerçeklik olarak el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-munker ilkesi Mu'tezile'nin en temel ilkelerinden biri olmakla birlikte Eş'arî'nin tespitine bakılırsa ilk defa Cehm b. Safvân tarafından benimsenmiştir.⁴⁸ Mu'tezile'nin kurucuları ile Cehm b. Safvân arasındaki ilişki ve etkileşim açıktır. Yani el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-munker ilkesinin başka temel görüşlerde olduğu gibi Cehm b. Safvân eliyle Mu'tezile'ye kazandırıldığı ve yine Ca'd b. Dirhem'in Cehm b. Safvân üzerindeki etkisi düşünüldüğünde ilkeye ilişkin fikrî altyapının Ca'd b. Dirhem'e nispetinin de imkan dahilinde bulunduğu dile getirilebilecektir.⁴⁹ Ancak Mu'tezilîler, söz gelimi iman-amel ilişkisi gibi konularda doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Hâricîlerden etkilendiği gibi el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-munker ilkesi bakımından da Hâricîlerin katı tutumlarından etkilenmiş ve özellikle ideolojik

⁴⁴ Bkz. el-Kâdî Abdulcebbar, 169-170.

⁴⁵ Atvân, Huseyin, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fî Bilâdi's-Şâm fî'l-Asri'l-Umevî*, Dâru'l-Cil, Amman 1986, 50.

⁴⁶ ez-Zinî, *Şuhedâu'l-Fikr fî'l-İslâm*, Dâru'l-Yakîn, Mansûre 2011/1432, 47.

⁴⁷ İbn Kuteybe, 441; Özel, Ahmet, "Atâ b. Yesâr", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, IV, 37-38.

⁴⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 279.

⁴⁹ Atvân, 88.

tercihlerinin dinî meşruiyetini ifade için bunu kolay bir yol gibi görmüş olabilirler.⁵⁰

Din-siyaset ya da din-devlet ilişkisi tartışmalı bir konudur. Geçmişten günümüze bitmeyen bu tartışmanın birçok yönden ele alınması mümkündür. Sâsânî hanedanını kuran ve milattan sonra 224-240 yılları arasında hüküm süren Ardeşir, bahsi geçen ilişkiyi anlamaya çalışırken şu temel tespite gitmektedir: “Krallık otoritesi ve dinin birbiriyle mükemmel uyum içindeki iki kardeş olduğunu bil. Hiçbiri diğeri olmadan yaşayamaz; çünkü din krallık otoritesinin temeli, krallık da dinin bekçisidir. Krallık otoritesi bir temele, din de bir otoriteye ihtiyaç duyar. Çünkü koruyucusu olmayan şey kaybolur; temelleri olmayan ise yıkılır.”⁵¹ Bu ifadeler din ile devlet arasında kaçınılmaz bir ilişkinin bulunduğuna işaret etmekle birlikte sözünü ettiğimiz ilişkinin istismar edilmeye son derece elverişli olduğu yani devletin bazı siyasî tercihlerini gerçekleştirmek için dinin etkin varlığından ve kitleler üzerindeki yönlendirici niteliğinden fazlasıyla yararlanabileceğine ve bunu kötüye kullanabileceğine işaret etmektedir. Nitekim Emevîler, halka yakın bir siyasî tutumu benimsemiş olmalarına rağmen halkın dinî algısını belli ölçüde yönlendirmek istedikleri için din ve devlet arasındaki ilişkinin kolay fark edilemez nitelikteki gerçekçi yanı bir kenara halkın dinî itikatlarını ve dinî duygularını istismar etmişler, cebr ayetleri üzerinden halkı karşılaştığı iyi-kötü her şeyi hiçbir yorum yapmadan bir kader olarak benimsemeye davet etmişler, bu arada insanın sorumluluğunu neredeyse inkar etmişler, idareyi ele geçirmelerini ve kendi zulüm siyasetlerini dahi Allah’ın bir takdiri diye nitelemişlerdir. Mu’tezilî tabakât kitapları Emevîlerin, cebrî, bir devlet politikası olarak kullandığını kaydetmektedir.⁵²

Müslüman dünyada ortaya çıkan ilk kaderîler Ma’bed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dımeşkî’nin hem entelektüel düzeyde cebrî reddedip insanın iradesini ısrarla dile getirmeleri hem de bunu Emevî idarecilerine karşı yapabilmeleri, sonrasında muhtemel siyasî kayıpları göze alamayan Emevî idarecilerinin de her ikisini katletmeleri cebr algısı üzerine kurulu Emevî siyasetinin ne ölçüde güçlü olduğunu bize göstermektedir.⁵³ Emevîler, kendilerine yakın kimi ilim adamlarını Kaderîlerin üzerine göndermişler, bu ilim adamları bazı ayetlerin doğrudan Kaderîlerle ilişkili olduğunu hatta onlar hakkında indigini bile ifade edebilmişler, hadisler üzerinden de yine Kaderîler aleyhine bir tavrın ortaya çıkması için çabalamışlardır.⁵⁴ *el-İkdu’l-Ferîd*’te yer aldığına göre Emevîlerin Basra kadısı İyas b. Muaviye (ö. 122/740) iki ayet (Al-i İmran 154, 168) üzerinden Kaderîlerle savaşın emredildiğini ileri sürmektedir.⁵⁵ Emevî idareciler Kaderîlerle aralarında bir yakınlık hatta dostluk

⁵⁰ Söz konusu etkilenme iddiası için bkz. Della Vida, G. Liva, “*Hâricîler*”, Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997, V/I, 235.

⁵¹ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li İbn Asâkîr*, I-XXVIII, Tahkik: Muhammed Mutî’ el-Hâfız, Dâru’l-Fikr, Dimeşk 1984/1404, VI, 50 vd.; İbn Kesîr, X, 205; Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Çeviri: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011, 83.

⁵² el-Kâdî Abdülcebbâr, 229; İbnu’l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti’l-Mu’tezile*, 25.

⁵³ İbnu’l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti’l-Mu’tezile*, 25; İbnu’l-Esîr, IV, 466; Atvân, 56; Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, II, 82 vd.

⁵⁴ Atvân, 62; ez-Zîni, *Şuhedâu’l-Fikr fi’l-İslâm*, 119.

⁵⁵ İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu’l-Ferîd*, I-IX, Tahkik: Mufîd Muhammed Kumeyha, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1983/1404, II, 218; Atvân, 62; Ağırakça, Ahmet, “*İyas b. Mu’aviye*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 498.

olsa bile Kaderîlerin kanını akıtmaktan geri durmamıştır. Öyle ki Abdülmelik b. Mervân'ın kendisi kaderî olmasına rağmen Kaderîlerin katlini önerdiği dile getirilmiştir.⁵⁶ Mâtürîdî (ö. 333/944) çok daha sonraki bir süreçte Emevîlerin cebrî ilişkî ilave bir vurgularının olmadığını dolayısıyla kaderî tutumlarını temellendirmek isteyen Mu'tezile'nin bu türden bir vurguyu Emevîlere isnat ettiğini dile getirmek suretiyle Mu'tezile aleyhine bir tutumu benimsemiş⁵⁷ olsa bile denilebilir ki kendi iktidarlarını Allah'ın iradesine atfetmek suretiyle söz konusu iktidar üzerindeki siyasî tartışmaları ve yine siyasî tercihlerine ilişkin tartışmaları ilk elden sonlandırmak isteyen Emevîler, elbette bunu yapmaktan geri durmamışlardır. Yukarıda geçtiği üzere Hasan Basrî'nin Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı ve cebrî reddettiği cevabî nitelikteki risale, Emevî idaresinin konuya ilişkin tavrını göstermesi bakımından ayrıca bir argümana ihtiyaç bırakmayacaktır. Hasan Basrî'ye isnat edilen risalenin içeriğinden anlaşıldığına göre Abdülmelik b. Mervân, daha özgürlükçü yorumlar yapmaya başlayan ve cebr anlamındaki kaderin naslara hamledilemeyeceğini ilan eden, bu tavrını da Emevîlere karşı geliştiren Hasan Basrî'nin tutumunu sorgulamış, ilgili tutumunun nedenini öğrenmek istediğini dile getirmiş, esasen kendi siyaseti bakımından Hasan Basrî'yi uyarmak istemiş, devletin dinî siyaseti bakımından vazgeçilmez nitelikteki cebr algısı üzerine konuşmamasını dolaylı bir şekilde talep etmiştir. Hasan Basrî, risalesinde Emevî cebr iddiasının yine Emevîler bakımından ne tür bir istismara konu yapıldığına hiç değinmeden ve siyasî hiçbir konuya girmeden belki akademik nitelikte daha çok insan iradesine ve tabiatıyla insan özgürlüğüne ilişkin ayetler üzerinden açıklamalar yaparak halifeye cevap vermiştir.⁵⁸

Hasan Basrî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre Emevîler cebrî bir kader algısı üzerine kurdukları siyasetlerine herhangi bir şekilde halel gelmesini istememektedir. Emevîlerin bu konudaki tercihlerini en güçlü Emevî kişilik olan Muaviye'nin ifadelerinde bulabiliyoruz. Nitekim Muaviye din-devlet/siyaset arasındaki vazgeçilmez ilişkiyi en iyi şekilde örneklemek suretiyle kendi iktidarlarının gerçekleşmesi ile Allah'ın iradesi arasındaki ilişki üzerine insanların itirazlarına yer bırakmayacak şekilde ve naslara doğrudan ya da dolaylı atıf yapmak suretiyle birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Muaviye, idaresini ve emirliğini kastederek şayet Rabbim beni bu işe uygun görmemiş olsaydı bunu bana vermezdi, Allah, yaptığımız şeyleri de istemeseydi onu değiştirir yani yapmamıza izin vermezdi, demektedir. İnsanların idareden gördüğü baskıyı da kendince açıklamaya çalışan Muaviye, baskı yapıldığını belli ölçüde kabul etmekle birlikte onu da Allah'ın iradesine hamlederek beni sizin üzerinize Allah emir yaptı diye kendisini savunmaktadır. Bir hutbesinde Muaviye, kendisini Allah'ın bekçilerinden biri ve Allah'ın verdiği veren, vermediğine de vermeyen biri olarak tanıınca sahabenin ileri gelenlerinden Ebu'd-Derdâ ayağa kalkmış, Muaviye'ye, yalan söylediğini ve Allah'ın vermediğine verdiği dile getirmiş ayrıca yine sahabenin ileri gelenlerinden Ubâde b. es-Sâmit de ayağa kalkmış ve Muaviye'ye itiraz etmiştir.⁵⁹ Belki yukarıdaki tutumu nedeniyle Muaviye'nin Emevîler içindeki ilk cebrî diye nitelenmesi de söz konusu olmuştur. Devletin malını kendi malı gibi

⁵⁶ Atvân, 62, 65-66; el-Kâdî Abdulcebbâr, 336.

⁵⁷ el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Dâru Sâdır, Beyrut 2010, 410.

⁵⁸ el-Kâdî Abdulcebbâr, 215 vd.

