



**Mu'tezile'nin Tarihsel Gelişiminde
Amr b. Ubeyd'in Yeri**

İbrahim KÖÇ

Doktora Tezi

Eskişehir, 2023



**MU‘TEZİLE’NİN TARİHSEL GELİŞİMİNDE AMR BİN
UBEYD’İN YERİ**

İbrahim KÖÇ

T.C.

**Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
DOKTORA TEZİ**

Eskişehir, 2023



T.C.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İbrahim KÖÇ tarafından hazırlanan Mu‘tezile’nin Gelişiminde Amr b. Ubeyd’in Yeri başlıklı bu çalışma 13.06.2023 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan (Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM)

Üye (Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ)
(Danışman)

Üye (Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN)

Üye (Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR)

Üye (Doç. Dr. Hüseyin MARAZ)

ONAY

.../... /202..

Prof. Dr. Oytun MEÇİK
Enstitü Müdürü

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

İbrahim KÖÇ
İmza



ÖZ

MU‘TEZİLE’NİN TARİHSEL GELİŞİMİNDE AMR BİN UBEYD’İN YERİ

KÖÇ, İbrahim

Doktora, 2023

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ

İslam, Hicaz’ın homojen kültürel ortamından Hint Yunan Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının kesiştikleri noktalarda bulunan Irak’ın heterojen kültürel ortamına intikal ettiğinde Hicaz’da anlaşıldığı gibi anlaşılmadı. Kelamın temel konuları olan ulûhiyet, nübüvvet, ahiret ve bunlara bağlı olarak tartışılan soyut konular bu bölgede farklı anlaşıldı. Buna bağlı olarak farklı din, kültür ve sosyal çevrelerle iletişim kuran İslam, meydan okumalar karşısında müntesipleri tarafından yorumlandı. Bu yorumun neticesinde fırka ve mezhepler ortaya çıktı. Bunların içerisinde dinin ilk dönemlerine referans gösteren, eskiye öykünüp metinleri literal okuyan nasçılar olduğu gibi yabancı kültürlerle karşılaşmaktan korkmayan, zamanın ruhuna uygun bir şekilde metinleri açıklayan yorumcular da vardı. Bu yorumculardan biri olan Amr b. Ubeyd’in (öl. 144/761) farklı din ve kültürlerle karşılaşarak onlarla kurduğu münasebet, çeşitli problemlerle yüzleşmesine ve muarızlarıyla tartışmasına yol açmıştır. Söz konusu tartışmalarda aklî istidlal metodunu yöntem olarak kullanan Amr, bu yöntemin çerçevesini genişleterek dâhildeki tartışmalara aklî te’vil olarak uygulamış ve usûlü’l-hamsenin tebellür etmesine kaynaklık etmiştir. Bu olgudan hareketle hazırladığımız tez, onun şahsında ilk dönem Mu‘tezile düşüncesinin temel çatısını ortaya koymayı ve Mu‘tezile kelamının bu çatı üzerinde durduğu yeri saptamayı hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda tezimiz üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde Amr b. Ubeyd’in görüş ve fikirlerinin şekillenmesinde rol oynayan olay ve olgular ile hayatının farklı vetireleri incelenmiştir. İkinci bölümde ilmi şahsiyeti, aklî eğilimi, ahlaki konumu ve entelektüel yönüne temas edilmiştir. Üçüncü bölümde, önceki bölümlerle bağlantılı olarak İbn Ubeyd’in usûlü’l-hamsenin teşekkülündeki rolü ele alınmış ve Mu‘tezile’nin beş ilkesi bu çerçevede incelenmiştir. Sonuçta ise elde

edilen veriler ışığında Mu‘tezile’nin gelişimindeki yerinin genel bir değeriendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mu‘tezile, Amr b. Ubeyd, Usûlü’l-Hamse.



ABSTRACT

‘AMR BIN UBAYD’S ROLE IN THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF MU’TAZILA

KÖÇ, İbrahim

Doctorate, 2023

Department of Basic Islamic Science

Supervisor: Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ

When Islam was transferred from the homogeneous cultural environment of the Hijâz to the heterogeneous cultural one of Iraq located at the intersection of the Indian, Greek, Egyptian and Mesopotamian civilizations, it was not understood as it was done in the Hijâz. Divinity, prophecy, the hereafter, which are the main subjects of Qalâm (Islamic Theology), and the abstract issues discussed in connection with them were understood differently in this region. Accordingly, Islam, which communicated with different religions, cultures and social environments, was interpreted by its followers in the face of challenges. As a result of this interpretation, groups and sects emerged. Among them, there were not only “nass”ists (dogmatic or follower of the text of the Quran and Hadiths) who made reference to the early periods of religion and read the texts literally by imitating the past, but also commentators who were not afraid of encountering foreign cultures and explained the texts in accordance with the spirit of the time. One of these commentators, ‘Amr b. Ubayd, (d. 144/761) encountered different religions and cultures and his relationship with them, caused him to face various problems and to argue with his opponents. Ibn Ubayd, who used the rational inference method as a method in the mentioned discussions, expanded the framework of this method and applied it as a rational ta’wil to the internal discussions and became a source for the crystallisation of al-Usûl al-Khamsa (the five principles of Mu’tazila). This thesis is based on this fact and it aims to reveal the basic framework of the first period Mu’tazila thought and to determine the place where Mu’tazila theology stands on this framework. In line with this aim, our thesis consists of three sections.

The first section examines the events and facts that played a role in the formation of ‘Amr b. Ubayd's views and ideas, and different aspects of his life. The second one touches upon his scientific personality, rational tendency, moral position and intellectual aspect. The last discusses his role in the formation of al-Usûl al-Khamsa in connection with the previous sections and it studies al-Usûl al-Khamsa in this framework. The conclusion also includes a general evaluation of his role in the development of Mu‘tazila in the light of the obtained data.

Key Words: Kelâm, al-Mu‘tazila, ‘Amr b. Ubayd, al-Usûl al-Khamsa.



TEŞEKKÜR

Hiçbir eseri günümüze ulaşmamış Amr b. Ubeyd gibi çok yönlü bir düşünürün Mu‘tezile’nin gelişimindeki yerinin anlaşılmasının ne derece zahmetli bir çalışma olduğunu anlamak güç olmasa gerektir. Bu çalışma boyunca bana teşvik ve desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ Bey’e en içten teşekkürlerimi sunarım. Doktoraya ilk başladığımda danışmanlığımı uhdesine alan ve hiçbir yardımını esirgemeyen tez izleme komitesinin saygıdeğer üyelerinden Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM Bey’e; kaynak temini noktasında gereken desteği esirgemeyen, tezimin her aşamasıyla ilgilenen ve beni her daim motive eden tez izleme komitesinin diğer üyesi Doç. Dr. Hüseyin MARAZ Bey’e sonsuz şükranlarımı sunarım. Ayrıca Arapça metinlerin çözümlenmesinde katkılarını esirgemeyen başta Dr. Faysal YILDIRIM olmak üzere araştırma görevlisi Muhammed Şehid HAKÇIOĞLU ve Muhammed Ali KILINÇ hocalarıma teşekkür ederim. Doktoraya başlarken bana gerekli kolaylığı sağlayan vüsat sahibi kaymakamım Mahmut Sami YILMAZ Bey’ ve tezim ile ilgili meseleleri benimle tartışma lütfünde bulunan sevgili dostum Mehmet Zeki SERDAROĞLU Bey’e teşekkür ederim. Son olarak bana her türlü çalışma ortamı sağlayan, çalışmanın zorunlu kıldığı mahrumyetlere katlanıp işimi kolaylaştıran sevgili eşim Şükran Hanım’a, teknik destek sağlayan oğlum Muhammed İkbâl’e, tezin her aşamasını merakla takip eden diğer çocuklarım Enes ve Meryem Betül’e teşekkürlerimi sunar, tezimin İslam düşüncesi ve Kelam tarihi çalışmalarına mütevazı bir katkı olmasını niyaz ederim.

İÇİNDEKİLER

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	iii
ÖZ	v
ABSTRACT	vii
TEŞEKKÜR	ix
İÇİNDEKİLER.....	x
KISALTMALAR LİSTESİ	xiii
GİRİŞ	1
I. Tezin Problemi	1
II. Tezin Konusu.....	2
III. Tezin Amacı	3
IV. Tezin Önemi.....	3
V. Tezin Yöntemi.....	4
VI. Tezin Kaynakları.....	6
BİRİNCİ BÖLÜM	12
AMR B. ÜBEYD'İN YAŞADIĞI DÖNEM VE HAYATI	12
1.1. RASYONEL DÜŞÜNCENİN ENTELEKTÜEL ORTAMI BASRA	12
1.1.1. Sosyo-Siyasi Yapı.....	13
1.1.2. Kültürel Yapı.....	17
1.1.3. Düşünsel Yapı	19
1.1.3.1. Dâhilî etkenler	20
1.1.3.2. Hâricî Etkenler	23
1.2. HAYATI.....	28
1.2.1. Adı Künyesi ve Nesebi	28
1.2.2. Doğumu ve Yetiştirilmesi	30
1.2.3. Eğitim Hayatı	31
1.2.4. Hocaları	32
1.2.4.1. Ebû Hâşim Abdullâh b. Muhammed b. Alî (öl. 98/716)	32
1.2.4.2. Hasan-ı Basrî (öl. 110/728)	36

1.2.4.3. Vâsıl b. Atâ (öl. 131/784)	50
1.2.4.4.Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215/830).....	64
1.2.5. Ders Arkadaşları.....	64
1.2.5.1. Katâde b. Diâme (öl. 117/735)	64
1.2.6. Öğrencileri	68
1.2.6.1. Ömer b. Ebî Osman (öl. ?).....	68
1.2.6.2. Abdolvâris b. Saîd (öl. 180/796).....	69
1.2.6.3. Sâlih b. Amr b. Zeyd (öl. ?)	70
1.2.6.4. Osman b. el-Hakem es-Sekafî (öl. ?)	70
1.2.6.5. Süfyân b. Habîb el-Basrî (öl. 182/798).....	70
1.2.6.6. İbnü's-Semmâk (öl. 183/799).....	71
1.2.6.7. Talha b. Zeyd (öl. ?).....	71
1.2.7. Vefatı	73
İKİNCİ BÖLÜM	74
AMR B. UBEYD'İN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE NAZARÎ YÖNELİMİ	74
2.1. İLMÎ KİŞİLİĞİ	74
2.1.1. Hadisçiliği.....	74
2.1.2. Tefsirciliği	83
2.1.3. Fıkıhçılığı.....	85
2.1.4. Belâgatçılığı.....	88
2.1.5. Eserleri	92
2.1.5.1. Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd.....	94
2.1.5.2. Kitâbu'r-Red ale'l-Kaderiyye.....	94
2.1.5.3. Eczâu şelâsu mi'e ve sittûn.....	94
2.1.5.4. Kitâbu't-Tefsîr ani'l-Hasan	95
2.2. NAZARÎ YÖNELİMİ VE AHLAK TASAVVURU	97
2.2.1. Aklî Yönelimi.....	97
2.2.2. Ahlâkî Değerlere Yaklaşımı	103

2.2.3. Entelektüel Konumu	109
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	119
AMR B. UBEYD'İN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ	119
3.1. EL-USÛLÜ'L HAMSENİN TEŞEKKÜLÜNDE ROLÜ	119
3.1.1. et-Tevhîd	124
3.1.2. el-'Adl.....	131
3.1.3. el-Va'd ve'l-Va'id.....	144
3.1.4. el-Menziletu Beyne'l-Menzileteyn	150
3.1.5. el-Emru bi'l Ma'rûf ve'n-Nehyu 'ani'l-Münker	163
3.1.5.1. İmâmet	173
3.1.5.2. Siyasi İhtilaflara Karşı Tutumu	176
3.2. NÜBÜVVET	181
3.3. ÂHİRET	182
SONUÇ	185
KAYNAKÇA	191

KISALTMALAR LİSTESİ

b. : bin, ibn
bnt. : binti
bk. : Bakınız
bs. : Basım
b.y. : Basım Yeri Yok
C : Cilt
çev. : Çeviren
ed. : Editör
h. : Hicri
haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İLEM : İlmi Etüdler Derneği
MÖ : Millattan Önce
nşr. : Neşreden
öl. : Ölüm
sad. : Sadeleştiren
TDK : Türk Dil Kurumu
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkik
trc. :Tercüme eden
ts. : Tarihsiz
Yay. : Yayınları
vb. : ve benzerleri
vd. : ve diğerleri
yy. : Yüzyıl



GİRİŞ

I. Tezin Problemi

Mu'tezile, hicrî ikinci yüzyılın başlarında fikrî yapısı şekillenmeye başlayan, İslam düşüncesinin oluşmasında asırlar boyu etkisini sürdüren özgürlükçü, yenilikçi ve akılcı bir ekoldür. Ekol, kuruluşundan itibaren entelektüel şahısların ilgisini çekmiş, fizik ve metafiziğe ilgi duyan bilginlerin özgürce fikir ve düşüncelerini ifade edebileceği bir okula dönüşmüştür. Muhakkak ki bu bilginler arasında Amr b. Ubeyd'in özel olarak sahip olduğu rol da itiraf edilmelidir. O, erken dönem İslam düşüncesine ve Mu'tezilî (aklî ve ahlakî) doktrininin teorik gelişimine entelektüel katkısı yadsınamayacak bir bilginidir. Bu nedenle onun hem Mu'tezile içerisindeki misyonunu hem de İslamî bilimin gelişim seyrindeki rolünü tespit etmek, ayrıntılı bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Üstelik bu ekol, Vasil b. Ata'ya nispet edildiği kadar Amr b. Ubeyd'de de nispet edilmiştir. İçinde yaşadığı çağın entelektüel birikimi, tarihî tecrübesi, sosyo-siyasî olguları ile yüzleşen ve bu doğrultuda fikrî gelişimine yön veren Amr b. Ubeyd, iç savaşın neden olduğu sosyal ve siyasî buhranların İslam toplumunu ve düşüncesini etkisine aldığı; bu sorunun çözümü için yoğun çabanın harcadığı bir dönemin bilginidir. İç sorunların ürettiği dinî-politik söylemin sığ ortamından uzaklaşıp aklî/kelamî söyleme geçiş yapmanın gerekli olduğuna inanan Amr, sosyal birliği tesis etmek için Kur'an merkezli rasyonel düşüncenin öncülerinden biri olmuştur. O, kriz döneminde ileri sürdüğü görüş ve çözüm önerileriyle dinî ilimlerin gelişimine önemli katkı sağlamıştır. Bu açıdan kendisinden sonraki bilimsel gelişmeleri yöntem ve içerik açısından etkileyebilmiş entelektüel bir münevver olan Amr, medeniyet ve kültürler arası etkileşimin yakın zamanda İslam düşüncesinde köklü değişikliklere neden olacağını da öngörmüştür. Özellikle Amr b. Ubeyd'in Abbasî halifesi Mansur ile olan yakın ilişkisi, ekolleşme sürecinde Mu'tezile'ye siyasî erkin katkısını ve bu sürece Amr'ın fikrî ve fiilî etkisini incelemeyi önemli hale getirmektedir. Tahmin edildiği üzere o, güçlü argümanlara sahip dinî ve felsefî öğretilere karşı İslam dinini savunmuş, aklî/istidlalî diyalektik yöntemin temelini atan âlimlerden biri olmuştur.

Mu'tezile ekolünün teşekkülünde kurucu iradelerden biri olarak görülen Amr b. Ubeyd'in yaşadığı dönemin entelektüel, sosyo-kültürel ve çok uluslu akademik ortamı içerisinde kelamî ve sosyolojik problemlere yaklaşım yöntemini, İslam

düşünce mirasının kavramsal zenginliğine olan katkısını, kültürler ve medeniyetler arası etkileşim sürecinde yaşadığı düşünsel tecrübeyi, Mu'tezile ekolünün gelişim ve yayılış sürecine etkisini, erken dönemden itibaren İslam bilginlerinin kendisine ve fikirlerine bakışını doğru ve tutarlı bir şekilde tespit etmek tezin ana temasını oluşturmaktadır. Bu tema çerçevesinde geçmişte iz bırakmış bir ekolün mümtaz bir şahsiyeti olan Amr b. Ubeyd'in siyasi, itikadî ve disiplinler paradigması bu tezin problematiği olarak belirlenmiştir.

Bu temel problemin çözümü için şu alt problemlere cevap aranacaktır:

1. Mudakkik bir âlim olan Amr b. Ubeyd'in din ve dünya görüşü ile entelektüel tutumu nedir?
2. Aklî aydınlanmanın temsilcilerinden kabul edilen Amr'ın İslam düşünce tarihinde fikrî etkisi nedir?
3. Amr'ın, Basra gibi entelektüel bir kültürün içerisinde sahip olduğu konum nedir?
4. Mu'tezilî öğretinin kendisinden sonraki bilginlerine Amr'ın ne oranda etkisi olmuştur?
5. Amr'ın politik referansları itizalî düşüncenin gelişmesi ve yayılmasında etkili olmuş mudur?
6. İçinde yaşadığı çağın ilmî düzeyi ile etkileşimi ne şekilde olmuştur? Medeniyetler, dinler ve kadîm öğretilerin bilimsel evrenine İslamî mirasın uyumu sürecine katkısı ne düzeyde olmuştur?
7. Kelam, tefsir, hadis ve fıkıhı anlama ve yorumlamada dikkate aldığı temel yaklaşım ve yöntemler nelerdir?

Sonuç olarak Amr b. Ubeyd'in kendi çağına kadar tartışılacak meseleleri hangi boyutları ile ele aldığı, bu meseleleri ele alış yöntemi, oluşturduğu teoriler, ilmî ve fikrî katkı düzeyleri ve Mu'tezile'nin esaslarına hangi yönlerden kaynaklık ettiği tezimizin merkezi sorularını oluşturacaktır.

II. Tezin Konusu

Mu'tezili bir âlim olan Amr b. Ubeyd'in hayatı, ilmi kişiliği, fikri gelişimi, yaşadığı çağın siyasî, sosyo-kültürel ve entelektüel ikliminin fikrî gelişimine etkisi, sahip

olduğu ilmî düzey, akademik-meslekî mevki ve siyasî konumunun İslam bilim ve medeniyetinin gelişimine olan katkı ve etkisi tezin ana konusunu oluşturmaktadır. Mu'tezile mezhebinin ilk kurucularından biri olarak ekolün tarihsel seyrine yaptığı bilimsel katkı, dönemin kelimî problemlerini ele alırken ve bu problemlere çözüm üretirken kullanmış olduğu metot ve usûllerin tetkiki de aynı şekilde tezin ana konusunu oluşturmaktadır.

III. Tezin Amacı

Tezin amaçlarını maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Amr b. Ubeyd'in kelimî problemlere yaklaşım tarzını, takip ettiği metot ve geliştirdiği yöntemleri tespit etmek.
2. Mu'tezile ekolünün fikrî gelişimine başlangıç döneminde yaptığı katkıları incelemek.
3. Teo-politik problemler karşısında Amr b. Ubeyd'in geliştirdiği bilimsel teorileri ortaya çıkarmak.
4. Gerek siyasî gerekse sosyo-kültürel entegrasyona bağlı olarak fiilî ve fikrî katkısını incelemek
5. Yaşadığı dönemin fikri akımlarıyla mücadelesini araştırmak ve bu mücadelenin aklî/kelimî sınırlarını tespit etmek tezin temel amacını oluşturmaktadır.

IV. Tezin Önemi

Geleneğin ve geleceğin anlaşılmasında takip edilmesi gereken metodolojinin tespiti büyük önem arz etmektedir. Yöntem ve metodu olmayan çalışmaların keyfilikten öteye geçemeyeceği açıktır. Geçmiş dönemlerde yöntem ve metot üzerine yapılan çalışmaların araştırılması ve anlaşılması günümüzde yapılacak olan çalışmalara ışık tutacaktır. Pekçok çalışmanın yanında bizim araştırma konumuz Amr b. Ubeyd ve Mu'tezile'ye ilmî katkısı bu alanda mevcut olan bir boşluğu dolduracaktır.

Çalışmamızda Amr b. Ubeyd'in aklî/kelim perspektifini ve metodolojisini ortaya koyarken Ehl-i Sünnetten farklı görüşlere sahip olan Mu'tezilî düşüncenin, problemler karşısında üretmiş olduğu çözüm yollarına da değinerek tek taraflı bakış açısını bir kenara bırakmış olacağız. Bu çalışma sayesinde Ehl-i Sünnete ait görüşler

ile Mu'tezilî görüşlerin yorumlanmasında takip edilen ortak ve farklı yönler ortaya çıkacaktır.

V. Tezin Yöntemi

Kuramsal Çerçeve

Araştırmamız süresince öncelikle yoğun bir literatür taraması yapılacak, klasik ve çağdaş kaynaklar olabildiğince tetkik edilecektir. Bu sayede tez, hazırlanış sürecinde hem yöntemsel olarak hem de içerik açısından geniş bir perspektif kazanmış olacaktır. Kaynaklar içerisinde konumuzla ilgili bilgiler detaylı bir şekilde araştırılacak ve konumuza ait veriler sistemli biçimde bir araya getirilecektir. Ayrıca daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak için Şia, Ehl-i Sünnet kaynakları ile Mu'tezile'nin erken ve modern dönem kaynakları karşılaştırmalı olarak incelenecek, deskriptif bir metotla dönemin tarihî, siyasî, fikrî ve sosyo-kültürel tasviri yapılacak, analitik bir yöntemle de elde edilen bulgular yorumlanıp, delil ve burhana dayalı bir aktarım sağlanacaktır.

Hipotezler

Amr b. Ubeyd, hem Emevî tecrübesine hem de Abbasî tecrübesine yakından şahit olmuş birisidir. Bu geçiş sürecinde hem İslam düşüncesine pozitif etkisi hem de Mu'tezile ekolünün tarihsel yürüyüşüne bilimsel katkısı bakımından onun tecrübesinin oldukça önemli olduğu varsayılmaktadır.

Amr b. Ubeyd'in çağının sorunlarına çözüm ararken ilke ve kaideler ekseninde makasitçi bir yaklaşım sergilediği, dinî içerikli tartışmalara özgün yorumlarıyla katkı sağladığı, ilahî metnin anlaşılmasında aklî-te'vil yöntemini kullandığı, aklî te'vili, inanç nesneleri arasında mantıksal bir uyumun tesisi için ihtilafî nasslara öncelediği düşünülmektedir.

Amr b. Ubeyd'in kadîm kültürlerin fikrî birikimiyle yüzleşmeye başladığı çağının entelektüel ortamında pekçok önemli şahıs ve akımla diyalektik bir etkileşim içerisinde olduğu varsayımından hareketle önemli düşünce ve görüşlerine işaret edilecektir.

Varsayımlar

1. Mutezili âlimlerin doğru anlaşılması ve ortaya koydukları düşünce sisteminin doğru yorumlanması İslam toplumu için ciddi bir kazanım olacaktır.

2. Erken dönem kelimâ problemlerin çözümü için üretilen teorilerin günümüz sorunlarına yansıyan dinamik yönü tespit edilecektir.

3. Nazarî kelimân (diyalektik) oluşum sürecinde Amr b. Ubeyd'in yöntemsel etkisi incelenecektir.

4. Özgürlükçü ve eleştirel düşüncenin erken dönemden itibaren İslam düşüncesine etkisi takip edilecektir.

5. Erken dönem kelimâ tartışmaların düşünce mirasına olan katkısı incelenecektir.

6. Hicri ikinci yüzyılın başlarına ait sosyal siyasi ve dinî yapılanmalar hakkında çok esaslı bilgiler verecektir.

Kapsam ve Sınırlılıklar

Çalışmamız Amr b. Ubeyd'in yaşadığı dönem, hayatı, ilmi kişiliği, paradigması, nazarî diyalektiği ve Mu'tezile'nin beş esasının oluşmasına katkısı çerçevesinde şekillenecektir. Ayrıca siyasi yapılarla olan münasebeti ve bunun Mu'tezile'nin gelişimine etkisi ele alınacaktır.

Veri Toplama Tekniği

Analiz yöntemi kullanılarak Amr b. Ubeyd'in paradigmasını oluşturma ve yorumlamadaki yaklaşımı belirtilmeye çalışılacaktır. Onu, tercih ettiği yoruma götüren nedenler üzerinde durulacaktır. Bir yöntem olarak dokümantasyondan yararlanılacak, literatür taraması ve karşılaştırması yapılacaktır. Verilerin analizinde nitel araştırma tekniklerinden içerik analizinden yararlanılacaktır.

Çalışmamızda öncelikle Amr b. Ubeyd'in yaşadığı dönem, hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri inceleneceğinden tabâkat ve fırak türünde biyografik eserlerin geniş bir taraması yapılacaktır.

Ehl-i Sünnet kaynakları ile Mu'tezile kaynakları karşılaştırmalı olarak okunacak analitik bir yöntemle elde edilen bilgiler raporlaştırılacaktır. Yer yer Şia ve Harici kaynaklar da taranıp elde edilen bilgilerin karşılaştırmalı analizi yapılacaktır.

Bunlara ilaveten betimleyici yaklaşımın vazgeçilmez bir unsuru olarak sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve din fenomenolojisinin verilerinden de istifade edilecektir.

VI. Tezin Kaynakları

Amr b. Ubeyd' in hayatı hakkında tabakat, fırak, dil ve edebiyat türü eserlerde oldukça sınırlı bilgi verilmiştir. Bunun sebebi ise ona ait bir eserin günümüze ulaşmaması ve onun hakkında bilgi aktaranların herhangi bir eserini referans göstererek bilgi vermemesidir. Ancak tezimizi hazırlarken bir arkeolog marifetiyle bu tür eserlerden istifade ettik, gerekli bilgi ve belgeyi toplayıp raporlaştırdık. Önce istifademize medar olan Mu'tezilî kaynakları, akabinde Mu'tezilî olmayan kaynakları en sonunda da çağdaş kaynakları tanıtacağız.

Hayyât (öl. 300/913) tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendîyyi'l-mülhid* adlı eser, Câhız'ın *Fazîletü'l-Mu'tezile* adlı eserine karşı Ahmed b. Yahya b. Râvendî (öl. 301/914) tarafından yazılan *Fağîhatü'l-Mu'tezile* isimli esere bir reddiye olarak imla edilmiştir. İbnü'r-Râvendî'nin ileri sürdüğü tüm iddiaları ele alarak değerlendiren ve atılı suçlamaların tutarsızlığını ortaya koymaya çalışan Hayyât, Mu'tezile mezhebini ve önde gelen düşünürlerini savunmaya çalışmıştır.¹ Bu düşünürlerden biri de Amr b. Ubeyd'dir. En erken kaynaklardan biri olarak değerlendirilmeyi hak eden bu eser, Amr'ın Mu'tezile'nin reisi olarak tavsif edilmesi, sahabeye karşı tutumu ve mürtekeb-i kebîreyi isimlendirmesi konularında önemli bilgiler vermektedir.

Ebu'l-Kâsım el-Belhî (öl. 319/931)'nin *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-İslâmiyyîn*; Kadı Abdülcebbar (öl. 415/1025)'ın *Tabakâtü'l-Mu'tezile* ve Hakîm el-Cüşemî (öl. 494/1101)'nin *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'de tadad edilen on tabakaya eklediği on bir ve on ikinci tabakalarla meydana gelen *Fağlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eser, Mutezile mezhebini ve tabakalarını anlatan eski kaynaklardandır.² Bu eserlerde Mu'tezile'nin doğuşuna ilişkin bilgiler verilerek diğer fırka ve mezheplere karşı bu mezhebin faziletinden söz edilmiştir. Hz. Peygamber'den başlamak suretiyle birinci tabakada sahabeden bahsedilmiş ve Mu'tezile senedinin intihasına Hz. Peygamber ve sahabe yerleştirilmiştir. Belhî, Basra'lı mu'tezilî âlimlerden söz ederken Amr'ı da zikretmiştir. Kadı ise Amr'ı dördüncü tabakaya yerleştirmiş ve onunla ilgili epeyce malumat vermiştir. Bu malumatlar onun mezhepteki konumuyla ilgili ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarından

¹ Şerafettin Gölcük, "el-İntisâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/357, 358.

² Mustafa Köse, *Câhız ve Mutezile Mezhebindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 17.

istifade edilerek onun Mu‘tezile’nin gelişimindeki yeriyle ilgili bazı çıkarsamalarda bulunulacaktır.

İbnü’l-Murtazâ (öl. 840/1437)’nin *Tabakâtü’l-Mu‘tezile* veya *el-Münye ve’l-Emel* adıyla bilinen eseri de çalışmamıza kaynaklık yapmıştır. Kadı ve Hâkim’in eserlerinden istifade edilerek hazırlanan bu çalışma Mu‘tezile bilginlerine ait kısa bir biyografi denemesi olarak beklenen tanıtımı sağlaması itibariyle önemli bir kaynaktır. Zira hayatı anlatılan her bir şahıs aynı zamanda tarihin bir kesitini yansıtmaktadır.³ Bu şahıslardan biri Amr b. Ubeyd olup müellif tarafından dördüncü tabakaya yerleştirilerek didaktik bir şekilde anlatılmıştır.

Mu‘tezile düşüncesinin günümüze taşınmasında en ön emli kaynaklardan biri olan Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse’nin Kadı Abdülcebbar’a nisbeti tartışmalı olmakla birlikte, eseri Türkçe’ye çeviren İlyas Çelebi, şerhin Kadı Abdülcebbar’ın öğrencilerine nispet edilmesini doğru bulmamaktadır.⁴ Uzun bir mukaddimeden sonra usûlü’l-hamse olarak ifade edilen Mu‘tezile’nin “Tevhid, adalet, el-va’d ve’l-vaîd, el-menziletü beyne’l-menzileteyn, el-emru bi’l-ma’ruf ve’n-nehyu ani’l-münker” prensipleri sistematik bir şekilde işlenmiştir. Ekolün bütün görüşlerine ulaşma imkânı sağladığı gibi Mu‘tezilî alimlerin görüşlerine de ulaşma imkanı sağlayan bu eser, Amr’ın görüşlerine aynı yoğunlukta yer vermemiştir.

Mu‘tezile’nin temel görüşlerine dair ansiklopedik bir çalışma olan, yirmi cüzden meydana gelen ve müstakil başlıklar taşıyan farklı risaleler halinde planlanan Kadı Abdülcebbar’ın *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl* adlı eserinin 1, 2, 3, 10, 18 ve 19. cüzleri henüz bilinmemektedir. 6 ve 20. cüzler ise ikişer cüzden oluşup on altı cilt şeklinde yayınlanmıştır.⁵ Mutezile’nin kelimî görüşlerini sistematik bir şekilde ele alan bu kapsamlı çalışmadan da tezimizi hazırlarken istifade edeceğiz.

Tezimizde istifade edeceğimiz Mutezilî olmayan kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür. En önemli isim, kırk yaşına kadar Mutezilî olan Ebü’l-Hasan el-Eş’ârî (öl. 324/936)’dir. *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’ḥtilâfû’l-muṣallîn* en önemli eseri olup Mu‘tezile’den dönüş yaptıktan sonra kaleme aldığı kuvvetle muhtemeldir.

³ Ahmed b.Yahyâ İbn Murtazâ, *Mu‘tezile’nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 9, 10.

⁴ Ebü’l-Hasan Kâdî’l-Kudât Abdülcebbar b.Ahmed Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse: Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/50, 51.

⁵ İlyas Çelebi, “el-Muğnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/380.

İki bölüm şeklinde incelenen eserin birinci bölümünde Hz. Peygamberden sonraki anlaşmazlıklara temas edilmiş ardından Şiâ, Hâriciler, Mürcie, Mu‘tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, ashabü’l-hadîs ve Küllâbiyye gibi mezheplerden söz edilmiştir.⁶ Birinci bölümüm ikinci yarısının çoğu Mu‘tezile’ye ayrılan eserde Amr b. Ubeyd’e dair malumat çok sınırlı olarak verilmiştir.

Bağdâdî (öl. 429/1037)’nin *el-Farq beyne’l-firak ve beyânü’l-fırkati’n-nâciye minhüm* Eş’ârî’den sonra en fazla başvurulmuş kaynaklardan birisi olup kurtuluşa eren fırka ile dalalette olan fırkaları açıklamak ve aralarındaki ihtilafı ortaya koymak için yazılmıştır. Bağdâdî sıhhati tartışmalı olan 73 fırka hadisini esas alarak eserini kaleme almış, Ehl-i Sünnet dışındaki bütün mezhepleri sapık ilan etmiştir. İdeolojik mülahazalarla yazılan eser, objektiflikten uzak ve taraflı bir anlayışın ürünü olarak literatürdeki yerini almıştır. Muhalliflerinin eserlerinden nakiller yaparak mezheplerin kabul etmediği, hatta red ettiği görüşleri kendilerine nispet etmiştir.⁷ Bünden dolayı verdiği malumatlara, Amr, Amriyye ve Mu‘tezile ile ilgili görüşlerine temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Aynı müellifin *Târîhu Bağdâd* isimli eseri farklı sahalarda çalışan toplumun her kesiminden binlerce kişinin biyografisine yer vermiştir. Amr’ın biyografisine de yirmi altı sayfa ayıran müellif, burada da öznellikten kurtulamamış tarafgir tutumunu sürdürmüştür.

Dinler ve mezhepler tarihçisi olan Şehristânî (öl. 548/1153)’nin *el-Milel ve’n-nihâl* adlı eseri beş alt başlıktan oluşan bir giriş ile iki ana bölümden meydana gelmektedir. Vahiy kaynaklı dinlerin anlatıldığı birinci bölümde bu dinlerin mezheplerine de temas edilmiştir. İkinci bölümde ise akıl kaynaklı inanç ve görüşler ele alınmıştır.⁸ Bağdâdî’den daha objektif bir tarihçi olduğu anlaşılan Şehristânî, Mu‘tezile, Amr ve Vâsıl söz konusu olunca Bağdâdî’yi taklid etmekten kurtulamamıştır. Mu‘tezile’yi on iki fırkaya ayıran Şehristânî, Amr b. Ubeyd’i ilk sırada zikrettiği Vasiliyye fırkası içinde ele almıştır. Mustafa Öz tarafından Türkçe’ye çevirilen eserden yararlanılacaktır. Ayrıca Malatî (öl. 377/987) tarafından kaleme alınan *et-Tenbîh ve’r-red ‘alâ ehli’l-ehvâi ve’l-bida’* adlı eserinden istifade

⁶ Hasan Onat, “Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/406.

⁷ Ethem Ruhi Fıglalı, “el-Farq beyne’l-firak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 172.

⁸ Ömer Faruk Harman, “el-Milel ve’n-nihâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/58.

edileceği gibi İbn Hazm (öl. 456/1064)'ın *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl* adlı eserinden de istifade edilecektir.

Amr b. Ubeyd, bir hadisçi olarak da meşhurdur ve hadis rivayet eden ilk kelimcilerdendir. Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî (öl. 385/995), Amr'ın bazı rivayetlerini içeren, *Aḥbâru 'Amr b. 'Ubeyd* adlı bir risale yazmış ve onun bu yönünü izhar etmiştir. Şam Zahirîyye kütüphanesinde bulunan bu eserin başka nüshası bulunmamaktadır.⁹ Alman müsteşrik Josef Van Ess, eseri tahkik ederek Almanca'ya çevirmiştir. Ayrıca Muhammed b. Abdullah Âl-Âmir tarafından bir araştırma makalesi eklenerek tahkik edilmiş ve Riyad'da neşredilmiştir. Mezhebi taassupla kaleme alınan makale objektiflikten uzak bir anlayışla yazılmıştır.

Ülkemizde ise doktora seviyesinde Amr b. Ubeyd üzerine yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Yüksek lisans düzeyinde ise Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Bilim Dalında Tefvik Yücedoğru danışmanlığında Esra Kurtkaya tarafından *Amr b. Ubeyd ve Kelamî Görüşleri* ismiyle bir çalışma yapılmıştır. Altmış bir sayfadan oluşan bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Amr b. Ubeyd'in hayatı, ikinci bölümde ilmi kişiliği, üçüncü bölümde ise kelamî görüşleri ele alınmıştır. Ancak yüksek lisans formatı gereği ayrıntılı bir perspektif sunmaktan uzaktır. Ayrıca Hüseyin Hansu danışmanlığında *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği* başlığıyla Recep Kaylı tarafından hazırlanan bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bu tez, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Amr b. Ubeyd'in yaşadığı dönem ve hayatı, ikinci bölümde hadisçiliği, üçüncü bölümde ise rivayetleri ele alınmıştır. Amr'ın hadisçiliği yazılırken bu tezden istifade edilecektir. Yine Amr b. Ubeyd ve *Hadis İlmindeki Yeri* başlığıyla İstanbul Üniversitesinde devam etmekte olan bir yüksek lisans tezi mevcuttur.

Osman Aydınlı tarafından *İlk Mutezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı* başlıklı bir makale kaleme alınmıştır. Amr'a isnad edilen rivayetler tetkik edilerek onun kader anlayışı saptanmaya çalışılmıştır. Ayrıca TDV İslam Ansiklopedisi'nin 3. Cildinde 93-94. sayfalar arasında “Amr b. Ubeyd” başlığı ile Avni İlhan tarafından hazırlanmış bir madde bulunmaktadır. Başlık altında Amr b. Ubeyd'in doğum yeri, soyu, ilim öğrendiği hocaları, ilmi kişiliği, mücadelesi, vefatı ve eserleri hakkında özet denilebilecek bilgiler bulunmaktadır.

⁹ Avni İlhan, “Amr b. Ubeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/94.