⁵⁹ el-Kâdî Abdulcebbâr, 143-144.

değerlendiren ilk Emevînin de Muaviye olduğu bilinmektedir.⁶⁰ Ancak bahsedilen tutum doğrudan Muaviye ile ilişkili değildir. Geçmişte dilin ve dinî algının inşa şekli nedeniyle özellikle iyilik ve nimet diye nitelenebilecek şeyler, belki içinde barındırması gereken şükür fikrini ihmal etmemek için sürekli Allah'ın atâsına yani vergisine, özel olarak seçmesine, nimetlendirmesine, fazlı ile muamele etmesine hamledilmiş; bir anlamda bu türlü bir algının ifade edilmesi söz konusu nimetin itirafı olarak gerekli görülmüştür. Çünkü nimetin itirafı ve şükürün gerekliliği, dinî kültürün tanıdığı ve emrettiği bir şeydir. Emevîler dinin bu tutumunu çok iyi değerlendirmiş gözükmektedir. Ancak söz konusu tutumu daha ileri taşıyan Emevîler, iktidar üzerinden kurdukları baskıyı açıklamak için olup biten her şeyi ve şahsî tercihlerini de Allah'ın iradesine bağlamışlardır. Ancak öte yandan Emevîlerden Hz. Osman, hilafeti terk etmesini isteyen ve neticede kendisini katledecek kadar ileri giden isyancıların ilgili talebine 'Allah'ın giydirdiği gömleği çıkarmam' diye karşılık vermiştir.⁶¹ Hz. Osman'ın bu cevabını siyasî beklentilerle ilişkili kılmaktan ziyade daha dinî niteliği ile anlamamızı gerektirecek yüksek dinî/ahlakî seviyeyi yine Hz. Osman'a atfetmek konusunda elbette zorlanacak değiliz. Ancak dinin genel tavrına uygun olan bu tutumun ortaya çıkması sırasında Hz. Osman'ın çevresinde yer alan ve bir anlamda onun katline neden olan Emevî ailesi üyelerinin siyasî sonuç almak için Hz. Osman'ı o zorlu süreçteki kararlarında etki altına almak istediklerini ve o dönem Medine'de yaşayan sahabenin bütün olarak Hz. Osman'ı özellikle hilafetinin son sürecinde yaşananlar bakımından desteklemediklerini, muhtemelen 'Allah'ın giydirdiği gömlek' tabiri üzerinden geliştirdiği yaklaşımı bakımından da Hz. Osman'ı desteklememiş olduklarını kabul edebiliriz.⁶² Konu çok çeşitli yönleri ile tarihî kaynaklarda ele alınmıştır.⁶³ Biz burada Hz. Osman'a ilişkin tarihî bir olguyu bütünüyle tartışmaya açmaktan ziyade Emevî idaresinin naslardan ve Arap dilinin ve din kültürünün imkanlarından yararlanmak suretiyle cebr algısını kendileri açısından nasıl bir iktidar aracı olarak değerlendirdiğine ve bunun bir Emevî gelenek olarak Hz. Osman'a kadar götürülebileceğine işaret etmek istiyoruz. Konunun ne ölçüde dinî temellere dayandığını, dinî kültürde yer ettiğini dile getirmek için Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *Müsned*'ine aldığı bir hadise işaret edilebilir. Buna göre Hz. Peygamber, bir gün Hz. Osman'a 'Allah sana ileride bir gömlek giydirecek, onu çıkarma' demiştir.⁶⁴

Dinî kültürün kendine özgü bir işleyişi vardır. Bu kültür içinde olup biten şeyler belki bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Sözünü ettiğimiz bütünlük içinde bir konuya ilişkin farklı ve hatta zıt yaklaşımlar da mevcuttur. Dinî olgular ve algılar, kaynak olarak ya da örnek olarak kişisel ve toplumsal tercihlerin oluşturulması, zaman zaman da telafisi ve savunulması için doğrudan ya da dolaylı bir şekilde istihdam edilmektedir. Hz. Osman'ın bile öncesine götürülebilecek olan Emevî cebr kültürü idarede abartılı bir şekilde istismar edilince hemen neredeyse bütün Emevîler, Muaviye'nin karşılaştığı ve bizim az önce dile getirdiğimiz itiraza benzer itirazlarla karşılaşmış ve bu itirazların en

⁶⁰ Atvân, 77; ez-Zînî, *Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm*, 151.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, I-IV, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1402, VI, 114.

⁶² et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, I-XI, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Mısır (tarih yok), IV, 412-413; İbn Kesîr, X, 324.

⁶³ İbn Kesîr, X, 270 vd.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, VI, 75.

güçlüsünü de şahsî nitelikteki ve kurumsallıktan uzak bulunan kaderî tepkilerden sonra tam anlamıyla kurumsal düzeyde Mu'tezile dile getirmiştir. Bu, itikadî/entelektüel seviyede o kadar güçlü bir itiraz olarak gerçekleşmiş ki ilerleyen süreçte Mu'tezile bütün yaklaşımlarını geliştirirken kaderî tercihini her zaman göz önünde bulundurmuş, konuya ilişkin dinî-aklî argümantasyon şekli başka itikadî ayrışmalar bakımından da değerlendirilmiştir. Şu halde diyebiliriz ki Mu'tezile'nin teşbihî/tecsimî zât-sıfat algısına karşı geliştirdiği tenzih tutumu ile birlikte cebre karşı benimsediği kaderî tutum, bir ihtiyaç üzerinden gelişmiş ve bu ihtiyaç, farklı siyasî hedefleri için kimi dinî algılamaları belli ölçüde istismar eden kişilere karşı siyasî istismarın engellenmesi belki ilk ve yakın hedef olmak üzere doğru dinî/itikadî yorumu arayan bir tavır olarak tezahür etmiştir.

İmkan: İnsan Unsuru: Arap-Mevâlî İlişkisi

Mu'tezile'nin ortaya çıktığı dönemi ve yeri göz önüne aldığımızda Arapların ve mevâlînin birlikte yaşadığı bir çevre ile karşılaşırız. Mevâlî denilince Müslüman dinî kültürde savaş esiri olarak ele geçen ve Müslüman olan azatlı Acemler (mevâlî'l-itâka) yani Arap olmayan unsurlar ile birlikte fethedilen yerlerden gelen esir ve köle olmayan, kendi istekleri ile Müslüman olup sosyal statülerini yükseltmek için herhangi bir Arap ile ya da bir Arap kabilesiyle velâ/himaye akdi yapan Arap olmayan Müslümanlar kastedilmektedir. Bunlara mevâlî'l-İslam, mevâlî'l-muvâlât, mevâlî't-tibâa veya mevâlî'l-ahd denilmektedir. Ancak Emevîler döneminde Arap kabilelerinin himayesini istemeyen Müslüman olmuş halklara da mevâlî denilmiştir. Şu halde mevâlî kavramı Arap olmayan Müslümanları içine alacak kadar genişlemiştir.⁶⁵ Hz. Peygamber ve dört halife döneminde Müslüman Araplarla azatlı köle olan Müslümanlar arasında hiçbir fark söz konusu değildi.⁶⁶ Ancak sonraki zamanlarda özellikle Emevîlerin Arap milliyetçisi siyasetlerinin de katkısı ile Müslüman Araplar mevâlîyi statü açısından kendilerinin gerisinde görmüşler, yine kendileri eliyle ulaştıkları hidayetleri nedeniyle onlara minnet etmişler, adeta kendilerini efendi ve mevâlîyi köle adetmişlerdir. Öyle ki bazıları, mevâlî ile yan yana yürümek istememiş, beraber yemek yememiş, camilerini ayırmış, kız vermemiş, arkalarında namaz kılmamıştır. Bu dile getirilenlere benzer başka dışlayıcı ve hatta aşağılayıcı şeyler de yapılmış olabilir. Ancak sözünü ettiğimiz tutum, mevâlî arasında kısa sürede topluma ve idareye karşı bir tepkinin gelişmesini beraberinde getirmiş, İran'ın zengin kültürel mirasına dayanan İran kökenli mevâlîde asabiyetin ayrıca ortaya çıkmasına neden olmuş, onlar da özellikle Emevîlere karşı gelişen siyasî hareketleri ve isyanları bu arada Ehl-i Beyt adına gerçekleşen isyanları doğrudan ya da dolaylı bir şekilde desteklemiş ve Emevîlerin yıkılıp Abbasîlerin hilafete geçmesinde etkili olmuşlardır.⁶⁷ Câhız (ö. 255/869) *Kitâbu'l-Mevâlî ve'l-Arab* adlı eserinde şu tespiti yer vermektedir: "İbnu'l-Eş'as (ö. 85/704) ve Abdullah b. Cârûd (ö. 76/695) Haccâc'a isyan etmiş ve Haccâc'a karşı Iraklı ilim adamları tavır almışlardı. Haccâc ile savaştan ve ona isyan edenlerin çoğunluğu Basra halkından fakihler ve mevâlî idi. Nitekim Haccâc bu kimselerin çoğunlukta olduğunu görünce bir araya gelmemeleri ve

⁶⁵ Yiğit, İsmail, "Mevâlî", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, XXIX, 425; Şerif, Muhammed Bedî', *es-Sirâ' beyne'l-Mevâlî ve'l-Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kâhire 1954, 23 vd.

⁶⁶ Şerif, 24.

⁶⁷ Şerif, 20 vd.

anlaşamamaları için birliklerini bozmak istemiş, mevâlîye ‘Siz dinsizsiniz ve Acemsiniz, köyleriniz sizin için daha uygun’ demiş ve ellerinin üzerine gideceği yerin adını nakşederek onları dilediği gibi sürüp dağıtmıştır.”⁶⁸ Bu örnek, mevâlînin ne ölçüde güçlü siyasî baskılara maruz kaldığını göstermesi bakımından bir işaret sayılabilir. Abbasî ayaklanması Ehl-i Beyt ile ilişkilendirilerek gerçekleştirilmiştir. Söz konusu ayaklanmada belirleyici olan Ebû Müslim (ö. 137/755) ve yanındakilerin İranlı mevâlî olması tesadüf değildir. Bundan sonra mevâlî, siyasî ve idarî anlamda etkin görevler almıştır.⁶⁹

Mevâlî, siyasî ve idarî görevlerin yanı sıra güçlü ve derinlikli kültürel ve bilimsel çalışmaların içinde de yer almış,⁷⁰ Kâdî Şureyh (ö. 80/699), Hasan Basrî, Ebû Hanife, Amr b. Dinar (ö. 126/744), Evzâî (ö. 157/774), Tâvus (ö. 106/725) gibi dinî ilimlerin öncüsü sayılabilecek birçok kişi mevâlî arasından çıkmıştır.⁷¹ Yaygın bir kabul olarak ifade edildiği üzere Abâdile (Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. As) vefat ettikten sonra fıkıh bütün şehirlerde mevâlînin eline geçmiştir.⁷² Sahabenin mevâlîsi olan birçok kimse bütün dinî ilimleri sahabeden öğrenme ve kendi kültürel birikimleri ile de bu öğrendiklerini geliştirme imkanı bulmuşlardır.⁷³ Sahabe içinde güçlü tefsir kültürü ile öne çıkan İbn Abbas’ın oğlu Ali b. Abdillah (ö. 118/736) babasının mevlâsı İkrime (ö. 105/723)’yi sattığında İkrime ‘Babanın ilmîni dört bine sattın’ demiş bunun üzerine Ali b. Abdillah, satıştan vazgeçmiş ve onu azad etmiştir.⁷⁴ Mevâlînin bilimsel çalışmalarındaki etkinliğini daha doğru bir ifade ile hakimiyetini dile getirmek için İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) ile Abbasîlerden olan vali İsa b. Musa (ö. 167/783) arasında geçen bir konuşma oldukça meşhur ve fikir vericidir. Mevâlînin dinî ilimlerdeki yeri üzerinde konuşurken güçlü asabiyeti ve sertliği ile bilinen İsa b. Musa, İbn Ebî Leylâ’ya Basra’nın fakîhini sormuş o da Hasan Basrî olduğunu, sonra kim olduğunu sorduğunda da Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) olduğunu ve her ikisinin kimliğini sorduğunda ise ikisinin de mevâlîden olduğunu dile getirmiştir. Yukarıdaki soru ve cevaplar, Mekke, Kubâ ehli, Yemen, Horasan, Şam ve Cezîre için tekrarlanmış ama bütün şehirlerdeki en büyük fakîhlerin mevâlîden olduğunu duyan İsa b. Musa adeta çileden çıkmış, konuşmanın seyrinden korkan İbn Ebî Leylâ, en son Kûfe’nin fakîhini soran İsa b. Musa’ya onun istediği nitelikte bir cevap vermiş, Kûfe’nin fakîhi olarak Araplardan İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve eş-Şa’bî (ö. 104/722)’nin isimlerini zikretmiştir. Bundan sonra İsa b. Musa ‘Allahu Ekber’ demiş ve sakinleşmiştir. İbn Ebî Leylâ diyor ki, şayet İsa b. Musa’dan korkmasaydım Kûfe’nin fakîhleri olarak mevâlîden Hakem b. Uyeyne (ö. 115/733) ve Ammar b. Ebî Süleyman (ö. 120/737)’ın adını verecektim. İbn Ebî Leylâ’ya göre Mekke’nin fakîhleri Atâ b. Ebî Rebah (ö. 114/732), Mucâhid b. Cebr (ö. 103/721), Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725), Kubâ ehlinin fakîhleri Rabîatu’r-Re’y

⁶⁸ İbn Abdîrabbih, III, 364. Ayrıca bkz. Şerîf, 25 vd.

⁶⁹ Yiğit, “Mevâlî”, XXIX, 425 vd. Ayrıca bkz. el-Mikdâd, Mahmud, *el-Mevâlî ve Nizâmu’l-Velâ mine’l-Cahiliyye ilâ Evâhiri’l-Asri’l-Umevî*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1988/1408, 222.

⁷⁰ el-Mikdâd, 219 vd.

⁷¹ Yiğit, “Mevâlî”, XXIX, 426.

⁷² el-Hamevî, Ebû Abdillah Şihâbuddin Yâkut b. Abdillah, *Mu’cemu’l-Buldân*, I-V, Dâru Sâdir, Beyrut 1977, II, 354.

⁷³ el-Mikdâd, 221-222.

⁷⁴ el-Mizzî, Cemâluddîn Ebi’l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*, I-XXXVI, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1992, XX, 270, 271.

(ö. 136/753), İbn Ebi'z-Zinâd (ö. 130/748), Yemen'in fakihleri Tâvus, oğlu ve Humâm b. Munebbih (ö. 132/750), Horasan'ın fakihî Atâ b. Abdillâh el-Horasânî (ö. 135/752), Şam'ın fakihî Mekhûl (ö. 112/730), Cezîre'nin fakihî ise Meymun b. Mihran (ö. 117/735)'dir. Bu fakihlerin hepsi de mevâlîdir.⁷⁵

İbn Haldûn (ö. 808/1406), ilk dönem Müslümanlar arasındaki ilim adamlarının çoğunluğunu Acemlerin oluşturmasını ilgi çekici bulmuş, bunun üzerinde konuşmak istemiş ve ilim adamları arasında Arap olanlar bulunsa bile onların da dil ve yetişme bakımından Acemlere benzediğini ya da hocalarının Acem olduğunu dile getirmiştir. Esasen bunun böyle olmasının en temel nedeni, bedevîliğin barındırdığı basitliktir. Yani ilimlerin gelişimi için bedevîlik açık bir engeldir. Ayrıca şer'î ahkam Kur'an ve Sünnet'teki kaynakları ile birlikte ilk dönemlerde Müslümanların zihinlerinde ve kalplerinde yer alıyordu ve bunu da bir tedrise, te'lîfe, tedvine ihtiyaç duymadan nakledebiliyorlardı. Ancak ilerleyen süreçte şer'î ahkâmın delilleri ile bilinmesine, şer'î ahkâmın aleti düzeyindeki dile ilişkin kuralların bilinmesine ve itikadî ilkelerin savunulması gerektiği için akli çıkarım yollarının bilinmesine duyulan ihtiyaç, ilimlerin eğitim ve öğretimle ancak elde edilmesi gereken disiplinler olduğu gerçeğini ispat etmiştir.⁷⁶

İbn Haldûn'a göre Araplar ilimden en uzak kimselerdir. Çünkü sanatlar/ilimler ile medenîlik arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Müslümanlığın ilk dönemlerinde medenîlik, Acemlerin ve Acemlere tâbi olan ya da onların etkisinde olan kimselerin niteliğidir. Fars devleti köklü bir medeniyetin sahibi olması nedeniyle sanat ve ilimler bakımından Acemlerden daha ileride kimse bulunmamaktadır. Arap nahvinin de tefsir ve hadis ilminin de fıkıh usûlünün de öncülleri Acemlerdir. Belki bu tespitleri teyit etmek isteyen İbn Haldûn, Hz. Peygamber'e bir hadis olarak isnat edilen şu sözü zikretmekte bir sakınca görmemiştir: "Şayet ilim, semanın kenarına asılı olsa Fars ehlinde bir kavim ona ulaşır." ⁷⁷

Mu'tezile'nin kurucuları Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in de mevâlîden olduğunu ifade etmiştik. Zaten sonraki Mu'tezilîler de neredeyse bir bütün olarak mevâlîdendir.⁷⁸ Yukarıda ismi geçen ilim adamlarını mevâlî kimlikleri ile birlikte değerlendirdiğimizde ve mevâlîye ilişkin ilmî yetkinliğin motivasyonlarını irdelemek istediğimizde onların geldikleri toplumsal kökenin, Müslümanlık öncesi kültürel birikimin ve bu birikimi besleyen tarihî kültürel kaynakların yanında ilgili kişilerin eklemledikleri Müslüman toplumda ilk başta görmedikleri sonradan şahit oldukları ve kurtulmak için kişisel ya da kitlesel düzeyde mücadele ettikleri dışlanmışlığın hatta aşağılanmanın katkısını özellikle değerlendirmemiz gerekmektedir. Böylece güçlü dinî-bilimsel

⁷⁵ İbn Abdîrabbih, III, 363, 364; eş-Şâhîn, Muhammed Ömer, *Târîhu'l-Mevâlî ve Devruhum fî Hayâti'l-İctimaiyye ve'l-İktisâdiyye fî Sadri'l-İslam ve'd-Devleti'l-Emeviyye*, Musul (tarih yok), 75.

⁷⁶ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Tahkik: Mustafa Şeyh Mustafa, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2016, 607.

⁷⁷ İbn Haldûn, 608. Hadis, İbn Haldûn'un naklettiği şekli ile hadis mecmualarında yer almamaktadır. Ancak "İman Süreyya'da olsa idi Farisilerden bazı adamlar ona ulaşır" şeklinde farklılıklar içeren bir başka hadis mevcuttur. Bkz. el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne, el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Tefsîru'l-Kur'an*, 1; et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, *Tefsîru'l-Kur'an*, 26.

⁷⁸ ez-Zinî, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 33.

çalışmalar ortaya çıkmış ve farklı dinî yorumlar yapılmış, bu yorumlar dışarıdan beslenmek suretiyle de dinî firkalaşmayı desteklemiş yine bu firkalaşmadan da siyasî mücadelelerde etkin bir araç olarak yararlanılmıştır. Sözü ettiğimiz firkalaşma ve farklı dinî yorumların gelişimi bakımından Mu'tezile'nin ortaya çıkışı en bariz örnek olarak kabul edilebilecektir.

Mu'tezile kelamcılarının bütün olarak İranlı yani Fârisî olması son derece önemlidir. İranlı olmak öncelikle mevâlî olmayı beraberinde getirmektedir. İranlı olmak aynı zamanda İran'ın Yunan kültürü ile ilişkisi nedeniyle İran kültürü yanında Yunan kültürü ile de doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilişkili olmak anlamına gelmektedir.⁷⁹ En son dile getirilen tespit, Mu'tezile'nin kuruluşu bakımından ayrıca göz önünde bulundurulmalıdır.

Mu'tezile'nin Oluşum Zemini: Fikir-Çevre İlişkisi

Mu'tezilî iddiayı belirlemesi bakımından Basra ve Kûfe başta olmak üzere dinî ve düşünsel dış tesirin yoğun bir şekilde görüldüğü çevre Mu'tezile'nin ortaya çıkışındaki motivasyonun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda mevâlînin yaşadığı Basra ve Kûfe özellikle siyasî hareketliliği ve farklı itikadî yaklaşımları barındırmaları ve bilimsel çalışmaların merkezi olmaları nedeniyle önemlidir. Basra, Hz. Ömer devrinde muhtemelen hicrî 16. yılda Müslümanlar tarafından ordugâh olarak kurulan şehirlerdendir. İran körfezi ile birlikte Irak ve İran'ın geçiş yollarını kontrol etmek, Irak şehirlerinin önemini azaltmak ve bedevîlerin iskanını sağlayabilmek için kurulmuş bulunan şehre Arap aşiretlerinden birçok kişi yerleştirildiği gibi İran, Sicistan ve Kirman'ın fethi nedeniyle Müslüman olan veya esir alınan birçok İranlı da şehre yerleştirilmiştir.⁸⁰ Bizim çalışmamız açısından en son dile getirilen tespit önemlidir. Çünkü İranlı Müslümanların ve kölelerin yani mevâlînin bu yeni şehri kültürel düzeyde farklılaştırdığı anlaşılmaktadır. Müslüman dinî-sosyal kültürün belki her alanında olduğu gibi özellikle Kûfe ile birlikte iki önemli dil ekolünden birine ev sahipliği yapan ve Arap dili üzerindeki tartışmaların ilerleyip gelişmesine katkı sağlayan Basra, birçok ilim adamının yetişmesi için güçlü bir zemin olarak karşımıza çıkmıştır. Söz gelimi Hasan Basrî, Basra'daki en önemli ilim adamıdır. Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ ile bir diğer kurucusu Amr b. Ubeyd bilindiği üzere Basra'da yerleşmişlerdir. Zaten Basra, Mu'tezile'nin hem ortaya çıktığı hem de geliştiği yerdir. Buna ilave olarak Basra'da şiî, ibâdî, mürciî nitelikli fikrî/itikadî akımların varlığından söz edebiliriz. Cebr görüşünü savunan birçok ilim adamı yanında yine çok sayıda kaderînin veya kaderî yaklaşımları bulunan kişilerin Basra'da yaşadığı da bilinmektedir. Başta Ma'bed el-Cühenî olmak üzere, Atâ b. Yesâr, Muhammed b. Sîrîn, Katâde b. Duâmetî'd-Devsî (ö. 117/735), el-Fadl b. Îsâ er-Rakkâşî (ö. 140/757) bahsedilen bu Kaderîlerden sayılabilir.⁸¹ 'Şayet Kaderîlerden rivayette bulunmasaydık Basralıların çoğundan rivayette bulunmamış olurduk' diyen Ahmed b. Hanbel, Basra'daki kaderî varlığa ve

⁷⁹ De Boer, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çeviri: Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960, 13-14; Uslu, Recep, "Cündişâpûr", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 118.

⁸⁰ et-Taberî, III, 590 vd.

⁸¹ ez-Zinî, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 40 vd.; Menekşe, Aslı, *Eş'arî'de Kelamî Düşüncenin Oluşumu -Dinî-Siyasî ve Felsefî-Kelamî Etkiler Bağlamında Bir İnceleme-*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2016, 8 vd.

onun etkinliğine işaret etmektedir.⁸² Ayrıca bütün bu tespitler bize Basra'da belli bir fikrî çeşitliliğin, olgunluğun ve fikir hürriyetinin olduğunu göstermektedir.