Batılı yazarlardan Josef Van Ess'in, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam* adlı çalışmasında Amr b. Ubeyd'e ikinci ciltte ayırdığı bölüm oldukça değerli bilgiler içermektedir. Bu eser Muhyi'd-Din Cemâl Bedir ve Rızâ Hâmid Kutb tarafından *'ilmu'l-Kelâm ve'l-mücteme' fi'l-karneyni's-sânî ve's-sâlis lilhicre* ismiyle Arapçaya tercüme edilmiştir. Bu kitapta müellif yaklaşık kırk üç sayfa Amr'ın hayatından, siyasi duruşundan, Hasan Basri ile olan münasebetinden ve ilmi kişiliğinden söz etmektedir.

Arap dünyasında Amr ile ilgili üç çalışma yapılmıştır. Birincisi Muhammed Salih Muhammed es-Seyyid'in 1985 senesinde Kahire'de Mektebetü Nehdati's-Şark tarafından neşredilen *'Amr b. 'Ubeyd ve ârâuhü'l-kelâmiyye* adlı çalışmasıdır. Dört bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde müellif Amr'ın hayatından ve eserlerinden söz etmiştir. İkinci bölümde Amr'ın dönemindeki dini, siyasi ve fikri oluşumlardan bahsetmiştir. Üçüncü bölümde Amr'ın aklî eğiliminden söz etmiştir. Dördüncü bölümde ise onun kelâmî görüşlerine temas etmiştir. Bu alanda ilk olması hasebiyle önemli bir kaynak değeri taşımaktadır. Bununla beraber müellif meseleleri analiz ederken çözümlemeler yapsa da zaman zaman rivayetlerin otoritesinden kurtulamaması isabetli olmayan bazı çıkarsamalarda bulunmasına sebep olmuştur.

İkincisi Muhammed Abdurrahim ez-Zeynî'nin 2010 yılında yayımlanan *'Amr b. 'Ubeyd ve'l-uşûlü'l-ḥamse: Dirasetün mükârenetün beyne fikri'l-Mu'tezile ve'l-İbâdiyye* adlı çalışması İstanbul Şehir Kütüphanesinde mevcuttur. İki bölümden oluşan bu eserin birinci bölümünde ez-Zeynî, Amr'ın hayatına ve ilmi şahsiyetine temas ederken; ikinci bölümde kelâmî görüşlerine temas etmiştir. Çalışma Amr'ın uşûlü'l-ḥamseye yaklaşımını ortaya koyması açısından önemlidir.

Üçüncüsü ise Muhammed Hasan Bedreddin'in 2015 senesinde Dâru'l-Beydâ tarafından neşredilen *et-Tefkîru'l-kelâmî fi bevâkirihi'l-ûlâ 'Amr b. 'Ubeyd enmûzecen* adlı eseridir. Üç bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Amr'ın hayatı ve yaşadığı dönem ele alınmıştır. İkinci bölümde Amr'dan önceki kelâmî düşünceden söz edilmiştir. Üçüncü bölümde ise onun hadis ile i'tizal arasındaki konumuna temas edilmiştir. Amr hakkında yapılan en kapsamlı çalışmadır. Onun bu kitaptan ürettiği *'Amr b. 'Ubeyd ḥayâtuhu ve aṣâruhu* başlığıyla bir makalesi de mevcuttur. Bu çalışmada Amr'ın hayatına ve yaşadığı dönemin önemli sosyal, siyasi ve kültürel olaylarına kısaca temas etmiştir.

Genel itibariyle birbirinin tekrarı mahiyetinde yazılan üç çalışma hariç tutulursa diğer modern çalışmalarda Amr b. Ubeyd'in ya bir yönüne temas edilmiş ya da hayatı ve belli başlı görüşleri bölüm formatında ele alınmıştır. Dolayısıyla sözü edilen çalışmalar boyutları itibariyle ayrıntılı bir bakış açısı kazandırmaktan uzaktır. Biz bütün bu çalışmaları yadsımadan Amr b. Ubeyd'in hayatını, aklî/kelamî pozisyonunu, siyasi duruşunu ve Mu'tezile düşüncesine tesir eden konumunu, farklı bir bakış açısıyla çağının kelime ve kavram evrenini dikkate alarak olay ve olgu bütünlüğü içerisinde analitik bir metodla tetkik etmeye çalışacağız. Bu çalışmalarda eksik kalan noktalara ışık tutarak değinilmeyen konu ve meseleleri zikretmeye gayret edeceğiz. Böylece ülkemizde Amr ile ilgili doktora düzeyinde bir çalışma yapıp kelam alanına kazandırmaya ve Mu'tezile'nin ilk dönemine ışık tutmaya gayret edeceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

AMR B. ÜBEYD'İN YAŞADIĞI DÖNEM VE HAYATI

1.1. RASYONEL DÜŞÜNCENİN ENTELEKTÜEL ORTAMI BASRA

İslam şehirleri, tevhit inancını yansıtan mabetler etrafında şekillenmiştir. Hz. Muhammed, Medine-i Münevvere'ye hicret ettikten sonra cami eksenli bir hayat inşa etmiştir. Diğer dünyevi faaliyetler mabedin etrafını çevrelemiştir. Etrafında çarşı, medrese, han, hamam ve mezarlık bulunan ulu cami; din, ibadet, ticaret, dünya ve ahiret birlikteliğini sembolize etmiştir. Bundan dolayı islam medeniyetinde şehirler teo sentriktir, batı medeniyetinde olduğu gibi agora sentrik değildir. Teo sentrik anlayışa göre inşa edilen şehirlerin merkezinde din ve mabet varken, agora sentrik anlayışa göre inşa edilen şehirlerin merkezinde devasa meydanlar vardır ve hayat orada festivaller, kültürel aktiviteler, eğlenceler ve gösterilerle şekil alır. İslam medeniyetinde ise hayat büyük meydanlar yerine şehrin ortasında yapılan ulu cami ile şekil alır ve bütün yollar şehrin kalbi olan camilere çıkar.¹⁰ Bu gelenek tevarüs etmiş sonraki dönemlerde de muhafaza edilmeye çalışılmıştır.¹¹ Mamafih Arap yarımadası dışında Müslümanların inşa ettiği ilk şehir olan Basra,¹² cami merkezli kurulmuştur. Bu merkezde üretilen bilgi ve hikmet camiye gelen insanlar vasıtasıyla tüm şehre ulaştırılmıştır.

Mabedleri, evleri, sokakları, çarşıları, hamamları ve yollarıyla bir bütün olarak inşa edilen İslam şehirleri, gördüğümüzün ötesinde metafizik yönü olan mekânlardır.¹³ Bu mekânlar daima tevazunun, eşitliğin ve kozmopolitliğin simgesi olmuşlardır. Bu yüzden modern ulus devletlerin ortaya çıkışına kadar her türlü mezhep, meşrep ve din mensubunu içinde barındırabilen ve uzun asırlar bir arada barış içinde yaşatabilen çok kültürlü şehirlerdir.¹⁴ Hızlı bir şekilde büyüyen ve nüfusu 190.000'e¹⁵ başka bir rivayete göre 300.000'e¹⁶ ulaşan Basra bu şehirlerin

¹⁰ Selim Argun, "İslam Şehirleri: Derununda Metafizik Referansları Olan Şehirler", *Diyanet Aylık Dergi* 374 (Subat 2022), 21.

¹¹ Geniş bilgi için bk. Namık Kemal Okumuş, *Mescit, Mescitler ve Dırar Mescidi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019).

¹² Yılmaz Can, "Hülefâ'i Râşidin Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem Dergisi* 6 (2005), 216.

¹³ Argun, "İslam Şehirleri", 20.

¹⁴ Mustafa Demirci, "Din ve Medeniyet Ekseninde İslam Şehri", *Diyanet Aylık Dergi* 374 (Subat 2022), 10.

¹⁵ Abdülhâlik Bâkır, "Basra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/110.

başında gelmektedir. Zira Basra, çok kültürlülüğün merkezi olmuş, farklı milletlerin bir arada yaşadığı, ilim, kültür, medeniyet, ticaret ve siyaset merkezi haline gelmiştir. Abbasi halifesi Mansur hilafet merkezini 146 senesinde Kûfe'den Bağdat'a taşıyınca¹⁷ Basra siyasi ve idari önemini kaybetmekle beraber medeniyet açısından en parlak günlerini Abbasiler döneminde yaşamıştır. Zira bir taraftan şehrin etrafı surlarla çevrilirken, öte taraftan şehrin ilmi ve manevi hayatında inkişafa medar olan camiler ve kütüphaneler yapılmıştır.¹⁸ Buralarda birçok kelimci, dilci, hadisçi ve tefsirci yetişmiştir.

1.1.1. Sosyo-Siyasi Yapı

Devlet işlerini yürütme ve düzenleme sanatı olan siyaset,¹⁹ devletin yaşaması ve gelişmesini temin eden imkân ve vasıtaları sunar.²⁰ Yaşam ve gelişim dinamik olduğu için siyasi yapı da bu gelişime paralel olarak canlı, etkin ve hareketli olması icab eder. Bu hareketlilik zaman, mekân ve milletlere göre farklılık arz edeceğinden belli bir zaman ve zeminde yapılan siyasi düzenlemeler evrensel nitelik taşımazlar. Bundan dolayı Kuran-ı Kerim siyasi alanla ilgili belli bir düzenlemede bulunmamış; ancak bütün insanlar tarafından uygulanabilecek her zaman ve zeminde geçerli olan, evrensel birtakım ilkeler vazetmekle yetinmiştir.²¹ Uyulması gereken bu ilkeler; şura, adalet, eşitlik, özgürlük, kardeşlik, ifade hürriyeti, sosyal devlet ve dayanışma prensipleridir. Bu prensiplere uyulduğu takdirde devlet ve yönetim meşru kabul edilmiştir.²²

Kur'an, devlet yönetimi konusunda ilkeler va'z etmiş olsa da Müslümanlar Hz. Peygamber'den sonra din ve dünya işleri konusunda ciddi bir adaptasyon süreci yaşamışlardır. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatından günümüze kadar Müslümanları en fazla meşgul eden, Müslüman toplumun firkalara ayrılmasına sebep

¹⁶ Ali Zarif el-Azamî, *Muhtaşaru târîhi'l-Başra* (Bağdat: Matbaatü'l-Furât, 1346/1927), 57; Muhammed Hasan Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keîlâmî fî bevâkirihi'l-ülâ 'Amr b. 'Ubeid enmûzecen* (Beyrut: Dâru'l-Beydâ, 2015), 43.

¹⁷ Ebû Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cebbâr el-Belâzurî, *Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 335.

¹⁸ Richard Hartman, "Basra", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 2/321; Bâkır, "Basra", 5/110.

¹⁹ İsmail Parlatır vd., *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük* (Ankara: Sözlük Bilim ve Uygulama Kolu Yayınları, 1998), "siyaset", 1/1996.

²⁰ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001), 2.

²¹ Taha Hüseyin, *el-Fitnetü'l-kübra* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2007), 1/24; Marûf Devâlibi, *İslamda Devlet ve İktidar*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985), 38; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 6.

²² İbrahim Halil Er, *İslamda Siyasal Düşüncenin Doğuşu* (Ankara: Soru Yayınları, 2009), 28.

olan sorun, yönetim yani imamet/hilafet sorunu olmuştur.²³ Bu problem çok erken dönemde ortaya çıkmasına rağmen teorik olarak İslâm düşüncesinin en son ele aldığı sorundur.²⁴

Bu sorun çerçevesinde Hz. Osman'ın son altı yılında baş gösteren sosyal ve siyasi huzursuzluklar tüm şehirleri etkilediği gibi Basra'yı da etkilemiştir. Hz. Osman'ın atadığı valilerden memnun olmayan ve valilerin görevden alınmasını talep eden 900 kişilik grubun arasında 100 Basra'lı da vardır.²⁵ Hicri 35 senesinde cereyan eden ve Hz. Osman'ın şehadetiyle sonuçlanan bu hadiseyle beraber Basralılar fiilen siyasetin içine girmiş ve bundan sonra önemli bir siyasi güç olarak varlık göstermeye başlamışlardır.²⁶ Ancak sosyal ve siyasi çalkantılar dur durak bilmeden devam etmiştir. Hz. Osman'ın katillerinin tespit edilip cezalandırılmasını isteyenler, Hz. Ali'ye biat etmemiştir. Biat etmeyenler arasında bazı Basralılar da vardır. Hz. Ali bu krizi çözmek için birçok vilayetin valisini değiştirdiği gibi Basra'nın da valisini değiştirerek Osman b. Hüneyf el-Ensârî'yi (öl. 41/662) vali olarak atamıştır. Cemel savaşı bu vali döneminde patlak vermiştir.²⁷

Müslüman toplumda duygusal, düşünsel, inançsal ve siyasal fay hatlarının oluşmasına neden olan bu savaş, Müslümanların ilk kez organize ve büyük gruplar halinde karşı karşıya geldiği ve birbirinin boynunu vurduğu bir savaştır.²⁸ Bu savaşta taraflar, siyasi mülahazalarla karşı karşıya gelmiş; fakat birbirlerini küfürle itham etmemişlerdir. Nitekim Hz. Ali'ye muarızlarının müşrik mi yoksa münafık mı oldukları sorulmuş o da “onlar bize isyan eden kardeşlerimizdir” cevabını

²³ Ebü'l Hasen Alî b. İsamâil Eş'arî, *Meḳâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfû'l-muṣallîn*, thk. Helmut Ritter (Almanya: Dâru Ferâniz, 1400/1980), 2; Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 24.

²⁴ Mahmut Ay, *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 34.

²⁵ Halife Hayyât, *Târîhu Helîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya Ömerî (Riyad: Dâru Tayyibe, 1405), 168; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 156.

²⁶ Abdunasır Süt, *Basra ve Mu'tezile* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 33. İslam ümmetinin kapanmaz yarısı ve siyasi parçalanışının fiili başlangıcı kabul edilen Hz. Osman'ın şehadetinden sonra Basralılar, eski valileri Talha b. Ubeydullah'ı, (öl. 36/656) Kûfeliler eski valileri Zübeyr b. Avvâm'ı, (öl. 36/656) Mısırlılar ise Hz. Ali'yi (öl. 40/661) hilafet makamında görmek istiyorlardı. Lakin aralarında anlaşamayınca kendi isteklerinden vazgeçerek Medinelilerin seçeceği halifeye biat edeceklerini açıklamışlardır. Bunun üzerine Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ın da içinde bulunduğu Muhacir ve Ensâr, Hz. Ali'ye biat ederek onu halife ilan etmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. İzzeddin Muhammed bin Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 3/82, 83.

²⁷ Azamî, *Muhtaşaru târîhi'l-Başra*, 14; Cengiz Eroğlu vd. (ed.), *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Basra* (Ankara: Orsam, 2012), 33.

²⁸ Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 43.

vermiştir.²⁹ Bu da gösteriyor ki Cemel Vakasından sonra sitemli olmasa da iman-amel ilişkisi konusunda tartışmalar başlamış ve birtakım sorular gündeme gelmiştir. Müslümanın, Müslüman kanı akıtması haram değil midir? Her iki tarafın da Müslüman olması hangi anlama gelmektedir? Ortada bir suç olduğuna göre bu suça sebep olanların akıbeti ne olacak? Şeklindeki sorular zihinlerde belirmeye başlamıştır.³⁰

Müslümanların tarihinde ikinci önemli kırılma ise Sıffin Savaşı neticesinde olmuştur. Müslüman toplum içerisinde tarihi etkileyecek kutuplaşmaların doğması özellikle bu savaşın sonucunda ortaya çıkmıştır. Sıffi'ne kadar sahabe ve tabiinin ihtilafları mecrasında akarken Sıffin'den sonra eksen kaymış, teori ve pratik transformasyona uğramıştır. Fâsık, zâlim ve bâğî müfredatı da Sıffin'den sonra oluşmuştur. Bu müfredat tekfir olgusunun neşet etmesine kaynaklık etmiştir. Hz. Ali'nin taraftarları Cemel ve Sıffin ehli hakkında kastı aşan sözler sarf edince Hz. Ali olaya hemen müdahil olmuş ve onları asla tekfir etmemelerini istemiştir. Akabinde onların bâğî bir topluluk olduğunu ifade etmiştir. Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657) ise Şam ehlinin kâfir değil, fâsık ve zâlim olarak nitelendirilebileceğini söylemiştir.³¹

Sıffin savaşı ve akabinde gelişen hakem olayı bütün İslam şehirlerini etkilediği gibi Basra'yı da etkilemiştir. Zira bu olaydan sonra ortaya çıkan Hâricîler Basra ve çevresini mesken tutmuşlardır. Müslümanların gündemine iman-amel ilişkisi, büyük günah meselesi, imamet kimin hakkı olduğu tartışmalarını getiren Hâricîler, büyük günah meselesine yaklaşımları Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd önderliğinde Mu'tezile'nin doğuşuna etki eden saiklerden biri olmuştur.³²

Zaman içerisinde Emevilerin mevali politikası, Kerbela olayı, Harre Vak'ası ve Mekke kuşatması Müslümanların iç sorunlarını giderek artırmıştır.³³ Bu sorunlar, inanç nesnelerini ideolojik bir anlama dönüşmeye başlamış ve İslam toplumunda iktidar bloğu yanında muhalefet bloğunun da şekillenmesine sebep olmuştur. Bu blok, Araplar, mevâlî, Arap kabile önderleri, Fars dihkânları, çiftçiler, sanatkârlar, tüccarlar, zayıflar ve zenginlerin yanında Emevilere karşı olan bütün muhalif

²⁹ Bedreddîn, *et-Tefkîru 'l-keîlâmî*, 80; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 198.

³⁰ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 197.

³¹ Ebu'l-Kâsım el-Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl ve ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye Li'n-Neşr, 1393/1974), 160.

³² Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 214, 220; Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 45, 46.

³³ Mustafa Sabri Küçükbaşıcı, "Harre Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/247.

ideolojiler ile ilmî çevrelerden oluşmuştur.³⁴ Farklı dinî, fikrî ve siyasî anlayışa sahip bu çevreler Emevileri yıkarak Abbasi devletini kurmuşlardır. Abbasi devleti daha homojen ve katılımcı bir yapı arz etmekteydi.³⁵ Fakat Emevî politikası Abbasî devlet anlayışına da sirayet etmiş, halifeler kendilerini Allah'ın yeryüzündeki gölgesi saymışlardır. Halife Mansur'un kendisini "sultanullah" yani "Allah'ın yeryüzündeki otoritesi" olarak nitelendirmesi hilâfetin bu anlamına vurgu yapmaktaydı.³⁶ Bu konuya tezimizin ilerleyen safhalarında Mansur'un Amr b. Ubeyd ile münasebetleri bağlamında daha geniş yer verilecektir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar Arap geleneği ve kabilecilik zihniyetinden kaynaklanan bir yönetim sistemi kurmuşlardır. Bu sistem Hz. Osman'ın son yıllarında çatırdamaya başlamıştır. Zira Ümeyyeoğullarının yönetime tebelleş oldukları ve iktidarın imkânlarını kendi çıkarları için kullandıkları bu dönemde İslami söylem gerilemiştir. Bu söylemin bayraktarlığını Hz. Ali yapmaya çalışmışsa da kabîle ve ğanîme ittifakına karşı başarılı olamamıştır. Harici söylem ise "Hüküm ancak Allah'ındır" ayetini perde yaparak kabilevi refleksle hareket etmiştir. Bu refleks Rebia'nın Mudar ile çarpışması şeklinde tezahür etmiştir. Abdullah b. Zübeyr'in Emevilere isyanı da kendi hanedanlığını kurmaya matuf bir eylem olduğu anlaşılmaktadır.³⁷ İktidarlarının meşruiyyetini Hz. Peygamber ile akraba olamaya dayandıran Abbasiler'de de durum farklı değildir.³⁸ Zira çok geniş bir kesimin desteğini alarak yönetime gelen Abbasiler, kabile uğruna seffâh olmaktan kurtulamamışlardır.³⁹ Bu yönetim sorunu tartışmalarını iliklerine kadar yaşayan Basra, Kelam ilminin doğduğu yer olmuştur. Zira İslamî söylem için mücadele siyasi alandan ilmi alana aktarılmıştır. Bu aktarımı ve dönüşümü gerçekleştirebilecek soyutluk ve kuramsallığa sahip ilim, kelam ilmi;⁴⁰ bu ilmî ve zihnî potansiyele sahip şehir ise Basra'dır. Diyalektiğin de merkezi olan Basra'nın ilk kelimcileri ise Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'dir.⁴¹ Kelam ilmini doğuran siyasi hadiselerin sonuçları düşünsel yapı bağlamında etraflıca işleneceğinden dolayı Amr b. Ubeyd'in yaşadığı Basra'nın kültürel yapısını inceleyebiliriz.

³⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 419, 420.

³⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 424.

³⁶ Nahide Bozkurt, *Abbâsîler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 152.

³⁷ Er, *İslamda Siyasal Düşüncenin Doğuşu*, 27.

³⁸ Bozkurt, *Abbâsîler*, 152.

³⁹ Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 40.

⁴⁰ Ay, *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*, 34.

⁴¹ Zuhdî Cârullâh, *el-Mu'tezile* (Beyrût, 1974), 12.

1.1.2. Kültürel Yapı

Hz. Muhammed vefat ettiğinde İslam Arap yarımadasının dışına henüz çıkmamıştı.⁴² Müslüman orduları Irak, Fars ve Mısır önlerine geldiğinde bu topraklarda pagan inançlarının yanısıra Yunan felsefesiyle kaynaşan İskenderiye, Nusaybin, Harran ve Antakya'daki okullar ile Hint, Fars ve Yunan felsefesinin imtizacından meydana gelen Cundişapur okulu faaliyetlerini sürdürüyordu. Bu bölgelerde ondan fazla dil konuşulurken, bir o kadar da farklı din mensubu bulunmaktaydı. Müslümanlarla yaptıkları savaşlarda mağlup olan bu insanlar, galip gelenlerin dinini benimsediler.⁴³ Lakin kendi kültürlerini, adetlerini, gelenek ve göreneklerini hatta eski inançlarını kısmen de olsa İslam boyasıyla perdeleyerek girdikleri yeni dine taşıldılar.⁴⁴

Hint, Yunan, Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının birleştikleri noktada bulunan ve farklı kültüre sahip olan Irak bölgesine İslam intikal ettiğinde, bölge halkı tarafından Hicaz'da anlaşıldığı gibi anlaşılmadı. Başka bir ifadeyle Hicaz ve Irak bölgesinin kültürel yapısının farklı oluşu dinî kavrayış ve yorumlayış tarzlarını da etkiledi. Zira Hicaz'a nazaran Hint, Fars ve Yunan düşüncesinin kültür havzasına giren Irak'ta soyut düşünme daha gelişmişti. Somut gerçekliğe dayanan ibadetlerde bariz bir farklılık gözükme de inanç gibi soyut alana giren meselelerde kültürel ortamın değişmesinden mütevellid farklılıkların meydana gelmesi kaçınılmazdı. Kelamın temel konuları olan Allah-alem tasavvuru, Allah-insan ilişkisi, semiyat ve bunlara bağlı olarak tartışılan ilahî sıfatlar, rü'yetullah, kazâ-kader ve Allah'ın adaleti gibi soyut konular bu bölgede farklı anlaşıldı.⁴⁵ Zira değişik kültür çevreleriyle diyaloga giren din, farklı meydan okumalar karşısında mensupları tarafından yorumlandı. Bu yorumlama aşaması farklı mezheplerin, meşreplerin ve düşünce akımlarının oluşmasına yol açtı.⁴⁶ Söz konusu oluşumlar içerisinde dinin ilk ortaya çıktığı dönemin safiyetine dikkatleri çekip metinleri literal bir okumaya tabi

⁴² Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Kahire: Kelimâtü 'Arabiyye li't-Tercemeti ve'n-Neşri, 2012), 95.

⁴³ Celâleddin Vatandaş, *Vahiyden kültüre* (İstanbul: Pınar yayınları, 1991), 15.

⁴⁴ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 111.

⁴⁵ Cağfer Karadağ, "Mu'tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife Dergisi* 3 (Ocak 2003), 12, 14.

⁴⁶ Mustafa Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları: Cedel, Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü", *Marife Dergisi* 3 (Ocak 2003), 110.

tutan nasçılar olduğu gibi, zamanın ruhuna uygun bir şekilde metinleri açıklayan ve dini yeni şartlara adapte eden yorumcular da vardı.⁴⁷

Muhafazakâr ve yenilikçi olarak nitelendirilen bu iki eğilimi Arnold Toynbee, Zelot ve Herodian kavramlarıyla açıklamıştır. Zelot, Yabancı kültürlerle kapalı, yeniliklerden korkan, eskiyi diriltmenin hayaliyle yaşayan, meydan okumalar karşısında kendi içine kapanan, bilinmeyenden teklifsizce kaçan ve geleneksel yöntemlerle hareket eden bir tutumdur. Bu tutum, gerçeklikler karşısında deve kuşu tepkisi veren bir ruh halinin tezahürüdür. Buna mukabil Herodian tavır ise yabancı kültürlerle karşılaşmaktan korkmayan, bilinmeyenin muhtemel tehlikelerinden korunmak için onun sırrını çözmeyi yöntem olarak kabul eden, yeniliklere açık, muarızlarının taktik ve yöntemlerini öğrenerek onların silahıyla silahlanan bir tutumun tezahürüdür.⁴⁸

Zelotik tavır, ticarî merkezlerden uzak, sosyal hareketliliğin az olduğu, geleneksel yapıların ağır bastığı Medine gibi kapalı toplumlarda ortaya çıkarken, geleceği kurtarmayı hedefleyen Herodian tavır ise kozmopolit yapıya sahip, kültürel çeşitlilik yönünden oldukça zengin, siyasi, iktisadi ve sosyal yapı açısından oldukça hareketli Kûfe ve Basra gibi şehirlerde ortaya çıkmıştır.⁴⁹ Mamafih İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerine bu yönüyle bakıldığında Ehl-i Hadis'in Medine'de, Ehl-i Rey'in Kûfe'de, aklî eğilime sahip olan Mu'tezile'nin ise kozmopolit bir yapıya sahip, ticari merkezlere yakın ve çok kültürlü olan Basra'da ortaya çıktığı görülecektir.⁵⁰

Müslümanların değişik din ve kültürlerle karşılaşması ve onlarla girdiği ilişki yüzyıllar boyunca insanoğlunun gündeminden hiç düşmeyen çeşitli dinî ve felsefî problemle yüzleşmesine sebep olmuştur. Bu yüzleşme Müslümanların dinlerini yorumlayıp te'vil etmesine ve birçok konuda muarızlarıyla tartışmasına yol açmıştır.⁵¹ Bu tartışmanın öncüleri İslamın dışa dönük cephesini temsil eden Mu'tezilî aydınlar olmuştur. Bu aydınların başında gelen Vâsıl b. Ata ve Amr b.

⁴⁷ Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1992), 72; Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 110.

⁴⁸ Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988), 80, 81, 85, 86; Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 110.

⁴⁹ Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 177-202; Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 110, 111.

⁵⁰ Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 111.

⁵¹ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989), 20, 21; Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 111.

Ubeyd, Basra’da karşılaştıkları çeşitli din ve fırkalara mensup insanların, İslama karşı açtıkları fikrî mücadelenin zararlarını göğüsleyerek, İslam inancını aklı yöntemle açıklamak suretiyle ilhâdî fikirlere karşı entelektüel bir tutum sergilemenin sembolü olmuşlardır.⁵² Bu yönleriyle o zaman ve zeminde toplumun fikrî yapısını sistematize eden ve mevcut inançları tanımlayan bir aydın tipi olarak tezahür etmişlerdir.⁵³ Bu aydın tipinin temsil ettiği Mu‘tezile ekolü, yabancı din ve kültürlerle karşı İslamı savunma refleksiyle ortaya çıkmış bir harekettir. Bu hareketi anlamak, doğduğu zaman ve zeminin düşünsel yapısını çözümlemek ve muarızlarının inanç ve felsefelerini yakinen tanımakla mümkün olacaktır.

1.1.3. Düşünsel Yapı

İlk kelimî ekol olan Mu‘tezile, Basra’nın karmaşık kültür ortamında doğmuştur.⁵⁴ Bu ortamın düşünce yapısı büyük oranda Maniheizm, Gnostisizm, Yunan Felsefesi, Yahudilik, Hristiyanlık gibi din ve akımlar ile bunların alt bileşenlerinden oluşan pek çok senkretik grubun etkisi altındadır.⁵⁵ Bu akımların olumsuz etkilerinden korunmak, müdellel bir şekilde dinî inançları açıklamak, ıspatlamak ve savunmak için yeni usûl ve din diline ihtiyaç hâsıl oldu. Mu‘tezile bu ihtiyacın neticesinde doğdu ve aklî istidlale dayanmayı, dinî nasları te’vil edip yorumlamayı yöntem olarak seçti.⁵⁶ Zira onlara göre akıl, şeriatın aslı konumundadır. Bundan dolayı şeriat, sıhhat bakımından akla dayanmaktadır. Buna göre tevhid ve adalet, sem’î delille değil, aklî delille temellendirilir. Söz konusu prensiplerde akılla çelişen bir nas varsa akıl, nassa öncelenerek yorumlanır.⁵⁷

Aklî eğilime sahip Mu‘tezile ekolünün Basra’da doğması ve neşvünema bulmasının sebebi sosyo-kültürel amiller, sosyo-politik koşullar ve düşünsel ayrışmalar ile açıklanabilir. Zira İslam toplumu felsefe, kültür ve sanattan oldukça uzak, sosyo-kültürel açıdan homojen/basit bir yapı arz eden Hicaz bölgesinden

⁵² İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Fakfı Yayınları, 2020), 105; Demirci, “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 111.

⁵³ Watt, *Müslüman Aydın*, 67; Demirci, “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 111.

⁵⁴ Karadaş, “Mu‘tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, 12.

⁵⁵ Demirci, “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 112.

⁵⁶ Süt, *Basra ve Mu‘tezile*, 92, 93.

⁵⁷ Ebü’l-Hasen Kâdî’l-Kudât Abdülcebbar b.Ahmed Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-uşûli’l-ğamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1992), 75-77; Ali Abdülfettah el-Mağribî, *el-Fıraqu’l-keîlâmiyyetü’l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1415), 41.

heterojen/karmaşık bir yapı arz eden Irak bölgesine intikal etmiştir.⁵⁸ Bu toplumsal gerçeklik itikadî ve siyasi birçok fırkanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İlk sistematik kelimat ekolü kabul edilen Mu'tezilenin kurucu iradeleri sayılan Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi alimler bir taraftan İslam toplumunda ortaya çıkan Hariciler, Şia, Mürcie, Revafid, Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye gibi fırkalara karşı doğru İslam anlayışını savunurken; öte taraftan İslam'a eleştiriler yönelten Yahudi, Hristiyan; Seneviyye, Mecusîler, Sâbiîler, Veseneiyye, Sümeniyye, Berahime, Zındıklar mülhidler ve Maniheizm gibi İslam dışı din ve oluşumlara karşı İslam inancının doğruluğunu ve tutarlılığını ispatlamaya çalışmışlardır.⁵⁹

Netice olarak Mu'tezile'nin ortaya çıkmasında hem harici hem de dâhili etkenlerin olduğu söylenebilir. Gayrimüslimlerin teolojilerine karşı İslam inancını savunma refleksi, harici; siyasi gelişmelere bağlı olarak meydana gelen iç çekişmeler neticesinde ortaya çıkan fırkaların İslam'ı düşünüş, yorumlayış, yaşayış tarz ve anlayışlarına karşı İslam'ı doğru anlama ve yorumlama gayreti ise dâhili etken olarak değerlendirilebilir. Nitekim iman/mü'min, küfür/kâfir, fık/fâsık, nifak/münafık, bağı, zalim, kebîre, mürtekib-i kebîre, tevhid, adalet, va'd, va'îd, kader, cebr ve irade gibi kavramlar dâhili ve harici koşullar bağlamında ortaya çıkan müfredat olup Mu'tezile'nin tevhid ve adalet prensiplerini şekillendirmiştir.⁶⁰ Tevhid prensibi harici, adalet prensibi ise dâhili saiklerin etkilediği düşünsel bir çabanın ürünüdür.⁶¹ Bu düşünsel çabanın daha iyi anlaşılabilmesi için dâhili ve harici etkenleri açıklamakta fayda mülahaza ediyoruz.

1.1.3.1. Dâhilî etkenler

Eş'ari, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ayrışmanın imamet meselesi olduğunu ifade etmektedir.⁶² Şehristani ise imamet meselesini ümmet arasında ortaya çıkan en önemli ihtilaf olarak tavsif

⁵⁸ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 161; Ahmet Erkol, "Mu'tezili Düşüncede Dinamizm ve Mu'tezile Düşüncesinin İslam Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi" 3 (Ocak 2003), 133.

⁵⁹ Şehristanî, *Dinler ve mezhepler tarihi*, 199-299; Velîd Kassâb, *et-Turâşü'n-nekdî ve'l-belâğî li'l-Mu'tezile* (Doha: Dâru's-Şekâfe, 1405), 26; Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü: Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Marife Dergisi* 3 (Ocak 2003), 33; Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 112, 113; Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 140, 141.

⁶⁰ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-kelâmî*, 80, 81; Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 89; Aydın, "Mu'tezile Ekolü", 33.

⁶¹ Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 93.

⁶² Eş'arî, *Meâkâtü'l-İslamiyyîn*, 2.

etmektedir. Zira bu ihtilaf, kana bulanmıştır.⁶³ İki iç savaşta hayatını kaybeden her iki tarafın da Müslüman oluşu, ölen ve öldürülenlerin imanî durumunu tartışmaya açmış, siyasi olaylar yerini itikadî tartışmalara bırakmıştır. Bu çerçevede kâfir, mü'min, fâsık ve münafık kavramları tanımlanmaya çalışılmış, mürtebib-i kebîrenin imanî durumu, amelin imandan bir cüz olup olmadığı, imanın tanımı, büyük günahın tanımı ve hangi halifenin daha üstün olduğu meselesi tartışılmıştır. Hâricîler, başta Hz. Ali, Hz. Osman ve Muaviye olmak üzere bu savaşlara katılan bütün Müslümanları tekfir etmiş ve onları büyük günah işlemekle suçlamışlardır. Bu tekfir hadisesi teorik olarak iman ve küfür meselesini tartışmaya açmıştır.⁶⁴

Ameli imandan bir cüz sayıp büyük günah işleyen Müslümanları tekfir eden Hâricîlerin Basra'daki Ezârika kolu, tekfirin yelpazesini daha da genişleterek büyük veya küçük günah işleyen kimselerin eş ve çocuklarının da müşrik olduğuna hükmetmişlerdir.⁶⁵ Bu hükmün neticesinde onların öldürülmesi gerektiğini, öldürülenlerin ise ebedi cehennemlik olduğunu söylemişlerdir. Hâricîlerin bu tutumuna karşı Mürcie, amelin imandan bir cüz olmadığını savunmuş, büyük günah işleyenlerin durumunu ahirete ertelemiş ve onları iman dairesinden çıkarmayarak hükümlerini Allah'a havale etmişlerdir.⁶⁶ Basra'da hararetli bir şekilde tartışılan büyük günah, mürtebib-i kebîre ve iman-amel ilişkisine, Hâricîler ile Mürcieden farklı olarak Vâsıl, el-menziletü beyne'l-menziileteyn prensibini geliştirerek orta yolu bulmaya çalışmıştır. Vâsıl'ın bu görüşüne Amr b. Ubeyd de katılmış, Hâricî düşüncenin menbaı olan Basra'daki Ezârika fitnesinin literal, tekfirci ve ayrıştırıcı anlayışı ile Mürcie'nin aşırı müsamahakâr tavrına karşı orta yolcu bir tutum sergilemişlerdir.⁶⁷ Ayrıca el-va'd ve'l-va'id prensibi de bu tartışmalar neticesinde teşekkül etmiştir.⁶⁸ Zira bu prensibe göre Allah, insanları ödüllendirmek için va'd ettiği nimetlerle buluşturacağı gibi, cezalandırmak için belirttiği vâ'idlere de düşer edecektir. Buna göre dünyada iyilik yapan ahirette mükâfat, kötülük yapan ise ahirette mücazat görecektir. Dolayısıyla büyük günah işleyen bir insan tövbe etmeden ölürse Allah'ın va'dini hak eder. Amr b. Ubeyd tarafından şekillendirilen bu

⁶³ Şehristanî, *Dinler ve mezhepler tarihi*, 24.

⁶⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 387, 388; Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü", 33; Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 127.

⁶⁵ Abdülkâhir Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkı'n-nâciye minhüm*, thk. Muhammed Usmân el-Huşî (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 79.

⁶⁶ Mağribî, *el-Fıraku'l-kelebiyye*, 57; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Fakfı Yayınları, 2018), 135, 136.

⁶⁷ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 108.