Mevâlinin Emevîlere karşı niçin siyasî bir tavır aldığını ve özellikle ne ölçüde dinî bilimsel çabaların içine girdiğini ayrıca bu çabaların motivasyonlarını daha önce dile getirmiştik. İşte Basra, dönemin tipik mevâlî kimliğinin takip edilmesi ve orada gerçekleşen bilimsel çalışmaların varlığı bakımından önemli ve karakteristik bir yerdir. Hasan Basrî ile Vâsıl b. Atâ'nın özellikle bilimsel yetkinliklerine dayalı bulunan siyasî tutumları ve Emevîlere karşı tavırları yanında Amr b. Ubeyd'in de aynı siyasî tutumu benimsemiş olması beklenen bir şeydir. Nitekim Basra'nın Emevî valisi, bir hırsızın elini keserken bunu gören Amr b. Ubeyd'in 'Gizli çalan, açık çalanın elini kesiyor' demiş olması,⁸³ Emevî karşıtı tavrını göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Şu halde ifade edilebilir ki Vâsıl b. Atâ, itikadî görüşleri bakımından kendileri ile tam bir uyum içerisinde olmasa bile başka etkin kimselerle birlikte Emevîlerin dinî görünümlü baskı siyasetini doğrudan veya dolaylı bir şekilde eleştirmiş, bu eleştirileri de el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-munker prensibi ile dinî bir zemin üzerinden yürütmüş yine bu ilke gereği çevresindeki öğrencileri uzak beldelere göndererek kendince doğru dinî algıyı yaymaya çalışmış, sözünü ettiğimiz algıyı destekleyecek doğru siyaseti dolaylı olarak oluşturmayı hedeflemiş hatta bu yolla Abbasî isyanının başarıya ulaşmasına katkıda bulunmuştur.⁸⁴ Amr b. Ubeyd de dinî/itikadî ve siyasî konularda Vâsıl b. Atâ'yı takip ettiği için Emevîlere karşı Abbasîleri desteklemiştir. Yine Amr b. Ubeyd ile Abbasî halifesi Mansûr (ö. 158/775) arasında derin bir dostluğun bulunduğu ve Amr b. Ubeyd'in zaman zaman Mansûr'u idarî konularda güçlü bir şekilde uyardığı bilinmektedir.⁸⁵ Nitekim Mu'tezile ile Abbasîler arasındaki ilişkinin sonraki dönemlerde derinleşmesi de böyle bir temele dayanmaktadır. Bütün bunları, Basra'nın barındırdığı nüfus yapısı, İran kültürünü farklı boyutları ile Basra'ya taşıyan kişilerin dönüştürücü bilgiyi değerlendirme yetenekleri ve İran siyasal kültürünün sonraki dönemlerde de hiç vazgeçmediği etkin ve belirleyici olma iddiası ile de ayrıca açıklamaya çalışmak mümkündür.

Hız. Osman'ın şehadetiyle sonuçlanan isyana Basralıların güçlü bir şekilde katılımlarını, Cemal Savaşında Hız. Aişe, Hız. Zübeyr ve Hız. Talha'ya destek vermek suretiyle Hız. Ali'ye karşı savaşmalarını ve Emevîleri hicrî 80-81 yılları arasında oldukça meşgul eden, Arap-mevâlî ve Suriyeli-İraklı çekişmesinin bir neticesi olarak gerçekleşen⁸⁶ İbnu'l-Eş'as isyanını desteklemeleri ile birlikte değerlendirdiğimizde esasen Basralıların siyasî bakımdan hareketli olmaları ve itiraz kültürünü yaşatmaları, dinî/itikadî bakımdan da otoritenin yani Emevî idaresinin benimsediği itikadî yapıyı, temel iddiaları, kendi mevâlî kültürlerinin de yardımı ile sorgulayıp reddetmeleri, takip edilebilir işaretlerle ve tarihî kayıtlarla kolayca anlaşılabilir. İbnu'l-Eş'as isyanına Ma'bed el-Cühenî'nin de katıldığı bilinmektedir.⁸⁷

⁸² İbn Teymiyye, *Mecmûâtu'l-Fetâvâ*, I-XXXVII, Tahkik: Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, (yayın yeri yok) 2005/1426, XXVIII, 119.

⁸³ İbn Abdîrabbih, II, 128; en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I, 460.

⁸⁴ Nyberg, "Mütezile", VIII, 758.

⁸⁵ İbn Hallikân, VIII, 46; et-Turtüşî, Ebû Bekr Muhammed el-Velîd el-Fihri, *Sirâcu'l-Mulûk*, I-II, Tahkik: Muhammed Fethi Ebû Bekr, Dâru'l-Mısıryye, Kâhire 1994/1414, 127; ez-Zîni, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 65.

⁸⁶ İbnu'l-Esîr, IV, 197 vd.

⁸⁷ ez-Zîni, *Şuhedâu'l-Fikri fi'l-İslâm*, 47.

Basra, Emevîlerin yıkılmasına dolaylı bir şekilde de olsa katkı sağlamak gibi güçlü siyasî sonuçları devşirmeyi başarmış insanlara ve bu insanları dinî ve fikrî bakımdan yönlendiren ilim adamlarına zemin olmuş bir yerdir. Bu ilim adamları önemli ölçüde Basra'nın kuruluş aşamasında hayat sürmüşler, dinin kaynaklarını kendilerince yeniden tanımlamışlar ve yine kendilerince yeni yorumlara gitmişlerdir. Basra'daki İran kaynaklı felsefî düşünsel kültür, Müslüman dinî kültürün yorumlanmasında etkin olmuştur. Böyle bir zemin Mu'tezile'yi hazırlayıp ortaya çıkarmıştır. Nitekim *Kitâbu'l-Eğânî*'de yer alan bir habere göre Basra'da Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'den başka kelim ehli dört kişi daha vardı. Toplam altı kişi yine içlerinde yer alan Ezd kabilesine mensup bir kişinin evinde bir araya gelirler ve çeşitli konuları tartışarlardı. Neticede Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd mu'tezilî tavrı benimsemiş, iki kişi tevbe etmiş, bir kişi herhangi bir dinî/itikadî tercihte bulunamamış yani bir karara varamamış, en önemlisi Ezd kabilesinden olan kişi ise Hint dinî kültürel çevresine dahil olan Sümeniyye'yi benimsemiştir.⁸⁸ Bu haber, mu'tezilî kurucuların ne ölçüde güçlü tartışmaların yaşandığı çevrelerde bulduklarını ve farklı tecrübelerle karşılaştıklarını göstermesi bakımından değerlendirilebilecektir.

Hicretin 17. yılında yine Basra gibi daha ziyade askerî kaygılarla inşa edilen Kûfe, Fustat ve Basra ile birlikte İslam'ın ilk dönemlerinde kurulan üç şehirden biridir. Kûfe ve Basra İrakeyn ya da Mısrayn olarak isimlendirilir. Her iki şehir Irak'ın iki idarî merkezidir.⁸⁹ Kûfe'nin askerî hüviyeti Hz. Ömer döneminin sonuna doğru zayıflamış ve daha sivil bir şehir görünümüne kavuşan Kûfe'ye bölgenin asıl halklarından olan Hristiyanlar, Yahudiler ve Farisîler yerleşmiştir. Ayrıca Araplarla birlikte mevâlî de şehre yerleşmiştir.⁹⁰ Güçlü bir ticaret hayatı yanında yine güçlü bir ilim ve fikir hayatı bulunan Kûfe, yakınında kurulmuş olduğu eski kültür merkezi Hîre'nin gelenegini devralmış ve devam ettirmiştir. Arapça, Yunanca, İbranca, Âramca ve Süryanca dilleri üzerinden çalışılan Hîre'de Süryanca'dan Arapça'ya bazı tercümelerin yapıldığı bilinmektedir. Arap dili ve şiiri açısından önemli bir merkez olan Hîre, Kûfe'yi bu bakımdan da ciddi şekilde belirlemiş, neticede Basra ekolü ile birlikte Arap dili çalışmalarındaki iki temel dil ekolünden biri olan Kûfe dil ekolü ortaya çıkmıştır. Kûfe'de belki başka bilimsel faaliyetler yanında özellikle felsefe ve tıp ile ilgili çalışmalar yine Hîre'deki çalışmaların etkisi ile gelişmiştir.⁹¹ Kûfe, yazı ve okullaşma bakımından da Hîre'den etkilenmiş, özellikle Emevîler döneminde her mahallede 'kuttâb' adı verilen okullar kurulmuş, hiçbir toplumsal sınıf ayrımı gözetilmeden her kesimden çocuklar sözünü ettiğimiz okullara gitmiş hatta köle ve cariyeler bu okullara devam edebilmiş yine çoğu ilim adamı bu okullardan yetişmiştir. Ayrıca Kûfe'de ilim ile ilgilenen birçok kimse ev ya da iş yerlerini derslerin yapıldığı bir merkez gibi kullanmıştır.⁹² Bütün bunların yanında dinî ilimler bakımından da Kûfe önemli bir merkez olarak ortaya çıkmış ve burada tefsir, kıraat, hadis, fıkıh, kelim gibi dinî disiplinler ve birtakım

⁸⁸ el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Huseyn, *Kitâbu'l-Eğânî*, I-XXV, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut 2008/1429, III, 101; Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, Çeviri: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, 211.

⁸⁹ et-Taberî, IV, 125.

⁹⁰ et-Taberî, IV, 43 vd.

⁹¹ Söylemez, Mehmet Mahfuz, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, 18.

⁹² Bkz. Söylemez, 18, 22-24.

ekoller gelişmiştir. Özellikle sahabenin ileri gelenlerinden Abdullah b. Mes'ûd ve öğrencileri tefsirde re'ye önem vermişler yine Abdullah b. Mes'ûd'un yaklaşımlarını esas alan İbrahim en-Nehâî ve Hammad b. Süleyman (ö. 120/738) ile Ebû Hanife ve öğrencilerine uzanan re'ye dayalı fıkıh mezhebi de Kûfe'de ortaya çıkmıştır.⁹³ Kelam konusunda fıkhıdaki yetkinliğine ve imamlığına benzer bir imamlığı ve yetkinliği bulunan Ebû Hanife'nin Kûfe'de yetişmiş olması ayrıca belirginleştirilmelidir. Ebû Hanife, kelam ile hayatının belli bir döneminde uğraşmış⁹⁴ olsa bile onun kelama katkısı fıkha katkısından daha fazladır.⁹⁵ Nitekim Ebû Hanife'ye atfedilen ve günümüze kadar ulaşan yazılar ve risaleler kelamla ilgilidir. Ebû Hanife yine kendi dönemine göre erken sayılabilecek bir bilimsel tutum benimsemiş, yazılarında hem kelamın kuramsal niteliğini hem itikadî ahkâmın kelamî formlarını kaydetme başarısı göstermiş ayrıca kendi dönemindeki sünnî yaklaşıma aykırı olabilecek mu'tezilî, hâricî, mürcîî, şîî bakış açılarını ele almış ve tartışmacı bir üslupla kendi yaklaşımlarını dile getirmekten çekinmemiştir.⁹⁶ Öğrencileri de belli ölçüde Ebû Hanife'nin ilgili tutumunu benimsemiştir. Ebû Yusuf (ö. 182/798)'un kelam karşıtı birtakım ifadelerinin olduğu bilinmektedir.⁹⁷ Ancak Ebû Yusuf, hocası Ebû Hanife ile altı ay boyunca kelam sıfatına ilişkin tartışma yaptıklarını da kendisi ifade etmektedir.⁹⁸ Onun haricinde Ebû Hanife, kelamla meşgul olan oğlu Hammad (ö. 212/827)'ı uyarmış, kelam ile ilgili tartışmalarda dikkatli olması gerektiğini itikadî nitelikli polemiklerin ve spekülasyonların herkese zarar verebilecek boyutlara ulaşabileceğini ifade etmiştir.⁹⁹ Ebû Hanife'nin kelamî tartışmalar yapmak için Basra'ya yirmi civarında yolculuk yaptığını¹⁰⁰ da ilave edecek olursak Kûfe'de itikadî anlamda canlı bir tartışma ortamının bulunduğu ve iki şehrin de bu tartışmayı bir anlamda birlikte götürdüğü belli bir etkileşimin olduğu kabul edilebilecektir. Kûfe'deki mu'tezilî kelam kültürünü özellikle şahıslar üzerinden belirlemek istersek İbnu'l-Murtazâ (ö. 840/1437)'nın *Tabakâtu'l-Mu'tezile*'sinde Ebû Hanife'nin en önemli öğrencilerinden Züfer (ö. 158/775)'i bir mu'tezilî olarak kaydettiği görülmektedir. Hatta Züfer'in kaderî olduğu Ebû Hanife'ye bildirildiğinde Ebû Hanife'nin "Onu kendi haline bırakın,

⁹³ Avcı, Casim, "Kûfe", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, XXVI, 342.

⁹⁴ Taşköprizâde, 597 vd.; el-Mağribî, Ali Abdulfettâh, *el-Fıraku'l-Kelamiyye el-İslamiyye Medhal Dirase*, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1986/1407, 348 vd.

⁹⁵ el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif Aytekin, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslamiyye, Kuveyt 1989/1409, 25; Neşşâr, eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn'in tahkikine yazdığı girişten, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, el-Maârif bi'l-İskenderiyye, İskenderiyye 1969, 21.

⁹⁶ Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 70 vd.; *Risâletu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 78 vd.; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, 308. Ebû Hanife'nin kelamcılığı için bkz. en-Neşşâr, eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn'in tahkikine yazdığı girişten, 21.

⁹⁷ el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Zeynuddin b. Ebi'l-Fadl'ın *el-Muğni ani'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci ma fi'l-Ahyâi mine'l-Ahbâr*'ı ile birlikte, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005, 112; el-Kâdî Abdulcebbar, 266; Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, İstanbul 1949, 4-5.

⁹⁸ et-Teftâzânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsîd*, I-IV, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1989, IV, 146.

⁹⁹ İbnu'l-Humâm, Kemaluddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Fethi'l-Kadîr ale'l-Hidâyeti Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*, I-X, Tahkik: Abdurrazzak Galib el-Mehdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 360.

¹⁰⁰ Beyâzîzâde, 4.

onunla tartışmayın, fıkıh ona cevap verecektir” dediği dile getirilmiştir. Yine Ebû Hanife’nin öğrencisi ve *el-Fıkhu’l-Ekber* ve *el-Fıkhu’l-Ebsat* risalelerinin ravisi olan Ebû Mutî’ el-Hakem b. Abdillâh el-Kuraşî (ö. 199/814)’nin de Ebû Hanife’ye yakın daha başkaları ile birlikte kaderî/mu’tezilî olduğu yine İbnu’l-Murtazâ’nın ifadelerinde bildirilmektedir.¹⁰¹ Ayrıca Kur’an’ın harekelenmesi ile birlikte Arap dili çalışmalarında öncü ve etkin olan Ebu’l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688) de Kûfe’deki kelâmî/mu’tezilî kültürün önemli kişiliklerinden biridir. Yine mu’tezilî tabakâttan söz eden İbnu’l-Murtazâ, Hz. Ali’nin ashabından Ebu’l-Esved ile birlikte Abdullah b. Mes’ûd’un arkadaşları Alkama (ö. 62/682), el-Esved (ö. 75/694) ve Kâdî Şurayh’ı tevhid ve adl ehli olarak kaydetmektedir. Ona göre ismi zikredilen kişiler Mu’tezile’nin ikinci tabakasındandır. Ayrıca Kûfe’deki tabînden Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) de aynı mu’tezilî tabakadandır.¹⁰²

Vâsıl b. Atâ ile Hz. Ali’nin evladı arasında yakın bir ilişkinin bulunduğunu kesin olarak bilmekteyiz. İfade edildiği üzere Vâsıl b. Atâ, Hz. Ali’nin oğlu Muhammed İbnu’l-Hanefiyye’nin ve onun oğlu Ebû Hâşim’in öğrencisidir. Ayrıca Hz. Hüseyin’in torunu Zeyd b. Ali (ö. 122/740) de Vâsıl b. Atâ’nın öğrencisi olarak kabul edilebilir. Nitekim Zeyd b. Ali, Basra seyahati sırasında Vâsıl b. Atâ ile görüşmüş ve ondan ders almış hatta onun bazı fikirlerini benimsemiştir.¹⁰³ Ebû Hâşim, imameti, vefatından önce Hz. Abbas’ın torunlarından Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. Abbas (ö. 125/743)’a vasiyet etmiş ve o da Abbasîlerin iktidar mücadelesini önce Kûfe’de sonra Horasan’da sürdürmüştür. Zeyd b. Ali’nin Kûfe’deki isyanı ayrıca Mu’tezile’nin Emevî karşıtlığını besleyen bir olgu olarak değerlendirilebilir. Hz. Ali’nin evladına yakınlık duyan Mu’tezile, Emevîlere karşı başarılı olabileceğini umdukları silahlı isyanları desteklemiştir. Amr b. Ubeyd’in zamanında İbrahim b. Hasan’ın isyanını desteklemesi de buna işaret etmektedir.¹⁰⁴

Kabul etmek gerekir ki Emevîlerin son döneminde Kûfe, Abbasî propagandasının merkezi konumundadır. Nitekim Kûfe’de Abbasî propagandası yapan Muhammed b. Ali daha sonra Horasan’a gidince Kûfe’de onun yerine oğlu İbrahim el-İmam (ö. 132/749) geçmiştir. Ancak Halife II. Mervân (ö. 132/750) İbrahim el-İmam’ı tutuklayınca¹⁰⁵ yerine İbrahim el-İmam’ın daha önce vasiyet ettiği kardeşi Ebu’l-Abbas es-Seffah (ö. 136/754) imam olmuştur.¹⁰⁶ 749’da Abbasî ordusunun Kûfe’yi ele geçirmesiyle Emevî hilafetine son verilmiştir. Daha sonra Abbasî ordusunun önde gelen isimlerinden Ebû Seleme el-Hallâl (ö. 132/750) ‘vezîr-i Âli Muhammed’ unvanı ve halife henüz belirlenmemiş olmasına rağmen halifenin veziri sıfatıyla yönetimi devralmıştır. Ebû Seleme el-Hallâl’in daha önce Kûfe’ye başnakîb olarak tayin edildiği ancak faaliyetlerini gizlilik içinde sürdürdüğü bilinmektedir. Abbasî ordusunun Kûfe’ye girmesinden bir ay sonra Ebu’l-Abbas es-Seffah, Kûfe’ye gelmiş ve Kûfe Camii’nde ilk Abbasî halifesi olarak kendisine biat edilmiştir. Kûfe, Bağdat kuruluncaya kadar Abbasîlerin yönetim merkezi olarak kalmış

¹⁰¹ İbnu’l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti’l-Mu’tezile*, 128 vd.

¹⁰² İbnu’l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti’l-Mu’tezile*, 16.

¹⁰³ eş-Şehristânî, I, 154. Ayrıca bkz. İbnu’l-Murtazâ, *Kitâbu Tabakâti’l-Mu’tezile*, 17.

¹⁰⁴ Omar, Faruk, “Me’mun Öncesi Mu’tezile Abbasî İlişkileri”, Çeviri: Muharrem Akoğlu, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, Kayseri 2002, 375.

¹⁰⁵ Avcı, XXVI, 341.

¹⁰⁶ Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbâsiler”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, I, 32.

ayrıca askerî ve bilimsel bakımdan da önemini devam ettirmiştir.¹⁰⁷ Abbasîler ile Mu'tezile arasındaki ilişki sonraki dönemlerde fazlasıyla derinleşse ve bir ara Mu'tezile, resmî devlet mezhebi olsa¹⁰⁸ bile Abbasîlerin kuruluşu aşamasında ilk Mu'tezilîler ile Abbasîler arasındaki ilişki, dinî/siyasî çevre bakımından Kûfe, hem mu'tezilî itikadın ve mu'tezilî fikirlerin siyasî zemin bulması hem de bu fikirlerin güçlü siyasî değişimleri ne ölçüde desteklediğinin görülmesi bakımından ihmal edilemeyecek nitelikte değerlidir.

Mu'tezile'nin Bilgiyle Karşılaşması: Kültürel Dinî Bilimsel Çevre

Mu'tezile'nin ortaya çıkmasında ve gelişiminde yere ve zamana bağlı dinî, siyasî, tarihî nedenleri ve insanî motivasyonları elbette geniş bir şekilde değerlendirme imkanımız mevcuttur. Ayrıca Müslüman dinî kültürün ve o dönemdeki Müslüman düşünsel kültürün ötesinde daha sistematik dış dinî kültürel birikimin ve sistematik düzeydeki felsefi kültürün Müslüman toplumdaki varlığı, bu varlığın nereden ve nasıl dinî düşünsel tartışmalara dahil olduğu, Müslüman kültürde nasıl bir etkinliğinin bulunduğu merak edilecek olursa Müslümanlıktan önce kurulup gelişmiş ve Müslüman fetihleri zamanında da etkin bulunan birkaç medreseden bahsedebiliriz. Bu medreselerden biri Cündişâpûr'dur. İran topraklarının Müslüman coğrafyaya en yakın yerinde bulunan bu medrese İran'daki geçmiş dinî kültürel birikimi ve barındırdığı Yunan kültürünü bir bütün olarak ve daha ziyade İran kökenli mevâlî üzerinden dolaylı bir şekilde Müslüman dinî kültürel hayata dahil etmiştir.¹⁰⁹ Mu'tezile ve mevâlî arasındaki ilişkiyi tekrar hatırlatmak elbette gerekemeyecektir. Ancak ifade edelim ki Cündişâpûr ile Basra ve Kûfe arasında coğrafi bir yakınlıktan söz edebiliriz. Dolayısıyla Cündişâpûr'daki düşünsel kültür ile Mu'tezile'nin kuruluşu ve tabii olarak kurucuları arasında bir ilişkiden bahsedebiliriz. Roma imparatoru Valerianus ile I. Şâpûr 260 yılında savaşmış, savaşın sonunda yenilerek esir edilen Valerianus, yanında Romalı başka esirlerle birlikte Antakya'dan bazı ilim adamları ve sanatçılarla beraber Cündişâpûr'a yerleştirilmiş, burada tıp, felsefe ve diğer bilimlerle ilişkili faaliyetler başlamıştır.¹¹⁰ Yine dinî/mezhebî çatışmalar nedeniyle Edessa/Urfâ'dan sürülen Nasturîler ile birlikte Justinyen'in 529 yılında Atina okulunu kapatması sonucunda sürgün edilen sekiz Yeni Eflatuncu filozof, Müslüman kültürde Enûşîrvân-ı Adil diye tanınan I. Hüsrev (m. 531-579) tarafından Cündişâpûr'a getirilmiştir.¹¹¹ I. Hüsrev felsefi düşünceye fazlaca ilgi duyan bir hükümdar olduğu için sık sık felsefi tartışmalar düzenleyip kendisi de bu tartışmalara katılırdı. Sözü edilen filozoflara sorular sorduğu ve bu soruları kayıt altına aldırıldığı da ayrıca tarihî kaynaklar tarafından nakledilmektedir. Şu halde Cündişâpûr'da tıp ve felsefe yanında diğer ilimlerin de çalışıldığı bir medrese kurulmuş, Hristiyan, Hint, Yunan ve İranlı bilim adamları bu medresede yer almıştır. Hatta Eflatun (m. ö. 347) ve Aristo (m. ö. 322)'nun kitapları ile *Kelile ve Dimne*, bahsettiğimiz dönemde Farsça'ya çevrilmiştir. Cündişâpûr

¹⁰⁷ Avcı, XXVI, 341.

¹⁰⁸ Laoust, "Vâsil", XIII, 220; Nyberg, "Mûtezile", VIII, 758.

¹⁰⁹ Yunan kültürünün ilk olarak İran kültürü üzerinden Müslüman dünyaya geçtiği konusunda bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I-III, Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kâhire 1952/1371, I, 285.

¹¹⁰ Ullmann, Manfred, *La Médecine Islamique*, Traduit de l'anglais par Fabienne Hareau, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 23-24.

¹¹¹ Riet, Simone Van, "A Propos de la Biographie de Simplicius", *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième Série, 89, No 83, Peeters Publishers, Aout 1991, 506 vd.