⁶⁸ Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü", 33.

prensip mürtekb-i kebîreye ilişkin değerlendirmeler neticesinde neşet etmiştir.⁶⁹ Buna bağlı olarak iman, küfür, şirk, büyük günah, tövbe, sevap, ikab, şefaât, tevessül, ivaz ve kabir azabı da tartışılmıştır.⁷⁰

Bununla birlikte hakem olayından sonra itikadi bir zemine taşınarak tartışılan imamet meselesi politik mecradan ayrılarak dinî bir hüviyet kazanmıştır. Bundan dolayı imametın tayinle mi nasla mı olduğu, hâl ve akd komitesinin çözmesi gereken bir sorun olup olmadığı, ruhani bir otorite mi tarihsel bir vaka mı olduğu tartışılmıştır.⁷¹ Şiiiler imameti peygamberlikten sonra işlerin en önemlisi olarak görmüş ve imamın nas ile tayin edildiğini iddia etmişlerdir. Şia'nın bu görüşüne karşı çıkan Hâriciler, imamın nas ile değil, liyakat sahibi, abid ve adil olan her Müslümandan seçilebileceğini savunmuşlardır.⁷² Hâricilerin taban tabana zıt olduğu Şiiilerin imamet görüşünü Amr b. Ubeyd'de kesin bir dille reddetmiş ve bu konuda Cafer es-Sadık (öl. 148/756) ile bir münazara yapmıştır.⁷³

Diğer taraftan Emevi hanedanı benimsedikleri cebr ideolojisi gereği yaptıkları zulüm ve katliamları Allah'ın hükmüne bağlamışlardır.⁷⁴ Emevilerin, saltanatlarına meşruiyet kazandırmak için Allah'ın kazâ ve kaderini istismar ederek cebri görüşleri devlet ideolojisi haline getirmeleri özgür irade söylemine zemin hazırlamış ve Kaderîler böyle teopolitik bir ortamda ortaya çıkmıştır.⁷⁵ Basra'da taban bulan Kaderîler, Emevilerin cebri görüşünün aksine takdir edilmiş bir kaderin olmadığını bütün işlerin insanın elinde olduğunu söyleyerek iradeyi kula nispet etmişlerdir.⁷⁶ İnsanın özgürlüğü ve tercihleriyle ilişkili bir durum olan fiillerin irade edilmesi ve yaratılması hususunda Amr b. Ubeyd sistemli açıklamalarda bulunmuştur. Bundan dolayı İbn Kuteybe onu Kaderiyye fırkasından saymıştır.⁷⁷ Amr, halis Kaderi olmasa da ilk Kaderîlerle bağlantısının olması olasıdır. Bu bağlantı, onların özgür irade ile ilgili görüşlerini makuliyet zemininde formüle ederek bir sistem oluşturduğunu ihsas

⁶⁹ Muhammed Sâlih Muhammed es-Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd ve ârâuhü'l-keîâmîyye* (Kahire: Mektebetü Nehdâti's-Şerk, 1985), 49.

⁷⁰ Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 128.

⁷¹ Mağribî, *el-Fıraku'l-keîâmîyye*, 55, 56.

⁷² Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 82-88.

⁷³ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 105.

⁷⁴ Sözelimi Abdülmelik b. Mervan, Amr b. Saîd'i katlettiği zaman halka şöyle ilan edilmesini emretmiştir: "Mü'minlerin emiri, dostunuzu ezeli kazâ ve yürürlükte olan ilahî hüküm ile katletmiştir." bk. Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, 277, 278; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 249.

⁷⁵ Mağribî, *el-Fıraku'l-keîâmîyye*, 58; Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 400.

⁷⁶ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 98.

⁷⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1981), 483.

etmektedir. Söz konusu sistem ise onu Mu'tezilenin öncülerinden biri yaptığı düşünülmektedir.⁷⁸

1.1.3.2. Hâricî Etkenler

Hiz. Ömer döneminde Sasani ve Biladü's-Şam'ı fetheden Müslümanlar, kısa bir süre sonra İstanbul surlarına dayanmışlardır. Bu fetihler Müslümanların farklı inanç, kültür ve milletlerle karşılaşmasına yol açmıştır. Bu karşılaşmadan sonra Irak bölgesinde doğan Mu'tezile, Tevhit prensibini oradaki gayr-i müslim unsurlarla yaptığı tartışmalar neticesinde geliştirmiştir. Zira bu unsurlar fikir ve inançlarını yaymak için olanca güçleriyle çalışmışlardır. Buna karşılık Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd gibi ilk Mu'tezilî düşünürler, Maniheist, Maneviyye, Sümeniyye ve Mecusilere karşı kendi inanç ve fikirlerini savunmuşlardır. Söz konusu savunu sonraki dönemlerde de hız kesmeden devam etmiştir.⁷⁹

Müslümanlar, bu bölgelerde öncelikli olarak Allah'ın birliği, zatı ve sıfatları bağlamında farklı din mensuplarıyla tartışmıştır. Bu din mensuplarının başında gelen Yahudiler, çeşitli sürgünler neticesinde başta Yesrib (Medine), Fedek, Hayber, Vâdilkura ve Teymâ gibi Hicaz bölgesinde olmak üzere neredeyse tüm Ortadoğu'ya yayılmışlardır.⁸⁰ Nitekim Yahudilikte, antropomorfist bir tanrı tasavvuru bulunmaktaydı. İnsanbiçimci bu anlayış İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan ve birçok Müslümanı etkileyen teşbih ve tecsime düşüncesine kaynaklık ederek Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁸¹ Bu fırkaların düşünceleri daha çok Gulat-ı Şia, Ehl-i Hadis, bazı sûfiler ve haşviyye arasında kabul görmüştür.⁸² Teşbih ve tecsime daha fazla yönelen haşviyye ilk kez Basra'da doğmuş ve bedevi raviler arasında revaç bulmuştur. Bu raviler, Hasan-ı Basri'nin ders halkasına gelerek boş ve lüzumsuz konuşmalar yapmaya başlamışlardır. Bu durumdan çok rahatsız olan Hasan-ı Basri bunların halkanın haşvine yani dışına atılmasını istemiştir. Kevserî, haşviyyenin ismini buradan aldığını söylemiştir. Müşebbihe ve Mücessime'nin farklı grupları bunlara nispet

⁷⁸ Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, 283, 284; Seyyid, 'Amr b. 'Ubeyd, 99.

⁷⁹ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 39; Aydın, "Mu'tezile Ekolü", 33; Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 114.

⁸⁰ Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 31, 32; Karadaş, "Mu'tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", 9.

⁸¹ İnsanbiçimci anlayışın Hiz. Peygamber dönemindeki izleri için bk. Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfteri fî mâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Muhammed Zahid Kevserî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1347), 10.

⁸² Şehristanî, *Dinler ve mezhepler tarihi*, 96; Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 2/26, 27; Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, 109-111.

edilmiştir.⁸³ Amr b. Ubeyd de haşviyyenin bu tehlikesine dikkatleri çekerek onları dinin afeti, hak ve adaletin tecelli etmesine, iyiliklerin yayılmasına mani olan guruh olarak tavsif etmiştir.⁸⁴ Zira bunlar rivayet ettikleri zayıf hadislerinde Allah'a dokunulabileceğini, O'nu ziyaret edip kendisiyle musafaha edilebileceğini iddia ederek Allah ile ittihat etme görüşüne varmış ve kendilerinden sonra gelenlere çok kötü bir çığır açmışlardır.⁸⁵ Müşebbihe ve Mücessime anlayışı Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) ile birlikte adeta zirve yapmıştır. Yahudi, Hristiyan ve Mazdekizm'den etkilenen Mukâtil, haşve sarılmış ve kendi görüşlerine muvafık gruplardan bilgi toplamıştır.⁸⁶ Aynı şekilde Beyaniyye ve Muğîriyye gibi aşırı Şii gruplar da benzer görüşleri paylaşmışlardır.⁸⁷

Yahudi, Hristiyan ve Mazdekizm gibi din veya gnostik hareketlerden mütevellit teşbih ve tecsim hareketi İslam düşünce tarihinde çok etkili olmuş ve zıddı olan tenzih, sıfatların nefyi ve aklî te'vil olgularını doğurmuştur.⁸⁸ İslam düşünce tarihinde tenzih ve sıfatlar meselesinde ilk reaksiyon gösteren şahsın Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) olduğu söylenmiştir. Cehm b. Safvân (öl. 128/745) Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi âlimler bu konuda onu takip etmişlerdir.⁸⁹ Bundan dolayı bazı muhaddisler, Vâsıl ve Amr'ın Cehmiyye'den olduklarını iddia etmişlerdir.⁹⁰ Bu iddianın doğru olmadığı, anlaşılmaktadır. Zira Vâsıl, Cehm ile münazara yapması için öğrencilerinden Hafs b. Salim'i Tirmiz'e göndermiştir.⁹¹ Bu da gösteriyor ki ilk Mu'tezililer her ne kadar "Rü'yetullah", "Sıfatlar" ve "Halku'l-Kur'an" konularında Ca'd ve talebesi Cehm ile aynı minvalde düşünseler de onlardan farklı bir sistematiğe ve yönetime sahip oldukları anlaşılmaktadır. Kaldı ki Cehm, mutlak ta'til

⁸³ İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, 10, 11; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/17.

⁸⁴ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 242.

⁸⁵ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/18.

⁸⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fî neḳdi'r-ricâl*, thk. Muhammed Berekât (Dımeşk: Dâru'r-Risâlet'i-l-İlmiyye, 1430/2009), 4/376. Allah'ın insan suretinde bir cüssesinin olduğunu söyleyen Mukâtil bu cüsseye mütenasip el, ayak, dil, dudak, et, kan, saç, baş ve gözlerinin olduğunu iddia etmiştir. Hatta makam-ı Mahmut hadisine dayanarak Allah'ın gökten inip kürsüye oturacağını, yeni yapılmış semer şeklindeki kürsinin yer ile gök genişliğinde olmasına rağmen Allah'a küçük geleceğini, Allah'ın ancak sıkışarak bu semere oturabileceğini ifade etmiştir. Bu konuda Mazdekizim'den etkilenmiştir. Zira Mazdekler, Tanrı'nın kendi tahtına oturmasını melik Hüsrev'in oturmasına benzetmişlerdir. bk. Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/20, 21.

⁸⁷ Demirci, "Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları", 113.

⁸⁸ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 88; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/20; Karadaş, "Mu'tezile Kalam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", 10.

⁸⁹ Mustafa ÖZ, "Ca'd b. Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/542, 543.

⁹⁰ Cemâlüddîn Kasimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1399), 59, 60.

⁹¹ Ahmed b. Yahyâ İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, thk. Susannâ Diwald Wilzer (Beyrût: Dâru'l-Muntazar, 1409/1988), 32.

ve tenzihçiyken, Mu'tezile bu hususta daha mütesahildir.⁹² Taaddud-i kudemaya yol açacağını düşünerek sıfatların nefyini savunan ilk mu'tezilî alim Vâsıl b. Ata'dır. Ancak sıfatlar konusundaki görüşlerinin olgunlaşmadığı ifade edilmektedir.⁹³ Kaynaklar, net bir şekilde Amr b. Ubeyd'in sıfatlara ilişkin görüşlerini zikretmemiştir. Lakin dinî naslarda aklî te'vili öngören Amr'ın bu konuda daha fazla mesafe kat etmesi beklenirken, tevakkuf etmesinin gayr-ı kabil olduğu düşünülmektedir.⁹⁴ Zira Ahmed b. Hanbel'in, (öl. 241/855) sıfatların nefyi konusunda Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Ata'nın Cehm'e tabi olduklarını söylemesi bu çıkarsamayı destekler niteliktedir.⁹⁵

Mu'tezile'nin sıfatları nefyetmesinde Yahudilerin Tanrıyla ilgili insanbiçimci anlayışı, Maniheiztlerin düalist inançları etkili olduğu gibi Hristiyanların teslis inancı daha fazla etkili olmuştur.⁹⁶ Mu'tezile, tevhidi savunmak için Hristiyanların bu tutumuna karşı çıkmıştır.⁹⁷ Mu'tezile kelamcılar Kur'an'ın kadimliği fikriyle Hristiyanların birden fazla kadim (teslis) inancı arasında bir ilişki kurarak Kur'an'ın yaratılmış olduğunu düşünmüşlerdir. Bu düşünce Allah'ın birliği (tevhid) ve aşkınlığını (tenzih) korumak için Hristiyanların teslis inancına karşı Mu'tezile'nin nazârî bir reddiyesi olarak değerlendirilebilir.⁹⁸ İlk Mu'tezile şeyhlerinden olan Amr b. Ubeyd'in de sıfatları nefyetmek ve Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmekle Hristiyanlıktaki teslisi reddetmeyi ve çürütmeyi amaçladığı tahmin edilmektedir. Ne var ki onun Hristiyanlarla bu tartışmayı yaptığına dair elimizde herhangi bir belge bulunmamaktadır.⁹⁹

⁹² Kasimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 59, 60; Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 91-93.

⁹³ Mağribî, *el-Fıraku'l-keîamiyye*, 212.

⁹⁴ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 91.

⁹⁵ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/194.

⁹⁶ Bu inancın üç unsuru bulunmaktadır. Baba, Oğul ve Rûhu'l-Kuds. Tanrı olarak düşünülen Baba, sonsuz, mükemmel bir ruh olarak tavsif edilmiştir. Baba'nın biricik Oğlu İsa'dır. Rûhu'l-Kuds ise Baba ve Oğul ile aynı cevherdendir. Buna göre teslis aynı cevherden mütevellit üç uknumdur. Bu uknumları Allah'ın sıfatları olarak gören Hristiyanlar, Baba'yı zat; Rûhu'l-Kuds'ü kudret veya hayat sıfatı; Oğul İsa'yı ise ilim ve kelâm sıfatı olarak nitelendirmişlerdir. Uknumlar cevheriyette bir, uknumiyette gayrıdır. bk. İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusûf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâni'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih - Tefik Alî Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 1430), 51, 52; Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 22; Karadaş, "Mu'tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", 10.

⁹⁷ Mağribî, *el-Fıraku'l-keîamiyye*, 212.

⁹⁸ Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 22; Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 129.

⁹⁹ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 91.

Mu‘tezile bilginleri bir taraftan Yahudi ve Hristiyanların bu inanç ve düşüncelerine karşı mücadele verirken öte taraftan daha sinsî ve tehlikeli gördükleri Fars ve Hint kökenli dinî düşünce ve akımlara karşı mücadele vermekteydi.¹⁰⁰ Zira Amr b. Ubeyd’in yaşadığı dönemde Basra’da yoğun olarak bulunan, temeli nur ve zulmet ikilisine dayanan Zerdüş, Mazdek ve Maniheizim gibi dinler Fars menşeli olup düalist (senevî) bir yapı arz etmekteydiler.¹⁰¹ İki kadimin varlığına olanak tanıyan, tecsimî kabul eden ve sıfatların kadim olduğunu iddia eden bu dinlerin müntesiplerine karşı Amr ve arkadaşı Vâsıl, büyük bir mücadele vermişlerdir. Nitekim Basra’nın altı kalamcısından biri olan Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Ata ile birlikte Sümeniyye’den olan Cerîr b. Hâzım’ın evinde sık sık toplanarak felsefî ve teolojik tartışmalar yapmışlardır.¹⁰² Bu toplantıları Said b. Sellâm şöyle haber vermektedir: “Basra’nın altı kalamcısı vardı. Bunlar: Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Ata, Beşşâru’l-A‘ma, Salih b. Abdülkuddûs, Abdülkerim b. Ebi’l-Avcâ ve Ezdî olan Cerîr b. Hâzım’dır. Bunlar Ezdî’nin evinde toplanarak ilmî tartışmalar yapmışlardır. Daha sonra Amr ve Vâsıl, Mu‘tezilî; Abdülkerim ve Salih, Senevî olmuştur. Cerîr, Sümeniyye’ye meylederken Beşşâr ise kafa karışıklığı yaşamıştır.”¹⁰³ Mu‘tezile tarihinde çok önemli bir tesiri olan bu meclisin dağılmasıyla Mu‘tezilî âlimler, bütün enerjilerini Zenâdîka ve Seneviyye ile mücadeleye hasretmiştir.¹⁰⁴ Sözgelimi Amr b. Ubeyd, düalist fikir ve düşüncelerini gençler arasında yayan ve onların inançlarını ifsat eden Abdülkerim b. Ebi’l-Avcâ’yı uyarmış ve onunla ciddi bir mücadeleye girmiştir.¹⁰⁵ Aynı şekilde Vâsıl ile birlikte, Salih b. Abdülkuddûs ve Beşşâr b. Bürd ile de mücadele etmiştir.¹⁰⁶

Amr, âlemin kıdemine ve dehrin/zamanın, kazâ ve kaderi belirleyen, evrenin gidişatına hükmeden en büyük ilke olduğuna inanan pagan materyalizmine karşı da mücadele etmiştir.¹⁰⁷ Ne gariptir ki muarızları onu dehrî olmakla suçlamışlardır. Bu

¹⁰⁰ Hüseyin Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu‘tezilî Düşüncenin Doğuşu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2019), 144.

¹⁰¹ Seyyid, ‘*Amr b. Ubeyd*, 71; Demirci, “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 113.

¹⁰² Demirci, “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 113.

¹⁰³ Ebu’l-Ferec Alî b. Hüseyin el-İsfahânî, *Kitâbü’l-eğânî*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrût: Dâr Şâdr, 1429/2008), 3/101.

¹⁰⁴ Henrik Samuel Nyberg, “Mu‘tezile”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979), 8/759.

¹⁰⁵ İsfahânî, *Kitâbü’l-eğânî*, 3/101, 102.

¹⁰⁶ Cârullâh, *el-Mu‘tezile*, 39.

¹⁰⁷ Seyyid, ‘*Amr b. Ubeyd*, 74.

suçlamayı kabul etmeyen Zehebi: “Allah, dehrilere lanet etsin. Onlar kâfirlerin ta kendileridir. Lakin Amr böyle değildir” şeklinde insafli bir açıklama yapmıştır.¹⁰⁸

Horasan, Irak, Musul, Şam sınırlarına kadar yayılan ve Hint dinlerinden biri olan Sümeniyye, mütevatir haberin kesin bilgi ifade ettiğini kabul etmedikleri gibi nazarî konularda aklın bilgi kaynağı olduğunu da inkâr etmişlerdir.¹⁰⁹ Bundan dolayı peygamberlik kurumunu inkâr edip tabîî bir din anlayışını benimsemişlerdir.¹¹⁰ Eşyanın bilgisini beş duyu organına inhisar ettikleri için ahireti ve ölümden sonra dirilmeyi inkâr eden Sümeniler, âlemin ezeli olduğuna kani olup tenasüh akidesine inanmışlardır.¹¹¹ Nitekim Amr b. Ubeyd ve arkadaşları bu din mensuplarıyla da tartışmışlardır.¹¹² Bu tartışmaların, ontoloji, epistemoloji ve nübüvvet konuları etrafında cereyan ettiği ifade edilmektedir.¹¹³

Emevilerin son dönemlerinden beri Basra, Kûfe, Horasan ve diğer doğu eyaletlerinde varlık gösteren Maniheistler, Abbasiler döneminde varlıklarını iyiden iyiye hissettirmişlerdir. Zira yukarıda anlatılan akımlar ve diğerleri Maniheistlerin etkisinde kalarak onların çatısı altında toplanmış ve Zındıklık hareketini başlatmışlardır. Haddizatında Maniheist olan Zındıklar, Gnostisizm, Marsiyonizm, Deysânîlik, Mazdekîlik, Hristiyanlık ve Hint felsefesini mezcederek entelektüel bir canlılık kazanmışlardır.¹¹⁴ Reenkarnasyon ve mehdî inanışlarına sahip bu dualist din mensupları sureti haktan görünüp münasebette bulundukları topluma yıkım getirmişlerdir.¹¹⁵ Onların bu yıkımını fark eden Vâsıl, kendileriyle amansız bir mücadeleye girmiş ve *Kitâbü elf meseletü fi'r-reddi ale'l-maneviyye* ismiyle müsemma bir reddiye kaleme almıştır.¹¹⁶ Vâsıl'ın mücadelesini ve bu alandaki başarısını takdir eden arkadaşı Amr'ın da bu mücadeleyi sürdürdüğü ve onlarla tartıştığı rivayet edilmektedir.¹¹⁷

¹⁰⁸ Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 3/283.

¹⁰⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer el-Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâidi'n-Nesefiyye* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, 2018), 17, 19.

¹¹⁰ Demirci, “Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 121.

¹¹¹ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 235.

¹¹² Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 39.

¹¹³ Demirci, “Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 122.

¹¹⁴ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 70, 71; Demirci, “Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 115.

¹¹⁵ M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 186, 187.

¹¹⁶ Belhî vd., *Fadlu'l-i'tizâl*, 241.

¹¹⁷ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 39.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki bir mütefekkir çağının çocuğudur. Dolayısıyla onun tefekkürü kendi çağında meydana gelen hiçbir olay ve olgudan bağımsız değildir. Hele hele bu mütefekkir Amr b. Ubeyd gibi İslamın ilk çağında Basra gibi kozmopolit bir şehirde yaşamış, o çağın problemlerini müşahade etmiş ve buna ilişkin çözüm önerileri sunmuş biriye kaçınılmaz olarak sürecin bir parçası haline gelmiştir. Sürecin parçası olmak, kendini akıntıya bırakmak ve iş oluruna varır anlayışıyla hareket etmek değil, aksine bir aydın ve âlim sorumluluğuyla hareket edip önce problemleri tespit etmek, daha sonra bu problemlere çözüm üretmenin gayreti içerisinde olmak demektir. Söz konusu problemleri ve bu problemlere çözüm üreten Amr b. Ubeyd gibi âlimleri modern zamanlarda takdir edebilmek için kadime gitmek ve o dönemin sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve düşünsel yapısını analiz etmekle mümkündür. O döneme gidildiğinde tartışmaların ulûhiyet, imamet, mürtekeb-i kebîre, sıfatlar, teşbih, tenzih, irade, kazâ ve kader gibi konular etrafında cereyan ettiği görülecektir. Ancak ortaya çıkan bu müfredatı ve bu müfredatın düşünsel gelişimini sadece siyasi hadiselerle, eski kültür ve medeniyetlerle karşılaşma etkenine bağlamak doğru bir çıkarsama olmasa gerektir. Bunlarla beraber dinî metinler, toplumsal yapı, insan unsuru, ilmî ve itikadî tutumların da ikinci derecede etkili olduğu düşünülmektedir. Bu düşüncenin billurlaşması için Amr b. Ubeyd'in yaşadığı dönem, bu dönemin kavram dünyası ve epistemik tutumu ana hatlarıyla anlatılacaktır. Bu anlatıya konu olan Amr'ın hayatını öğrenmek ise sözü edilen sürecin zihnimizde daha da netleşmesini sağlayacaktır.

1.2. HAYATI

Amr b. Ubeyd de hayatı, şahsiyeti, ilmi kişiliği, ahlakı, fikirleri ve öğretisiyle iz bırakmış bir âlimdir. Bu nedenle onun hayatını, fikriyatını ve öğretisini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek Mu'tezile mezhebindeki yerini saptamak kelam tarihi açısından önem arz etmektedir.

1.2.1. Adı Künyesi ve Nesebi

Tam adı, Ebû Osmân Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî'dir. Basra'da büyüüp geliştiği için Basra'ya, Mu'tezile'nin kurucularından biri olduğu için de Mu'tezile'ye

nispet edilmiş, “el-Basrî, el-Mu‘tezilî” nisbesiyle ünlenmiştir.¹¹⁸ Künyesi Ebû Osman’dır.¹¹⁹ Amr’ın dedesinin adı Bâb’dır. Onun Kâbil, Fars veya Sicistân esirlerinden olduğu rivayet edilir.¹²⁰ Bâb’ın mevâliden olduğu ve aslen Basra’lı olmadığı anlaşılmaktadır. Kâbil asıllı ve ‘Urâde ailesinin kölesi olduğu kuvvetle muhtemeldir. Amr’ın babası olan ‘Ubeyd ise öncelikle tüm mevâlinin ortak vasfı olan dokumacılıkla uğraşmış daha sonra Haccâc b. Yusuf’un polis teşkilatına katılmıştır. Akabinde bazı hapisanelerde bekçilik yapmıştır.¹²¹ Buhârî, Ubeyd b. Bâb’ın Ebû Hureyre’nin kölesi olduğunu ve ondan hadis rivayet ettiğini, Ubeyd’den ise Abdullâh ibni Avn’ın hadis rivayet ettiğini ileri sürer.¹²² İbn Ebû Hâtim de babasından nakille Ubeyd’in “mestûru’l-hâl” olduğunu yani hadis rivayetiyle fazla meşgul olmadığı için muhaddislerce tanınmadığını; ancak oğlu Amr’ın bu sahada bilindiğini ifade eder.¹²³ İbn Ma‘în, Ubeyd’in hadiste “leyse bişey” yani son derece zayıf olduğunu söylerken, Zehebî, yok denecek kadar az rivayetin bulundğunu belirtir.¹²⁴

Amr’ın aksine babası, kötü alışkanlıkları olan düşük ahlaklı bir insan olarak nitelendirilir.¹²⁵ Neşvân el-Himyerî (öl. 573/1178) *Hûri’l-‘în* adlı eserinde bu konuyu şöyle açıklar: “Ubeyd Basra polis teşkilatına mensup biriydi. İnsanlar Amr’ı

¹¹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti’s-selâm târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrût: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1422/2001), 14/63; Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, *el-Ensâb* (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Me‘ârifî’l-Osmâniyye, 1397/1977), 12/338; Ebu’l ‘Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a‘yân ve enbâu ebnâi’z-zemân*, thk. İhsân ‘Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdr, 1389/1978), 3/460; Ebü’l-Hayr Semsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî Yûsuf el-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye fî tabakâtü’l-kurra*, thk. Gottehef Bergstrasser (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1427/2006), 1/531; Ebü’l-Fazl Şiâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu’t-tehzîb* (Kahire: Dâru’l-Kuttâbi’l-İslâmî, 1414/1993), 8/70.

¹¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a‘yân*, 3/460; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (Lübnan: Beytü’l-Efkârî’d-Devliyye, 2004), 2/2965; İbn Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile (el-Münve ve’l-emel)*, 35.

¹²⁰ Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Ahâbâru ‘Amr b. ‘Ubeyd b. Bâb el-Mu‘tezilî*, thk. Muhammed b. Abdullah Âlu ‘Âmir (Dâru’t-Tevhîd Linneşr, 1427/2006), 20; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/64. Câhız, onun Kâbil’de Abdurrahmân b. Semure tarafından esir alındığını, Benî Adeviyye’nin kölelerinden biri olduğunu ifade eder. Aynı şekilde el-Belhî, Şerîf Murtazâ, İbn Hallikân ve Neşvân el-Himyerî de onun Âli ‘Urâde b. Yerbû‘ b. Mâlik’in kölelerinden olduğunu, Kâbil’de esir edildiğini söylerler. bk. Belhî vd., *Faqlu’l-i’tizâl*, 68; Alî b. el-Hüseyn Şerîf Murtazâ, *Emâli’l-Murteğâ ğuraru’l-fevâid ve dîraru’l-klâid*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1373/1954), 1/169; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a‘yân*, 3/460; Ebü Said b. Neşvân el-Himyerî, *el-Hûri’l-‘în*, thk. Kemâl Mustafâ (Tahran, 1972), 111. Hatib el-Bağdâdî ise onun Fars esirlerinden olduğunu, Temîm kabilesinin hanzale batnının el-Adeviyye koluna mensup ‘Urâde ailesi’nin kölelerinden biri olduğunu belirtir. bk. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/63.

¹²¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/64.

¹²² Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim el-Muğîre el-Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr* (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Me‘rife el-‘Usmâniyye, ts.), 5/443.

¹²³ Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1271/1952), 5/402.

¹²⁴ Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, 3/22.

¹²⁵ Bedreddîn, *et-Tefkîru’l-keleâmî*, 23.

babasıyla birlikte gördüklerinde şöyle derlerdi: ‘İnsanların en hayırlısı insanların en şerlisinin oğludur.’ Ubeyd de şöyle derdi: ‘Doğru söylüyorsunuz bu İbrahim, ben ise Âzer’im.’¹²⁶ Amr, Hasan Basri’ye gidip gelmeye başlayınca insanlar, “kim bilir belki de o, Hasan Basri gibi âlim olur” deyip Ubeyd’in bu konudaki görüşlerini sorarlar. Ubeyd, annesini ganimet malından aşırıdım, benim durumum da ortada diyerek böyle ebeveyninden âlim, fazıl ve hayırlı insanın doğmayacağını ima eder.¹²⁷

1.2.2. Doğumu ve Yetiştirilmesi

Ebû Osman Amr b. Ubeyd b. Bab el-Basrî el-Mu‘tezilî hicri 80 senesinde doğmuştur. Nerede doğduğu kesin olarak bilinmemekle beraber dedesi ve babasının Basra’da yaşadıkları ve orada çeşitli meslekler icra ettiklerinden hareketle Basra’da doğduğu kuvvetle muhtemeldir.¹²⁸ İbn Hacer’in (öl. 852/1449) şaz görüşü dışında doğum tarihi konusunda ittifak vardır.¹²⁹ O, Amr ve Vâsıl b. Atâ’nın hicri 30 senesinde doğduklarını iddia eder.¹³⁰ Ancak Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile kaynaklarına müracaat edildiğinde hem Amr’ın hem de Vasil’in hicri 80’de doğdukları ve bu konuda İbn Hacer’in hata yaptığı anlaşılmaktadır.¹³¹ Amr’ın çocukluk evresi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Basra’nın dört bir yanına yayılan eğitim ve öğretim faaliyeti onun yetişmesini, sosyal konumunu aşarak gelişip serpilmesini sağlamıştır.¹³²

Amr’ın çocukluğunun ilk evresi ardı arkası kesilmeyen isyan, ayaklanma ve ihtilallerin hâkim olduğu bir iklimde geçmiştir.¹³³ Bu evre Abdülmelik b. Mervan’ın (öl. 86/705) son altı yılına tesadüf etmektedir.¹³⁴ Bu döneme hâkim olan istibdat ve yıldırma politikası eğitim ve öğretim faaliyetlerini durdurmamış, rihleye dayanan şifahi usul yanında camilerde ilmi halkalar da teşekkül etmeye başlamıştır.¹³⁵ Bu halkalarda genellikle yönetime yaklaştırılmayan, ikinci sınıf insan muamelesi gören ve her biri ayrı ayrı meslek, sanat ve zanaat ile uğraşan mevalinin çocukları

¹²⁶ Himyerî, *el-Hürû’l-în*, 111.

¹²⁷ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/73; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 3/460.

¹²⁸ Dârekutnî, *Eẖbâru ‘Amr b. ‘Ubeyd*, 21.

¹²⁹ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/169.

¹³⁰ Askalânî, *Tehzîbu’l-teẖzîb*, 8/72.

¹³¹ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/169; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 3/462.

¹³² Bedreddîn, *et-Tefkîru’l-keîâmî*, 23.

¹³³ Ebu’l-Fida İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abûlmuhsîn et-Türkî (Mısır: Dâru’l-Hicr, 1424/2003), 12/318.

¹³⁴ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Târîhu’l-hulefâ* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1424–2003), 172.

¹³⁵ Bedreddîn, *et-Tefkîru’l-keîâmî*, 24.

yetiştirilmiştir.¹³⁶ İşte Amr b. Ubeyd de bu çocuklardan biridir. İkinci çocukluk evresi ise Velîd b. Abdülmelik'in (öl. 96/715) hüküm sürdüğü hicri seksen altı ile doksan altı yılları arasında geçmiştir.¹³⁷ Nispeten siyasi istikrarın olduğu, içtimai hayatın da iyileşmeye yüz tuttuğu bu dönemde Amr, Basra'daki mescitlerde ilim halkaları arasında mekik dokuduğu tahmin edilmektedir.¹³⁸

Çocukluk döneminin aksine Amr'ın gençlik dönemine ilişkin verileri kaynaklarda bulmak mümkündür. Ancak bu veriler birbirinin tekrarı mahiyetinde olup yeterli olmamakla beraber onun mesleği, toplumdaki yeri ve ailesiyle olan münasebetleri hakkında bize birtakım ipuçları vermektedir. O, mevâlî olması hasebiyle meslek erbabıdır ve ticarî faaliyetleri yanında eğitim işleriyle de ilgilenen birisidir. Zehebi, babası gibi onun da dokumacılıkla uğraştığını kaydeder.¹³⁹ Bu uğraşının, onun toplumun çeşitli katmanlarını tanımasına, onların sorunlarına yakından şahit olmasına ve olası çözümlere odaklanmasına zemin hazırladığı düşünülmektedir.

Aile bireylerinin dinî ve ahlaki alandaki negatif tutumlarının aksine o, akli hür, vicdanî hür, bir şahıs olarak ahlaklı, adaletli, muhabbetli, dindar ve zahit olmayı hayatının bir parçası haline getirdiği görülmektedir. Onun bu sorumluluk duygusu ve duyarlılık bilinci özsel kabiliyetinden kaynaklandığı, Hasan Basri'nin rahle-i tedrisinde ise pekiştiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁰

1.2.3. Eğitim Hayatı

İslam, eğitim öğretime değer vermiştir. Bundan dolayı Hz. Muhammed'e ilk gelen vahiy “*Yaratan Rabbin adıyla oku!*”¹⁴¹ buyruğu olmuştur. Okumanın tüm anlamlarını içeren bu emir, dördüncü ayette kalem sembolüyle devam etmiştir. “*O, kalemlle yazmayı öğretendir, insana bilmediğini öğretendir.*”¹⁴² ayeti hem bilginin kayıt altına alınmasını, hem de öğrenme araçlarını simgelemektedir. Sözlü kültürün hâkim olduğu bir topluma okuma ve yazmanın değeri bildirilmektedir. Bunu emir telakki eden Hz. Muhammed bir taraftan gelen vahyi ezberletmiş, öte taraftan

¹³⁶ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1986), 2/359.

¹³⁷ es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 178.

¹³⁸ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keîâmî*, 28.

¹³⁹ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/282.

¹⁴⁰ Seyyid, *‘Amr b. ‘Ubeyd*, 20.

¹⁴¹ el-Alak 96/1.

¹⁴² el-Alak 96/4,5.

yazdırmıştır. Mekke'deki Dârülerkam medresesini Medine'de Suffe mektebi takip etmiştir. Şehrin ortasında inşa edilen Mescid-i Nebevî ise her türlü entelektüel çabanın merkezi olmuştur. Bu merkezin başmuallimi Hz. Muhammed, kitabı, inen vahiy, gündemi ise toplumun gerçekliği olmuştur. Tevarüs eden bu model, Müslümanların şehirlerini imar etmeye devam etmiş, fethedilen ve yeni kurulan şehirlerde merkezi role sahip olmuştur. Kuşkusuz Basra mescidi bu rolü üstlenen mekteplerden biri olmuştur. Mektebin başöğretmeni Hasan-ı Basrî, ders programı aklî ve naklî ilimler, mümtaz öğrencilerinden biri Amr b. Ubeyd olmuştur. O, bir taraftan dil ve belâgat öğrenmiş,¹⁴³ bir taraftan hadis dinlemiş ve rivayet etmiş,¹⁴⁴ öte taraftan da özgür irade söylemini talim eden, aklî eğilime sahip olan hocaların izini sürmüştür.

1.2.4. Hocaları

1.2.4.1. Ebû Hâşim Abdullâh b. Muhammed b. Alî (öl. 98/716)

Hz. Alî'nin Hanefiyye adlı eşinden olan Muhammed'in (öl. 81/700) oğludur. Onun için Ebû Hâşim Abdullâh b. Muhammed b. Hanefiyye olarak da bilinir. Ebû Hâşim künyesiyle ünlenen Abdullâh, Medine'de doğmuştur. Ne zaman doğduğuyla ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Annesi, Nâile bint Hâlid b. Alkame isimli bir ümmüveleddir.¹⁴⁵ Kâdi Abdulcebbâr, Vâsıl b. Ata'nın, Ebû Hâşim'in dayısı olduğunu iddia etmektedir.¹⁴⁶ Bu durumda Nâile, Vâsıl'ın kız kardeşi olmaktadır. Ancak Van Ess, bu malumatın doğru olmadığını, kaynaklarda Ebû Hâşim'in annesiyle ilgili bir bilginin bulunmadığını, Vâsıl'ın kız kardeşinin olduğuna ilişkin bilgilerin ise tahminden ibaret olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁷

Ebû Hâşim, ilim sahibi saygın bir zat olduğu rivayet edilmektedir. Akaidle ilgili çalışmalarının yanında hadis rivayetiyle de meşgul olmuştur. Akaidle ilgili görüşlerinden Vâsıl'ın etkilendiği özellikle tevhid ve adalet esaslarıyla ilgili

¹⁴³ Yâkût el-Hemevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-eryeb ilâ me'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), "Ebû Zeyd Saîd b.Evs b.Sâbit el-Ensârî", 3/1359.

¹⁴⁴ Ebû'l-Haccâc Cemâlüdîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 22/123; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-e'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003), 3/941.

¹⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaqâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 5/68; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 16/86.

¹⁴⁶ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 231.