Medresesinde Ârâmîce eğitim yapılmış, Yunan ve Hint kültürü etkisinde kalan medrese tıp kültürü bakımından da önemli bir gelişim göstermiş hatta uzak bölgelerden öğrenciler tıp eğitimi için bu medreseye gelmiştir. Nitekim Hz. Peygamber döneminin tanınan tabiplerinden Hâris b. Kelede'nin Cündişâpûr'da tıp eğitimi aldığı rivayet edilmektedir. Hz. Ömer zamanında hicrî 17 yılında fethedilen Cündişâpûr tıp eğitimindeki etkinliğini sürdürdüğü gibi barındırdığı bilimsel kültürün katkısı ile İslamî ilimlerin gelişmesine destek olan birçok Müslüman bilim adamının yetişmesine imkan sağlamıştır. Yani Müslümanlar, Abbasîlere kadar uzanan ve onları da aşan bir süreç dahilinde Cündişâpûr'un bilimsel kimliğini korumayı başarabilmişlerdir.¹¹²

Kûfe ve önceki bilimsel kültürel merkez olan Hîre arasında takip edilebilir bir etkileşimin bulunduğu ve Kûfe'deki bilimsel etkinliğin sözünü ettiğimiz bu Hîre kültürüne dayandığı kabul edilmekle birlikte Cündişâpûr'un kültürel birikimi ile Basra'nın kültürel birikimi arasında ne tür bir etkileşimin bulunduğunu kesin veriler üzerinden belirleme imkanı bu yazı çerçevesinde ayrıca değerlendirilememiş olsa bile Cündişâpûr Medresesinde güçlü bir bilimsel ve kültürel birikimin var olduğunu, bunun Müslüman fetihlerden sonra da devam ettiğini kabul etmek gerekmektedir. Cündişâpûr'daki dinî/düşünsel kültürel birikimin Basra'ya da ulaştığı bunun özellikle kavramsal ve kuramsal düzeyde farklı yaklaşımlar deneyen mu'tezilî kurucular üzerinde en azından dolaylı bir şekilde etkin olduğu ayrıca dile getirilebilecektir.

Büyük İskender (m. ö. 323)'in doğu seferi ve yukarıda bahsi geçtiği üzere Justinyen'in 529 yılında Atina okulunu kapatması başta olmak üzere çeşitli nedenlerle Yunan dinî-felsefî kültürü Mezopotamya ve çevresinde yer bulmuştur. Cündişâpûr, Nusaybin, Urfa ve Harran'da kurulu medreseler, Yunan dinî ve felsefî kültürü ile birlikte Hristiyanlık dahil bölgedeki dinî kültürün de sistematik eğitim ve incelemesinin gerçekleştirildiği kurumsal nitelikli yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Harran Medresesi Mu'tezile'nin Basra'daki ilk varlığı ve kuruluşu bakımından ayrıca önemlidir. Çünkü Harran'da Yunan pagan dini ile birlikte Yeni Eflatuncu fikirler, Zerdüşt ve Hristiyan din kültürü, yerel dinler ve Sabîlik de mevcuttu ve her dinî düşünsel farklılık okullaşmıştı. Harran Medresesi Müslümanların fethinden sonra da bilimsel canlılığını sürdürmüştür. Nitekim Ca'd b. Dirhem, Harran'daki farklı dinî ve düşünsel kültürel birikimi kendince özümsemiş özellikle Yeni Eflatunculuk bağlamında daha tenzihî, sıfatların nefyi üzerinden bir tanrı tasavvuru geliştirmiş sonraki süreçte Şam ve Kûfe gibi yerlerde kalamullah başta olmak üzere Allah'ın sıfatları hakkında farklı ilim adamları ile tartışmalar yapmıştır. Bütün bunlardan daha önemli olarak Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ile sıfatların nefyi, kalamullah ve kader konusunda görüş alışverişinde bulunmuştur.¹¹³ Cehm b. Safvân'ın Ca'd b. Dirhem'in fikirlerinden etkilendiği bilinen bir gerçektir. Sonraki süreçte Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ ve öğrencileri ile sıfatların nefyi konusunda tartışmıştır.¹¹⁴ Şu halde Ca'd b. Dirhem ile Mu'tezile'nin kurucuları arasında Cehm b. Safvân üzerinden ve de dolaylı bir şekilde olsa bile kesin ve çok belirleyici bir etkileşimden söz etmemiz gerekmektedir. Bu etki elbette sıfatların nefyi ile kalamullaha ilişkindir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Harranlı olması sebebiyle ve oradaki felsefî tercihleri ve bu tercihlerden önemli ölçüde

¹¹² Söylemez, 81 vd.; Ullmann, 24 vd.; De Boer, 13-14.

¹¹³ Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, II, 501-509.

¹¹⁴ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 494-495; İbn Kesîr, X, 205; Atvân, 87.

etkilenmiş olan sâbiî ve keldânî din kültürünü bildiği için İslam dünyasına felsefî yaklaşımların taşınmasında Ca'd b. Dirhem'in ciddi katkıları olduğunu bize haber vermektedir.¹¹⁵ İbn Teymiyye'nin ilgili tespiti Mu'tezile'nin en güçlü karakteristik iddialarından biri olan sıfatların nefyi konusunda dış çevreden takip edilecek nitelikte bir etkinin varlığına işaret etmektedir. Böyle bir etkinin var olmadığı, sıfatların nefyi dahil olmak üzere mu'tezilî tercihin, bütün iddiaları ile birlikte iç Müslüman bünyeden kaynaklandığı da dile getirilmiştir.¹¹⁶ Ancak aksini iddia etmek ve Mu'tezile'nin daha geniş bir çevreden beslendiğini, bunun kimi zaman dolaylı kimi zaman doğrudan gerçekleştiğini öne sürmek de mümkündür. Mu'tezile, dinî/itikadî bir anlama ve yorumlama aracı olarak yakın ve uzak çevreden kimi kavramsal ve kuramsal desteğe ulaşabilecek, kendi metodolojik gerekleri nedeniyle de bunu bir ihtiyaç olarak tanımlayabilecektir. Gerçekleşen de bundan daha öte bir şey değildir. En güçlü makâlât kaynakları Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849)'ın felsefî kültürden bir şekilde yararlandığını bize bildirmektedir.¹¹⁷ Onun için geçerli olan ve daha tanımlı, takip edilebilir olan bu etkileşimin, belirli veya belirsiz şekli ile mu'tezilî bakışın ilk dönemlerinde de gerçekleşmiş olması yadırganacak bir şey gibi görünmemektedir.

Emevîlerin cebr üzerinden gelişen siyasetlerine karşı bir tavır olarak ortaya çıkıp dinî/entelektüel bir tutuma ve sonrasında mu'tezilî tercihin karakteristiğine dönüşen kaderî yaklaşım için de sıfatların nefyinde olduğu gibi dışarıdan bir etkilenmenin varlığından söz edilebilir. Yani kimi iddialarda Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî gibi Mu'tezile'yi etkileyen ilk Kaderîler, Dımeşk'te gerçekleşen cebr ve kader üzerindeki tartışmalardan yararlanmışlar ve cebrî reddederek insanın iradesini, sorumluluğunu öne çıkaran kaderî tutumu benimsemişlerdir. Daha önce dile getirildiği üzere Gaylân ed-Dımeşkî'nin mu'tezilî kimliği tartışılmayacak şekilde açıktır. Buna göre Mu'tezile ile Gaylân ed-Dımeşkî ve dolayısıyla Ma'bed el-Cühenî arasındaki ilişki kolayca takip edilebilecek niteliktedir. Diğer taraftan temel kaynaklara baktığımızda görüyoruz ki Basra'da kadere ilişkin ilk fikri dile getiren kişi Ma'bed el-Cühenî'dir.¹¹⁸ Ma'bed el-Cühenî, kader konusundaki görüşlerini Yunus el-Esvârî'den almış olabilir. İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995)'in tespitine göre kaderle ilgili ilk konuşan kişi Sanseveyh olarak bilinen Yunus el-Esvârî'dir.¹¹⁹ Ayrıca Yunus el-Esvârî'nin Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçtiği tekrar Hristiyanlığa döndüğü ve Gaylân ed-Dımeşkî'nin de bahsedilen düşünceler bakımından Ma'bed el-Cühenî'yi takip ettiği dile getirilmiştir.¹²⁰ Yunus el-Esvârî'nin ihtida edip daha sonra irtidat ettiğini öne süren bir başka kişi de el-

¹¹⁵ İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, I-XI, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, (yayın yeri yok) 1991/1411, V, 359-360; *Kitâbu's-Safediyye*, II, 166 vd.; De Boer, 13.

¹¹⁶ en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I, 445; bkz. Abdulhamid, 84 vd.

¹¹⁷ eş-Şehristânî, I, 44; bkz. Frank, "The Divine Attributes According to the Teaching of Abu'l-Hudhayl al-'Allaf", *Le Muséon: Revue des Études Orientales*, 82, 1969, 451-506; Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, III, 225-319.

¹¹⁸ Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurühuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, İman, 1; İbn Kuteybe, 484; İbn Manzûr, XXV, 114.

¹¹⁹ İbnu'n-Nedîm, 283.

¹²⁰ eş-Şehristânî, I, 40; İbn Manzûr, XX, 240; ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Musteşrikîn*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1995/1413, V, 124.

Ezvâî'dir. Yine ona göre Ma'bed el-Cühenî, kadere ilişkin görüşleri Yunus el-Esvârî'den ve Gaylân ed-Dimeşkî ise Ma'bed el-Cühenî'den almıştır.¹²¹ Gaylân ed-Dimeşkî'nin de aslında kıptî bir Hristiyan olduğu ve sonradan ihtida ettiği bilinmektedir.¹²² Şehristânî sahabe döneminin sonunda usûle ilişkin yani itikadî nitelikli bir bid'atin ortaya çıktığını, Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dimeşkî ve Yunus el-Esvârî'nin kader hakkında konuştuklarını, hayır ve şerrin kadere izafesini reddettiklerini, Hasan Basrî'nin öğrencisi Vâsıl b. Atâ'nın da aynı yaklaşımı benimsediğini dile getirmektedir.¹²³ Şehristânî de ilgi çekici bir şekilde ihtida ve irtidat kimliği ile öne çıkan Yunus el-Esvârî'den söz etmektedir. Bunun yanı sıra Emevî saray kaleminde çalıştığı halde işini terk ederek manastır hayatını tercih eden Yuhanna ed-Dimeşkî (ö. 130/749)'nin Yunan felsefesi üzerine kurduğu Hristiyan ilahiyatı ve insanın iradesi/özgürlüğü konusunda yazdıkları ile ilk Kaderiler ve Mu'tezile'nin kurucuları üzerinde etkili olduğu da iddia edilmiştir. Yuhanna ed-Dimeşkî, kendi dönemindeki en güçlü Hristiyan ilahiyatçı olarak bilinmektedir.¹²⁴ Özellikle Yuhanna ed-Dimeşkî'nin bir Hristiyan ile bir Müslümanın insan iradesine ilişkin polemliğini esas alan ve Hristiyanı özgürlükçü ve Müslümanı da cebrî olarak gösteren risalesi bu etkinin en önemli argümanı olarak değerlendirilmektedir.¹²⁵ İlgili risalenin Yuhanna ed-Dimeşkî'ye isnadı problemlili olsa bile fikirlerin ona nispeti çok yadırganacak nitelikte değildir. Çünkü yazmış olduğu daha başka yazılar içerikleri itibarıyla böyle bir risaleyi fikir olarak Yuhanna ed-Dimeşkî'ye atfetme imkanı tanımaktadır.¹²⁶ İlk dönem kader tartışmaları konusundaki Hristiyanlığın tesiri iddiasını ve aksini yani bu konuda hiçbir Hristiyan tesiri olmadığı iddiasını modern dönem araştırmalarının bakış açısı ile ele almak isteyen Wolfson, sözü edilen tesire ilişkin farklı iddiaları Allah'ın sıfatları ve Kur'an'ın niteliği konularında da ayrıca değerlendirmektedir. Buna göre hem bahsi geçen tesirin varlığını hem de böyle bir tesirin söz konusu olmadığını yani Müslüman din kültüründe ortaya çıkan itikadî tercihlerin doğrudan Müslüman dinamikleri ile ilişkili olduğunu dile getiren araştırmacılar bulunmaktadır.¹²⁷ Tarihî kaynaklar ve belki mezhepler tarihine ilişkin bazı kaynaklar kaderî tutumu ilk elden mahkum etmek ve dinî meşruiyetini tartışılır kılmak için ilgili tutumda özellikle Hristiyan felsefî etkinin varlığını güçlü bir şekilde dile

¹²¹ İbn Manzûr, XX, 240.