¹⁴⁷ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 108.

konularda onun tesirinde kaldığı rivayet edilmektedir.¹⁴⁸ Babasından hadis rivayet ettiği, ondan da Sâlim b. Ebi'l-Ca'd, Ebû Said Amr b. Dînâr b. el-Merzebân el-Bakkâl, Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zuhrî gibi âlimlerin rivayet ettiği kaydedilmiştir. Sika olduğu ve az hadis rivayet ettiği de gelen bilgiler arasındadır. Babasının vefatından sonra taraftarları onun imametini kabul etmişlerdir. Süleyman b. Abdülmelik'in adamları tarafından ikram edilen zehirli sütü içmesi neticesinde öleceğini anlayınca Muhammed b. Ali b. Abdullâh b. Abbâs b. Abdülmuttalib'e vasiyet ederek şöyle dediği: "Sen imametın sahibisin. Senden sonra çocuğuna imamet devredecek. Bu durumda taraftarlarını ona yönlendir." rivayet edilir. Yazdıklarını ve rivayetlerini de İbn Alî'ye verdikten sonra Humeyme denilen yerde hicri 98 senesinde vefat etmiştir.¹⁴⁹

Taşköprüzâde Ahmed Efendi (öl. 968/1561) *Miftâhu's-sa'ade* adlı eserinde Amr'ın ilk önce usûl ilmini Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'den aldığını, akabinde fıkıh ve hadis ilmini Hasan-ı Basrî'de okuduğunu, daha sonra Vâsıl'a talebe olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁰ Buna göre onun ilk hocası Hasan-Basrî değil, Ebû Hâşim Abdullah olmaktadır. Ali Sami en-Neşşâr ise bu hoca talebe ilişkisinin mümkün olmadığını, Amr'ın kesin olarak Ebû Hâşim'le görüşmediğini kaydetmektedir.¹⁵¹ Bu düşüncesini gerekçelendirmek için de İbnü'l-Murtazâ'dan şu nakilde bulunmaktadır: "Ebû Hâşim'e Muhammed b. Ali'nin ilmi derecesi sorulunca şöyle cevap verdi: Onun ilmi derecesini öğrenmek istiyorsanız öğrencisi olan Vâsıl b. Atâ'ya bakmanız yeterli olacaktır. Şebîb b. Şebet, İbn Hanefiyye'nin talebeleri arasında Amr'dan daha yetkinini görmedim dediğinde, ona, "Amr b. Ubeyd, ne zaman İbn Hanefiyye'nin talebesi oldu?" diye sorulur. O da şöyle cevap verir: Amr, Vâsıl'ın öğrencisi, Vâsıl da Muhammed b. Hanefiyye'nin öğrencisidir.¹⁵² Bu bilgiler ışığında konuyu değerlendiren Neşşâr, Vâsıl'ın Muhammed b. Hanefiyye ile karşılaşmadığını, ancak onun oğlu Ebû Hâşim'i gördüğünü ve ona talebe olduğunu düşünür. Amr'ın ise ne Muhammed b. Hanefiyye'yi ne de oğlu Ebû Hâşim'i gördüğünü söyler ve onlara talebe olmadığını iddia eder. Ona göre Amr, Vâsıl

¹⁴⁸ Tahsin Görgün, "Hasan-ı Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/146.

¹⁴⁹ İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-kübrâ*, 5/252; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 16/87; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/188.

¹⁵⁰ Ahmed b. Mustafâ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde fî mevâdî'ati'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405-1985), 2/146.

¹⁵¹ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/208.

¹⁵² İbn Murtazâ, *Şabâkâtü'l-Mu'tezile (el-Münve ve'l-emel)*, 16; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/208-209.

aracılığıyla onların fikirlerini öğrenmiş ve kabul etmiştir. Bu sebeple Amr, ilk talebeliğini Ebû Hâşim'in mektebinde değil, Hasan-ı Basrî'nin medresesinde geçirmiştir. Daha sonra Vâsıl b. Atâ'nın medresesine intisap etmiş ve oradan mezun olmuştur.¹⁵³ Muhammed Sâlih de aynı görüşe iştirak etmekte ve şu bilgileri vermektedir. İbnü'l-Murtazâ, Mu'tezile'nin senedini yani isimler zincirinden oluşan kısmını zikrederken zincirin intihasına Hz. Muhammed'i yerleştirir ve şöyle der: “Mu'tezile'nin senedi sabahın aydınlığı gibi açıktır. Çünkü sened, çok açık bir şekilde Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'e ulaşır. Bu ikisi, Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib ve oğlu Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'den almışlardır. Muhammed, Vâsıl'ı terbiye eden, eğiten, iyice gelişip medreseden mezun oluncaya kadar kendisiyle ilgilenen bir muallimdir. Muhammed'in öğreti kaynağı babası Ali b. Ebî Tâlib, Ali'nin öğreti kaynağı ise Hz. Muhammed'dir. O da havasından konuşmaz.”¹⁵⁴

İbnü'l-Murtazâ burada açık bir şekilde Vâsıl ve Amr'ın öğreti kaynağının Muhammed ve oğlu Ebû Hâşim olduğunu iddia etmektedir. Muhammed Sâlih'e göre Vâsıl ve Amr'ın Muhammed b. Hanefiyye'ye öğrencilik yapmaları târihî açıdan mümkün değildir. Çünkü Vâsıl ve Amr hicri 80 senesinde doğmuşlardır. İmam Muhammed ise hicri 81 senesinde vefat etmiştir. Bir yaşındaki çocukların mektebe gitmesi ve talebe olması ise mümkün değildir.¹⁵⁵ Fakat Medine'de yaşayan Vâsıl'ın hicri 98'de vefat eden Ebû Hâşim'e talebelik yapması muhtemeldir. Çünkü Muhammed b. Hanefiyye vefat ettikten sonra medresenin başına Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed ve Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye geçti. Vâsıl ile Ebû Hâşim'in çok yakın ilişkilerinin olduğu da bilinen bir gerçektir. Ancak Basra'da yaşayan Amr'ın, doğrudan Ebû Hâşim'in medresesine gitmesi, ona talebelik yapması olası değildir.¹⁵⁶ Fakat dolaylı olarak onun öğrencisi olmasına herhangi bir engel yoktur. Vâsıl'ın ilk öğreti kaynağı Ebû Hâşim, ikinci kaynağı Hasan-ı Basrî'dir. Amr'ın ise ilk öğreti kaynağı Hasan-ı Basrî ikinci öğreti Kaynağı Vâsıl'dır. Dolayısıyla Amr, Hasan-ı Basrî'ye doğrudan, Ebû Hâşim'e ise dolaylı olarak talebe olmuştur.¹⁵⁷

Muhammed Abdurrahîm ez-Zeynî Ebû Hâşim ile Amr arasındaki hoca ve talebelik ilişkisine farklı bir perspektif kazandırmıştır. Yukarıda zikredilen

¹⁵³ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/209.

¹⁵⁴ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 7; Seyyid, 'Amr b. 'Ubeyd, 26.

¹⁵⁵ Seyyid, 'Amr b. 'Ubeyd, 26.

¹⁵⁶ Seyyid, 'Amr b. 'Ubeyd, 27.

¹⁵⁷ Seyyid, 'Amr b. 'Ubeyd, 29.

gerekçelerden ötürü Amr'ın Muhammed b. Hanefiyye'ye öğrenci olamayacağını, İbnü'l-Murtazâ'nın bu konudaki ısrarına anlam veremediğini ifade etmektedir. Buna karşın Amr'ın Ebû Hâşim'e doğrudan öğrenci olmasının önünde herhangi bir engel bulunmadığını anlatmış ve bu çıkarsamasını iki gerekçe ile temellendirmiştir.¹⁵⁸ Birincisi, Taşköprüzâde'nin, Amr'ın usûl dersini doğrudan Ebû Hâşim'den aldığına ilişkin verdiği bilgi,¹⁵⁹ ikincisi ise Amr'ın Basra, Mekke ve Medine üçgeninde yapmış olduğu yolculuktur. Kaynaklar bu yolculuğu tescilleyerek şöyle bilgi vermektedir: “ Amr, kırk yıl yürüyerek hacca gitti.”¹⁶⁰ Söz konusu yolculuk esnasında Amr'ın Medine'de ikamet eden Ebû Hâşim ile görüştüğünü belirten Zeynî, Medine'de olmazsa bile hac mevsiminde onunla mutlaka görüştüğünü ve ondan ders aldığını iddia etmektedir.¹⁶¹

Bu bilgiler muvacehesinde konuyu mütalaa ettiğimizde Amr'ın tarihsel olarak Muhammed b. Hanefiyye'ye öğrenci olması mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber zekâsıyla temayüz etmiş Amr'ın gençliğinin baharında olsa bile Ebû Hâşim'le görüşmesi ve ondan ders dinlemesi muhtemeldir. Çünkü Ebû Hâşim vefat ettiğinde Amr, on sekiz yaşlarında bir delikanlıdır. Kırk defa hac yaptığıyla ilgili rivayetleri değerlendirdiğimizde çocukluk evresinden sonra vefat edinceye kadar neredeyse her yıl hac yaptığı anlaşılmaktadır. İşte bu yolculuk sırasında onunla karşılaşmış olabileceği düşünülebilir. Ayrıca hac mevsiminde Mescid-i Harâm'da âlimlerin bir araya gelmesi ve ilmî müzakerelerde bulunması o dönemde bir gelenektir.¹⁶² Amr'ın da zaman zaman benzeri müzakerelere katıldığı veya Mescid-i Harâm'da iken kendisine birtakım sorular yöneltildiği bilinen bir gerçektir.¹⁶³ Söz konusu müzakereler kapsamında Amr'ın, Ebû Hâşim'le görüşmesi ve usûle ilişkin bazı bilgiler öğrenmesi olasıdır. Ancak bu hocalık ve talebelik ilişkisi uzun süreye yayılan bir rahle-i tedris olmaktan ziyade spesifik ve tematik olması muhtemeldir.

¹⁵⁸ Muhammed Abdurrahîm ez-Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse* (Mısır: Daru'l-Yekîn, 1431), 35.

¹⁵⁹ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/146; Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 35.

¹⁶⁰ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 68; Himyerî, *el-Hürü'l-în*, 111.

¹⁶¹ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 35.

¹⁶² Ebû Abdullâh Bahâuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kup el-Cündî el-Kindî, *es-Sulûk fî ṭabaḳâti'l-'ulemâi ve'l-mulûk*, thk. Muhammed b.vAlî b.vHüseyn el-Ekve' el-Hivâlî (Sana: Mektebetü'l-İrşâd, 1414/1993), 1/100.

¹⁶³ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/170.

1.2.4.2. Hasan-ı Basrî (öl. 110/728)

Tâbiîn'in büyüklerinden olan Hasan-ı Basrî'nin tam adı, Ebû Saîd el-Hasan b. Yesâr el-Basrî'dir. Hz. Ömer'in hilafetinin bitimine iki yıl kala hicri 21 senesinde Medine'de dünyaya gelmiştir. Ebû Saîd künyesini alan el-Hasan, el-Basrî, Şeyhü'l-İslâm, İmâmu Ehli'l-Asr, İmâmu Ehli'l-Basra ve Şeyhü'l-İslâm nisbeleriyle ünlenmiştir.¹⁶⁴ Babasının adı Yesâr olduğu konusunda nerdeyse bütün araştırmacılar ittifak etmiştir.¹⁶⁵ Yesâr'ın Müslüman olmadan önceki isminin Feyrûz olduğu Belâzürî tarafından ifade edilmiştir.¹⁶⁶ Oğlunun şöhretinden dolayı Ebu'l-Hasan künyesiyle tanınmış, Hz. Ömer döneminde Muğîre b. Şu'be (öl. 50/670) tarafından fethedilen, Basra'ya yakın, "Meysân" kasabasında esir alınmıştır. Medine'ye getirilen Yesâr, Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665) veya Enes b. Mâlik'in (öl. 93/711-12) halası tarafından satın alınarak azat edilmiştir. Ensar'dan olan bu sahâbilerin azatlısı olduğu için Ensarî nisbesi verilmiştir.¹⁶⁷ Çiftçilikle uğraştığı kaydedilmiştir.¹⁶⁸

Hasan-ı Basrî'nin annesinin adı Hayre'dir. İlim öğrenmeyi seven Hayre, Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin âzatlısı ve hizmetkârıdır. Bu pozisyonu onun yetişmesini ve Hz. Muhammed'in eşlerinden ilim öğrenmesini sağlamıştır.¹⁶⁹ Bebekliği Peygamber hanesinde geçen Hasan-ı Basrî'nin çocukluğunun ilk evresi badiyede geçer. Sağlıklı bir şekilde gelişip serpilmeleri ve fasih Arapça öğrenmeleri için çocukların bâdiyeye gönderilmesi Arapların bir geleneğidir. Bu geleneğe uyularak Hasan-ı Basrî Vâdilkurâ'ya gönderilir.¹⁷⁰ Fasih Arapça, okuma yazma ve matematiksel işlemleri burada öğrendiği ifade edilir.¹⁷¹ Çocukluğunun ikinci evresi ise Mescid-i Nebevî ile Mü'minlerin annelerinin evleri arasında geçer. Bu dönemde Kur'an-ı hıfzeder ve birçok ilmi, siyasi ve kültürel olaya şahit olur.¹⁷² Hz. Osman, Hz. Ali ve Hz. Talha'yı gören Hasan-ı Basrî onlarca sahabeden ilim öğrenir.

¹⁶⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/114; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/69; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/25, 26; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Kitâbu Tezkireti'l-Huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 1/71.

¹⁶⁵ Mustafâ Emîn et-Tâzî, *el-Hesenü'l-Başrî* (Kahire: Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 1393/1973), 89.

¹⁶⁶ Ebû Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cebbâr el-Belâzurî, *Futûhu'l-buldân* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1988), 335.

¹⁶⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/114; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/69.

¹⁶⁸ İhsân Abbâs, *el-Hesenü'l-Başrî* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 22.

¹⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/114; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Âdâbü'l-Hasani'l-Başrî ve züdühu ve mevâ'izuhû*, thk. Süleymân el-Harş (Dru'n-Nevâdir, 1429/2008), 23; Tâzî, *el-Hesenü'l-Başrî*, 93.

¹⁷⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/114; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/26.

¹⁷¹ Tâzî, *el-Hesenü'l-Başrî*, 94.

¹⁷² Tâzî, *el-Hesenü'l-Başrî*, 94.

Abdullâh b. Ömer, Enes b. Malik, Abdullâh b. Amr, Câbir b. Abdullâh gibi sahabelerden hadis rivayet ederken İbn Abbas ve tabiûnun büyüklerinden olan Hıttân er-Rekkâşî gibi simalardan Kur'an ve tefsir öğrenir. Ayrıca Ümmü Seleme nezdindeki konumundan istifade ederek Hz. Muhammed'in eşlerinden fıkıh tahsil eder.¹⁷³ Öyle ki Hz. Aişe onu sıddıkların kalamını konuşan adam olarak tavsif eder.¹⁷⁴

Feraseti, fıkıh ve analitik düşünme kabiliyeti Hz. Ömer'e benzeyen Hasan-ı Basrî gençliğinin baharında Hz. Osman'ın hutbelerini dinlemiş, Ebû Zer el-Gıfârî'nin haykırışlarına kulak vermiş ve servetin zenginler arasında dolaşan bir devlete dönüşmesine karşı çıkan bu zâhidin feryatlarını ibret nazarıyla takip etmiştir.¹⁷⁵ Bununla beraber Hz. Osman'ın evinde şehit edilmesine tanık olan Hasan-ı Basrî, sahabe arasında cereyan eden Cemel vak'ası, Sıffin ve Nehrevan savaşlarına muttali olmuştur. Bu savaşların getirdiği dini, siyasi ve ictimai yıkımları iliklerine kadar yaşamıştır.¹⁷⁶ Gelişim döneminde olan Hasan-ı Basrî'nin dini, siyasi ve ictimai kimliğinin oluşmasında bu olayların her birinin rolü olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü ekonomik, sosyal ve siyasal koşullar, komşular, çevrenin eğitim durumu ve aile gibi faktörler çocuğun tekâmülünü etkilediği bilinen bir gerçektir.¹⁷⁷

On beş yaşına kadar Medine'de yaşayan Hasan-ı Basrî hicri 36 yılında ailesiyle birlikte Basra'ya göç etti. Memleketleri Meysân'ın Basra'ya yakın bir kasaba olması, sıra özlemi, Hz. Ali'nin Medine'den Kûfe'ye gitmesi, ilim talebi ve ekonomik faktörler göç etmelerine neden olduğu söylenebilir. Ayrıca Irak ve havalisi o dönemde analitik düşünce ve münazaranın merkezi olduğu müsellemdir. Bir taraftan farklı Hristiyan fraksiyonların faaliyetleri, bir taftan tıp, eczacılık ve felsefenin cari olması, öte taraftan mezhepsel ve fikirsel çatışma zemininin oluşu Müslüman aydın ve âlimleri harekete geçirmiştir. Harekete geçen âlimlerden biri de Hasan-ı Basrî'dir.¹⁷⁸

¹⁷³ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/115; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/26; Tâzî, *el-Hesenü'l-Başrî*, 94.

¹⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *Âdâbü'l-Hasani'l-Başrî*, 23.

¹⁷⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/27; Tâzî, *el-Hesenü'l-Başrî*, 94.

¹⁷⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/115; Ahmed b. Yhyâ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrût: Dâru'l-Muntzar, 1407/1987), 18; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/26.

¹⁷⁷ Bilici, *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dinî Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*, 61.

¹⁷⁸ Tâzî, *el-Hesenü'l-Başrî*, 96.

Fesahat ve belâgatın zirvesi kabul edilen,¹⁷⁹ sözleri tesir açısından peygamberlerin sözlerine benzetilen Hasan-ı Basrî,¹⁸⁰ Basra Mescidi'nin bir köşesini medreseye çevirmiş, bir taftan tefsir-hadis, bir taraftan kelam-fıkıh, öte taftan tasavvuf ve felsefeye dair meseleleri müzakereye açarak bu meselelerin tartışılmasını ve ilmî zeminde mütalaa edilmesini sağlamıştır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî (öl. 414/1023) el-*Mukâbesât* adlı eserinde bu hususa şöyle işaret etmektedir: “Hasan-ı Basrî farklı ilim dallarında söz ustası ve ikna edici bir söyleme sahip olduğu için onun ilim halkası, farklı millet, mezhep ve meşrepten insanlarla dolup taşıyordu. Kimi ondan hadis alıyor, kimi te'vîl öğreniyor, kimi helal ve harama ilişkin sözler işitiyor, kimi sözlerini can kulağıyla dinliyor, kimi sözlerini not tutuyor, kimi fetva alıyor, kimi hüküm, yargı ve usullerini öğreniyor, kimi de vaazlarını dinliyordu. Bu durumda o, taşan dalgalı deniz gibiydi. Tefsirle ilgilenen Katâde, kelâm tahsil eden Amr ve Vâsıl, nahiv öğrenen İbn Ebî İshâk, irfan tecrübe eden Ferkad es-Sincî ve daha niceleri onun rahle-i tedrisinden geçiyordu.”¹⁸¹ Nitekim yöntem açısından birbirine karşıt ekoller bu medreseden neşet etmiştir. Kaderiye fırkasının fikrî zemini burada oluşmuş, Mu'tezile mezhebi burada neşvünema bulmuş, zühd anlayışı ve ekolü buradan çıkmıştır. Ehl-i Sünnet Hasan-ı Basrî'yi selef-i salihinden kabul ederek sahip çıkmış, Şia ise onu Ümeyyeoğulları'nın dili olmakla suçlamıştır.¹⁸²

Hasan-ı Basrî, Emevî sultanlarını ve valilerini adil olmaları konusunda uyarmış biridir. Muâviye'nin istişareyi terk edip kılıç zoruyla iktidara gelmesini, siyasi istikbali için Ziyâd b. Ebîh'i kendi nesebine katmasını, Hucr b. Adî'yi haksız yere öldürtmesini, ehil olmayan, ayyaş ve zevkine düşkün olan oğlu Yezîd'i veliaht tayin etmesini büyük günah olarak görmüş, bu hatalardan birinin dahi insanın rezil rüsva oluşuna yeterli olacağını söylemiştir.¹⁸³ Hasan-ı Basrî'nin siyasi konumunu değerlendiren bazı çağdaş araştırmacılar, onun Emevi iktidarına karşı “müdâhenede”

¹⁷⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998), 1/163.

¹⁸⁰ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-aşfiyâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1416/1996), 2/147.

¹⁸¹ Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, thk. Hasan es-Sendûbî (Kuveyt: Dâru Se'âdi's-Şabâh, 1992), 53-54.

¹⁸² Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/66; Seyyid, 'Amr b. 'Ubeyd, 21.

¹⁸³ Öte taraftan Hz. Alî'nin bu ümmetin rabbanisi olduğunu haykırmış, bununla da iktifa etmeyerek onun hakkında şöyle demiştir: “Yemin olsun ki, Allah'ın oklarından birini kaybettiniz. O, Allah'ın yasaklarını çiğnemedi, Allah'ın malını çalmadı. Kur'an'ın lehinde ve aleyhindeki hükümlerine uydu. Helale helal, harama da haram dedi. Neticede bu özellikleri onu cennetin güzel bahçelerine kavuşturdu.” bk. İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 23, 24.

bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁸⁴ Korku ve hüznün, gam ve kederin, zühd ve takvânın abidesi olarak tavsif edilen Hasan-ı Basrî'nin¹⁸⁵ mevki makam, mal mülk, şöhret ve istikbal için siyasi otoriteye müdâhene etmesini düşünmek hilafı hakikattir. Ancak Beni Ümeyye idaresinin siyasi istikbal uğruna Abdullah b. Zübeyir, Hucr b. Adî ve Said b. Cübeyr gibi onlarca insanı katlettikleri bilinen bir gerçektir. Bu realiteden hareketle canını, ırzını ve namusunu korumak; ders halkasını, öğrencilerini ve davasını muhafaza etmek için bazen sustuğu, bazen takiyye ve gizlilik yolunu seçtiği¹⁸⁶ bazen de müdârâ yaptığı bilinen bir gerçektir. Ancak bu metodla kendisini ve çevresini koruyabilmiştir. Aksi takdirde ders halkası dağıtılacak, ilmî çalışmalarına son verilecek, fikirleri çarpıtılacak ve kendisi de darağacına gönderilecekti.¹⁸⁷

Hasan-ı Basrî'nin bu tutumu farklı eğilimlere sahip yüzlerce kişinin etrafında öbekleşmesine sebep olmuştur. Bunlar içerisinde cebrî görüşe sahip olan, işledikleri günahları Allah'a fatura edenler olduğu gibi özgür iradeyi savunan, her şahıs eyleminin tutsağıdır diyenler de vardı. Aklî eğilimi savunanlar olduğu gibi naklî temayüle sahip olanlar da vardı. Bundan dolayı imamın otoritesi paylaşılamamış, her öğretisi sahibi onu kendisine mal etmeye çalışmıştır. Mamafih onun konumuyla ilgili üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşü savunanlar onun kesinlikle kaderi, yani özgür irade taraftarı olmadığını iddia etmişlerdir. Bu görüşü bilerek veya bilmeyerek ona isnat edenlerin büyük bir hata yaptığını, Kaderiyye mensupları, onu kendi saflarında göstermek suretiyle meşruiyet kazanmak istediklerini belirtmişlerdir. Bu düşünceyi Hamîd et-Tavîl, Hâlid el-Hüzâi, Ebû Hilâl ve İbn Avn gibi raviler savunmuştur. Hasân-ı Basrî'nin talebelerinden olan Hamîd et-Tavîl ve İbn Avn, özgür iradeyi savunanlardan aşırı nefret etmekle temayüz etmişlerdir. Hatta İbn Avn onlara olan düşmanlığından dolayı Hadisçi İbn Sîrîn'e intisap ettiği ve onlardan selâmı sabahı kestiği kaydedilir. Bu raviler, Hasan-ı Basrî'nin özgür irade taraftarı olmadığını ispatlamak için ona isnat edilen söz ve davranışlardan hareket ettiklerini iddia etmişlerdir.¹⁸⁸ Nitekim Hamîd et-Tavîl, Hasan-ı Basrî'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Allah şeytanı, hayrı ve şerri yarattı." Yine onun, "İşte

¹⁸⁴ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/68; Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keîâmî*, 31.

¹⁸⁵ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2/131,132.

¹⁸⁶ Abbâs, *el-Hesenü'l-Başrî*, 45,46.

¹⁸⁷ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/67.

¹⁸⁸ Abbâs, *el-Hesenü'l-Başrî*, 166.

böylece biz onu (Kur'an-ı) suçluların kalbine soktuk"¹⁸⁹ ayetinin tefsiri sadedinde şöyle dediği: “seleknâhu” fiiline bitişen muttasıl nasb zamirinin “şerre” râci olduğunu bu durumda ayetin şöyle tefsir edileceğini: “İşte böylece biz günahkârların kalbine şerri soktuk” iddia etmişlerdir. Aynı şekilde Hz. Âdem'in kaçınılmaz olarak yasak ağaçtan yediği, Kaderi inkâr edenin kâfir olduğu, kendisine Cuma namazını hatırlatan Ebû Hilâl'e “Ben kılmak istedim lakin Allah'ın kazası buna mani oldu” şeklindeki haberler de ondan rivayet edilmiştir.¹⁹⁰ Yine onun şöyle dediği aktarılır: “Allah bütün mahlûkatı ve evreni yarattı. Dolayısıyla mahlûkat yaratıldığı hal üzere akıp gider. Bazıları çalışmakla rızıklarının artacağını, ömürlerinin uzanacağını, renklerinin değişeceğini, asılları ve parmak uçları noktasında bir tasarruflarının olacağını zannederler.¹⁹¹ Hâlbuki durum zannedenlerin düşündüğü gibi değildir. Birinci görüşü savunanlar bu ve benzeri örnekleri serdederek Hasan-ı Basrî'nin özgür iradenin mümessili olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır.

İkinci görüşü savunanlar ise onun evvelemirde kaderi düşünceye meylettğini daha sonra bundan vaz geçtiğini iddia etmişlerdir. Bu düşüncenin başkahramanı Hasan-ı Basrî'nin son demlerinde ona öğrenci olmuş hadisçi Eyyûp es-Sihtiyânî'dir. Eyyûp, tıpkı İbn Avn gibi özgür irade taraftarlarından aşırı nefret eden bir zat olduğu, bundan dolayı rivayet ehlinde olan İbn Sîrîn ile yakın temas kurduğu belirtilmiştir. Hasan-ı Basrî'nin yegâne kusuru olarak gördüğü ve hocasına yakıştıramadığı özgür irade söyleminden onu kurtarmak için kendisiyle defalarca tartıştığını, hatta tehdit ettiğini sonunda onu görüşünden vazgeçirdiğini söylemiştir.¹⁹² Mamafih Hammâd b. Yezîd, Eyyûb'un şöyle dediğini rivayet eder: “Kaderi düşüncesi istisna tutulursa hiç kimsenin Hasan'ı ayıpladığını bilmiyorum. Bu konuda kendisiyle defalarca tartıştım hatta bu düşüncesinden ötürü kendisini sultanla korkuttum. Eyyûp sözlerini şöyle sürdürür: Bu günden sonra o görüşüne dönmedi ve Allah adına yemin ederim ki, bir daha ondan bahsetmedi.”¹⁹³ Taşköprüzâde de onun kadere ilişkin bir şeyler konuştuğunu daha sonra bu görüşünden vazgeçip bu düşüncüyü yediğini ifade etmektedir.¹⁹⁴

¹⁸⁹ eş-Şuarâ 26/200.

¹⁹⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/24,25.

¹⁹¹ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/130.

¹⁹² Abbâs, *el-Hesenü'l-Başrî*, 169.

¹⁹³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/34.

¹⁹⁴ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/146.

Üçüncü görüş, Hasan-ı Basrî'nin özgür irade söyleminden asla vazgeçmediği yönündedir. Buna delil olarak da onun şerri Allah'a nispet etmediği, Abdülmelik bin Mervan'a kader ile ilgili bir mektup yazdığı ve cebrî görüşü reddettiği ileri sürülür.¹⁹⁵ Nitekim Alî b. el-Ca'd Hasan-ı Basrî'nin şöyle dediğini rivayet eder: "Kim kötülüklerin Allah'tan olduğunu iddia ederse kıyamet günü yüzü kapkara kesilir ve bu halde Allah'ın huzuruna çıkar"¹⁹⁶ dedi ve şu ayet-i kerîmeyi okudu: "*Kıyamet günü Allah'a karşı yalan söyleyenleri görürsün, yüzleri kapkara kesilmiştir.*"¹⁹⁷ Dâvud b. Ebî Hind ise Hasan'ın şöyle dediğini aktarır: "Günahlar dışında her şey Allah'ın kazası ve kaderi ile gerçekleşir."¹⁹⁸

Kader risalesinde aktarılan bilgiler bu rivayetleri doğrular niteliktedir. Çünkü orada Hasan-ı Basrî, günahlar dışında her şeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle cereyan ettiğini söylemektedir. Sözgelimi Hasan-ı Basrî, Abdülmelik bin Mervan'a hitaben: "Allah seni ıslah etsin ey Mü'minlerin Emîri! Doğrusu biz, Allah'ın emrini tutan, hikmetini gözeten, Rasulullah'ın sünnetini tatbik eden selefe yetiştik. Onlar hakkı inkâr etmiyorlar, batılı da haklı çıkarmıyorlardı. Onlar Allah Teâlâ'nın zatına nispet ettiği şeyler dışında, herhangi bir şeyi Ona nispet etmiyorlardı. Onlar, Allah'ın kullarına karşı, O'nun kitabında getirdiği delillerden başka delil getirmiyorlardı. Yüce Allah şöyle buyuruyor: "*Ben, cinleri ve insanları sadece bana kulluk etsinler diye yarattım. Ben onlardan bir rızık istemiyorum, beni doyurmalarını da istemiyorum.*"¹⁹⁹ Böylece Allah onlara yaratılış amaçları olan kulluğu emretti. Allah onları bir iş için yaratıp da sonra onlarla o iş arasına girip engel olması olacak şey değildir. Zira Allah Teâlâ'nın, "*Asla kullarına zulmetme ihtimali yoktur.*"²⁰⁰ Seleften hiç kimse, bu hakikati yadırgamamış ve bunu tartışmamıştır. Zira onlar bu hususta, aynı görüş üzerinde ittifak etmişlerdir."²⁰¹ Risalenin bu pasajında, insanın kaderinde kendi iradesinin payını inkâr etmek, Allah'a iftira olarak algılanmıştır. Kulluğun temelinde özgür iradenin olduğu saptanmış, bu durumda Allah'a kulluğu, insanın kendi iradesiyle seçeceği ve bu seçimi kul adına Allah'ın yapmayacağı vurgulanmıştır. Zira kul adına seçim yapıp bu seçimden kulu mesul tutmak zulüm

¹⁹⁵ Josef Van Ess, "İslam Kelamı'nın Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (ts.), 401.

¹⁹⁶ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/153.

¹⁹⁷ ez-Zümer 39/60.

¹⁹⁸ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/153; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 19.

¹⁹⁹ ez-Zâriyât 51/56,57.

²⁰⁰ Âl-i İmrân 3/182.

²⁰¹ Belhî vd., *Fadlu'l-i'tizâl*, 216; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 19.

olarak değerlendirilmiştir. Oysa Allah'ın kullarına zerre kadar zulmetmesi olası değildir.

Allah'ın kullarını kötü duruma duçar etmeyeceğini düşünen Hasan-ı Basrî, bu sürecin varıp dayanacağı vahim noktayı daha başından fark ederek adeta tarihe not düşen şu yol gösterici uyarılarda bulunmuştur: “Yüce Allah buyurdu: *“Açık ya da gizli sizi mahcup edecek bir günaha yaklaşmayın.”*²⁰² Allah'ın yasakladığı Allah'tan değildir. Zira O, hoşlanmadığından razı olmaz, razı olduğundan da hoşnutsuz olmaz. Çünkü Yüce Allah der ki: *“Eğer küfür ve nankörlük ederseniz, unutmayın ki Allah size asla muhtaç değildir; ama O kullarının küfür ve nankörlüğünden razı değildir; fakat şükrederseniz, O sizden Razı olur.”*²⁰³ Eğer küfür ve nankörlük Allah'ın Kaza ve kaderi olsaydı, onu yapandan Allah razı olurdu. Önce kulunu bir hükme mecbur edip de, sonra kulunu mecbur ettiği o hükümden razı olmaması Allah'a yaraşmaz. Haksızlık ve zulüm Allah'ın kaza ve kaderi değildir. O'nun kaza ve kaderi ortak iyiyi, adaleti, iyiliği ve yakınlarla paylaşmayı emretmesi, her tür hayâsızlıktan, yüz kızartıcı işlerden, kötülükten ve haddi aşmaktan nehyetmesidir.”²⁰⁴

Daha sonra Cebriyye'nin düşüncelerini eleştiren Hasan-ı Basrî, hidayet ve dalalet konusunda Kur'an'la inşa olmuş bir akılla konuşur ve hidayeti ilahî rehberlik, dalaleti de bu rehberliği kabul etmeme durumu olarak nitelendirir ve açıklamalarını şöyle sürdürür: “İşte bu, ey Mü'minlerin Emîri, Allah'ın konuştuğu kitabıdır; kim Allah'tan daha güzel sözlü olabilir. O, *“O (Allah) ki, takdir etti ve hidayet etti”*²⁰⁵ dedi, fakat *“takdir etti ve saptırdı”* demedi. Doğrusu Allah kullarına bunu açıklamış ve onları asla ne dinlerinde bir karışıklık ne de işlerinde bir şüphe içerisinde bırakmıştır. Hatta, *“De ki, eğer ben sapmışsam kendi aleyhime sapmış olurum, yok hidayete ermişsem Rabbimin bana vahyettikleri sayesinde ermiş olurum”*²⁰⁶ diyerek hidayeti zatına, sapmayı ise peygamberine atfetmiştir. Ne yani ey Mü'minlerin Emîri, sapmanın peygamberden olabileceğine razı olursun da, aynı şeyin bizim için olmasına razı olmaz mısın? Ve Allah Teâlâ *“Şüphesiz hidayet etmek bize düşer”*²⁰⁷

²⁰² el-En'âm 6/151.

²⁰³ ez-Zümer 39/7.

²⁰⁴ Belhî vd., Faḍlu'l-i'tizâl, 217; İbn Murtazâ, Ṭabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münve ve'l-emel), 20; Neşşâr, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, 2/68; Mustafa İslamoğlu, Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 98.

²⁰⁵ el-A'lâ 87/3.

²⁰⁶ Sebe' 34/50.

²⁰⁷ el-Leyl 92/12.

buyurdu, “Saptırmak bize düşer” buyurmadı.²⁰⁸ Aynı şekilde Cebriyye’nin görüşlerini çürütmeye devam ederek şöyle dedi: “Onlar cedel yaparak; Allah Kur’an’da *“O dilediğini hidayete erdirir ve dilediğini de dalaletle sürükler”* buyuruyor, derler. Ama ayetin bağlamına hiç bakmazlar. Eğer bu türden ayetlerin siyak ve sibakına baksalardı, bu konuda asla sapmazlardı. Çünkü yüce Allah şöyle buyurur: *“Allah inanıp güvenen kimseleri sabit, sağlam bir sözle hem dünyada hem de ahirette sapasağlam (dimdik ayakta) tutar ve Allah zalimlerin ayaklarını kaydırır. Zira Allah dilediğini yapar.”*²⁰⁹ Yani O’nun dilemesi şu demektir: O, iman edenlerin ayaklarını, imanları ve iyilikleri sebebiyle sabit tutar; zalimlerin ayaklarını ise, olumsuzlukları ve zulümleri sebebiyle kaydırır. O şöyle buyurdu: *“Ne zaman ki kaydılar Allah da onların kalplerini kaydırды.”*²¹⁰ Allah doğru yoldan sapanların kalplerini dalaletle meylettirir. Fâsık olanı hidayete erdirmez.”²¹¹ Hasan-ı Basrî’nin sözleri şöyle nihayete erer: “ey Emîr bil ki, Cebriye mensupları Allah’ın kitabına ve adaletine aykırı hareket ederler. Dinlerine ilişkin meseleleri Allah’ın kaza ve kaderi ile deruhte ettiklerini iddia ederler. Lakin dünya işlerinde ictihad, sa’yü gayret, araştırma ve incelemeye razı olurlar. Bu hususta Allah’ın kaza ve kaderini görmezden gelirler. Bu konuda *“Nefsini arındıran, kurtuluşa ermiştir; nefsinin karanlığa gömen ise kayıptadır”*²¹² ayeti delil olarak yeter. Allah âdemoğlunun tabiatına, iyiyi kötünden seçip ayırma yeteneği yerleştirmiştir. Eğer onu kirleten Allah olsaydı, hüsrânı kuluna nisbet etmezdi.”²¹³

Hasan-ı Basrî’nin nazarî diyalektiği birinci görüşte zikredilen cebrî temayülle bağdaşmadığı aşikârdır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi bu görüşü savunanlar Hasan-ı Basrî’ye dayandırdıkları bazı rivayetlerden hareketle onun şerri Allah’a nisbet ettiğini, bir insan iyi amel işleme arzusunda olsa dahi Allah’ın kaza ve kaderini aşamayacağını, sa’yu gayret içine girse bile rızık, ömür, renk ve kişisel özelliklerin değişmeyeceğini iddia etmişlerdi. Bu iddiaların hem Kur’an’a hem de Hasan-ı Basrî’nin anlayışına aykırı olduğunu düşünmekteyiz. Tespit ettiğimiz kadarıyla Kur’an’da geçen “hayr” kelimesinin tamamı Allah’a isnat ve izafe edilir. Fakat “şer” kelimesi Allah’a isnat ve izafe edilmez; genel itibariyle insana isnat

²⁰⁸ Belhî vd., *Faḍlu’l-i ‘tizâl*, 216; İslamoğlu, *Kader Risalesi*, 114.

²⁰⁹ İbrâhîm 14/27.

²¹⁰ es-Saf 61/5.

²¹¹ İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtü’l-Mu‘tezile (el-Münnye ve’l-emel)*, 20; İslamoğlu, *Kader Risalesi*, 134.

²¹² eş-Şems 91/9,10.

²¹³ İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtü’l-Mu‘tezile (el-Münnye ve’l-emel)*, 20.

edilir. Nitekim “Başına gelen her iyilik Allah’tandır; başına gelen her kötülük de kendindendir”²¹⁴ ayet-i kerimesi buna en iyi örnektir. Kur’an “Her insan işlediği amelin tutsağı”²¹⁵ olduğunu vurguladığı gibi kendi zalimi olduğunu da vurgular ve şöyle der: “Onlara zulmeden biz değiliz, fakat asıl onlar kendi kendilerine zulmederler.”²¹⁶ Bu minvalde örneğimiz olan bir peygamberin: “Rabbim! Şüphesiz ben nefsimi zulmettim; beni affet”²¹⁷ şeklindeki tazarruu şerrin insana atfedildiğinin delili olsa gerektir. Aynı şekilde Hasan-ı Basrî de şerrin Allah’a nisbet edilemeyeceği kanaatini taşımaktaydı. Nitekim kim şerri Allah’a isnat ederse kıyamet gününde yüzünün kapkara kesileceğini söylüyordu.²¹⁸ Yine günahlar dışında her şey Allah’ın kaza ve kaderiyle değişir²¹⁹ diyen Hasan-ı Basrî hem şerri Allah’tan nefyetmiş oldu hem de ömür, rızık, renk ve kişisel özelliklerin Allah’ın koymuş olduğu kanun ve ölçülere göre cereyan ettiğini ortaya koymuş oldu. Binaenaleyh külli irade sahibi olan Allah Âlemdeki her şeyi takdir etmiş, insana da bu çerçevede cüzi irade vermiştir.²²⁰ Bundan dolayı iradenin alanına giren her hususta insanın kaderi seçmektir.²²¹ İnsan doğduğu coğrafyayı, anne ve babasını, ne zaman doğacağını, ırkını, rengini ve cinsiyetini seçme salahiyetine sahip değildir. Külli irade çerçevesinde meydana gelen bu hususlar Allah’ın takdiriyle gerçekleşen insanın mutlak kaderidir. Lakin rızık, ecel, hidayet, dalalet, iman ve küfür gibi konularda insanın seçme özgürlüğüne sahip olduğu bilinen bir gerçektir. İşte bu yüzden insan seçtiklerinden sorumludur ve seçtikleri de kaderidir. İnsanın müdahil olduğu alanlarda onun yerine Allah’ın seçtiğini söylemek abesle iştigal olup Allah’ın takdirini yalanlamak, kazasını da tersyüz etmektir. Zira Ma‘bed el-Cühenî bir görüşmesinde Hasan-ı Basrî’ye şu soruyu yöneltir: “Ey Ebû Said, şu sultanlar Müslümanların kanlarını akıtıyor, mallarını ellerinden alıyor ve sonra da bütün bu şeylerin Allah’ın kaderiyle olduğunu söylüyorlar, ne dersin? Hasan-ı Basrî: “Allah’ın düşmanları yalan söylüyorlar” der.²²² Bu analizlerden hareketle birinci görüşün tutarlı olmadığı anlaşılmaktadır.

²¹⁴ en-Nisâ 4/79.

²¹⁵ el-Müddesir 74/38.

²¹⁶ ez-Zuhuruf 43/76.

²¹⁷ el-Kasas 28/16.

²¹⁸ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/153; Abbâs, *el-Heşenü’l-Basrî*, 172.

²¹⁹ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/153; İbn Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile (el-Münye ve’l-emel)*, 19.

²²⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘ağâid*, 58.

²²¹ İslamoğlu, *Kader Risalesi*, 111.

²²² Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/71.

Hasan-ı Basri'nin ilk önce özgür irade düşüncesini savunduğu daha sonra bu yaklaşımından vazgeçirildiği iddiası etrafında şekillenen ikinci görüşe gelince bu konuda tutarlı bir kanıt sunulmadığı ifade edilmelidir. Çünkü Eyyûb es-Sihtiyânî, Hasan-ı Basri ile ölümüne yakın bir dönemde tartıştığı anlaşılmaktadır.²²³ Bu bize Hasan-ı Basri'nin son demlerine kadar özgür irade söylemini dillendirdiğini anımsatmaktadır.²²⁴ Hal böyleyken Abdülmelik b. Mervan gibi yüzlerce Müslümanın kanında eli olan sultana, *Kader Risalesi* gibi özgür irade manifestosu sunan bir âlim nasıl olur da sadareten, rütbeten, ilmen, fehmen ve sinnen kendisinden çok gerilerde olan bir talebesinin tehditlerine boyun eğer? Bu sorunun iki yanıtı olabilir. Birincisi tehditlere boyun eğmeden bildiği yoldan şaşmadığı; İkincisi ise dönemin kendine özgü şartları, Eyyûb'un re'ye ve re'y taraftarlarına olan düşmanlığını hesaba katarak durumu idare ettiği söylenebilir.

Nihayetinde Hasan-ı Basri'nin özgür irade söyleminin ilk temsilcilerinden biri olduğu ve bu hal üzere vefat ettiği kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Kâ'bî, Kâdî Abdülcebbâr ve İbn Murtazâ gibi Mu'tezilî âlimler onu Mu'tezile mezhebinin üçüncü tabakasından sayarken²²⁵ Ehl-i Sünnet'in erken dönem alimlerinden İbn Kuteybe ise onu kelâmcılar taifesi içinde Mu'tezile'ye öncülük eden kişiler arasında zikreder.²²⁶ Aynı şekilde İbn Sîrîn, Hasan-ı Basri'nin Mu'tezilî/Kaderî olduğunu ileri sürer.²²⁷ Bu ve benzeri rivayetlerin oluşu, ömrünün sonuna kadar şerri Allah'a nisbet etmemesi,²²⁸ güneş ve ayın cehenneme atılacağına ilişkin rivayetin Hz. Peygambere nispet edilmesine itiraz edip günahlarının ne olduğunu sorarak hadisi metin tenkidine tabi tutması,²²⁹ Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı kader risalesi, Mu'tezile'nin ilk

²²³ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-kelâmî*, 37.

²²⁴ Abbâs, *el-Hesenü'l-Başrî*, 169.

²²⁵ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 86,215; İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile (el-Münve ve'l-emel)*, 18.

²²⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü muḥtelefi'l-ḥadîs*, thk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr (kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1386/1966), 85.

²²⁷ Hasan Basrî'yi tenkit eden İbn Sîrîn'e Hâlid el-Hizâî'nin şöyle karşılık verdiği aktarılır: "Neden böyle konuşuyorsun? Eyyûb Sihtiyânî, Malik b. Dînâr ve Muhammed b. Vâsî'in hacda oldukları yıl Hasan-ı Basrî'nin özgür irade söyleminden vaz geçip tövbe etmesini istediler. O da tövbe etti; Allah ise kendisine yönelenlerin tövbesini kabul edendir. Hz. Muhammed de bir kimseyi küfür üzerindeki haliyle muaheze edip ayıplamayın; zira İslam kendinden önceki halleri yok eder şeklinde buyurdu. Bunun üzerine İbn Sîrîn, ey Hâlid! Ne garip şeyler konuşuyorsun! Hasan-ı Basrî'nin ölünceye kadar Kaderî/özgür irade söyleminden tövbe etmediğini Muhammed b. Vâsî', Katâde, Sâbit el-Benânî, Mâlik b. Dînâr, Hişam b. Hassân, Eyyûb, Saîd b. Ebî Arûbe gibi âlimler ifade ettiler. Kaldı ki, Amr b. Ubeyd, Vâsîl b. Ata, Ğaylan b. Cerîr ve diğerleri insanları Hasan-ı Basrî'nin mezhebine davet ediyorlardı." bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muḍiyye fî ṭabaḳâtü'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kutub Hâne, ts.), 2/517.

²²⁸ Abbâs, *el-Hesenü'l-Başrî*, 177.

²²⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü muḥtelefi'l-ḥadîs*, 101.

kurucularının onun talebeleri olması ve onun mezhebine davet etmeleri Hasan-ı Basrî'nin özgür irade söyleminin ilk temsilcilerinden biri olduğunu ihsas etmektedir.

Bu söylemin mümessillerinden biri olan Amr b. Ubeyd'in ona ne zaman intisab ettiği kesin olarak bilinmemekle beraber on altı veya on yedi yaşlarındayken onun ders halkasına gidip gelmeye başladığı tahmin edilmektedir. Zira Hasan-ı Basrî'nin taltiflerine mazhar olduğunda gençliğinin baharında bir delikanlıdır.²³⁰ Amr, hicri 80 senesinde doğduğuna göre hicri 96 veya 97 yıllarında onun ders halkasına katılmış olmalıdır. Bu durumda hicri 21 senesinde doğan hocasının da seksen yaşına merdiven dayadığı muhtemeldir. Her yönüyle kemale eren²³¹ hocasından ilim, irfan ve hayat tecrübesi öğrendiği inkâr edilemez bir gerçektir.²³² Bir taraftan ondan kırat ve tefsîr öğrenirken öte taraftan hadis ve fıkıh öğreniyordu. Nitekim İbnü'l-Cezerî *Ğâyetü'n-nihâye* adlı eserinde bu konuda şunları kaydeder: “Kur'an harflerine ilişkin haberler aktaran Amr, bu haberleri Hasan-ı Basriden işitti ve ondan rivayet etti.”²³³ İbn Hallikân, Amr'ın Hasan-ı Basrî'den tefsîr rivayet ettiğini aktarırken²³⁴ *el-Muḳâbesât* sahibi et-Tevhîdî ise Amr'ın ondan akideye ilişkin meseleler öğrendiğini vurgular.²³⁵ Kâdî Abdülcebbâr'ın *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile* adlı eserinde naklettiği bir muhavere Amr'ın Hasan-ı Basrî'den fıkıh öğrendiğini izhar eder: “Osman el-Bettî, Amr b. Ubeyd'e talak hakkında elli soru sorar; o da hepsini Hasan-ı Basrî'den öğrendiğini ifade eder, bunun üzerine el-Bettî onu itham eder. Daha sonra kendi kendine şöyle der: “benim bu soruları Amr'a sormam mümkün ise onun da Hasan'a sorması mümkündür.”²³⁶

Görüldüğü kadarıyla Amr, döneminde cari olan bütün ilimleri hocasından tahsil ederek onun sevgisine ve takdirine mazhar olmuştur. Binaenaleyh Hasan-ı Basrî'ye Amr sorulduğunda ona şöyle değer biçmiştir: “Amr, Basra gençlerinin efendisidir; eğer bidat ihdas etmezse.”²³⁷ Başka bir sözünde ise şöyle der: “Şu Amr,

²³⁰ Himyerî, *el-Hürü'l-în*, 111.

²³¹ Abbâs, *el-Ḥesenü'l-Basrî*, 21.

²³² Ebû Ahmed b. Abdül'mîn b. Mûsâ el-Kaysî eş-Şüreyşî, *Şerḥu maḳâmâtî'l-herîrî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006), 2/122.

²³³ Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî ṭabaḳâtî'l-ḳurra*, 1/531.

²³⁴ İbn Hallikân, *Veḳeyâtü'l-a'yân*, 3/462.

²³⁵ Tevhîdî, *el-Muḳâbesât*, 53,54.

²³⁶ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 242.

²³⁷ Şüreyşî, *Şerḥu maḳâmâtî'l-herîrî*, 2/122; Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, 8/71.

ne güzel bir gençtir! Eğer bidat ihdas etmezse.”²³⁸ Bu bilgilerden hareketle diyebiliriz ki bir muallim olarak Hasan-ı Basrî, psikolojik ve pedagojik esaslara uygun bir şekilde öğrencilerinin kabiliyetlerini, zekâ seviyelerini ve mizaçlarını dikkate alarak onları teşvik ve motive etmiştir. Zira bir sanat olan muallimlik bilgi, ilgi, görgü, sevgi ve şevkati gerektirdiği gibi psikoloji ve pedagoji formasyonuna sahip olmayı da gerektiren bir meslektir. Bundan dolayı Fârâbî, hoca öğrencisine ne çok sert ne de çok yumuşak davranmalı diyerek dengeli bir metod önerirken, İbn Haldun eğitimde zor kullanmanın öğrenme isteğini olumsuz bir şekilde etkileyeceğini düşünmektedir. Gazzâlî ise öğrencileri terbiye etmek için yapılan uyarıların açık ve sert olmaması, üstü kapalı ve gençlik gururunu rencide etmeyecek tonda olması gerektiğini düşünür. Özetle bir muallimin talebeleri arasında ayırım gözetmemesi, eğitim öğretimde tedricilik prensibine uyması, öğrencilerinin kabiliyetlerini, mizaçlarını ve zekâ seviyelerini göz önünde bulundurması gerekmektedir.²³⁹ Bu pedagojik ilkelere uygun hareket eden Hasan-ı Basrî, Amr’dan başka öğrencilerini de takdir ederek motive etmiştir. Nitekim Katâde ve Eyyûb’un onun takdirine muhatap oluşunu kaynaklar şöyle haber vermektedir: “Basra gençlerinin efendisi Eyyûp, ilmî açıdan müdrik olanı da Katâde’dir. Şu Amr ise ne güzel bir gençtir! Eğer bir bidat ihdas etmezse.”²⁴⁰ Söz konusu rivayetlerden de anlaşılacağı üzere Eyyûb ve Katâde ile ilgili övgüleri koşula bağlayan herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Amr’ın takdir ve övgüsü, “Eğer bidat ihdas etmezse” şeklinde takyit edilmiştir. Bu ihtirazi kaydın konulması yukarıda izah edilen pedagoji ilkelerine aykırılık teşkil etmektedir. Bundan dolayı sözü edilen kaydın Ehl-i Hadîs tarafından mezhebi mülahazalarla daha sonra eklendiğini düşünmekteyiz. Çünkü Hz. Peygamber’den sonra kendilerini dinin yegâne temsilcileri, taşıyıcıları ve muhafızları olarak gören hadis ehli,²⁴¹ kelâmı, bid’at, heva ve bâtıl olarak; kelimcileri da “Ehlu’l-Bid’a”, “Ehlu’l-Heva” ve “Ehlu’l-Bâtıl” olarak değerlendirmişlerdir.²⁴²

²³⁸ Ebû Ahmed Abdullâh İbn Adî, *el-Kâmil fî du‘efâi’r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Mu‘avvid (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 6/185; Askalânî, *Tehzîbu’l-tehzîb*, 8/71.

²³⁹ Abdullah Bayram, “Talim ve Terbiye Metodu ve Onun Din Öğretim ve Eğitimindeki Verimlilik ve Motivasyon Dinamikleri Açısından Analizi: Kur’an ve Sünnette Değerler Sistemi Perspektifinden”, *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu*, ed. Mehmet Bahçekapılı vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 134.

²⁴⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/185.

²⁴¹ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddîşü’l-fasl beyne’r-râvî ve’l-vâ‘î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1404), 159,160,161.

²⁴² Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 254.

Nitekim İmam Malik, kelâmın ilim olmadığını, Amr b. Ubeyd tarafından ihdas edilen bir bidat olduğunu ileri sürmüştür. Bu düşüncesini, Kur'an hakkında soru soran bir şahsa şöyle açıklamıştır: “Bu tür sorulardan anlaşıldığı üzere sen, Amr b. Ubeyd'in muhibbi ve yarenlerinden biri olmalısın. Allah'ın laneti Amr'ın üzerine olsun. Çünkü kelâm denilen bidati ihdas eden odur. Eğer kelâm bir ilim olsaydı sahabe ve tabiûn, şariat ve ahkâm ile ilgili konularda konuştukları gibi bu meselelerde de konuşurlardı. Ne var ki kelâm, ilim değil; batıla delalet eden çürük ve temelsiz bir lakırdıdır.”²⁴³

Kelâm ilmini dalalete sürükleyen bir eylem olarak gören hadisçiler, kalamcıları “dinin özüne zarar verenler” şeklinde niteleyerek cerh ve ta'dil kitaplarında haksız yere onları ta'n etmişlerdir. Daha açık bir ifadeyle bazıları cerhi, ölçüsüzce kullanmak suretiyle bir intikam ve iftira aracı haline getirmiştir.²⁴⁴ Sözelimi itikadî konulardaki fikirleri beğenilmeyen ve halk nezdindeki itimadı sarsılmak istenen herhangi bir âlim, “Bidat Ehli” olmakla suçlanarak heretik ilan edilmiş, bu yolla kitleler, konsolide edilerek bir kamuoyu oluşturulmuştur. Malik ve Evzâî, bidatleri ve cidalleri yüzünden kelâmcıları, takvaları selbedilmiş, amelden menedilmiş zındıklar olarak nitelendirirken; İmam Şafii, dinini ve güvenini kaybetmiş kimseler olarak nitelendirmiştir.²⁴⁵ Ahmed b. Hanbel ise kalamcılar kalbinde her daim şüphe bulunan iflah olmaz bidatçılar olarak değerlendirerek şunları kaydetmiştir: “Kitap ve Sünnetten olan veya sahabe ve tâbi'ûndan gelen bir şey olmadıkça konuşacak değilim. Bunların dışındaki her türlü kelâm hoş değildir. Kelâma dalan kimse iflah olmaz. Bundan dolayı kalamcılarla toplantı yapmayın; hiçbirisiyle konuşmayın. Çünkü selefimiz böyle yaptı ve onlardan kaçındı.”²⁴⁶ Ta ki Fudayl b. İyâd, gayrimüslimleri onlara önceleyerek şu ifadeleri kullanmıştır: “Kalamcılarla aynı mecliste bulunmak caiz değildir. Hatta bir Yahudi ve Hristiyan'ın yanında yemek yemek, böyle bir bid'atçinin yanında yemek yemekten evladır. Zira sapıklıklarını başkalarına bulaştırmaktan ve Allah'ın gazabına uğramaktan korkulur.”²⁴⁷ Yine Süfyân es-Sevrî kelâmı batıl ve bid'at görerek, İblis, bid'atı

²⁴³ Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Herevî, *Zemmü'l-kelâm ve ehlih*, thk. Ebû Câbir Abdullâh b. Muhammed b. Osmân el-Ensârî (Amman: Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eşeriyye, 1419), 5/116.

²⁴⁴ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: OTTO Yayınları, 2018), 302.

²⁴⁵ Herevî, *Zemmü'l-kelâm*, 5/115,154,204; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 259,260.

²⁴⁶ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 256.

²⁴⁷ Herevî, *Zemmü'l-kelâm*, 5/231,232; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 260.

günahtan daha fazla sever derken; İbn Uyeyne, kim bir bid'atçının cenazesine iştirak ederse oradan dönünceye kadar Allah'ın öfkesine muhatap olur demiştir.²⁴⁸ Bu saptamalardan anlaşılıyor ki hadisçiler, kelâmcıların bidat ve hevâ ehli oldukları hususunda ittifak etmişlerdir.²⁴⁹ Mamafih Amr b. Ubeyd, mütekelliminin ilklerinden olduğu için bu ithama fazlasıyla maruz kalmış, üstelik kelâmın kurucu iradesi görülerek kendisine lanet okunmuştur. İşte bu ahval ve şerait içinde mevzubahis rivayetler değerlendirildiğinde, “Eğer bidat ihdas etmezse” kaydının sonradan eklendiğini tespit etmek zor olmasa gerektir. Kaldı ki aynı rivayeti Belhî ve Neşvân el-Himyeri, anılan kayıt olmaksızın şöyle aktarmaktadırlar: “Hasan-ı Basrî'ye Amr sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: “O, Basra gençlerinin en hayırlısıdır.”²⁵⁰

Amr'ı i'tizale götüren süreçte hocası ile münasebetinin ne yönde şekillendiği de merak konusudur. Amr, Hasan-ı Basrî vefat edinceye kadar onunla iletişim halinde olmuş mudur? Yoksa birilerinin iddia ettiği gibi ondan i'tizal edip ayrılmış mıdır? Kaynaklardan Hasan-ı Basrî ile Amr b. Ubeyd arasındaki hoca talebe münasebetinin alelade bir münasebet olmadığı, Amr'ın sadece hocasını dinleme ve söylediklerini imla etme ile yetinmediği, aksine analitik bir zihne ve sorgulayan bir istidada sahip olduğu bundan dolayı hocasının öğretilerine eleştirel yaklaştığı anlaşılmaktadır.²⁵¹ Nitekim bu eleştirel yaklaşım, onun mürtekb-i kebîrenin durumu ve naslarda aklî te'vîlin sınırları konusunda hocasından farklı düşünmesine yol açmıştır.²⁵² Ancak ilmi alandaki bu ihtilaf, beşeri münasebetlerine sirayet etmemiş; hoca, talebesine olan ilgi ve sevgisini talebe de hocasına olan saygı ve sevgisini hiçbir şekilde yitirmemiştir. Bu münasebeti İbn Kuteybe *'Uyûnü'l-aḥbâr* adlı eserinde şöyle aktarmıştır: “Amr, Hasan-ı Basrî'ye altı buçuk dirheme bir gömlek satın alır. Gömleği satın aldığı kişiye yedi dirhem verir. Satıcı der ki, onu altı buçuğa sattım sen ise bana yedi dirhem verdin. Bunun üzerine Amr, ben o gömleği öyle bir adama aldım ki kardeşiyle ilişkilerinde bir iki kuruşa bakmaz.”²⁵³ Hoca ve talebe arasında saygı, sevgi, muhabbete dayanan bu ilişki, iddia edildiği gibi mürtekb-i kebîrenin durumuna ilişkin vuku bulan ihtilaftan dolayı sona ermemiş bilakis Hasan-ı Basrî'nin vefatına kadar devam etmiştir. Nasıl devam etmesin ki irade sahibi olan

²⁴⁸ Herevî, *Zemmü'l-keîâm*, 5/142,152,172.

²⁴⁹ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 259.

²⁵⁰ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 68; Himyerî, *el-Hürü'l-în*, 111.

²⁵¹ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keîâmî*, 30.

²⁵² Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 23.

²⁵³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *'Uyûnü'l-aḥbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 1/359.

insanın düşünmesinden daha tabii ne olabilir ki sonra düşünmenin insanın kaderi olduğunu o öğretmemiş miydi? Her insanın amellerinin tutsağı olduğunu, dolayısıyla sıratı müstakimden sapan kendi iradesiyle saptığını, kötü amellerin Allah’a fatura edilmeyeceğini, Allah’ın izni, iradeyi özgür kılması demek olduğunu, Allah’ın meşietinin kulun iradesine baktığını Amr’a hocası öğretmiştir.²⁵⁴ Öğrettiklerinin hilafına bir davranış sergilemesi, kendisinden farklı düşünen talebesini aforoz edercesine tard etmesi Hasan-ı Basrî’nin ne öğretisiyle ne de özgür irade söylemiyle bağdaşır. Kaldı ki muarızları bile kendi savlarını desteklemek için kullandıkları bir rivayet onun sonuna kadar hocasının yanında olduğunu desteklemektedir. Nitekim Bağdâdî’nin naklettiğine göre durum şöyle cereyan etmiştir: “Humeyd arkadaşlarına bir hadis rivayet ederken Amr, söze girerek şöyle der: “Hasan sözü edilen hususta şöyle şöyle derdi.” Amr, Hasan’dan rivayetle sözlerini tamamlayınca; Humeyd bazı arkadaşlarına şöyle dedi: “Bu adamdan hiçbir şey almayın. Zira bu, Hasan adına yalan uyduruyor. Hasan iyice yaşlandıktan sonra ona geliyor ve onun söylemediği bir şeyle ilgili şöyle diyordu: “Ey Said’in babası sen bu konuda şunları şunları söylüyorsun değil mi? O da onaylarcasına başını sallıyordu.”²⁵⁵ Şu halde hocası ile yaşadığı fikrî ayrılığın onda veya hocasında bir kin ve nefrete dönüştüğünü söylemek zordur. Bu itibarla düşünce farklılığının, dostluk ve muhabbetin devamı için bir sorun teşkil etmediği özellikle belirtilmelidir. Bu durumda hoca ile talebe arasında fiziksel bir ayrılığın yaşandığını iddia etmek sadece mezhebî sakilerle ileri sürülen bir karalamanın ürünü olarak görülebilir.

1.2.4.3. Vâsıl b. Atâ (öl. 131/784)

Amr b. Ubeyd’de olduğu gibi Vâsıl hakkında da eski kaynaklarda fazla malumat bulunmamaktadır. Söz gelimi Eş’arî’nin (öl. 324/935) *Maḳâlâtü’l-İslamiyyîn* adlı eserinde Vâsıl’ın ismi bir defa geçmektedir. Ancak geçtiği bağlam onun Mu‘tezile mezhebindeki merkezi konumunu deklare edecek nitelikte değildir.²⁵⁶ Câhiz (öl. 255/869) *el-Beyân ve’t-tebyîn* adlı eserinde Vâsıl’ın kelâmcılığından ziyade büyük bir edip ve hatip oluşunu nazara vermektedir.²⁵⁷ Ka‘bî (öl. 319/931) ise *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* zımında *Ṭabaḳâtü’l-Mu‘tezile* adlı eserinde

²⁵⁴ Belhî vd., *Faḍlu’l-i‘tizâl*, 216,217; İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtü’l-Mu‘tezile (el-Münye ve’l-emel)*, 19,20; Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/68.

²⁵⁵ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/80.

²⁵⁶ Ebü’l-Hasen Alî b. İsamâîl Eş’arî, *Meḳâlâtü’l-İslamiyyîn ve ihtilâfü’l-muşallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kahire: Mektebetü’n-Nehḍati’l-Mıṣriyye, 1329/1950), 1/269.

²⁵⁷ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 1/23-32.

verdiği bilgiler neredeyse hal tercümesi düzeyinde kalmaktadır.²⁵⁸ Ancak Makâlât türü eserlerde ilk kez Ka'bi'nin Vâsıl'dan söz etmesi kayda değerdir. Diğer kaynaklarda ise onunla ilgili bilgiler aşağı yukarı birbirinin tekrarı niteliğindedir. Öte taraftan Mu'tezile geleneğinde belli bir döneme kadar tarih ve fırak yazarlığının önemsenmemesi, Vâsıl'ın hadis alanında herhangi bir behresinin olmaması şeklindeki nedenler onun tabakat kitaplarında zikredilmemesine ve hakkında verilen bilgilerin belirsizliğini korumasına neden olmuştur.²⁵⁹

Vâsıl'ın hayatını araştırdığımızda hicri 80 senesinde Medine'de doğduğu tahmin edilmektedir.²⁶⁰ Anne babası, hasebi nesebi, çocukluğu ve gençliği, Medine'deki yaşantısı ve Basra'ya gitmesiyle ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmayan Vâsıl'ın²⁶¹ Hasnan-ı Basrî, Amr b. Ubeyd, Nazzâm, Ebû Hüzeyl el-Allâf ve Câhız gibi mevâliden olduğu²⁶² bir meslek erbabı oluşundan anlaşılmaktadır. Zira hallâc, allâf, futacı, iskafa ve benzeri mesleklere nispet edilmeleri onların aslen Arap olmadıklarını göstermektedir.²⁶³ Kimin mevlâsı olduğu tartışmalı olan Vâsıl'ın Benî Dabbe, Benî Mahzûm veya Benî Hâşim'in azatlısı olduğu kaynaklarda geçmektedir.²⁶⁴ Lakin Ebu Hâşim Abdullâh b. Muhammed b. Hanefiyye ve ailesiyle münasebeti onun Benî Hâşim'in azatlısı olduğunu ihsas etmektedir.²⁶⁵ Van Ess, bu çıkarsamayı, bir aileye mezhebi misyon gereği bağlı olduğu imajı verdiği için yerinde bulmazken²⁶⁶ Reşîd Hayyûn ise Vâsıl'ın İslam'dan sonra Necid'den Irak'a göç eden Benî Dabbe'nin mevlâsı olduğunu bu konuda başka bir şeyin bilinmediğini ifade eder. Aynı paragrafta onun Medine'de doğduğunu, Basra'ya intikal edinceye kadar da orada yaşadığını kaydeder.²⁶⁷ Vâsıl'ın Basra'da bir meslek erbabı olması ve İslam dünyasının her tarafına heyetler gönderebilmesi onun mevlâ olduğunu ancak köle olmadığını göstermektedir.²⁶⁸

²⁵⁸ Belhî vd., *Fadlu'l-i 'tizâl*, 64-68.

²⁵⁹ Josef Van Ess, *'İlmü'l-keîâm ve'l-müctema' fi'l-karneyni's-sânî ve's-sâliş lilhicra*, çev. Muhyiddîn Cemâl Bedr, Rızâ Hâmid Kutb (Beyrut-Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 2016), 2/358.

²⁶⁰ Belhî vd., *Fadlu'l-i 'tizâl*, 64; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 29; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 22/131; Zehebî, *Mizânu'l-i 'tidâl*, 3/74; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/145.

²⁶¹ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/179; Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 81.

²⁶² Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 33.

²⁶³ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/179.

²⁶⁴ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/163; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/145.

²⁶⁵ Belhî vd., *Fadlu'l-i 'tizâl*, 90; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/178.

²⁶⁶ Ess, *'İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/360.

²⁶⁷ Reşîd Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Başra ve Bağdâd* (Londra: Dâru'l-Hikme, 1997), 66.

²⁶⁸ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/179.

Ebû Hüzeyfe künyesiyle ünlenen Vâsıl, Gazzâl lakabıyla şöhret bulmuştur.²⁶⁹ Ancak Vâsıl'ın Gazzâl lakabını alması bu mesleği icra ettiği için değil, dokumacılar çarşısındaki Kutn el-Hilâlî'nin azatlısı Ebû Abdullâh el-Gazzâl'ın yanına sık sık uğraması ve çarşı esnafıyla iyi münasebetler kurmasıyla ilişkilendirilir. Buradaki iffetli kadınları tespit edip onlara infakta bulunması ise çarşıya geliş gidişlerinin gerekçesi olarak aktarılır.²⁷⁰ Van Ess ise onun bu geliş gidişlerini eğitim öğretim gerekçesine bağlar ve Kutn el-Hilâlî'nin talebesi Ebû Abdullâh el-Gazzâl'ın ders halkasına katılma isteğine işaret eder.²⁷¹ O dönemde yün eğirme işi kadınların ve korkakların işi olarak telakki edildiği için muarızlar bu lakapla anılırdı. Nitekim Vâsıl'ın muarızları onu ve işini aşağılamak için “Gazzâl” lakabını kullanmışlardır.²⁷² Mamafih Beşşâr b. Bürd onunla dost olduğu dönemde Ebû Hüzeyfe künyesini kullanırken, onunla köprüleri attığında “Gazzâl” lakabını kullanmıştır.²⁷³ Bundan dolayı Van Ess, kumaş işiyle meşgul olan Vâsıl'ın “Gazzâl” değil, bu kelimenin karşılığı olan “Hâik” ile nitelendirilmesinin daha uygun olacağını düşünmektedir.²⁷⁴

Basra'da yaşadığı için el-Basrî, Mu'tezile mezhebinin kurucularından biri olduğu için de el-Mu'tezilî nisbesi alan Vâsıl'ın²⁷⁵ Medine'deki hayatı hakkında fazla bilgi sahibi değiliz. Ancak dönemin sosyal ve siyasi koşulları, Emevî ailesinin oligarşi odaklı siyaset anlayışı, bazı insanların dünyadan ve siyasetten i'tizal etmesine yol açmıştır. Köşesine çekilen bu insanlar ilim ve irfanla meşgul olmaya başlamışlardır. Bu meşguliyet meyve vermiş ve bir müddet sonra birçok mektebin oluşmasına yol açmıştır. İşte bu mekteplerin başında Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Medine'de kurduğu, birçok âlimin yetiştiği medrese gelmektedir.²⁷⁶ Kuşkusuz bu mektebin öncü talebesi Ebû Hâşim Abdullâh b. Muhammed b. Hanefiyye olmuştur. Kardeşi Hassan b. Muhammed b. Hanefiyye ise mektebin başka bir talebesidir. Vâsıl b. Atâ ise bu iki kardeşin rahle-i tedrisinden geçmiştir.²⁷⁷ İlminin büyük bir kısmını

²⁶⁹ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418–1998), 3/1111; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/7; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münve ve'l-emel)*, 28.

²⁷⁰ el-Müberred, *el-Kâmil*, 3/1111; Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/33; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran, 1391/1971), 202; Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/163.

²⁷¹ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/364, 365.

²⁷² Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/363.

²⁷³ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/24–26.

²⁷⁴ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/363.

²⁷⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/7; ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 5/79.

²⁷⁶ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/178.

²⁷⁷ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/165; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/179.

Ebû Hâşim'den alan Vâsıl,²⁷⁸ muhalif fırkaların görüşlerini bu okulda öğrendiği ve yetkin bir âlim haline geldiği, İbn Murtazâ tarafından şöyle aktarılır: “Gulat-ı Şia'nın, Haricilerin Mârîka kolunun, Zındıka ve Dehriyye'nin, Mürctie ve diğer muhaliflerin görüşlerini ve bunlara verilen cevapları ondan daha iyi bilen yoktur.”²⁷⁹ Sözü edilen okulun özgürlükçü bir karakteristiğe sahip olduğu Vâsıl'ın bazı konularda hocalarından farklı düşünmesinden anlaşılmaktadır. Söz gelimi Mürctie hakkında Hasan b. Muhammed'den farklı düşünürken;²⁸⁰ imamet ve Cemel ashabı hakkında ise Ebû Hâşim'den farklı düşünmektedir. Makrîzî bu bilgiyi şöyle aktarmaktadır: “Vâsıl, Cemel Vak'ası ve Sıffin Savaşında yer alan taraflardan birinin hatalı olduğunu; lakin kimin hata ettiğini tespit etmenin mümkün olmadığını söylemektedir.”²⁸¹ Hem bu özgür ortam hem de sahabe ve tâbiînin yaşadığı Medine onun ilmî şahsiyetinin oluşumu ve gelişiminde önemli rol oynamıştır. Zira Vâsıl'ın yaşadığı zaman zarfında Medine, var olan sosyo-siyasi kargaşaya rağmen ilmî merkezlerden biri olmayı sürdürmüştür.²⁸² Böyle bir vasatta yetişen Vâsıl'ın bu ilmî atmosferden etkilenmesi kuvvetle muhtemeldir. Çünkü onun fıkıh tahsiline önem verdiği, her ne kadar fetvaları meşhur olmasa da bu sahada içtihat derecesine ulaştığı tahmin edilmektedir.²⁸³

Medine'deki eğitim sürecinin onun sonraki fikirlerine etkisinin açık olmadığı belirtilmiştir. Öte yandan Vâsıl'ın kelâm nosyonunu Medine'de almadığı, Medine'nin bu vizyona sahip olmadığı, aklî diyalektikten ziyade fıkıh, tefsir ve hadis alanına yoğunlaştığı bundan dolayı da Medine'deki ilmî perspektifin onun kelâmî fikirlerine kaynaklık edemeyeceği savunulmuştur.²⁸⁴ Medine'nin dirayetten ziyade rivayeti, aklî diyalektikten ve sorgulamadan ziyade naklî teslimiyeti bir yöntem olarak benimsediği bilinen bir gerçektir. Ancak Hz. Ömer, Hz. Alî, Muaz b. Cebel, İbn Mesud ve İbn Abbâs gibi sahâbelerin dirâyetçi ve makâsıtçı anlayışları gözden

²⁷⁸ Ebû Muhammed Takıyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdulkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mavâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hiştâti ve'l-âsâr el-ma'rûf bi'l-Hiştâti'l-Makrîziyye*, thk. Muhammed Zînehum - Medihe eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1998), 3/395.

²⁷⁹ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 30.

²⁸⁰ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/179.

²⁸¹ Makrîzî, *Hiştâti'l-Makrîziyye*, 3/395.

²⁸² Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 82. Zira Medine de bir taraftan fakihlerin fakihi olarak tavsif edilen Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) ve Urve b. Zübeyr (öl. 94/713) ile Medine'nin fakihi olarak temayüz eden Nâfi (öl. 117/735), fıkıh tedris ederken; öte taraftan hadis ilmini ilk tedvin eden İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742) hadis talim etmekteydi. bk. Muhammed İbrâhîm el-Feyyûmî, *el-Mu'tezile: Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1423), 138

²⁸³ Feyyûmî, *el-Mu'tezile*, 139.

²⁸⁴ Süleymân eş-Şevâşî, *Vâsıl b. 'Atâ ve ârâuhü'l-kelamiyye* (Beyrût: Dâru'l-'Arabiyyeti'l-Kuttâb, 1993), 41; Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 83.

ırak tutulmamalıdır. Mamafih Basra ve Küfe'deki rey damarı buraya dayanmaktadır. Kaldı ki Vâsıl, Gulat-ı Şia, Hariciler, Zındika ve Dehriyye, Mürcie ve diğer fırkaların görüşlerini Hz. Alî'nin oğlu Muhammed'in mektebinde öğrendiği, onların tezlerine karşı antitezler geliştirdiği Amr b. Ubeyd ile aralarında geçen bir diyalogdan anlaşılmaktadır.²⁸⁵ Aynı mektepte Ebû Hâşim Abdullâh b. Muhammed'den i'tizal düşüncesini öğrendiği ifade edilmektedir. Zira i'tizal fikrini ilk ortaya atan kişilerin Ebû Hâşim ve kardeşi Hasan olduğu zikredilir.²⁸⁶ Binaenaleyh Vâsıl'ın kelâmî görüşlerinin Medine'de filizlendiği, Basra'da ise neşvünema bulduğu söylenebilir. Bu nedenle onun gelişiminin ikinci evresinde Basra'nın ilmî ortamı ve sosyo-kültürel yapısının rolü yadsınamaz bir gerçek olarak kaydedilir.