¹²² İbn Kuteybe, 484; İbn Nübâte, Cemaleddin el-Mısırî, *Serhu'l-Uyûn fi Şerhi Risâleti İbn Zeydün*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (yayın yeri yok) (tarih yok), 290; Atvân, 34-35.

¹²³ eş-Şehristânî, I, 40.

¹²⁴ Le Coz, Raymond, *Jean Damascene: Ecrits sur l'Islam, Les Editions du Cerf*, Paris 1992, 41 vd.; Von Kremer, 2; Nicholson, 220-221; Taşpınar, İsmail, "Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dimeşkî (649-749) ve İslâm", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, İstanbul 2001/2, 29.

¹²⁵ Yuhanna ed-Dimeşkî, *el-Hertika el-Mie*, (yayın yeri yok) 1997, 62 vd.; Göregen, Mustafa, "Yuhanna ed-Dimeşkî'nin Bir Hristiyan ile Bir Müslüman Arasındaki Diyalog İsimli Risalesinin Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16, Kars 2015, 112 vd.

¹²⁶ Yuhanna ed-Dimeşkî, *el-Hertika el-Mie*, 49 vd.; *el-Mie Makâle fi'l-İmâni'l-Ursuzuksî*, Çeviri: Adriyânus Şekûr, Mektebetu'l-Bülisiyye, Lübnan 1984, 142; bkz. Atvân, 27, 32. İlgili etkinin Batılılarca abartıldığı için bkz. 33.

¹²⁷ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, Çeviri: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, 44-47; Ahmed Emin, I, 364 vd.; Atvân, 29.

getirmiştir.¹²⁸ Ancak bilinen bir gerçektir ki gnostik sistemler yoluyla bazı felsefî unsurlar ve sonrasında gerçekleşen tercümelemlerle Helenistik Hristiyan etkiler Müslüman din kültürüne dahil olmuştur.¹²⁹ Aksi iddialar ve kabuller bulunmakla birlikte¹³⁰ biz burada Mu'tezile'nin kurucuları ile ilgili olmak üzere farklı dinî/felsefî kültürlerden kaynaklı bir dış tesir imkanına işaret etmek istiyoruz ve tartışmayı da o çerçevede tutmanın anlamlı olduğunu düşünüyoruz. Cündişâpûr ve Harran'dan sonra Mu'tezile'nin ortaya çıkışında ve temel görüşlerinin oluşumunda Şam'daki dinî-felsefî kültürel ortamın da ayrıca etkin olduğu ifade edilebilecektir. Bu etkilerin ne ölçüde gerçekleştiği ise ayrı bir çalışmanın ve tartışmanın konusu yapılabilecektir.

Değerlendirme

Allah'ın zâtı ve sıfatları üzerinde ortaya çıkan itikadî/kelamî ayrışmalar belli ölçüde dinî nitelikli bir eksende gelişmiş olsa bile büyük günah ve insanın iradesine ilişkin ayrışmalar, daha siyasî bir çizgiyi izlemiş gözükmektedir. İlgili ayrışmalardaki kuramsal yapıyı Hz. Peygamber dönemine kadar götürme imkanı elbette söz konusudur. Ancak Mu'tezile'nin kuruluş aşamasındaki dinî/itikadî ayrışmanın ve farklılaşmanın pratik yanı doğrudan Emevî iddiaları ile ilişkilidir. Özellikle Emevî idarecilerin şer'î yükümlülükler konusundaki şahsî ihmalleri ve bunun zaman zaman istihfafa kadar uzanması nedeniyle iman-amel ilişkisi, iman tanımı ve büyük günah sahibinin ahiretteki konumu üzerinden gelişen tartışmalarda büyük günah sahibinin ebedî azapla cezalandırılacağı hükmünü içeren katı ve tavizsiz mu'tezilî tutum, Emevî siyasetine bir cevap niteliğinde ortaya çıkmış ve gelişmiş olabilir.

Allah'ın zâtına ve sıfatlarına ilişkin tenzihî ve soyutlamacı bakışın Mu'tezile tarafından ele alınan şeklini ayrıca değerlendirmemiz gerekirse denilebilir ki daha literal, naslarda yer alan insanbiçimci lafızlarla, haşevî nitelikli tavırla Allah'ın zâtını ve sıfatlarını tanımlamak, bu tanımlamayı olduğu gibi en temel itikadî bir ilkeye dönüştürmek ve katı bir insanbiçimci ulûhiyet tasavvurunu öne çıkarmak, farklı beşerî gerekliliklerle karşı karşıya kalacak olan dinin hemen her alanda ihtiyaçlı bulunduğu yorumlama imkanını önemli ölçüde sınırlayacak ve böylece Allah'a nispet edilen her bir sıfat daha biçimsel içeriklerle anlaşılacak, Allah'ın aleme müdahalesi de bu biçimsel ve çok tanımlı anlamının konusu olacak, dinin daha tali konularındaki yorumlamaları da sınırlandırarak söz gelimi cebri çağrıştıran naslar lafzî yorumlarla değerlendirilecek ve cebr anlayışı belki sorumluluğun inkarına kadar uzanacaktır. Nitekim Emevîler, idarenin kendi ellerinde bulunmasını doğrudan ilahî takdire bağlamışlar yine zaman zaman zulme kadar uzanan siyasî tercihlerini bir kere daha ilahî takdire hamletmek suretiyle kendi sorumluluklarını inkar edebilmişlerdir.

Emevîlerin insan iradesini inkar eden ve sorumluluğunu tartışılır kılan cebr anlayışını reddetmek için Hasan Basrî ve Vâsıl b. Atâ ile birlikte Amr b. Ubeyd'in çaba sarf ettikleri bilinmektedir. Söz konusu durum, dile getirildiği üzere konuya ilişkin görüşlerini bir mektupla Abdülmelik b. Mervân'a bildiren Hasan Basrî'nin açık ifadelerinde yer almaktadır. Cebr ve onun zıddı olan kaderî bakış yani insanın iradesini öne çıkaran görüş önceden bilinmektedir. Ancak her

¹²⁸ Cârullah, 26; ez-Zinî, *Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm*, 49.

¹²⁹ De Boer, 13.

¹³⁰ el-Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâîyin, Beyrut 1997, 120; Cârullah, 26; De Boer, 13. Ayrıca bkz. Abdulhamid, 84 vd.

iki yaklaşım arasındaki tartışmaların mu'tezilî prensipler bakımından bir sonuca bağlanması siyasî kaygıların daha ziyade belirleyiciliğini göstermektedir. el-Emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehî ani'l-munker prensibine ilişkin yaklaşımın da mu'tezilî tanım bakımından siyasî nitelikli olduğu dile getirilebilecektir.

Müslüman toplumda yaşayan mevâlinin karşılaştığı güçlükler, dışlanmışlıklar ve yine mevâlinin dayandığı Fars kültürü olmasa gelişen sosyo-kültürel ve siyasî dönüşümler ortaya çıkamayacağı gibi bu dönüşümlerin belki en önemli parçası olan ve tanımlı bir şekilde doğup gelişen Mu'tezile de güçlü bir itikadî yapı olarak var olamayacaktı. Dinin genel iddiasını nasların tek tek anlaşılması üzerinden değil daha geniş ve farklı kaynaklardan beslenerek değerlendiren Mu'tezile, itikadî problemleri yeni zeminler üzerinden yeniden tanımlamayı başarabilmiştir. Bu elbette bütünüyle çevreye dayanmaktadır. Dinin özüne ilişkin olduğu öne sürülse ve dinin kaynakları ile temellendirilme iddiasını barındırsa bile her türlü anlama ve ayrışma çabası, çevresiyle birlikte ele alınmadan kavranma imkanı bulunmayan olgusal nitelikli şeylerdir ve olguları; tarihî, coğrafi, kültürel şartlarından ayrıca insan unsurunun antropolojik, etnolojik niteliklerinden ayırmamak ve öylece değerlendirmek gerekmektedir.

Mu'tezilî kelimciler neredeyse bütün olarak mevâlidir ve İranlı olmaları bakımından Fars kültürü ile doğrudan ve tabii bir şekilde ilişkilidirler. Fars kültürü güçlü bir siyasî kimliği de barındırması hasebiyle başta Yunan felsefî kültürü olmak üzere çevreden devşirdiği farklı kültürleri özümseyerek genel anlamda bir kültürel birikimin taşıyıcısı olmuş, yüzyıllar önce kurulmuş bazı medreseler de sözünü ettiğimiz birikimi bilimsel ölçüler çerçevesinde yeniden üretmiş ve geliştirmiştir. Bir bütün olarak Fars kültürü ve daha dar anlamda Farisilerin dinî ve felsefî kültürü, Basra ve Kûfe gibi coğrafi olarak İran'a yakın Müslüman şehirlerde Mu'tezile'nin ortaya çıkması için uygun bir vasat teşkil etmiştir. Ancak her iki şehrin vasatı siyasî imkan ve iddialar açısından ayrıca değerlendirilmelidir. Mu'tezilîler, dinî-ideolojik tutumlarını belirlerken ve dolaylı da olsa Emevîlerin mevâlîye ilişkin tavrına itiraz ederken bunu daha dinî gerekçelerle dile getirmişler, İran coğrafyasının desteği yanında kadîm Fars siyaset kültürünün ve iddiasının etkinliği ile birlikte zaman zaman fiilî çatışmalara, isyanlara kadar uzanan siyasî nitelikli tercihlerini gizlememişler, özellikle Abbasîler ile Hz. Ali'nin evladı arasındaki ilişkinin de vermiş olduğu cesaretle Emevî karşıtlığının o gün o çerçevede belki ileri örneklerini göstermişler ve Abbasî iktidarının dinî kültürel zemindeki hazırlığını gerçekleştirmişlerdir. Bir dönem Abbasîlerin başkenti olarak kimlik kazanan Kûfe'nin ve bu anlamda en az Kûfe kadar önemli olan Basra'nın, ilgili siyasî çabaları desteklemesi beklenen bir şeydir. Şu halde Mu'tezile, hem Müslüman dinî kültüre aykırı bir düşünce şekli hem de kendini var edebilmek için iktidar alternatifleri bir siyasî iddia ile eşleşebilmek ve hedef birliği yapabilmek için Müslüman kimliği tartışmasız ama kültürel ve siyasî bakımdan kesinlikle karışık, farklılaşmayı imkanlı kılan güçlü bir coğrafi zemin bulmuştur. Bunların ötesinde Fars kültürünün bilimsel anlamda en güçlü merkezi Cündişâpûr, Yunan kültürünü yorumlamak suretiyle en yakındaki Basra ve Kûfe'ye ayrıca etki etmiş olabilir. Yine Kûfe'de kadîm bir felsefî bilimsel kültürün yani Hîre'nin etkinliğinden söz edebiliriz. Her iki felsefî bilimsel kültür de Mu'tezile'yi başlangıç düzeyinde doğrudan ya da dolaylı şekilde belirlemiştir.