Vâsıl'ın Basra'ya ne zaman intikal ettiğine dair net bir bilgi olmamakla birlikte, hocası Ebû Hâşim Abdullah'ın (öl. 98/717) vefatından sonra gittiği muhtemeldir.²⁸⁷ Bu tarih milad kabul edildiğinde Vâsıl'ın on dokuz ila yirmi yaşlarında Hasan-ı Basri'ye intisap ettiği ve onun halkasına gidip gelmeye başladığı tahmin edilmektedir. Her ne kadar onun Hasan-ı Basri'ye talebelik yapmadığı, münasebetlerinin hilaf ve ihtilaf düzeyini geçmediği iddia edilse de²⁸⁸ kaynaklarda aksi istikamette nerdeyse ittifak vardır.²⁸⁹ Ancak bu hoca-talebe ilişkisinin sıradan bir ilişki olmadığı, eleştirel düşünce zemininde seyreden güvene dayalı bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun Hasan'ın medresesine devam ettiği, ondan fıkıh ve kadere ilişkin meseleleri öğrendiği;²⁹⁰ fakat mürtekb-i kebîre konusunda ondan farklı düşündüğü bilinen bir gerçektir.²⁹¹ Ancak iddia edildiği gibi bu fikrî ayrılık hiçbir zaman negatif bir uzaklaşmaya yol açmamış, hoca ile öğrenci arasında fiziksel bir ayrılığa sebep olmamıştır.²⁹² Ne var ki Vâsıl'ın ona kaç yıl talebelik yaptığı net olarak bilinmemektedir. Ancak onun zühdünü izhar etme sadedinde aktarılan bir rivayet, ona kaç yıl talebelik yaptığını ihsas etmektedir. Söz konusu rivayete göre Hasan'ının ders halkasına katılan Vâsıl, dört yıl boyunca konuşmamış bu sebeple

²⁸⁵ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 30.

²⁸⁶ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/145.

²⁸⁷ Feyyûmî, *el-Mu'tezile*, 143.

²⁸⁸ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keleâmî*, 165.

²⁸⁹ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 235; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 303; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/8; ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 5/79; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 29.

²⁹⁰ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/145; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/181.

²⁹¹ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/189.

²⁹² Tâzî, *el-Hesenü'l-Başrî*, 157,158; Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 114.

sağır ve dilsiz olduğu zannedilmiştir.²⁹³ Etkileyici bir hatip ve edip olan Vâsıl'ın dört yıl boyunca konuşmaması da abartılı bir durum olarak görülmüştür. Zira *luşğa* olduğu, yani *ra* harfini telaffuz etme kusuru taşıdığı için konuşmalarında *ra* harfini tazammun eden kelime ve kavramlardan sakınarak ustaca hitap edebilmiştir.²⁹⁴ Bir düğün merasiminde yaptığı etkileyici konuşma²⁹⁵ ve Irak vâlisi Abdullah b. Ömer b. Abdulâzîz'in (öl. 132/749) huzurunda irad ettiği dokunaklı hutbe²⁹⁶ bunun en büyük delilidir. Binaenaleyh sözü edilen sessizliğin onun hocasına olan saygısı ve derslere verdiği ehemmiyetten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.²⁹⁷ Zira ona göre sözün özü, kısa ve anlaşılır olanıdır. Hasenata değil, seyyiata götüren uzun ve hileli konuşmada hayır yoktur.²⁹⁸ Bu bilgilerden hareketle denilebilir ki Vâsıl, Basra'ya intikal ettikten sonra birkaç yıl Hasan'ın ders halkasına katılarak ondan istifade etmiş, ancak ona kayıtsız şartsız bağlanarak onun mutlak taraftarı olmamıştır. Fikri gelişimini tamamladıktan sonra da bağımsız medresesini kurmuştur.

Muhammed Abdurrahîm ez-Zeynî farklı bir düşünceyle Amr'ın Vâsıl ile Medine'de tanıştığını iddia etmektedir. Bu iddiasını da Amr'ın neredeyse her yıl hac yapması, bu vesilesiyle Medine'ye uğraması ve tarihçilerin bu yönde verdikleri bilgiler ile temellendirmektedir.²⁹⁹ Doğrusu bu çıkarsama dikkati calip bir husustur. Çünkü akıl, mantık ve tarihi veriler ile çelişmediği görülmektedir. Akıl ve mantıkla çelişmemektedir; zira Amr'ın kırk defa hac yaptığı rivayet edilmektedir ki çocukluk devresi çıkarıldığında neredeyse her yıl hac yapmıştır. Tarihi verilerle bir yönüyle mütenasiptir; çünkü bu konuda birbiriyle çelişen rivayetler varid olmuştur.³⁰⁰

Diğer bir iddiada ise Muhammed Salih, Muhammed b. Hanefiyye'nin Vâsıl'a hocalık yapmasını tarihi verilere aykırı bulduğu için kabul etmezken, Ebû Hâşim'in Vâsıl'a hocalık yaptığını kabul eder; ancak Amr'a hocalık yaptığını kabul etmemektedir, buna da Amr'ın Basra'da yaşamasını gerekçe göstermektedir.³⁰¹ O dönemin eğitim koşulları göz önüne alındığında Amr, hacca giderken Ebû Hâşim ile buluşması ondan ders alması düşünülemez mi? Yine burada Vâsıl ile tanışması gayr-ı

²⁹³ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 29; Ess, *İlmü'l-kelem ve'l-müctema'*, 2/383.

²⁹⁴ Hemevî er-Rûmî, "Vâsıl b.Atâ", 6/2794.

²⁹⁵ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/238.

²⁹⁶ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/24; el-Hemevî er-Rûmî, "Vâsıl b.Atâ", 6/2793.

²⁹⁷ Feyyûmî, *el-Mu'tezile*, 144.

²⁹⁸ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 234.

²⁹⁹ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-ḥemse*, 34, 35.

³⁰⁰ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 7.

³⁰¹ Seyyid, *Amr b. Ubeyd*, 26, 27.

kabil bir durum mu? Bu iki durumun da muhtemel olduğu düşünülebilir. Zira Taşköprüzâde de bu hususu teyit etmektedir.³⁰² Öte yandan İbn Murtaza'nın yukarıda verdiği bilgiyle çelişen rivayetini incelediğimiz vakit Amr'ın Vâsıl'ı yeterince tanımadığı anlaşılmaktadır. Bu rivayete göre Amr, Vâsıl'ın yeteneklerinden haberdar olmadığı gibi onun diyalektiğinden de haberdar değildir. Bundan dolayı kişisel kusurları üzerinden onu küçümsemekte, farkındalık oluşunca da ona iltifat etmektedir.³⁰³

Netice olarak İbn Murtaza'nın sözü edilen rivayetlerini karşılaştırdığımızda haber tekniği açısından birini diğerine tercih etmemizi gerektiren bir durum söz konusu değildir. Çünkü iki rivayet de onun *el-Münye ve 'l-emel* adlı eserinde senetsiz olarak geçmektedir. İkincisi Amr'ın ilk öğreti kaynağının Ebu Hâşim olması muhtemeldir; ancak bu hoca ve talebe ilişkisi yıllara sâri bir ilişki değil, kısa temalar etrafında cereyan eden bir süreç olarak değerlendirilebilir. Üçüncüsü, Amr ile Vâsıl'ın bu süreçte Ebû Hâşim'in medresesinde karşılaşma ihtimali bulunmaktadır. Zira bunun aksini ortaya koyacak bir delil henüz tespit edilebilmiş değildir. Dördüncüsü, Amr ile Vâsıl'ın birbirini iyi tanıyıp dost olmaları ve aynı düşünce etrafında birleşmeleri Hasan-ı Basrî'nin medresesinde olduğu görülmektedir. Söz konusu münasebetin karşılıklı saygı sevgi, güven ve diyaloga dayandığı da izahtan varestedir. Zira şahsi, ailevi ve ilmi açıdan ortaklaştıkları pek çok husus bulunmaktadır. Bu hususları ana hatlarıyla ele almaya çalışacağız.

Şahsi Etkenler: Vâsıl ile Amr'ın şahsiyetlerinin birçok konuda benzerlik gösterdiği; ancak mizaçlarında birtakım farklılıkların olduğu ifade edilmektedir. Sözelimi zâhidane bir hayat yaşayarak dünya hayatının geçici güzelliklerine aldanmamışlardır. Emir ve sultanların atiyelerini kabul etmedikleri gibi onlara iyiliği emretme, kötülüğü de yasaklama konusunda tereddüt etmemişlerdir. Özgür irade söylemini dillendirerek insanların sorumlu olduğunu savunmuşlardır.³⁰⁴ Bu davranışsal benzerlikler, duygu ve düşünce benzerliğinden kaynaklanmaktadır. Zira duygu ve düşünce benzerliği, kişisel niteliklerin benzerliğini ihsas etmektedir.

Bu türden benzerliklere karşın Amr ve Vâsıl'ın farklı mizaçlara sahip olduğu söylenmelidir. Vâsıl'ın daha temkinli ve kararlı, Amr'ın ise kararlı, ancak

³⁰² Taşköprüzâde, *Miftâhu 's-sa'âde*, 2/146.

³⁰³ İbn Murtazâ, *Tabakâtü 'l-Mu'tezile (el-Münye ve 'l-emel)*, 29, 30.

³⁰⁴ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve 'l-uşûlu 'l-hemse*, 38.

konjonktürü daha az gözetdiği ifade edilmiştir. Bundan dolayı Vâsıl, rivayet ehlinin hücumlarına daha az maruz kaldığı söylenmiştir.³⁰⁵ Yine Vâsıl'ın daha soğukkanlı, Amr'ın ise daha öfkeli olduğu iddia edilmektedir. Bu hususu Şerif Murtaza şöyle aktarmaktadır: “Vâsıl'ın huzurunda bir adam Amr b. Ubeyd'e kadere ilişkin bir soru sorar; akabinde Amr'ı öfkeliendiren bir şeyler konuşmaya başlar. Nitekim Amr'ın verdiği cevabı Vâsıl, uygun görmez. Bunun üzerine ona şöyle der: ‘öfkeliyken sorulara cevap vermekten sakın, zira bu durumda cevap vermek pişmanlık getirir; şeytan işe müdahil olur ve verilen cevaba vesvese katarak akli karıştırır. Kuşkusuz Allah, elçisine şu sözlerle şeytanın vesveselerinden Rabbine sığınmasını emretmiştir: “Ey Rabbim! Şeytanların vesveselerinden sana sığınırım. Onların benim yanımda bulunmalarından da sana sığınırım.”³⁰⁶ Kaldı ki öfkeyle verilen cevaplarda, cevabın yerini bulduğunu nadiren gördüm.”³⁰⁷ Burada verilen tepkinin hangi koşullarda, hangi sıklıkta ve hangi düşünceyle verildiği önem arz etmektedir. Kaldı ki Amr'a soru soran şahsın onu öfkeliendirecek bir tavır içerisinde olduğu aşikârdır. Ancak sözü edilen tavrın niteliğinden ve gerekçelerinden söz edilmemiştir. Bu durumda şahıslarla ilgili yapılan mizaç analizlerinde kesin ifadeler kullanmaktan imtina etmek doğru bir tutum olsa gerektir. Diğer açıdan öfke ile düşünce ediminin birlikte yer alamayacağını, bu durumda makul olanı tespit etmenin mümkün olamayacağını dolayısıyla bu aşamada bilginin değil, yargıların hakim olacağını ima etmiş olmalıdır.

Ailevi Etkenler: Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Ata zaman içerisinde gelişen dostlukları akrabalık ile sonuçlanmıştır. Kız kardeşini Vâsıl ile evlendiren Amr, ona “Kuşkusuz seni, halifelğe namzet olabilecek bir adamla evlendirdim” demiştir.³⁰⁸ Nitekim bu evlilik aralarındaki sevgiyi perçinlemiş ve münasebetlerinin daha güçlü bir şekilde devam etmesini sağlamıştır.³⁰⁹ Söz konusu evliliğin bidayetinde Amr ile Vâsıl arasında geçen bir diyalogu Kâdı Abdulcebbâr şöyle aktarmıştır: “Kızım olmadığı için seni kız kardeşimle evlendirdim. Bu yolla neslimin devam etmesini istiyorum.”³¹⁰ Bu diyalogdan anlaşıldığına göre Amr, hem Vâsıl ile akrabalık bağı

³⁰⁵ Bedreddîn, *et-Tefkîru 'l-keîâmî*, 40, 164.

³⁰⁶ el-Mü'minûn 23/97,98.

³⁰⁷ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/164.

³⁰⁸ Zehebî, *Mizânu 'l-i'tidâl*, 3/279.

³⁰⁹ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve 'l-uşûlu 'l-hemse*, 36.

³¹⁰ Belhî vd., *Fadlu 'l-i'tizâl*, 234.

kurmak hem de yeğenleri vasıtasıyla neslinin devam etmesini istemiştir. Ancak birinci isteği gerçekleşmiş, ikinci isteği gerçekleşmeden ikisi de vefat etmiştir.³¹¹

İlmi Etkenler: Amr ve Vâsıl'ın eğitim hayatlarının sürekli kesiştiği ifade edilmelidir. Öyle ki ders arkadaşı oldukları, aynı kaynaktan beslendikleri, ilmî pratiklerinde aklî eğilimi yöntem olarak benimsedikleri ve aynı îtikâdî ve siyasi görüşlere sahip oldukları görülmektedir.³¹² Bundan dolayı Amr'ın Vâsıl'a bizzat öğrencilik mi yaptığı yoksa onun fikir ve düşüncelerinden mi etkilendiği konusu tartışmalıdır. Neşşâr, Amr'ın Vâsıl'a doğrudan talebe olmadığını, onun fikirlerinden etkilenen yakın bir arkadaşı ve dostu olduğunu ifade etmektedir.³¹³ Nitekim Amr'ın nezdinde Vâsıl'ın şahsiyeti ve ilmî değeri her türlü takdirin üzerindedir. Ka'bî, söz konusu etkinin örneğini sunarak konuya açıklık getirmiştir. “Mu‘tezile'nin ileri gelenlerinden bir şahıs ile Amr arasında geçen bir münakaşada ilgili şahıs Amr'ı azarlayarak onu yeren bir şiir okur. Zamanın enteresan olayları hiç bitmez. (Bakar mısınız?) Bize kuyruk (Amr) kaldı, başın (Vâsıl) da kökü kazındı. Sonra şunu ekler: Allah, Vâsıl b. Ata'ya rahmet etsin. Gözleri dolan Amr, başını kaldırır ve şöyle der: Evet! (Hakikaten doğru söylüyorsun) Allah Vâsıl'a rahmet etsin. O benim öncüm, ben ise onun izini takip eden biriydim. Vallahi ben Vâsıl'dan daha âbid, daha zâhid ve daha âlim birisini görmedim. Allah'ın birliğine yemin ederim ki otuz yıl kendisiyle arkadaşlık yaptım hiçbir zaman Allah'ın emirlerine karşı geldiğini görmedim.”³¹⁴ Bu nedenle Amr, kendisinden ilim tahsil etmek için gelen talebeleri Vâsıl'a yönlendirerek şöyle diyordu: “... Vallahi Vâsıl ile bir gün oturup (ders almanız) benimle bir hafta oturup (ders almanıza) bedeldir. Onunla bir hafta oturup (ders almanız) benimle bir ay oturup (ders almanıza) bedeldir...”³¹⁵ Aynı şekilde Amr, Vâsıl'ın hak ve hakikati belîğ bir şekilde dile getirmesini adeta meleklerle ve peygamberlere benzetmiştir. Kâdî Abdulcebbar'ın Ebû Avvâne'den rivayet ettiğine göre Amr, Vâsıl'ın bir topluluğa konuşmasını ister. Vâsıl ise bu isteği yerine getirerek etkileyici bir konuşma yapar. Bunun üzerine Amr: “Ne dersiniz, şayet Vâsıl'ın yerinde bir melek veya bir peygamber olsaydı şu anlatılanlardan daha fazla ne anlatırdı?”³¹⁶

³¹¹ Belhî vd., *Faḍlu'l-i 'tizâl*, 234.

³¹² Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-ḥemse*, 36.

³¹³ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/207.

³¹⁴ Belhî vd., *Faḍlu'l-i 'tizâl*, 67.

³¹⁵ Belhî vd., *Faḍlu'l-i 'tizâl*, 236.

³¹⁶ Belhî vd., *Faḍlu'l-i 'tizâl*, 235.

Amr ile Vâsıl arasındaki ilişki muallim ve muteallim ilişkisinden ziyade yol ve hedef birliği yapmış iki yaren ilişkisi olarak nitelendirilebilir. Bu hedef doğrultusunda Amr, Vâsıl'ın rehberliğine tabi olmuş, onun şahsiyetine ve ilmine güvenmiştir. Bundan dolayı onu, bidat ehline ve mülhitlere karşı koymada devrinin en bilgini olarak tavsif etmiştir.³¹⁷ Bu bilgelik, ele alınan bir görüş ya da tezin mantıksal sonuçlarını öne çıkarmak suretiyle incelemek ve çürütmek şeklinde tarif edilen diyalektik yöntemde daha da temayüz etmiştir.³¹⁸ Bundan dolayı kimi çağdaş araştırmacılar bazı rivayetlere dayanarak Amr'ın aklî ve naklî ilimlerde Vâsıl'ın gerisinde olduğunu iddia etmişlerdir.³¹⁹ Bu iddia analitik yöntemle ele alındığında bir yönüyle doğru bir yönüyle yanlış olduğu anlaşılabacaktır. Bir açıdan doğrudur. Zira Vâsıl, mürtekeb-i kebîre konusunda Hasan-ı Basrî gibi düşünen Amr'ı, diyalektik yöntemle ikna edip kendi safına çekebilmiştir.³²⁰ Bu yönüyle Amr'ın yol göstericisi ve mürşidi konumundadır. Bundan dolayı Amr'ın sahip olduğu kelam ve cedel yönteminde Vâsıl'ın payı inkâr edilemez şekilde büyüktür. Nitekim Amr'ın kendisine gelen talebeleri ona yönlendirmesi, onun bu alandaki hakkını teslim ettiğinin tezahürüdür.³²¹ Bir açıdan da yanlıştır. Çünkü Van Ess, Vâsıl'ın hadis alanında herhangi bir rolünün olmadığını;³²² Amr'ın ise hadis alanında bir ağırlığının olduğunu, birçok kimseden hadis rivayet ettiğini, kendisinden de birçok ravinin hadis aldığını ifade etmiştir.³²³ Vâsıl, daha çok kelam ve cedel sahasında temayüz etmişken,³²⁴ Amr, hadis, kıraat ve tefsir alanında temayüz etmiştir.³²⁵ Bu yönüyle Amr'ın, Vâsıl'ın gerisinde kaldığını iddia etmek yerinde bir tespit olmasa gerektir. Dolayısıyla Vâsıl ile Amr'ın birbirinden istifade ettiklerini söylememiz daha yerinde bir tespit olacaktır. Çünkü Nyberk, Vâsıl'ın hareketine Amr'ın katılmasıyla Mu'tezile'nin yeni bir misyon ve kimlik kazandığını düşünmektedir. Zira Amr, Hasan-ı Basrî'nin talebesidir ve onun medresesinde hadis rivayetiyle meşgul

³¹⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, thk. Velîd Kassâb - Muhammed el-Mısırî (Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1401/1981), 2/120.

³¹⁸ Parlatır vd., "aile", 1/605.

³¹⁹ Ahmed Emîn, *Đuđe'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 73, 74; Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-ğemse*, 39; Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 119.

³²⁰ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 36, 37.

³²¹ Seyyid, *'Amr b. Ubeyd*, 30; Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema'*, 2/384.

³²² Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema'*, 2/358.

³²³ Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema'*, 2/448.

³²⁴ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 118.

³²⁵ Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema'*, 2/442, 448.

olmuştur. Bu sayede birçok hadis ehli Vâsıl'ın hareketine katılmış ve i'tizâl hareketi güçlenmiştir.³²⁶

Vâsıl ile Amr arasında fikrî bir uzlaşısı olduğu; ancak ilmi araştırma yöntemlerinin farklı olduğu iddia edilmiştir. Buna göre Amr'ın aklî te'vîle daldığı, aklı nakle öncelediği, bütün kayıtlardan kurtulup nassı terk ettiği, nassın manalarını buharlaştırdığı, ayetleri kafasına göre yorumladığı, ayetleri mantığa ram ettiği, rivayetlere yaklaşımında ilkesiz davrandığı ve içtihadına muvafık olmayan hadisleri reddettiği ileri sürülmüştür. Buna mukabil Vâsıl'ın daha mutedil olduğu, nassı akla öncelediği ve Hasan-ı Basri'nin yöntemine daha bağlı olduğu savunulmuştur. Bu sav, İbn Abdürabbih'in (öl. 328/940) *el-Ikdu'l-ferîd'inde* geçen ve Vâsıl'a nispet edilen bir mektuba dayandırılmıştır.³²⁷ Vâsıl tarafından Amr'a yazıldığı iddia edilen bu mektubun tam metni, uzun olmasına rağmen, konunun önemine binaen tercüme edilmiştir.

Allah'ın emriyle insanın elinden nimetin alınması ve cezalandırılmasının öne çekilmesi, kulun günahlara gark olması ve kişi ile kalbi arasına giren tartışmalara tav olması sebebiyledir. Ey Amr! Biz Hasan-ı Basri'nin huzurundayken tutturduğun yolun kötü oluşundan dolayı gayet iyi tanıdığımız bir grup arkadaş ve Hasan'ın rahle-i tedrisinden geçmiş aklı başında bir topluluk tarafından hangi hususta yerildiğini ve sana neyin nispet edildiğini biliyorsun. Kaldı ki bunların aklı başında ve muhafazakâr bir topluluk olduğu malumumuzdur. (Aynı şekilde bunların) ne yumuşak tabiatlı! Ne zâhid! Ne doğru sözlü! Ne vakur insanlar! (Olduğu da malumumuzdur.) Bunlar, yıldızlar gibi geçip gidenlere tabi oldular ve onların rehberliğine uydular. (Olup bitenler daha dün olmuş gibi gözlerimin önünde ey Amr! Hani hatırlar mısın?) Rasulullah'ın mescidinin doğu köşesinde ben ve zikredilen bu insanlar, Hasan-ı Basri'ye bağlılık sözü vermiştik. Bizimle son konuşmasında ölümü ve kıyamet gününün dehşetini hatırlamıştı. Akabinde kendi kendine hayıflanmış ve günahlarını itiraf etmişti. Daha sonra ağlayarak ibret nazarıyla sağa ve sola bakmıştı. Öyle ki ben, onun (bu anda) anlından damlayan teri sildiğine bakıyor gibiyim. İşte tam o sırada şöyle demişti: Allah'ım! Ben atımı eyerledim. Kabre yani toza toprağa bulanmış yatağa doğru yol almaya hazırlandım. Allah'ım! Benden sonra bana nispet

³²⁶ Nyberg, "Mu'tezile", 8/759.

³²⁷ Ali Mustafa Gurâbî, *Târîhu'l-fireki'l-İslâmiyye ve neşetü 'ilmi'l-keîâm 'inde'l-müslimîn* (Kahire: Mektebetü ve Matmaatü Muhammed Ali Sıbeyh ve Evladuhû, 1958), 119; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/214; Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 45, 46; Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 118.

edilen şeylerden dolayı beni sorumlu tutma. Allah'ım! Kuşkusuz elçinden bana ne ulaştıysa onu tebliğ ettim. Peygamberinin sözlerinin/hadislerinin doğruladığı yöntem ile sağlam Kur'an'ını açıkladım. Daha sonra açıkça seni Rabbine şikâyet ederek konuşmasını şöyle sürdürmüştü: Dikkatli olun! Ben Amr'dan korkuyorum. Dikkatli olun! Ben Amr'dan korkuyorum. Bu esnada sen (Amr), Hasan'a hepimizden daha yakın olan Ebû Huzeyfe'nin (Vâsıl b. Ata) sağındaydın. Kur'an tefsîrine ve te'vîl olgusuna ilişkin omzuna yüklediğin ve boynuna doladığın fecaat bana ulaşınca kitaplarında ve rivayetlerinde manaları eksiltene ve dinî yapıyı paramparça eden görüşlerine baktım. Neticede Hasan'ın sana ilişkin şikâyetinde (ne kadar haklı olduğu) bidatinin ortaya çıkması ve omzuna yüklediğin şeyin fecaatiyle ortaya çıkmış oldu. Kardeşim! Etrafındakilerinin takdirleri/tazimleri seni gururlandırmasın. Sana olan saygılarından dolayı gözlerini kısımları seni aldatmasın. Kıyamet gününde kendini beğenmişlik ve gurur kaybolur gider. Her nefis yaptıklarının karşılığını görür. Sana mektup yazmam ve senin dikkatini çekmemin yegâne sebebi Hasan-ı Basri'nin bizimle yaptığı en son konuşmayı sana hatırlatmaktır. Söylenene kulak ver ve gerekli olan şeyleri anlat. Hadisleri yanlış yorumlamayı bırak ve bu hususta Allah'tan kork.³²⁸

Bu mektup ya Vâsıl ve Amr ile Hasan-ı Basri arasında fiziksel bir ayrılığın yaşandığını iddia eden görüşleri reddetme sadedinde karşı argüman olarak kullanılmış³²⁹ ya Amr'ın yöntem olarak aklî te'vîli kullandığını ispatlamak için kullanılmış³³⁰ ya da Amr'ın Hasan-ı Basri'nin yönteminden ayrıldığı, aklî te'vîli kullanarak hadisleri yanlış yorumladığı veya reddettiği tezini kanıtlamak için kullanılmıştır.³³¹ İstidlâlde bulunanların eğilimleri, yöntemleri ve anlayışları farklı olsa da mektubun mevsukiyetini kabul etme noktasında ortaklaştıkları görülmektedir. Çünkü her biri kurduğu önermenin doğruluğunu mektuba refere etmiştir.³³² Hâlbuki mektubun hem mevsukiyet hem de iç tutarlılık sorunu vardır. Zira sadece *el-İkdu'l-*

³²⁸ Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih el-Endelüsî, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kamîha (Beyrût: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1404/1983), 2/224, 225.

³²⁹ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/213, 214; Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 24; Tâzî, *el-Ĥesenü'l-Başrî*, 158; Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 114.

³³⁰ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/214; Tâzî, *el-Ĥesenü'l-Başrî*, 158; Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-ĥemse*, 44.

³³¹ Gurâbî, *Târîhu'l-fireki'l-İslâmiyye*, 119.

³³² Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/214; Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 24; Tâzî, *el-Ĥesenü'l-Başrî*, 158; Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-ĥemse*, 44; Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 114.

ferîd'de geçen mektubun kaynağını İbn Abdürabbih hiçbir şekilde zikretmemiştir.³³³ Konuyu araştıran Muhammed Hasan Bedreddin, kaynaklarda mektubun herhangi bir referansına rastlamadığını ifade ederek şu ihtimaller üzerinde durmuştur. Risale ya Vâsıl ile Amr arasında geçen tartışmalara Vâsıl'ın eserleri marifetiyle muttali olan İbn Abdürabbih tarafından telif edilmiş, ya da Amr'ın muarızları olan ehl-i hadis tarafından uydurulmuştur.³³⁴ Van Ess ise mektubun kimin tarafından yazıldığını bilmediklerini söylerken şu olasılığı nazara vermiştir. Risale, Basra'nın dışında Hicazda yaşayan, Mu'tezile veya Kaderiyye'nin ortaya çıkmasından rahatsız olan devrin âlim veya salihlerinden biri tarafından yazılmış olabileceğini söylemiştir. Neticede risaleye dair şüphelerini dile getiren Van Ess, risalenin yazılış tarihini hicri 120 ile 125 yılları olarak kaydetmiştir.³³⁵

İç tutarlılık açısından da mektubun birçok problem içerdiği saptanmıştır. Bu problemlerin başında mektubun yazarı olduğu iddia edilen Vâsıl'ın gaip üçüncü tekil şahıs pozisyonuna düşürülmesidir.³³⁶ Bu durumda mütekellim Vâsıl değil, başkasıdır. Vâsıl'ın mütekellim olmadığı, gaip olduğu bir vasatta mektup yazması muhaldir. Gerçekleşmesi olanaksız olan bu durum kabul edilirse Ebû Huzeyfe'nin kendi kendine konuştuğu iddia edilmiş olur ki bu da muhaldir. Ancak bu imkânsızlıklardan bir imkân yaratılarak Vâsıl kendi kendine konuşturulmuştur. Risalenin siyakına göre Vâsıl'ın kendi kendine konuştuğu “Bu esnada sen, Hasan'a hepimizden daha yakın olan Ebû Huzeyfe'nin (Vâsıl) sağındaydın” ibaresinden anlaşılmaktadır.³³⁷ Anlatım biçimindeki bu çelişkiyi fark eden Câhız'ın *el-Buḥalâ'* adlı eserinin muhakkiki Tâhâ el-Hâcirî bu risalenin Vâsıl'a nispetini kabul etmemiştir.³³⁸ Çünkü iddiaya göre Vâsıl konuşmuş, ibareye göre ise Hasan-ı Basri nezdinde Vâsıl'ın konumunu takdir eden, Amr'ı da yeren üçüncü bir şahıs konuşmuştur. Bu tezat, risalenin iç tutarlılığa sahip olmadığını göstermektedir. Yine Vâsıl'ın o güne kadar yol arkadaşı, kayınbiraderi ve dostu olan Amr'ın aklî te'vîl yönteminden ve hadislerle dair pozisyonundan haberdar olmaması, ancak ortaya çıkan krizden sonra eserlerini alıp incelemesi dikkati calip bir husustur. Bu durum risalenin iç tutarlılığa sahip olmadığının ikinci delilidir. Zira kaynakların verdiği bilgiye göre aynı medresede

³³³ İbn Abdürabbih el-Endelüsî, *el-İkdu'l-ferîd*, 1404/1983, 2/224, 225.

³³⁴ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keîâmî*, 164.

³³⁵ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/389.

³³⁶ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/388.

³³⁷ İbn Abdürabbih el-Endelüsî, *el-İkdu'l-ferîd*, 1404/1983, 2/225.

³³⁸ Ebû Osmân b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbü'l-Buḥalâ'*, thk. Tâhâ el-Hâcirî (Kahire: Dâru'l Me'ârif, 1119), 410.

Hasan'ın rahle-i tedrisinden geçmişlerdir.³³⁹ Dolayısıyla ders arkadaşı olan iki yakın dostun birbirinin müktesebatından haberdar olmamaları mümkün değildir.

Bu verilerden hareketle mektubun Amr'ın muarızları olan ehl-i hadisten birileri tarafından uydurulduğu kuvvetle muhtemeldir. Mektubun anlam örgüsü, kavramları, dil ve üslubu bu durumu ihsas etmektedir. Zira davet felsefesi üzerine kitap yazan Vâsıl'a³⁴⁰ yakışmayan bir tarzda, hikmet ve güzel öğüt düsturları göz ardı edilerek saldırgan bir dil ve karalayıcı bir üslup kullanılmıştır. Söz konusu dil ve üslup kullanılan kavramlarda da kendisini göstermiş, Amr, dinî yapıyı paramparça etmek ve bidat çıkartmakla itham edilmiştir.³⁴¹ Bu ithamın bir benzeri, Hasan-ı Basri'nin Amr'ı öven bir söylemi Ehl-i hadis tarafından çarpıtılmış, "Eğer bidat çıkarmazsa" kaydı eklenerek, daha önce de yapılmıştır.³⁴² Nitekim kelamcıları bidat çıkarmakla ilk itham eden kesim Ehl-i Hadis olmuştur. Kelâmı, bid'at, heva ve bâtıl, kelamcılar da "Ehlu'l-Bid'a", "Ehlu'l-Heva" ve "Ehlu'l-Bâtıl" olarak değerlendirmişlerdir.³⁴³ Bundan dolayı İmam Malik, kelâmı ilim saymamış, Amr b. Ubeyd tarafından uydurulan bir bidat olarak nitelendirmiştir.³⁴⁴ Kara listeye alınan Amr'ın hakkında karalama kampanyası başlatılmıştır. İşte mevzubahis mektubun bu kampanyanın bir senaryosu olduğunu düşünmekteyiz. Kamuoyu oluşturmak için de Hasan-ı Basri, yazılan senaryonun başkahramanı seçilmiş, kendisine saygı gösterilerek mezhebi yasalaştırılmıştır. Bu senaryoda Amr'a hocasını dinlemeyen, aklî te'vîli nassa önceleyen, hadisleri heva ve hevesine göre yorumlayan kötü çocuk rolü verilerek kendisi ve mezhebi tahkir edilmiştir. Senaryonun diğer bir kahramanı olan Vâsıl'a ise söz dinleyen, hocasına saygı duyan, hocasının izinden giden, oyunu kurallarına göre oynayan ve oyunbozan arkadaşı Amr'a haddini bildiren iyi çocuk rolü verilmiştir.³⁴⁵ Kanaatimize göre kurulan bu senaryo neticesinde gösterime giren film ile Vâsıl'ın diyalektik yöntemini benimseyerek onunla yol birliği yapan Amr, itibar suikastına uğratılmıştır. Zira Amr, birçok rivayet ehlinin Vâsıl'ın safına katılmasını sağlamıştır.³⁴⁶ Bu itibarla saflar sıklaştırılmış geçişlere izin verilmemiştir. Yine Mu'tezile'nin kurucusu olan Vâsıl'ın diliyle diğer kurucusu olan Amr ve ilmî

³³⁹ Seyyid, 'Amr b. 'Ubeyd, 29.

³⁴⁰ Maraz, Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu, 126.

³⁴¹ İbn Abdürabbih el-Endelüsî, el-İkdu'l-ferîd, 1404/1983, 2/225.

³⁴² İbn Adî, el-Kâmil, 6/185.

³⁴³ Koçyiğit, Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar, 254.

³⁴⁴ Herevî, Zemmü'l-keîlâm, 5/116.

³⁴⁵ Bedreddîn, et-Tefkîru'l-keîlâmî, 163, 165.

³⁴⁶ Nyberg, "Mu'tezile", 8/759.

yöntemi heretik ilan edilmiştir. Böylece bu mezhebin tutarsız ve sapkın olduğu ihsas edilmiştir. Yine Hasan-ı Basri Amr'a düşman gösterilerek muarızları olan Ehl-i Hadise yakınlaştırılmış, böylelikle bu mezhep müntesiplerinin sırat-ı müstakimde oldukları nazara verilmiştir. Sonuçta filmin senaristleri yaptıkları filmle kendi izleyicilerini de manipüle ederek taraftarlarını konsolide etmeye çalışmışlardır.

1.2.4.4.Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215/830)

119 (737) yılında Basra'da doğan Ebû Zeyd'in tam adı Saîd b. Evs b. Sabit b. Beşîr b. Kays b. Zeyd b. Numan b. Malik b. Se'lebe b. Ke'b b. el-Hazreçtir. Künyesi Ebû Zeyd, nisbesi el-Ensârî, el-Hazrecî, el-Basrî, en-Nahvî el-Lüğavî' dir.³⁴⁷ Hicri 215 senesinde 96 yaşında Basra'da vefat etmiştir.³⁴⁸ Edebiyat, dil ve nahvin öncülerinden olduğu rivayet edilmiştir. Kıraat ilmini, Arap dili ve edebiyatını Ebû Amr b. Alâ, Mufaddal ed-Dabbî ve Ebî Amr b. el-Alâ; hadis ilmini ise İbn Avn, İbn Cureyc ve Said b. Ebû Arûbe gibi âlimlerden öğrenmiştir. Nahiv ilmi açısından seviyesi Halil, Sibeveyh ve Yunustan daha düşük; Asmaî ve Ebû Ubeyde'den daha yüksek olduğu rivayet edilmiştir.³⁴⁹ Arap dilini Yunus'tan daha iyi bildiği söylenen³⁵⁰ Ebû Zeyd'den Amr b. Ubeyd'in lügat ilmi öğrendiği iddia edilmiştir.³⁵¹ Lakin Amr vefat ettiğinde Ebu Zeyd'in yaklaşık olarak 25 yaşlarında olduğu hesaba katıldığında söz konusu hoca talebe ilişkisinin gerçekleşme ihtimali zayıftır. Ancak kaderi olduğu iddia edilen Ebu Zeyd'in³⁵² Amr ile tanışması, onunla fikir teatisinde bulunması, Arap dili ve edebiyatına dair oturumlar yapması olasıdır.

1.2.5. Ders Arkadaşları

1.2.5.1. Katâde b. Diâme (öl. 117/735)

Hicri 60 senesinde Basra'da âmâ olarak dünyaya gelen Katâde'nin tam adı Katâde b. Diâme b. Katâde b. Aziz; künyesi Ebû'l-Hattâb; nisbesi ise es-Sedûsî el-Basrî'dir. Şeybanoğulları kabilesinin Sedûs koluna mensup Arap bir ailenin çocuğu olarak doğan Katâde, öğrenmeye karşı son derece meraklı, hıfzı ve hafızası çok güçlü, ilmiyle amil, sürekli insanları irşat eden, ömrünün sonuna kadar ilimle meşgul

³⁴⁷ Hemevî er-Rûmî, "Ebû Zeyd Saîd b.Evs b.Sâbit el-Ensârî", 3/1359.

³⁴⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/380.

³⁴⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 60; Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurra*, 1/277; Hemevî er-Rûmî, "Ebû Zeyd Saîd b.Evs b.Sâbit el-Ensârî", 3/1359.

³⁵⁰ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 60.

³⁵¹ Hemevî er-Rûmî, "Ebû Zeyd Saîd b.Evs b.Sâbit el-Ensârî", 3/1359; Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keîlâmî*, 28.

³⁵² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/379.

olan tabiûn dönemi tefsir, hadis ve fıkıhın öncülerinden biri sayılmıştır.³⁵³ Arap dili ve grameri, cahiliye dönemi şiiri, Eyyâmü'l-Arab ve nesep ilmini en iyi bilenlerden biri olduğu rivayet edilen Katâde, tefsir dalında mütebahhir olmakla beraber hadis rivayetiyle de meşgul olmuş ve sika olarak nitelendirilmiştir.³⁵⁴ Başta Enes b. Mâlik olmak üzere Saîd b. Müseyyeb, Muhammed b. Sirîn, Zûrâre b. Evfa ve İkrime el-Berberî gibi zevat-ı kiramdan hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Şu'be b. Haccâc, Hişâm b. Ebî Abdillâh Senbera, Hemmâm b. Yahya ve Şeybân b. Abdurrahmân et-Temîmî gibi âlimler hadis rivayet etmiştir.³⁵⁵

Katâde, Hasan-ı Basrî'nin medresesinde on iki yıl kalmış, kıraat ilmini de ondan öğrenmiştir.³⁵⁶ İşte burada Amr b. Ubeyd ile yolu kesişen Katâde,³⁵⁷ hocası ve ders arkadaşı gibi özgür irade söylemini dile getirdiği için Ehl-i Sünnet kaynaklarında kaderî olduğu rivayet edilmiştir.³⁵⁸ Her ne kadar daha sonra tövbe edip bu düşüncesinden vaz geçtiği söylene de³⁵⁹ bazı ayetlere getirdiği yorumlar bu görüşünden vaz geçmediğini ihsas etmektedir.³⁶⁰ Kader anlayışı Mu'tezile'nin temel esaslarından biri olan adalet prensibiyle uyum arz etmiş olmalı ki Katâde, Mu'tezilî kaynaklarda dördüncü tabakadan bir âlim olarak zikredilmiştir.³⁶¹

Katâde'nin, Hasan'ın halkasından ayrıldığı için Amr b. Ubeyd'i Mu'tezilî olarak itham ettiği ve Mu'tezile kelimesine pejoratif bir anlam yüklediği kaynaklarda aktarılmıştır. Katâde'nin bu yaklaşımını kimi kaynaklar liderlik yarışına bağlarken kimi kaynaklar da Mu'tezile'nin olumsuz imajına bağlamıştır. Sözgelimi Şerif Murtaza *el-Emalî* adlı eserinde bu yaklaşımı Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra liderlik yarışına giren, birbirine karşı güven duyguları zedelenen ve neticede Amr'ın halkadan ayrılmasına yol açan olaya bağlayarak şöyle demiştir: “Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra onun postuna Katâde oturuyordu. O ve Amr b. Ubeyd, Hasan'ın talebelerinin öncüleriydi. Aralarında bir nefret meydana geldi. Bunu üzerine Amr,

³⁵³ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, 7/171; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/85; Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, 2/3082, 83; Hemevî er-Rûmî, “Katâde b. Diâme es-Sedûsî”, 5/2233.

³⁵⁴ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, 7/171; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/3084.

³⁵⁵ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 88; Muhammed Hâlid Abdülhâdî, *el-İmâm Katâde b. Diâme es-Sedûsî* (Mekke: Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1414), 30-35.

³⁵⁶ ez-Zehebî, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, 2/3083, 84; el-Hemevî er-Rûmî, “Katâde b. Diâme es-Sedûsî”, 5/2233.

³⁵⁷ Seyyid, *‘Amr b. ‘Ubeyd*, 29.

³⁵⁸ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, 7/171; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/85; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/3084.

³⁵⁹ el-Hemevî er-Rûmî, “Katâde b. Diâme es-Sedûsî”, 5/2235.

³⁶⁰ Abdülhâdî, *el-İmâm Katâde b. Diâme es-Sedûsî*, 40, 41.

³⁶¹ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 88; İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 41.

Katâde'nin ders halkasından ayrıldı (ki bu halka Hasan'a aitti). Hasan'ın talebelerinden bazıları da onun etrafında toplandı. Katâde ders halkasına oturduğu vakit Amr'ı ve arkadaşlarını sorarak şöyle diyordu: Mu'tezile ne yapıyor? Bundan dolayı bunlar Mu'tezile diye isimlendirildiler.”³⁶² Mu'tezile isminin menşei sadedinde Kâdî Abdülcebbâr *el-Muḥîṭ bi't-teklîf* adlı eserinde benzeri bir haber aktarmıştır. Katâde ile Amr'ın arasına münasebetlerini bozan bir soğukluk girmiş, bunun üzerine Amr, Hasan-ı Basrî'nin halkasından ayrılmıştır. Neticede Katâde, “Amr, Mu'tezilî oldu” demiştir.³⁶³

İkinci yaklaşımı savunanlar ise Hasan'ın halkasından ayrılarak müstakil bir halka oluşturan Amr'ın kargaşa, kaos ve kutuplaşmanın kaynağı olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre âmâ olmasına rağmen Katâde, Basra'nın bir ucundan diğer ucuna kadar rehbersiz bir şekilde yürüyerek Basra Mescidi'ne gelmiş, Mescide girince Amr b. Ubeyd ve beraberinde oturan topluluğu Hasan-ı Basrî'nin halkası zannederek yanlarına varmış, Hasan'ın halkası olmadığını anlayınca da “Bunlar, Mu'teziledir” diyerek yanlarından ayrılmıştır. İşte o günden sonra bunlar Mu'tezile diye isimlendirilmişlerdir.³⁶⁴ Ayrıca bu halkada oturanların adab-ı muaşerata uymadıkları ve seslerini yükselterek curcuna çıkardıkları da ifade edilmiştir.³⁶⁵

Bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere Mu'tezile'nin olumsuz imajı üzerinden meseleyi okuyanların dayandıkları rivayetin kurgusu biraz daha farklıdır. Zira birinci rivayetin ekseninde Katâde ile Amr arasındaki çekişme varken ikinci rivayetin ekseninde Hasan'ın halkasından bidati yüzünden ayrılan, kutuplaşmanın nedeni olarak görülen ve Mu'tezilî diye isimlendirilen Amr vardır. Bu durumda i'tizalin olumsuz imajı Ehl-i Sünnet nezdinde sika bir muhaddis olan Katâde gibi değerli bir âlimle irtibatlandırılarak pekiştirilmek istenmiştir.³⁶⁶ Zira Amr'ın i'tizal bidatini afişe etme görevi onun ders arkadaşı Katâde'ye havale edilmiştir. Üstüne üstlük görme engelli olduğu halde Basra'yı baştan aşağı rehbersiz gezen; lakin ders arkadaşından, halkasından ve fikriyatından bihaber olan Katâde! Doğrusu söz konusu rivayete gizem katmak ve dramatize etmek için böyle kurgulandığı benzeri rivayetlerden anlaşılmaktadır. Zira anlatıldığına göre bir gün Âsım el-Ahvel ile oturan Katâde,

³⁶² Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/167.

³⁶³ Kâdî'l-Kudât Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-Teklîf*, nşr. el-Ebücîn Yusuf Hevben el-Yesuî (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, ts.), 443.

³⁶⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/85; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/144.

³⁶⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/85.

³⁶⁶ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 41.

Amr b. Ubeyd'in gıybetini yapmış. Bunun üzerine Ahvel ona demiş ki "Ey Ebu Hattâb! Âlimler birbirlerinin gıybetini yaparsa biz ne yaparız?" Katâde ona demiş ki "Bilmez misin? Bir adam, bidat ihdas ederse o bidati konuşmak ve bu hususta insanları uyarmak gerekir." Katâde'nin bu davranışına çok üzülen Ahvel, onun yanından kalkarak evine gitmiş bir müddet sonra kayluleye yatmış. Rüyasında bir de ne görsün Amr, kucağındaki mushaftan bir ayet siliyor. Ahvel ona demiş ki bütün eksiklerden münezzeh olan Allah aşkına sen Allah'ın kitabından bir ayet mi siliyorsun? Amr demiş ki merak etme onu tekrar yazacağım. Bunun üzerine Ahvel, onu kendi haline bırakmış. O da ayeti kazıyarak silivermiş. Ahvel, sildiği ayeti tekrar yazmasını istemiş; ama ne mümkün, o, sildiği ayeti tekrar yazamayacağını ifade etmiş.³⁶⁷ Ehl-i Hadisin Mu'tezile ile yaşamış olduğu gerilimin neticesinde tezahür eden bu rivayetlerin arka planında algı probleminin olduğunu düşünmekteyiz. Bu algının tarihsel kökleri üzerinden diriden ölüye uzanan bir operasyon çekilmiş, edeta rüyadan medet umulmuştur. Hâlbuki rüya, ifade ve istifadeye konu olmadığı için bilginin kaynağı olarak görülmemiştir.³⁶⁸ Bu nedenle sübjektif bir kaynak üzerine bina edilen bilginin ihtilafları derinleştireceğini ve taassubu artıracığını düşünmekteyiz.

Sonuç olarak Katâde'nin Amr ile bir takım problemler yaşadığı aşîkârdır. Bu problemler Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra patlak veren liderlik kavgası, Amr'ın aklî te'vîl yöntemini kullanmasından kaynaklanan sürtüşme³⁶⁹ veya Arap-mevâlî çekişmesinden mütevellit sorunlar olduğu tahmin edilmektedir. Zira Katâde'nin mevâlîyi sevmediği, icra ettikleri mesleklerden dolayı onları aşağıladığı haber verilmektedir.³⁷⁰ Kanaatimizce sözü edilen tartışmalar bağlamı göz ardı edilerek ele alınmış ve ana ekseninden kaydırılarak istismar edilmiştir. Yine bu anlayış neticesinde rivayetlerin algı oluşturu yapıyla kurgu ile gerçeklik arasında Amr ve Mu'tezile kriminalize edilmiş, muteber görülen Katâde'nin karizması kullanılarak bu tutum pekiştirilmeye çalışılmıştır.

³⁶⁷ Dârekutnî, *Eẖbâru 'Amr b. 'Ubeyd*, 89; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/175.

³⁶⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 58; Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâid*, 21.

³⁶⁹ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 49.

³⁷⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/3083; Abdülhâdî, *el-İmâm Katâde b. Diâme es-Sedûsî*, 36.

1.2.6. Öğrencileri

Amr b. Ubeyd'in kendisini çok yönlü yetiştiren âlimlerden biri olduğu aktarılmaktadır.³⁷¹ Ders halkasında farklı eğilimlere sahip öğrencilerin bulunması onun hoşgörüsünün bir işareti olarak kaydedilmiştir.³⁷² Daha iyi yetişmesi için öğrencilerini dostu Vâsıl b. Ata'nın ders halkasına yönlendirmesi ise fedakârlığının bir tezahürü olarak görülmüştür.³⁷³

Yukarıda da ifade edildiği üzere Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra Katâde b. Diâme ile ders halkasının riyâseti konusunda ihtilafa düşen Amr b. Ubeyd'in yeni bir meclis kurduğu anlaşılmaktadır. Bu mecliste kendisine öğrencilik yapanların kesin listesini vermek zor olmakla beraber takribi bir rakam vermek mümkündür. Zira Kâdî Abdülcebbâr *Faḍlu'l-'itizâl'ında* on dört kişilik liste verirken,³⁷⁴ Mizzî ise *Tehzîbü'l-kemâl'inde* yirmi üç kişilik liste vermektedir.³⁷⁵ Bu listelere Belhî'nin *Kitâbü'l- Makâlat'ında*,³⁷⁶ İbn Nedîm'in *el-Fihrist'inde*,³⁷⁷ Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm'ında*,³⁷⁸ yine Zehebî'nin *Mizânü'l-i'tidâl'inde*,³⁷⁹ İbn Hacer'in *Tehzîbü't-tehzîb'inde*³⁸⁰ verdiği listeler de eklenince yaklaşık olarak altmış kişilik bir liste ortaya çıkmaktadır.³⁸¹ Biz Kâdî Abdülcebbâr'ın verdiği listeyi dikkate alarak bazı öğrenciler hakkında bilgi vereceğimiz bazılarının da ismini vermekle yetineceğiz. Aynı şekilde Belhî'nin verdiği isimleri de zikrederek bu faslı kapatacağız.

1.2.6.1. Ömer b. Ebî Osman (öl. ?)

Doğum ve vefat tarihi bilinmeyen Ebî Osman'ın tam adı Ebû Hafs Ömer b. Ebî Osman Hâbis eş-Şimmazî'dir. Amr ile Vâsıl'ın çağdaşı olan Şimmazî Hasan-ı Basrî'yi görmemiştir.³⁸² Hasan-ı Basrî'yi görmediğine, Amr b. Ubeyd'e de talebe olduğuna göre hicri 100 senesinden sonra doğmuş olmalıdır. Câhiz'in son derece

³⁷¹ Ebu'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud el Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ehu 'uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Râciḥ Kürdî vd. (İstanbul: Kuramer, 2018), 199; İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 36; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/146.

³⁷² Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 199.

³⁷³ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 236.

³⁷⁴ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 252.

³⁷⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 22/123, 124.

³⁷⁶ Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 199.

³⁷⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203.

³⁷⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/941.

³⁷⁹ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 3/278.

³⁸⁰ Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, 8/80.

³⁸¹ Recep Kaylı, *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 43.

³⁸² Ess, *İlmü'l-keḷâm ve'l-müctema'*, 2/477.

takdir ettiği Şimmazi, Vâsıt'ta emirin huzurunda Ebû Hanîfe ile iman mefhumu hakkında tartıştığı rivayet edilmiştir.³⁸³ Kâdı Abdülcebbâr'ın verdiği bilgiye göre Şimmazi, Hasan-ı Basrî'nin tefsirini Vâsıl ve Amr b. Ubeyd'den rivayet etmiştir.³⁸⁴ Lakin İbn Nedîm Vâsıl'dan söz etmeksizin Şimmazi'nin Hasan-ı Basrî'nin tefsirini Amr b. Ubeyd'den rivayet ettiğini aktarmıştır.³⁸⁵

1.2.6.2. Abdolvâris b. Saîd (öl. 180/796)

Temim kabilesinin bir kolu olan Benî Anber'in azatlısı Abdolvâris'in tam adı Ebû Ubeyde Abdolvâris b. Saîd b. Zekvân et-Temîmî el-Basrî et-Tennûrî'dir. Tennûrî nisbesinden de anlaşılacağı üzere maişetini tandır, fırın ve ocak yapmakla sağlamıştır.³⁸⁶ Muhaddis olan Tennûrî, kendisini sınırlamamış, bir taraftan Amr b. Ubeyd ve Hasan b. Zekvân gibi özgür iradeyi savunan âlimlerden hadis rivayet etmiş,³⁸⁷ öte taraftan Eyyûb Sahtiyânî, Yunus b. Avn'a itimat etmiş ve Ebû Amr b. Âlâ'dan da Kur'an kıraati öğrenmiştir. Bundan dolayı Ali İbn Medîni (öl. 234/849), Tennûrî'yi kastederek hakkında bu kadar çelişik rivayet bulunan başka bir adam tanıımıyorum demiştir. Zira onu kötülemek ve çelişkiye düşürmek için bir şahıs onun adına kâh kaderi görüşü ima eden hadisleri, kâh i'tizal düşüncesinden uzaklaştığını izhar eden rivayetleri nakletmiştir.³⁸⁸

Abdolvâris b. Saîd'in Amr ile münasebetleri Vâsıl'a nispetle daha eskiye dayanmaktadır. Zira Kâdı Abdülcebbâr'ın kendisinden aktardığı habere göre Vâsıl b. Ata, Hasan-ı Basrî'nin meclisinde dört yıl konuşmayınca Hasan-ı Basrî: "Bu adam ya insanların en cahili ya da en bilgini" demiştir. Bunun üzerine Abdolvâris, Vâsıl'ı gözetlemeye başlamış ve Ashab-ı Sâc Mescidi'ni dolduran Hârici'lerle yaptığı münazarada delillerle onların görüşlerini çürütünceye kadar da bu gözetleme devam etmiştir. Bu münazaradan sonra Abdolvâris, Amr'a giderek olup biteni bir bir anlatmıştır. Amr da Vâsıl'ı tebrik etmiş, ona iltifatta bulunmuş ve kız kardeşini onunla evlendirmiştir.³⁸⁹ Görünen o ki Abdolvâris'in yanında Amr'ın değeri çok büyüktür. Bundan dolayı Zehebi onu Amr'ın tutucu bir taraftarı olarak görmüştür.³⁹⁰ Buna rağmen sahip olduğu hadis müdevvenatı onu görmezlikten gelinmesi zor

³⁸³ Belhî vd., *Faḍlu'l-i 'tizâl*, 253.

³⁸⁴ Belhî vd., *Faḍlu'l-i 'tizâl*, 253.

³⁸⁵ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203.

³⁸⁶ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 512; Ess, *'İlmü'l-keḷâm ve'l-müctema'*, 2/478.

³⁸⁷ Belhî, *Kitâbü'l-Maḳâlât*, 199, 200.

³⁸⁸ Ess, *'İlmü'l-keḷâm ve'l-müctema'*, 2/480.

³⁸⁹ Belhî vd., *Faḍlu'l-i 'tizâl*, 235.

³⁹⁰ Zehebî, *Mizânu'l-i 'tidâl*, 2/589.

hadisçilerden kılmıştır. Nitekim Amr b. Ubeyd'i, Eyyûb es-Sahtiyânî'ye tercih eden Hasan b. Zekvân'dan hadis rivayet ettiği için el-Hasan b. Rebî' el-Bûrânî gibi raviler, onun arkasında namaz kılmanın caiz olmadığını söylemişlerdir. Ancak el-Bûrânî bir taraftan Abdülvâris ile aynı görüşte olmadığını kanıtlamak için onu kötölemiş, bir taraftan da b. bir zahmete katlanarak Kûfe'den gelmiş ve onun rivayetlerini dinlemiştir.³⁹¹

1.2.6.3. Sâlih b. Amr b. Zeyd (öl. ?)

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmeyen Sâlih b. Amr, tabakat sıralamasında Amr b. Ubeyd ile Ebû Hüzeyl el-Allâf arasında gelen listede yer almıştır.³⁹² Van Ess, Sâlih b. Amr b. Zeyd'in, Sâlih b. Amr el-Usârî adındaki şahıs olabileceğini söylemiştir. Ona göre bu şahıs, Nâşi el-Ekber'e nispet edilen *Mesâilü'l-imâme* adlı kitapta halifenin fâdıl olması konusunda hocası Amr b. Ubeyd ile aynı kanaati taşımıştır. Zira yönetenin yönetilenden daha faziletli olması gerekir.³⁹³

1.2.6.4. Osman b. el-Hakem es-Sekafî (öl. ?)

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmeyen Osman b. Hakem aslen Arap olup Basra'lı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Hârûnürreşîd (öl. 193/809) zaman zaman Basra'da ikamet ettiğinde onunla temas halinde olduğu aktarılmaktadır. Bu da onun Basra şehrinin idaresinde uzun bir süre etkili olan Benî Sakîf kabilesinden nüfuzlu bir şahıs olduğunu izhar etmektedir.³⁹⁴ Amr b. Ubeyd'den rivayette bulunan es-Sekafî, onun görüşlerini benimsemiştir. Bundan dolayı Kâdî Abdülcebbâr onu Amr'ın öğrencileri listesine almıştır.³⁹⁵

1.2.6.5. Süfyân b. Habîb el-Basrî (öl. 182/798)

Ebû Muhammed künyesiyle maruf Süfyân b. Habîb, geçimini ipekli kumaş ticareti yaparak sağlamıştır. Özgür irade söylemine sahip olan Süfyân, hadis rivayetiyle meşgul olduğu, Şu'be (öl. 160/776) ve İbn Cüreyc'den (öl. 150/767) hadis rivayet ettiği ifade edilmiştir. Yahyâ el-Kattân (öl. 198/813) ise İbn Habîb'in, Şu'be, Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Saîd b. Ebî Arûbe'nin (öl. 156/773)

³⁹¹ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema*, 2/479.

³⁹² Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 252.

³⁹³ Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme ve muḳteḫafâtün mine'l-kitâbi'l-evsaṭ fi'l-maḳâlât*, thk. Josef Van Ess (Beyrut: Maḥba'atü'l-Mütevessit, 2003), 51; Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema*, 2/481.

³⁹⁴ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema*, 2/481.

³⁹⁵ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 226, 252.

hadislerine vakıf olduğunu bildirmiştir.³⁹⁶ Nitekim Saîd b. Ebî Arûbe'nin ravileri arasında en güvenilir ravi olarak görülmüştür.³⁹⁷ İbn Habîb'in kıssacılar tarafından takdir görmemesi de onun sika oluşunu destekler niteliktedir. Zira hadis rivayetinde aranan şartlar kıssa anlatımında aranmamıştır.³⁹⁸ Basra Mu'tezilesinden olan Süfyân b. Habib Kâdı Abdülcebbâr tarafından Amr b. Ubeyd'in öğrencileri arasında zikredilmiştir.³⁹⁹ Muhaddis olmasına rağmen ondan hadis rivayet etmediği görülmüştür. Amr ile olan hoca talebe ilişkisi özgür irade söylemi çerçevesinde cereyan ettiği düşünülmektedir.

1.2.6.6. İbnü's-Semmâk (öl. 183/799)

Benî 'İcl kabilesinin azatlısı olan İbnü's-Semmâk Kûfe'de doğmuştur. Tam adı Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Sabîh el-Kûfî olan bu zatın İbnü's-Semmâk diye şöhret bulması, dedesinin veya kendisinin balıkçılıkla uğraşmış olması sebebiyledir.⁴⁰⁰ Hadisle meşgul olan İbnü's-Semmâk, Hişâm b. Urve (öl. 146/763), Süfyân es-Sevrî ve Süleymân el-A'meş (öl. 248/765) gibi âlimlerden istifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Yahyâ b. Yahyâ, Ömer b. Hafs b. Gıyâs ve Alâ b. Amr kendisinden hadis rivayet etmiştir.⁴⁰¹ Hârûnürreşîd döneminde Bağdat'a gitmiş, onun iltifatına mazhar olmuş ve ondan saygı görmüştür. Çünkü İbnü's-Semmâk, meşhur bir zâhid, hoşsohbet bir vâiz ve âbid bir zat olduğu kaydedilmiştir.⁴⁰² Bundan dolayı Ebû Nuaym onu velilerden sayarak *Hilyetü'l-evliya* adlı kitabına almıştır. Bu zühd eğilimi onun Amr b. Ubeyd ile temas kurmasını ve ona talebe olmasını sağlamıştır. Zira Amr, döneminin meşhur zâhitlerindendir. Nitekim Amr'ın tutum ve davranışlarını, ahlâkî erdemlerini bilmemize vesile olan haberleri o rivayet etmiştir.⁴⁰³

1.2.6.7. Talha b. Zeyd (öl. ?)

Talha b. Zeyd el-Kureyşî ed-Dımeşki olması olasıdır. Rakka'ya yakın Vâsıt köyünde oturduğu için kendisine er-Rakkî nisbesi de verilmiştir. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmeyen ve aslen Şam'lı olan Talha b. Zeyd'in Kureyş'e nispet edilmesi

³⁹⁶ Belhî, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 204.

³⁹⁷ Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema'*, 2/482.

³⁹⁸ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/369.

³⁹⁹ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 252.

⁴⁰⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/301.

⁴⁰¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/348.

⁴⁰² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4/301.

⁴⁰³ Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema'*, 2/483.

onların azatlısı olduğunu ihsas etmektedir. Hz. Osman'ın hilafetini benimseyen Basra halkı nezdinde kabul görmüştür. Zira kendisi de o görüşte olduğu aktarılmıştır. Kaynaklarda sebebi zikredilmeksizin kendisinden varit olan rivayetler münker kabul edilmiştir. Rivayet ettiği hadislerin senedinde Kaderiyye fırkasına mensup Vedîn b. Ata, Sevr b. Yezîd, Yahya b. Ebî Kesîr gibi ravileri bulundurmak suretiyle Kaderiyye'ye mensup olmakla suçlanmaktan korkmamıştır. Rivayetlerinin münker sayılması bu tutumundan kaynaklanmış olabileceği muhtemeldir.⁴⁰⁴ Kâdı Abdülcebbâr onu Amr b. Ubeyd'in talebelerinden saymıştır.⁴⁰⁵ Özgür irade söylemine sahip olması Amr'ın öğrencileri listesine alınmasında etkili olabileceğini düşünmekteyiz.

Kâdı Abdülcebbâr'ın isimlerini verdiği diğer öğrencilerin listesi aşağıya çıkarılmıştır:

Amr b. Hafs b. Sâlim (öl. ?)

Bekr b. Abdü'l-A'lâ b. Ebû Hâdır (öl. ?)

Bişr b. Hâlid (öl. ?)

Ebû Ömer Hafs b. el-Avvâm (öl. ?)

Hâlid b. Safvân (öl. ?)

Hüseyn b. Hafs b. Salim (öl. ?)

İbn Ğassân (öl. ?)

Şebîb b. Şeybe (öl. 170/786)

Belhî'nin verdiği liste ise şu şekildedir:⁴⁰⁶

Sufyân es-Sevrî (öl. 160/778)

Mamer b. Râşid (öl. 153/770)

Sufyân b. Uyeyne (öl. 198/814)

Ebû Yûsuf (öl. 182/798)

Ebû Mutî' el-Belhî (öl. 199/814)

⁴⁰⁴ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/484.

⁴⁰⁵ Belhî vd., *Fağlu'l-i'tizâl*, 252.

⁴⁰⁶ Belhî, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 170, 199.

Belhî, Ebû Hanife'nin öğrencileri olan Ebû Yûsuf ve Ebû Mutî' el-Belhî'nin aynı zamanda Amr'ın da öğrencileri olduklarını ve onun rivayetlerine itibar ettiklerini aktarmaktadır.⁴⁰⁷

1.2.7. Vefatı

Vefat tarihi konusunda ihtilaf edilmiştir. Meşhur görüşe göre Mekke'den dönerken Merrân denilen mevkide hicri 144 senesinde vefat etmiştir.⁴⁰⁸ Ancak hicri 142, 143, hatta 148 senesinde vefat ettiğini iddia edenler de vardır.⁴⁰⁹ Terâcim kitaplarında bu tarihler verilirken genellikle temrîz sîgası kullanılır.⁴¹⁰ Bu sîga “kîle” (denildi), zükire (bahsedildi), “ruviye/yurvâ” (rivayet edildi) gibi kalıplarla gelir ve ilgili rivayetlerin zayıf olduğunu ihsas eder. Amr'ın hicri 144 senesinde öldüğünü ifade eden kalıplar temrîz değil, kesin lafızlar “kîle” (dedi), “zekera” (zikretti) şeklinde geldiği için Amr'ın hicri 144'te vefat ettiği görüşü tercihe şayandır.

Amr vefat edeceğini anlayınca arkadaşının yardımıyla bineğinden iner ve şu münacatta bulunur: “Allah'ım! Biliyorsun ki iki amelden asla vazgeçmedim. Birincisi senin rızan, ikincisi ise isteklerimi senin isteklerine ram etmek. İlahi! Bundan dolayı günahlarımın üstünü çiz ve beni bağışla.”⁴¹¹

Amr'ın vefatı dostlarını hüzne gark eder. O dostlarından biri Abbasi Halifesi Ebu Ca'fer el-Mansûr'dur. Marrân'da bulunan Amr'ın kabrini ziyaret ederken hayır dua etmiş ve şu mersiye okumuştur: “Allah, Marrân yolu üzerinde uğradığım bu kabirde seni rahmetine gark etsin. Bu kabir ki, ilaha kulluk eden ve Kur'an'a itaat eden tevazu sahibi bir mü'mini içerisine almıştır. Şahıslar şüphe içerisinde birbiriyle çekişirken o, bürhan ve beyan üzere konuşmuştur. Şayet felek sâlih bir insanı geride bıraksaydı bu Ebû Osmân'ın babası Amr olurdu.” Bir halifenin kendi tebaasında bulunan bir insana böyle mersiye okuması daha önce işitilmemiştir. Bu, Amr'ın Halife Mansur yanındaki kıymetinin bir delilidir. O, Amr'ı zamanının salih ve fazıl bir insanı olarak görüyordu. Onun vefatıyla salihlerin yok olduğunu söylüyordu.⁴¹²

⁴⁰⁷ Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 199.

⁴⁰⁸ Ebi'l-Hasen Alî b. Hüseyin el-Mesûdî, *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, haz. Kemâl Hasan Meranî (Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1425), 3/251; Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/169; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12/338; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/462.

⁴⁰⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/183; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/462; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/2965.

⁴¹⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/462.

⁴¹¹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/462.

⁴¹² Himyerî, *el-Hürü'l-'în*, 111,112; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/462; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 40,41.

İKİNCİ BÖLÜM

AMR B. UBEYD'İN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE NAZARÎ YÖNELİMİ

2.1. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Amr b. Ubeyd'in hocalarını körü körüne taklit etmediği, duyduklarını ve yazdıklarını analitik yöntemle eleştiriye tabi tutarak meselelere yeni bir perspektif kazandırdığı ifade edilir.⁴¹³ Öyle ki döneminde çok derin izler bıraktığı ve insanları etkilediği, hatta bir şahıs, ilmi ve zekâsıyla ön plana çıktığında “sanki döneminin Amr b. Ubeyd'i” şeklinde tavsif edildiği aktarılır.⁴¹⁴ Bu yönüyle kendi kendisini yetiştiren bir âlim görüntüsü vermekle beraber ilmî derinlik, çözümlemeli yöntem ve eleştirel bakış kazanmada hocalarının özellikle de Hasan-ı Basrî'nin emeği, rehberliği ve örnekliği yadsınamaz bir gerçektir.

2.1.1. Hadisçiliği

Mu‘tezile, kalam ilmiyle tebarüz etmesine rağmen sünnet ve hadise de bigâne kalmamıştır. Zira sünneti şeri bir delil olarak kabul etmiştir. Sünnetin tespiti ve hadislerin kabulü için birbirinden farklı kriterler belirleyen Mu‘tezile alimleri olsa da sünneti veya hadisi reddeden hiçbir alim olmamıştır.⁴¹⁵ Sözelimi Mu‘tezile'nin şeyhi kabul edilen Amr b. Ubeyd, iddia edilenin aksine Hz. Peygamber'den gelen hadisleri inkar etmediği gibi bu hadislerin nakli, anlaşılması ve muhafazası için büyük gayret göstermiştir.⁴¹⁶ Zira Hasan-ı Basrî'den birçok hadis rivayet eden Amr,⁴¹⁷ *el-muhaddis* şeklinde tavsif edilmiştir.⁴¹⁸ Ayrıca hadis oturumları yapması,⁴¹⁹ ravileri tenkit etmesi ve hadislerin kabulü için birtakım şartlar ileri sürmesi onun bu konuda mütehassıs olduğunu ve hadis ilmine katkı sunduğunu göstermektedir.⁴²⁰ Yapılan çalışmalarda Amr'ın altmış öğrencisinden kırk altısının hadisle uğraştığı tespit edilmiştir.⁴²¹ Ebû Yusuf ve Ebû Mutî' gibi Ebû Hanife'nin önde gelen talebeleri de ondan hadis rivayet edenler arasındadır.⁴²²

⁴¹³ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keâmî*, 30.

⁴¹⁴ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keâmî*, 10.

⁴¹⁵ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 165.

⁴¹⁶ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keâmî*, 122.

⁴¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/201.

⁴¹⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âşâru'l-muşannifin* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1/802.

⁴¹⁹ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/167.

⁴²⁰ Kayl, *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği*, 78.

⁴²¹ Kayl, *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği*, 80.

⁴²² Belhî, *Kitâbü'l-Maâkâlât*, 180.

Hasan-ı Basri'nin sözlerini en iyi bilen Amr,⁴²³ hadis ilmine ilişkin bilgilerinin kahir ekseriyetini ondan aldığı ve hadis rivayeti konusunda hocasına oldukça bağlı olduğu ifade edilmiştir.⁴²⁴ Bu bağlılık ona Hasan'ın rivayetleri konusunda maharet kazandırmıştır. Öyle ki hocasının, farklı zamanlarda rivayet ettiği aynı hadisin farklılaşan lafızlarını hemen fark edebilmiştir.⁴²⁵ Râmhürmüzî'nin aktardığına göre Amr: "Bir hadisi Hasan'dan iki defa duyduğumda onu mutlaka aynı anlama gelen farklı lafızlarla rivayet ettiğini" görürdüm.⁴²⁶ Bu görme sayesinde yanlış anlaşılmanın önüne geçerek hocasının rivayetlerindeki müphemati izale etmiştir. Nitekim Hasan'dan aktarılan, Hz. Ali'nin Sıffîn'deki tutumunun hatalı olduğunu ima eden "Medine'de kötü hurma yeseydim de Sıffîn'de gördüklerime şahitlik etmeseydim" şeklindeki rivayetin yanlış anlaşılmasının önüne geçmiş ve hocasının bu rivayetle Hz. Ali'nin hatalı olduğunu kastetmediğini, patlak veren fitneden dolayı onun gam ve kederini yansıtan psikolojik durumunu aktardığını ifade etmiştir.⁴²⁷ Bundan dolayı Hasan'ın rivayetleri konusunda Amr, başvuru kaynağı olarak görülmüştür.⁴²⁸

Gerek Hasan-ı Basri'nin gerek diğer hocaların meclislerine katılıp hadis öğrenen Amr, onlardan öğrendiklerini rivayet ederek bu konuda etkin bir rol oynamıştır. Mamafih Hadis programları tarandığında onun toplam 46 rivayetinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hüseyin Hansu: "Senedinde Amr'ın isminin açıkça zikredildiği 31'i merfû, diğerleri de çoğu Hasan'ın fetvalarından ibaret olan toplam 46 rivayet bulunduğunu"⁴²⁹ zikreder ve bunların dağılımını şöyle açıklar: "Ma'mer'in *Câmi*'i: 1, Abdurrezzâk'ın *el-Musannef*'i: 1, İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'i: 1, Ammed b. Hanbel'in *Müsned*'i: 3, Bezzâr'ın *Müsned*'i: 2, İbn Mâce'nin *Sünen*'i: 1, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsât ve el-kebîr*'i: 10, Beyhâkî'nin *Sünen*'i: 5, *Mecme'u'z-zevâid*'i: 5."⁴³⁰ Lakin, Amr'ın rivayetlerinin bunlardan ibaret olmadığını tedlis veya kısaltma yoluyla isminin geçtiği başka rivayetlerinin de bulunduğunu söylemektedir.⁴³¹ Bu rivayetlerin bir kısmına ileride değinilecektir.

⁴²³ Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 180.

⁴²⁴ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/448.

⁴²⁵ Kaylı, *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği*, 79.

⁴²⁶ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fasl*, 536.

⁴²⁷ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/177.

⁴²⁸ Kaylı, *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği*, 79.

⁴²⁹ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 191.

⁴³⁰ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 191.

⁴³¹ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 192.

Hadis ile ilgili Amr'ın herhangi bir kitabı bulunmamakla beraber kendisine bir takım hadis sayfeleri nispet edilmektedir. Sellâm İbn Mutî'in (öl. 173/789) bir değerlendirmesi bu bilginin doğruluğunu ihsas etmektedir. Onun değerlendirmesi şu şekildedir: "Amr b. Ubeyd'in sahifesi ile Allah'ın huzuruna çıkmaktansa, Haccâc'ın sahifesi ile çıkmayı tercih ederim."⁴³² Bununla beraber Süfyân b. Uyeyne ve Ma'mer b. Râşid gibi raviler de Amr'dan yazdıkları sahîfeden söz etmişlerdir.⁴³³ Ebu Amr b. el-Alâ, Amr b. Ubeyd'in rivayet ettiği hadîslerin yazılı olduğu sahîfeyi Cerîr b. Hâzım'a sunmuştur.⁴³⁴ Osman el -Bettî (öl. 143/760) ise talak ile ilgili Amr'a birçok soru yönelttiğini ve onun bu sorulara, Hasan'dan yazdığı sahîfeden cevap verdiğini söylemiştir.⁴³⁵

Van Ess, Amr b. Ubeyd'in sahâbeden ve tabîinden gelen malzemeyi Hz. Peygamber'den gelen malzemenin yanına koyarak hepsini Hz. Peygamber'e nispet ettiğini yani hepsini hadis⁴³⁶ olarak değerlendirdiğini söylemektedir.⁴³⁷ Lakin Dârekutnî'nin rivayet ettiğine göre durum Van Ess'in iddia ettiğinin aksine olduğu görülmektedir. Zira maraz-ı mevt halinde olan bir adamın eşini boşaması ve akabinde vefat etmesi halinde eşi ona mirasçı olabilir mi? sorusuna Amr, mirasçı olamaz tarzında bir cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Osman'ın "mirasçı olabilir" biçimindeki sözü ve uygulaması hatırlatılınca, Amr: "Osman sünnet değildir" şeklinde cevap vermiştir.⁴³⁸ Bu rivayetten de anlaşılacağı üzere hangi sahabe ve tabîîn olursa olsun içtihadı bir ayete veya Resulullah'ın açık bir uygulamasına dayanmadığı sürece sünnet olarak değerlendirilmemektedir.⁴³⁹ Bundan dolayı Amr'ın sahabe ve tabîinden gelen malzemeyi sünnet/hadis olarak değerlendirmedeği

⁴³² Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 192.

⁴³³ Kaylı, *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği*, 81.

⁴³⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/78.

⁴³⁵ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 242.