Bütün bunlarla birlikte Mu'tezile'nin dinî/itikadî yapısının tanımlı bir şekilde ortaya çıkması hususunu ayrıca değerlendirmemiz gerekecek olursa öncelikle ilahî zâtın tenzihini güçlendirmek isteyen ve bunu ancak kadîm

sıfatların nefyi ile gerçekleştirebileceğini düşünen Mu'tezile, sözünü ettiğimiz konuda Cehm b. Safvân'ın yaklaşımını ve onun üzerinde çok etkili olan Ca'd b. Dirhem'in bakışını neredeyse aynı ile benimsemiştir. Ca'd b. Dirhem, Harran Medresesinin yüzyıllar boyunca inşa ettiği köklü, geniş ve önemli ölçüde eklektik dinî-felsefî kültürel ortamında tenzih eksenli bir zât-sıfat telakkisini Müslüman dinî/kelamî kültüre kendince uyarlamayı başarabilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Mu'tezile'nin temel bir tercihi oluşurken Harran Medresesinin doğrudan bir katkısını görmüş oluyoruz. Allah'ın zâtını tenzih tutumunun bir benzeri olmak üzere Emevî cebr algısını dinî ve dolayısıyla siyasî gerekçelerle reddetmek, insanın sorumluluğunu ispat etmek suretiyle Allah'ın adaleti gereği insanları bir şeye zorlamayacağını, herkesin yapıp ettiklerinden sorumlu olduğunu ısrarla dile getiren ve bunu Allah'ın zâtını tenzihten sonra mezhebin belki en önemli iddiası olarak öne çıkaran, cebr karşıtı dinî/itikadî tutumu Emevîlere karşı geliştirdiği siyasetin de en önemli argümanına dönüştüren Mu'tezile, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımeşkî gibi ilk Kaderîlerden cebre karşı kaderî iddiaları öğrenip geliştirmiştir. Artık belli ölçüde ortaya çıkmıştır ki Müslümanlardan önce Şam'da var olan farklı dinî kültürel yapılar, özellikle Yunan felsefesinin kavramsal ve kuramsal imkanlarını, kendi dinî/itikadî tercihlerini daha akli bir şekilde yorumlanmasına katkı sağlayacak nitelikte değerlendirme yoluna gitmişler, onların bu yolla geliştirdikleri ve insanın yapıp etmelerinden sorumlu olduğunu dile getiren tercihler, ilk Müslüman Kaderîleri ve dolayısıyla bu konudaki yaklaşımlarını ilk Kaderîlerden alan mu'tezilî kurucuları etkilemiştir. Burada belli ve sistematik nitelikli bir etkinin tarihî kayıtlar bakımından takip edilebilir olduğunu ifade etmek istiyoruz. Yoksa Müslüman toplumda ilk dönemden hatta sahabeden itibaren gözüken ve zaman zaman insanın iradesini ve sorumluluğunu dile getiren o şekli ile de sistematik nitelikte olmasa bile cebr karşıtı bir tavır olarak tanımlanabilecek olan tek tek örnekleri ihmal etmiş değiliz. Ancak sözünü ettiğimiz bu örnekler, mu'tezilî yaklaşım bakımından Müslüman din kültürü referans alınırken değerlendirilse bile Mu'tezile'nin sistematize kader algısını inşa etmekte etkili olamayacaktır. Şu halde mu'tezilî kelamın ortaya çıktığı dönemdeki kaderî tanımlamanın gelişiminde Müslüman din kültürü dışındaki dinî-felsefî nitelikli tercihlerin bir şekilde etkili ve belki de belirleyici olduğu düşünülebilir.

KAYNAKÇA

Abdulhamid, İrfan, *Dirâse fi'l-Fırak ve'l-Akâidu'l-İslâmiyye*, Bağdat 1967/1387.

Ağırakça, Ahmet, "İyâs b. Mu'aviye", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.

Ahmed b. Hanbel, *Musnedu Ahmed b. Hanbel*, I-IV, *Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1402.

Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, I-III, Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kâhire 1952/1371.

Atvân, Huseyin, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi Bilâdi's-Şâm fi'l-Asri'l-Umevî, Dâru'l-Cil*, Amman 1986.

Avcı, Casim, "Kûfe", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif Aytakin, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1989/1409.

- el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411.
- Usûlu'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401.
- el-Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1997.
- el-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî, *Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içinde, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, Tunus 1974.
- Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Tahkik: Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, İstanbul 1949.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne, el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412.
- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-II, Tahkik: Hasan es-Sendûbî, el-Matbaatu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, Kâhire 1926/1345.
- Cârullah, Zuhdî, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut 1974.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, Çeviri: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- De Boer, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çeviri: Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960.
- Della Vida, G. Liva, "*Hâricîler*", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.
- Risâletu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, Tahkik: Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980.
- Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a, Risâletu'l-Eş'arî fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam* ile birlikte, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketi Musâheme Mısriyye, Mısır 1955.
- Frank, Richard MacDonough, "The Neoplatonism of Gahm b Safwan", *Le Muséon: Revue des Études Orientales*, 78, 1965.
- "The Divine Attributes According to the Teaching of Abu'l-Hudhayl al-'Allaf", *Le Muséon: Revue des Études Orientales*, 82, 1969.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Zeynuddin b. Ebi'l-Fadl'ın *el-Muğni ani'l-Esfâr fi'l-Esfâr fi Tahrîci ma fi'l-Ahyâi mine'l-Ahbâr*'ı ile birlikte, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2005.
- Göregen, Mustafa, "Yuhanna ed-Dimeşki'nin Bir Hristiyan ile Bir Müslüman Arasındaki Diyalog İsimli Risalesinin Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16, Kars 2015.
- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Çeviri: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2011.
- el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddin Yâkut b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Dâru Sâdir, Beyrut 1977.
- el-Hasen el-Basrî, *Risâletu'l-Hasen el-Basrî, Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde, I-II, Tahkik: Muhammed Ammara, Dâru's-Şurûk, Kâhire 1988/1408.

el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-İntisâr*, Tahkik: H. S. Nyberg, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1993.

İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-Ferîd*, I-IX, Tahkik: Mufîd Muhammed Kumeyyha, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1404.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, Tahkik: Mustafa Şeyh Mustafa, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2016.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I-VIII, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1978.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfiz, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XXI, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (yayın yeri yok) (tarih yok).

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-Meârif*, Dâru'l-Meârif, Tahkik: Servet Akkâşe, Kâhire 1119.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li İbn Asâkir*, I-XXVIII, Tahkik: Muhammed Mutî' el-Hâfiz, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984/1404.

İbn Nübâte, Cemaledin el-Mısırî, *Serhu'l-Uyûn fî Şerhi Risâleti İbn Zeydûn*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (yayın yeri yok) (tarih yok).

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ahmed, *Kitâbu's-Safediyye*, I-II, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, Dâru'l-Fazîle, Riyad (tarih yok).

-*Mecmûâtu'l-Fetâvâ*, I-XXXVII, Tahkik: Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, (yayın yeri yok) 2005/1426.

-*Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, I-XI, Tahkik: Muhammed Reşad Sâlim, (yayın yeri yok) 1991/1411.

İbnu'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XI, Tahkik: Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İbnu'l-Humâm, Kemaluddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Fethi'l-Kadîr ale'l-Hidâyeti Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*, I-X, Tahkik: Abdurrazzak Galib el-Mehdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, I-XI, Tahkik: Mahmud el-Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1988/1408.

İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tahkik: Suzanna Divald-Wilzer, Beyrut 1961/1380.

-*el-Munye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal*, Tahkik: Toma Arnold, (yayın yeri yok) 1898/1316.

İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Tahkik: Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2010.

el-İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-XI, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996/1416.

el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Huseyn, *Kitâbu'l-Eğânî*, I-XXXV, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 2008/1429.

el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Firaki'n-Nâciye ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, Tahkik: Kemal Yusuf el-Hût, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008/1429.

el-Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile ve Mubâyenetihi li Sâiri'l-Muhâlifîn*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye, (yayın yeri yok) (tarih yok).

Laoust, Henry, “*Vâsil*”, Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997.

Le Coz, Raymond, *Jean Damascene: Ecris sur l'islam, Les Editions du Cerf*, Paris 1992.

el-Mağribî, Ali Abdulfettâh, *el-Fıraku'l-Kelamiyye el-İslamiyye Medhal Dirase*, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1986/1407.

el-Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Dâru Sâdir, Beyrut 2010.

Menekşe, Aslı, *Eş'ari'de Kelamî Düşüncenin Oluşumu -Dinî-Siyasî ve Felsefî-Kelamî Etkiler Bağlamında Bir İnceleme-*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2016.

el-Mızzî, Cemâluddîn Ebi'l-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, I-XXXVI, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1992.

el-Mikdâd, Mahmud, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ mine'l-Cahiliyye ilâ Evâhiri'l-Asri'l-Umevî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988/1408.

Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.

en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, I-III, Dâru's-Selâm, Kâhire 2008/1429.

-eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn, Ali Sami en-Neşşâr'ın eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn'in tahkikine yazdığı giriş, el-Maârif bi'l- İskenderiyye, İskenderiyye 1969.

Nicholson, M. A., *A Literary History of the Arab*, New York 1907.

Nyberg, H. S., “*Mûtezile*”, Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997.

Omar, Faruk, “Me'mun Öncesi Mu'tezile Abbasî İlişkileri”, Çeviri: Muharrem Akoğlu, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, Kayseri 2002.

Özel, Ahmet, “*Atâ b. Yesâr*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.

Riet, Simone Van, “A Propos de la Biographie de Simplicius”, *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième Série, 89, No 83, Peeters Publishers, Aout 1991.

Safvet, Ahmet Zeki, *Cemheratu Hutabi'l-Arab*, I-III, Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1933/1352.

Söylemez, Mehmet Mahfuz, *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpûr*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Subhî, Ahmed Mahmud, *fî İlmi'l-Kelâm*, I-III, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985/1405.

eş-Şâhîn, Muhammed Ömer, *Târîhu'l-Mevâlî ve Devruhum fî Hayâti'l-İctimaiyye ve'l-İktisâdiyye fî Sadri'l-İslam ve'd-Devleti'l-Emeviyye*, Musul (tarih yok).

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413.

Şerîf, Muhammed Bedî', *es-Sirâ' beyne'l-Mevâlî ve'l-Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kâhire 1954.

- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî*, I-XI, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Mısır (tarih yok).
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I-II, Çeviri: Kemaleddin Mehmed Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313.
- Taşpınar, İsmail, “Doğu'nun Son Kilise Babası Yuhanna ed-Dımaşkî (649-749) ve İslâm”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, İstanbul 2001/2.
- et-Teftâzânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsıd*, I-IV, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1989.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sitte ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- et-Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed el-Velîd el-Fihri, *Sirâcu'l-Mulûk*, I-II, Tahkik: Muhammed Fethi Ebû Bekr, Dâru'l-Mısriyye, Kâhire 1994/1414.
- Türcan, Galip, “Hz. Ali'ye İsnat Edilen İtikâdî Yorumların Kelamî Niteliği: Müslüman Kelamının İlk Örnekleri Bağlamında Bir İnceleme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, Isparta 2009/1.
- Ullmann, Manfred, *La Médecine Islamique*, Traduit de l'anglais par Fabienne Hareau, Presses Universitaires de France, Paris 1995.
- Uslu, Recep, “*Cündişâpûr*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Van Ess, Josef, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, I-IV, Translated from German by Gwendolin Goldbloom, Brill, Leiden 2017.
- Mu'tezile, Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* içinde, I-II, Çeviri: Veysel Kasar, Derleyen: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Von Kremer, Alfred, *Culturgesthichtliche auf dem Gebiete des Islâm*, Leibzing 1873.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı*, Çeviri: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “*Abbâsiler*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.
- Yiğit, İsmail, “*Mevâlî*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004.
- Yuhanna ed-Dimeşkî, *el-Hertika el-Mie*, (yayın yeri yok) 1997.
- el-Mie Makâle fi'l-İmâni'l-Ursuzuksî*, Çeviri: Adriyânus Şekûr, Mektebetü'l-Bûlisiyye, Lübnan 1984.
- Yurdağür, Metin, “*Haşviyye*”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.
- ez-Zîni, Muhammed Abdurrahîm, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, Dâru'l-Yakîn, Mansûre 2010/1431.
- Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm*, Dâru'l-Yakîn, Mansûre 2011/1432.
- ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Musteşrikîn*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1995/1413.