⁴³⁶ Hz. Peygamber'in söz fiil ve takrirlerini hadis olarak tanımlayan muhaddisler, sahabe ve tabîinden gelen malzemeye hadis denilip denilmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları sahabe ve tabîinden gelen malzemenin hadis olarak nitelendirilebileceğini söylerken, bazıları da bu tür malzemenin hadis olarak nitelendirilemeyeceğini söylemiştir. Sahâbe ve tabîinden gelen haberleri hadis olarak kabul edenler, Hz. Peygamberden gelen haberleri merfû hadis, sahâbeden gelen haberleri mevkuף hadis, tabîinden gelen haberleri ise maktû hadis şeklinde bir derecelendirmeye tabi tutmuşlardır. Sahâbe ve tabîinden gelen malzemeyi hadis olarak kabul etmeyenler ise Hz. Peygamberden gelen malzemeyi merfû hadis, sahabe ve tabîinden gelen malzemeyi ise haber veya eser olarak nitelendirmişlerdir. bk.Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-naẓar ila uşûli'l-eşer*, thk. Abdulfettâh Ebu Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1417), 1/37-40.

⁴³⁷ Ess, *İlmü'l-keîlâm ve'l-müctema'*, 2/451, 452.

⁴³⁸ Dârekutnî, *Eḥbâru 'Amr b. 'Ubeyd*, 101, 102.

⁴³⁹ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keîlâmî*, 130.

anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ifade etmeliyiz ki Amr, sünnet ve hadisi birbirinin eş anlamlısı olarak kullanan bir âlimdir.⁴⁴⁰

Amr, şekilden ziyade rivayetlerin muhtevasına önem vermiştir.⁴⁴¹ Ancak bu onun şekli tamamen göz ardı ettiği anlamına gelmemektedir. Zira o, genel itibariyle hadisleri senedleriyle beraber rivayet etmiş ve ricâl tenkidi yapmıştır.⁴⁴² Mamafih siyasi konjonktürü gözетerek vaziyet alan ravilerin hadislerine itibar etmemesi, onları uyararak ilkeli davranmaya davet etmesi de bu hassasiyetinin bir neticesidir. Nitekim İbn Sirîn'i rivayet ettiği haberler konusunda tutarlı olmaya davet etmiş, hakkın hatırını Mervan b. Hakem'in hatırından ali tutması gerektiğini tavsiye etmiştir.⁴⁴³

Meşhur ravilerin rivayetini alırken ince eleyip sık dokuyan Amr, bu ravilerin tutum ve davranışlarının Kur'an, sünnet ve akla aykırı olmamasını şart koştuğu gibi aktardıkları malzemenin muhtevasının, sözü edilen kaynaklara aykırı olmamasını da şart koşturmuştur.⁴⁴⁴ Nitekim Abdullah İbn Ömer'in (öl. 73/693) azatlısı Nâfi'nin (öl. 117/735) "Ben kadınlara arkadan yaklaşmanın bir sorun teşkil edeceğini düşünmüyorum" yaklaşımı ile "Emîr, hutbe irad ederken söylediği şeyler farz olmuştur" şeklindeki tutumu, Amr'ın ondan hadis rivayet etmesine mani olmuştur.⁴⁴⁵ Buna göre bir rivayetin kabul edilebilmesi için ravinin adalet ve zabt sahibi olmasının yanında rivayetin de Kur'an, sünnet ve akla aykırı olmaması icap eder.

Amr'ın rivayetleri Kur'an, sünnet ve akla arz etmesi, hadisi sırf aklî ölçülere ve Kur'an'ın literal anlamına göre değerlendirdiği anlamına gelmez. Zira o, maruf örfе uygun olan ahkâm ve ibadetlere dair bazı hadislerin künhüne fakıf olmasa da Resulullah böyle buyurdu demiş ve onunla amel etmiştir. Onun bu tavrına bazı Mu'tezilî alimler bile şaşırmıştır. Ancak onun bu tutumu akidevî, kelimî meseleler ve toplumda mütedavil olan maruf örfе aykırı bir rivayet söz konusu olduğunda değişmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse örfе aykırı olan ahkâm

⁴⁴⁰ Kaylı, *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği*, 95.

⁴⁴¹ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/451.

⁴⁴² İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/174-195; Kaylı, *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği*, 96. Sözelimi İbn Şihâb ez-Zühri'yi ümeraya olan aşırı bağılılığından dolayı eleştirmesi ve onunla irtibat halinde olan Ömer İbn Rudeyh'i "Sultanların mendilinin yanında ne işin var!" diyerek uyarması, onun ricâl tenkidi yaptığının bir göstergesi olsa gerektir. bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şafi'î İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer b. Ğarâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 55/370.

⁴⁴³ Ebu'l-Kâsım Abdullâh b.vAhmed b.vMahmud el Belhî, *Ķabûlü'l-aĥbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Hüseyin Hansu (İstanbul ve Amman: Kuramer ve Dâru'l-Feth, 1439), 164.

⁴⁴⁴ Kaylı, *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği*, 97.

⁴⁴⁵ Belhî, *Ķabûlü'l-aĥbâr*, 157.

hadislerini ya te'vil etmiş ya da onlarla amel etmemiştir. Aynı şekilde akidevî meselelere taalluk edip Kur'an'a ve akla aykırı olan hadislerle de amel etmemiştir.⁴⁴⁶

Sözelimi Dârekutnî'nin aktardığı bir rivayette Amr, vefat eden birisinin taziyesine gider ve orada kendisine Behz b. Hakîm'in rivayet ettiği şu hadis sorulur:⁴⁴⁷ “Allah'ın kendisine lütuf ve ikramda bulunduğu bir adam hayır ve hasenat namına hiçbir şey yapmamıştı. Ölüm anının yaklaştığını anladığı vakit, Allah'ın razı olduğu bir hayat yaşamamanın verdiği korkuyla çoluk çocuğunu yanına çağırdı. Allah'ın kendisini bulamayacağı ve ondan saklanabileceği ümidiyle evlâdından, öldükten sonra cenazesini yakmalarını ve küllerini şiddetli bir rüzgârda savurmalarını istedi. Çocukları isteğini yerine getirdiler. Bu adam, Allah'ın huzuruna çıktığında kendisinden korktuğu için çocuklarından böyle bir şey talep ettiğini söyledi. Bundan dolayı Allah, adamın kendisine duyduğu korkudan mütevellit onu affetti.”⁴⁴⁸ Bunun üzerine Amr, şöyle cevap verir: “Hz. Peygamber asla böyle bir şey söylemez. Tut ki böyle bir şey söyledi, ben bu söyleneni kabul etmiyorum. Her ne kadar onu yalanlamak günah olsa da ben bu günahı işlemekte ısrarcıyım.”⁴⁴⁹

Bu muhaverede Amr'ın “Her ne kadar onu yalanlamak günah olsa da ben bu günahı işlemekte ısrarcıyım” şeklindeki sözü peygamberi yalanlamak anlamına gelir ki bu onun küfrünü gerektirir. Muarızlarının bile züht ve takvasını kabul ettiği,⁴⁵⁰ ömrünü tevhid ve adalete adayan müctehid bir imamın⁴⁵¹ böyle bir söz söylemesi muhaldir. Bu cümleyi, haber-i vâhidin mutlak olarak Hz. Peygamberin ağzından çıktığına inanan, onu yalanlayanın Hz. Peygamber'i yalanlamakla eş değer olduğuna kani olan haşviyeci düşmanlarının uydurduğu tahmin edilmektedir.⁴⁵²

Yine bu diyalogdan anlaşıldığına göre Amr, bu hadisin Hz. Peygamber tarafından söylenmediği kanaatindedir. Zira ona göre bu haber-i vâhid Kur'an ayetleriyle çelişmektedir.⁴⁵³ Üçüncü bölümde Va'd ve Va'id prensibi ele alınırken söz konusu çelişkiler ayrıntılı bir şekilde işlenecektir. Ama şu kadarını ifade etmemizde yarar vardır. Hadiste sözü edilen adam Amr'a göre Allah'ın göndermiş

⁴⁴⁶ Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema'*, 2/451.

⁴⁴⁷ Dârekutnî, *Eḥbâru 'Amr b. 'Ubeyd*, 92.

⁴⁴⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1415), 2/36-38.

⁴⁴⁹ Dârekutnî, *Eḥbâru 'Amr b. 'Ubeyd*, 93.

⁴⁵⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/64.

⁴⁵¹ Belhî vd., *Fadlu'l-i tizâl*, 242; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/146.

⁴⁵² Kaylî, *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği*, 88.

⁴⁵³ en-Nisa 4/10, 93.

olduğu din ile hiçbir şekilde amel etmeyerek büyük günah işlemiştir.⁴⁵⁴ Buna rağmen Allah'ın affına mazhar olup cennete girmiştir. Kebire sahibi adamın gördüğü muamele Kur'an'da cezası tâdâd edilen ayetlerin hükmü ile çelişmektedir. Dolayısıyla bu hadis ile amel etmek mümkün değildir.

Amr, insan iradesini yok sayan ve cebri çağrıştıran *es-sâdik-u'l-masdûk* hadisi olarak bilinen rivayeti Kur'anî ilkelere aykırı görerek kabul etmemiştir. Sözü edilen rivayet şu şekildedir: “Sizden biriniz annesinin karnında kırk günde derlenir toplanır. Sonra ikinci kırk günlük süreç içinde kan pıhtısı, bir o kadar zaman içinde de et parçası haline gelir. Daha sonra Allah, bir melek gönderir ve onun rızkını, ecelini, şakî mi saîd mi olacağını yazmasını emreder. Ardından kendisine ruh üflenir. Sizden birisi dünyada cennetliklerin amellerini işleyerek cennetle arasında bir zirâ mesafe kalır, tam bu anda onun yazgısı (kaderi) öne geçer ve o kişi birden cehennem ehlinin amelini işlemeye başlar ve nihayetinde cehenneme girer. Yine sizden birisi dünyada cehennemliklerin amellerini işleyerek cehennemle arasında bir zirâ mesafe kalır, tam bu anda yazgısı (kaderi) öne geçer ve o kişi birden cennet ehlinin amelini işlemeye başlar ve nihayetinde cennete girer.”⁴⁵⁵

Muâz b. Muâz'ın aktardığına göre Amr'ın bu habere ilişkin değerlendirmesi şöyle olmuştur: “Eğer bu haberi A'meş'ten duysaydım kesinlikle yalanlardım. Eğer Zeyd b. Vehb'den duysaydım onu hoş karşılamazdım. Eğer Abdullah b. Mesûd'dan duysaydım kabul etmezdim. Eğer Hz. Peygamber'in dediğini duysaydım reddederdim. Eğer Allah'ın buyurduğunu duysaydım O'na: ‘Bu esas üzere bizden söz almadın’ derdim.”⁴⁵⁶

Amr, bu rivayetin Kur'an, sünnet ve akla aykırı olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre bu rivayet mutlak cebri gerektirmektedir ve resulullah'ın diliyle bu anlayış meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Mutlak cebri gerektirdiği için de teklif, irade, ihtiyar ve mesulliyeti yok etmektedir. Bu ise Kur'anî ilkelere taban tabana zıt bir durumdur. Bundan dolayı böyle bir haber-i vâhid ile amel edilmez ve bunun üzerine inanç bina edilmez.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîru'l-Mâverdî*, thk. es-Seyyîd Abdûlmaksûd b. Abdurrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 1/476.

⁴⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmîl el-Buhârî, *el-Cami'u's-ş-şahîh*, thk. Muhammed Zühêr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Bedü'l-halk", 6 (No:3208).

⁴⁵⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/69, 70.

⁴⁵⁷ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keîmî*, 123, 124.

Amr'ın hadis konusunda takındığı eleştirel tavır çağdaşı olan muhaddisler tarafından şiddetli bir şekilde cerh edilmesine sebep olmuştur. Örneğin Yunus İbn Ubeyd, Amr'ın sohbetlerine oğlunun katıldığını duyduğunda onu defalarca azarlayarak şöyle demiştir: “Yavrucuğum! Seni zina yapmaktan, hırsızlık yapmaktan ve içki içmekten men ederim. Ancak Amr b. Ubeyd ve arkadaşlarının düşüncelerini benimseyerek Allah'ın huzuruna çıkmaktansa, bu günahların tamamını işleyerek Allah'ın huzuruna çıkman bana daha sevimli gelir.”⁴⁵⁸ Amr'ı düşman olarak görmelerinin temelinde yukarıda da ifade edildiği gibi onun hadis konusundaki tenkitçi tavrının yanında siyasi ve itikadî görüşlerinin de rol oynadığı izahtan varestedir.⁴⁵⁹ Zira özgür irade söylemi, va'd ve va'id'e ilişkin görüşleri ve Cemel ehline karşı tutumundan dolayı bidatçı olarak nitelendirilen Amr'ın⁴⁶⁰ rivayetleri ve dinî pozisyonu sorgulanmış nihayet dinden çıktığını ima edenler olduğu gibi batıl ehli olduğunu söyleyenler de oluşturtur. Nitekim Eyyup ondan hadis rivayet etmek isteyen bir adamı, “Dinine güvenmediğin birisinin hadislerine nasıl güveniyorsun?” diyerek azarlamıştır.⁴⁶¹ Yine Eyyûb'a, Amr görüşlerinden döndü denildiğinde, Eyyûb, Amr'ın görüşlerinden dönmediğini, dinden çıktığını şöyle ima etmiştir: “Okun yaydan fırlayıp çıktığı gibi dinden çıkarlar. Okun yaya dönmesi nasıl mümkün değilse onların da dine dönmeleri asla mümkün değildir.”⁴⁶² İmam Malik ise Amr'ın itikadî pozisyonunu sorgularken onu kelimada bazı bidatler ihdas eden batıl ehli bir zat olarak nitelendirmiştir.⁴⁶³ Dolayısıyla böyle bidatçı, yalancı ve batıl ehli bir fasığın rivayetlerinin terk edilmesi ve ondan rivayet alınmaması gerektiğine kani olmuşlardır. Rivayetlerinden bigâne kalmayanlar ise ismini tedlis yapma yoluna giderek *an raculin* diyerek müphem bırakmışlardır.⁴⁶⁴

Netice itibariyle hadisçiler, Amr'ı Mu'tezile'nin manevi babası olarak gördükleri için ya rivayetlerini terk etmiş ya da sened zincirindeki ismini gizlemişlerdir.⁴⁶⁵ Bunu meşrulaştırmak için de onu kaderi, rey ehli ve Hasan adına

⁴⁵⁸ Dârekutnî, *Eḥbâru 'Amr b. 'Ubeyd*, 95.

⁴⁵⁹ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 193.

⁴⁶⁰ Kaylı, *Amr b. Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği*, 115.

⁴⁶¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Şahîhi Müslim Mukaddime* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyeye, 1419/1998), 29.

⁴⁶² Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/72.

⁴⁶³ Dârekutnî, *Eḥbâru 'Amr b. 'Ubeyd*, 33.

⁴⁶⁴ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 198, 199.

⁴⁶⁵ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/449.

yalan uyduran bir bidatçı olarak lanse etmişlerdir.⁴⁶⁶ Bu tezlerini desteklemek için de cerh, ta‘dil ve rüyayı etkili bir silah olarak kullanmışlardır.⁴⁶⁷ Bazıları bu silahlar ile itikadî, mezhebi ve düşünsel tüm farklılıkları hedef alarak Müslümanların şeref ve haysiyetiyle oynamıştır. İbadet neşvesiyle belirlenen bu hedefler, Allah’a kurbiyetin bir aracı olarak görülmüştür. Nitekim cerh adı altında özensizce yapılan bu tür suçlamaları İbn Dakîk el-‘İd, şöyle ifade etmiştir: “Müslümanların şeref ve haysiyeti ateş çukurlarından bir çukurdur. Onun kenarında hadisçiler ve hâkimler bulunur.”⁴⁶⁸ Amr’ın Mu‘tezile mezhebinin kurucularından biri olduğu düşünüldüğünde bidatçılıkla suçlanması ve cerh edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Zira cerh ve tadil konusunda yapılan bir çalışmaya göre bütün mezhep kurucuları bidat ihdas etmekle cerh edilmiş ve rivayetleri güvenilir hadis kitaplarına alınmamıştır. Aynı zamanda bu ilmin kuruluş amacının hilafına muarızlara karşı silah olarak kullanıldığı da belirtilmiştir.⁴⁶⁹

Amr’ı yalancılıkla suçlamaları da ilmi temelden yoksun bir takım duygusal ve psikolojik nedenlere dayanmaktadır. Zira Amr’ı yalancılıkla itham ettikleri rivayetlerin bir kısmı Buharî ve Müslim de geçmektedir.⁴⁷⁰ Kaldı ki aynı dönemde yaşayan hadisçilerin birbirlerini cerh etmelerinin bir kıymeti harbiyesinin olmadığı cerh ve tadil âlimleri tarafından ifade edilmiştir. Hele hele birbirleri aleyhindeki sözleri mezhep farklılığı, haset, kin ve nefrete bağlı düşmanlıktan meydana gelmişse hiçbir anlam ifade etmez ve bu sözlere itibar edilmez.⁴⁷¹

Muhaddisler rey ehlinde hazzetmemiş; re’yi, batılı çığnemeye, geniş getirmeye benzetmişlerdir. Nitekim Eyyûb Sahtiyânî rey ehlinde nefret etmiş ve onların itibarını zedelemek için karalama kampanyası başlatmıştır. Bu kampanyanın odağına Amr’ı koymuş ve onu, re’yi nassa önceleyen bir hadis inkârcısı olarak tanıtmıştır.⁴⁷² Ebû Davud’un, “Ebû Hanife, Amr’dan bin kat daha hayırlıdır”⁴⁷³ şeklindeki karşılaştırmasına bakılırsa sözü edilen kampanyanın düşünce

⁴⁶⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/178, 179; Zehebî, *Mizânü’l-i‘tidâl*, 3/277-279; Askalânî, *Tehzîbu’t-tehzîb*, 8/71.

⁴⁶⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/177; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 301, 302.

⁴⁶⁸ Ebû’l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî İbn Dakîkul-‘İd, *el-İktirâh fî beyâni’l-iştilâh* (Beyrut: Dru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 61.

⁴⁶⁹ Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Tadilde Mezhep Taassubu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 223.

⁴⁷⁰ Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar*, 1/260, 261.

⁴⁷¹ Kasimî, *Târîhu’l-Cehmiyye ve’l-Mu‘tezile*, 106, 107; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 193.

⁴⁷² Bedreddîn, *et-Tefkîru’l-keîmî*, 38, 126.

⁴⁷³ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 22/125.

farklılığından kaynaklandığı anlaşılabacaktır. Zira bu karşılaştırma Ebû Hanife ile Amr arasında hem fikri benzerliğin olduğunu ihsas etmekte hem de hadisçiler karşısında aynı konumda olduklarını göstermektedir.⁴⁷⁴ Bundan dolayı hadisçiler sadece Amr'ın rivayetlerine değil, bütün rey ehlinin rivayetlerine mesafeli durmuş ve bu rivayetlerin alınmayacağını söylemişlerdir.⁴⁷⁵

Hadisçilerin Amr'ı itibarsızlaştırmaları aşamalı bir şekilde gerçekleşmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi ilk aşamada bidatçı olduğunu, ikinci aşamada yalancı olduğunu, üçüncü aşamada Hasan adına hadis uyduran bir fâsık olduğunu, dördüncü aşamada rey ehli olduğunu söylemişlerdir. Bu söylemlerini desteklemek için rüyayı bile çok etkili bir şekilde kullanmışlardır. Nitekim Amr'ın Kur'an ayetlerini kazıyıp atmasını rüyaya referansla istidlal ettikleri gibi; Eyyûb, Yunus ve İbn Avn'ın cennete, muarızları Amr'ın ise cehenneme gittiğini de rüyaya referansla istidlal etmişlerdir.⁴⁷⁶ Bundan sonraki aşamada ise Mu'tezile'nin manevi babası olarak tavsif ettikleri Amr'ın değerini düşürmek için onu hadis rivayet eden, fikir üreten bir ilim adamı olarak değil, insanlara vaaz eden bir dai olarak nitelendirmişlerdir.⁴⁷⁷

Hadisçilerin Amr'ın zahitliğini ikrar etmelerini psikolojik bir manipülasyon olarak değerlendirmekteyiz. Zira toplumu konsolide etmek ve yönlendirmek için Amr'ın zühdü konusunda her kesimle hemfikir olduklarını söylemişlerdir. Akabinde hadis uydurduğunu söyleyerek toplumun algısını belli bir yöne kanalize etmişlerdir. Bununla da kitlelerin duygularını ya değiştirmek ya da var olan durumu olduğundan farklı göstermek arzusunda olduklarını düşünmekteyiz. Zira Mizzi'nin İbn Ğiyâs'tan aktardığı şu rivayet bu görüşümüzü destekler niteliktedir: “Bana bazı vasıflarla anlatılan şahısları tanıdığımda nitelendirildikleri sıfatlardan daha alt bir düzeyde olduklarını gördüm. Lakin Amr'ın anlatılanların daha fevkinde bir niteliğe sahip olduğuna şahit oldum. Ondan daha zahit bir kimseyle karşılaşmadım. Bununla beraber onun hadis konusunda zayıf olduğu ve hadis uydurduğu söylenir.”⁴⁷⁸ Bu söylentilere ve insanların verdiği ezaya sabretmekten başka elinden bir şey gelmediğini söyleyen Amr, onlara hak ve hakikati anlatmaktan geri durmayacağını

⁴⁷⁴ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 194.

⁴⁷⁵ Mehmet Emin Özafşar, “Kültür Tatilimizde Rey-Eser Çatışması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 241-244.

⁴⁷⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/175, 177.

⁴⁷⁷ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/449.

⁴⁷⁸ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 22/125.

ifade etmiştir.⁴⁷⁹ Tefsir alanında yaptığı çalışmalar bu ifadenin fiili göstergesi olsa gerektir.

2.1.2. Tefsirciliği

Kaynaklar incelendiğinde Amr b. Ubeyd'in Kur'an tefsiri ile ilgilendiği ifade edilebilir. Zira o, kelam, fıkıh ve hadisin yanında tefsir ilminde de tebarüz etmiş bir şahsiyettir.⁴⁸⁰ Bu ilmi hocası Hasan-ı Basri'den alan Amr, aynı zamanda onun tefsirinin ravisi olmuş ve ondan nakille *et-Tefsir 'ani'l-Hasen* isimli bir eser kaleme almıştır.⁴⁸¹ Haddizatında Hasan'ın tefsirini rivayet eden birçok öğrencisi olmuş, lakin Amr'ın rivayeti daha kabul görmüş ve yaygınlık kazanmıştır.⁴⁸² Nitekim onun tefsirine sadece Mu'tezilî müfessirler veya M'utezile'nin tefsir yöntemini benimseyen Muhammed et-Tûsî (öl. 460/1067) ve Tabersî (öl. 548/1154) gibi âlimler değil, aynı zamanda Sa'lebî (öl. 427/1035) ve Taberî (öl. 310/9923) gibi Sünnî âlimler de işaret etmiş ve ondan istifade etmişlerdir. Taberi, sadece tefsirinde değil, tarihle ilgili çalışmasında da ondan etkilenmiştir. Bu etki, İbn İshak (öl. 151/768) kanalıyla olmuştur. Zira İbn İshak da sözü edilen tefsire bigâne kalmamış ondan doğrudan alıntı yapmıştır. Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) de Amr'ın tefsire ilişkin rivayetlerine ilgisiz kalmamıştır. Ancak Hasan-ı Basri'den naklettiği rivayet zincirinde Amr'ın adını zikretmemiş, onun yerine bir adam tabirini kullanmıştır ki bu adamın Amr olması kuvvetle muhtemeldir.⁴⁸³

Amr'ın, Hasan-ı Basri'den rivayet ettiği tefsiri Endülüs'e kadar ulaşmıştır. Bu tefsir, Mu'tezile'nin özgür irade düşüncesini benimseyen Hilal b. Abdülmelik b. Küleyb tarafından hicri üçüncü yüzyılda orada rivayet edilmiştir. Hilal el-Ğafle ismiyle maruf olan Hilal b. Abdülmelik, Hasan-ı Basri gibi Allah, şerri murad etmez görüşünü benimsemiş ve mîzân ile sıratın istiare kabilinden anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Bu zatın ölümünden sonra Amr'dan rivayet ettiği tefsiri dışındaki bütün eserleri yakılmıştır. Tefsiri ise Kurtuba'da vefat eden Yahya b. Yahya b. es-Semîne (öl. 315/927) tarafından aktarılmıştır.⁴⁸⁴

⁴⁷⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el-Ukaylî, *Kitâbu'd-Du'afâi'l-kebîr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014), 3/285.

⁴⁸⁰ Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 58.

⁴⁸¹ Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 61.

⁴⁸² Ess, *İlmü'l-keâm ve'l-müctema*, 2/442.

⁴⁸³ Ess, *İlmü'l-keâm ve'l-müctema*, 2/442.

⁴⁸⁴ Ess, *İlmü'l-keâm ve'l-müctema*, 2/442.

Van Ess'e göre Hasan'ın tefsiri Katâde kanalıyla gelmemiştir. Zira Katâde'nin tefsiri Hasan'ın tefsirinden bağımsız olarak gelmiş ve kendine özgü bir yöntemi vardır. Mamafih Hasan hayattayken tefsirinin müstakil bir eser olmadığı, Katâde'nin ölümünden sonra ancak Amr tarafından bağımsız bir hüviyyete kavuşturulduğunu ifade etmektedir. Ne var ki Amr, kendi metoduna göre bu tefsire hüviyet kazandırmıştır. Aynı şekilde o, Hasan-ı Basri'nin ilmî toplantılarındaki müzakerelerden alınan Katâde'nin tefsir rivayetlerini naklederken de benzer bir yöntem takip etmiştir.⁴⁸⁵

Mu'tezile muhitinde ise Ömer eş-Şimmezî Amr'ın tefsirini rivayet etmiştir. Nitekim Şimmezî'nin öğrencisi Abdülkerim b. Ravh el-Ğıfârî hocasından iki tefsir hıfzettğini söylemektedir.⁴⁸⁶ İbn Nedîm'e göre Şimmezî, tefsiri Hasan-ı Basri ve Amr b. Ubeyd'den rivayet etmiştir.⁴⁸⁷ Bu durumda bu iki tefsirden biri Hasan-ı Basri'ye diğeri ise Amr b. Ubeyd'e ait olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise Şimmezî, Hasan'ın tefsirini Vâsıl ve Amr yoluyla rivayet etmiştir.⁴⁸⁹ Buna göre ise iki tefsirden biri Vâsıl'a diğeri ise Amr'a ait olduğu anlaşılmaktadır.

Mustafa Bilgin bu bilgilerden hareketle Kâdî Abdülcebbâr'dan gelen rivayeti İbn Nedîm'den gelen rivayete tercih eder ve Şimmezî'nin Amr ve Vâsıl'ın ravisi olduğu bilgisini paylaşır. Vâsıl ve Amr, Hasan'ın tefsirinin ravileri olmasına rağmen eş-Şerîf er-Radî (öl. 406/1015), Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1042), eş-Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) ve ez-Zemahşerî (öl. 538/1143) gibi son dönem Mu'tezile alimleri eserlerinde Vâsıl'ın tefsire ilişkin görüşlerine neredeyse yer vermezken, Amr'ın da sadece kıraat, zühd ve takvaya ilişkin görüşlerine yer vermişlerdir. Buna karşın bu âlimler, Hasan-ı Basri'nin adını tefsirlerinde sıkça zikrederek onu rivayet tefsirinde otorite olarak kabul etmişler şekline bir açıklamada bulunur.⁴⁹⁰

Bilgin'e göre Hasan'ın rivayet tefsirinde otorite olması, Vâsıl ve Amr'ın bir tefsirinin olmadığı anlamına gelmez; lakin bu tefsirler Hasan'ın tefsirinin tekrarından öteye de geçmez. Bundan dolayı sözü edilen âlimler, eserlerinde Hasan'ın tefsirinin ravisi olan Vâsıl ve Amr'ı hazfederek rivayetleri doğrudan tefsirin asıl sahibi olan

⁴⁸⁵ Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema*, 2/443.

⁴⁸⁶ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 253; Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 62.

⁴⁸⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203.

⁴⁸⁸ Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 62.

⁴⁸⁹ Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 253.

⁴⁹⁰ Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 63.

Hasan'dan almışlardır. Buna göre Ömer eş-Şimmezi'nin rivayet ettiği iki tefsir haddizatında Hasan'a ait olup, Vâsıl ve Amr, Hasan'dan, Şimmezi, Vâsıl ve Amr'dan, Abdulkerim el-Ğifârî ise Şimmezi'den nakilde bulunmuşlardır.⁴⁹¹

Bilgin'in değerlendirmelerini nazar-ı dikkate aldığımızda Amr'ı müdakkik bir tefsirci olmaktan ziyade sadece Hasan-ı Basri'nin tefsirini nakleden bir ravi olduğunu görmekteyiz. Bundan dolayı Bilgin'in bu istidlallerinin eksik olduğunu düşünmekteyiz. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi Amr, Hasan'ın vefatından sonra onun tefsirine hüviyet kazandırmıştır. Hatta kadere ilişkin ayetlere Hasan'dan daha derinlikli ve daha geniş çözümler getirmiştir.⁴⁹² Bu da onun sadece ravi değil, tahkik ehli bir müfessir olduğunu göstermektedir. Nitekim muarızlarının rüyada gördüklerini referans göstererek karalama kampanyası başlattıkları: “Amr, Kur'an'dan bir ayeti kazıyıp attı, fakat onu tekrar yerine yazamadı”⁴⁹³ şeklindeki sözleri bu çıkarsamamızı doğrular niteliktedir.⁴⁹⁴ Ayrıca Kur'an ile meşguliyetinin neticesinde onu üçyüz altmış cüze ayıran tefsir çalışması da onun bu yönünü teyit etmektedir.⁴⁹⁵

2.1.3. Fıkıhçılığı

İslam'ın erken döneminde hem itikadî ve amelî meseleleri ele alan disipline fıkıh denildi. Ne var ki itikadî olan, amelî olanın temelini oluşturduğu, başka bir deyişle amelî olan, itikadî olanın bir türevi, bir fer'î olarak ortaya çıktığı için itikadî olana *el-Fıkhu'l-ekber* adı verildi.⁴⁹⁶ Bu sebeple Mu'tezile daha ziyade *el-Fıkhu'l-ekber* ile ilgilenmiştir. Bu çıkarsamayı Kâdî Abdülcebbar'ın şu sözü doğrular niteliktedir: “Fıkıh ilmine yönelen bazı topluluklar vardır ki onlar yalnızca dünyevi saiklerle onu talep ederler. Kelam ehlinin ilim yapma gayesi ise yalnızca Allah'tır.”⁴⁹⁷

Entelektüel ilgisini kelama teksif eden mu'tezilî alimlerin fıkıh ilmine ve usûlüne bigane kaldıkları söylenemez. Sözgelimi Mu'tezile'nin kurucularından biri

⁴⁹¹ Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 63.

⁴⁹² Ess, *İlmü'l-keâm ve'l-müctema'*, 2/444.

⁴⁹³ Dârekutnî, *Ehbaru 'Amr b. Ubeyd*, 89.

⁴⁹⁴ Ess, *İlmü'l-keâm ve'l-müctema'*, 2/444.

⁴⁹⁵ Ess, *İlmü'l-keâm ve'l-müctema'*, 2/445.

⁴⁹⁶ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri: el-Âlim ve'l-müteallim, el-Fıkhu'l-ebser, el-Fıkhu'l-ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 36; Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/1.

⁴⁹⁷ Belhî vd., *Fadlu'l-i'tizâl*, 367.

olan Amr b. Ubeyd'e göre helaller ve haramlar konusunda nasta özel bir hüküm yoksa veya kıyas yoluyla naslardan özel bir sonuç çıkmıyorsa ibâha-i asliyye prensibine göre o şeyin mübah olduğuna hükmedilir. Zira kendisine nebiz ile ilgili soru sorulduğunda yenilen, içilen, bilinen ve alışlagelen bütün gıdaların helal olduğunu, bunları haram kılan bir nas gelmedikçe "Aslolan mübahlıktır" hükmünün devam edeceğini ifade etmiştir. Bu minvalde: "İçkiyi haram kılacak delil gelinceye kadar içki helal idi" örneğini vererek bu prensibe açıklık getirmiştir.⁴⁹⁸

Nakille bilinen haramların nas ve istinbat yoluyla bilinenler şeklinde ikiye ayrıldığını söyleyen Amr, nas yoluyla gelen haramların kendi içinde illeti olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Buna göre illeti olan nassın kıyasa medar olacağını, illeti olmayan nassın ise kıyasa medar olmayacağını vurgulamıştır.⁴⁹⁹

Kıyas yoluyla nistan hüküm çıkarmayı illete bağlayan Amr, "İllet" istilahını kullanmak suretiyle fıkıh usulü açısından kendisinden sonraki devirlerde iz bırakmıştır. İlletin geçerli olabilmesi için açık ve net olması; kapalı ve meçhul olmaması gerektiğini söylemiştir.⁵⁰⁰ Mamafih ona göre Allah içkiyi bilinen ve bilinmeyen illetlerden dolayı haram kılmıştır. Eğer illet, iskâr ve bu iskârdan kaynaklanan zarar, ziyan ve ibadetten alıkoyma hali olsaydı, haram kılınmadan önce de bu vasıflar hem içkide hem de içkiyi içende mevcuttu. İçki gerek haram kılındıktan önce gerek haram kılındıktan sonra tabiatında bir değişiklik olmadığına göre haram kılınması maruf illetlere dayandığı gibi meçhul illetlere de dayanmaktadır. Meçhul illetlere dayanarak kıyas yapılamayacağına göre içkinin haram oluşu taabbudîdir.⁵⁰¹

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere usûl konusunda kendine has düşünceleri ola Amr, helal ve haramın tabiat kanunlarına bağlı olduğunu, dolayısıyla bunların akılla bilinebileceğini savunmuştur. Bu konuda kendisinden sonra gelen Mu'tezilî alimleri, özellikle de Nazzâm'ı etkilemiş, akılla bilinen haramın liaynihî ve ligayrihi şeklinde ikiye ayrıldığını söylemiştir.⁵⁰² Yalan ve zulüm gibi bizatihi haramların nas ile sınırlandırılmayacağını, lakin farklı sebeplerle bazı haramların

⁴⁹⁸ Ali b. Muhammed b. Abbâs Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve 'z-zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dâru Sadr, 1408/1988), 9/128.

⁴⁹⁹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve 'z-zehâir*, 9/129.

⁵⁰⁰ Ess, *'İlmü 'l-kelâm ve 'l-müctema'*, 2/446, 447.

⁵⁰¹ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve 'z-zehâir*, 9/128.

⁵⁰² Ess, *'İlmü 'l-kelâm ve 'l-müctema'*, 2/446.

nas ile sınırlandırılabilceğini ifade etmiştir. Zira ona göre vahyin tamamlayıcı ve sınırlandırıcı rolü vardır. Nitekim hayvan kesimi tab'an caiz değildir. Çünkü bir canın öldürülmesi söz konusudur. Ancak vahiy tab'an caiz olmayan hayvan kesiminin haramlığını sınırlandırarak maslahat gereği zebhin cevazına hükmetmiştir.⁵⁰³

Amr'ın literatüründe helaller konusunda büyük bir genişlik vardır. Buna karşın haramları daha dar bir çerçevede mütalaa etmiştir. Zira ona göre haramlar ya açık bir şekilde Kur'an ayetlerine dayanmalı ya da çok titiz bir çalışma neticesinde tespit edilen ve başka bir ihtimale kapı aralamayacak şekilde açık ve net olan illetlere dayanmalıdır.⁵⁰⁴ Câhiz'in aktardığına göre bu yöntemle göre çıkarsamada bulunanlar kertenkele ve benzeri hayvanların helal olduğu hükmüne varmışlardır.⁵⁰⁵ Çünkü Kur'an'da kertenkeleyi haram kılan bir ayet olmadığı gibi kıyas yoluyla haramlığına hükmedilecek açık bir illet de yoktur. Eşyada aslolan ibahadır. Dolayısıyla kertenkele helaldir. Amr, nebizin helal oluşuna da aynı metodla ulaşmıştır. Hanefilerin de bu usulü kendisinden aldığı rivayet edilmektedir.⁵⁰⁶ Van Ess, Amr'ın nebiz, kertenkele ve yiyecekler hususunda vaz ettiği prensiplerin onun züht anlayışıyla çeliştiğini, dolayısıyla bu yiyeceklerle ilgili düşüncelerin ona dayandırılması konusunda ihtiyatlı olmak gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁰⁷ Fakat Amr'ın zühd anlayışı bu görüşlere sahip olmasına engel teşkil etmeyeceğini düşünmekteyiz. Zira Hz. Ali, aba giyip dünyayı terk eden Âsım b. Ziyad'a dengeli olmasını tavsiye ederek şöyle demiştir: "Ey nefsinin düşmancığı! Şeytan seni kendinden geçirmiş. Ailene ve çocuklarına merhamet etmiyor musun? Allah'ın sana güzel şeyleri helal kıldığı halde onları almandan hoşlanmadığını mı düşünüyorsun? Bundan dolayı Allah'ın yanında daha değersizsin." Bunun üzerine Âsım: "Ey Mü'minlerin Emiri! İşte sen, kaba giyiminle ve katıksız yiyeceğinlesin!" itirazında bulundu. Bu itiraza Hz. Ali: "Allah iyiliğini versin! Ben, senin gibi değilim. Allah, fakirin fakirlikten dolayı başkalarına kin ve nefret besleyip bu kırgınlıkla hareket etmemesi ya da fakirliğin kendisine verdiği üzüntüden helâk olmaması için, adil imamlara kendilerini insanların zayıflarının yerine koymalarını farz kılmıştır" şeklinde mukabelede

⁵⁰³ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*, 9/128; Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/446.

⁵⁰⁴ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/447.

⁵⁰⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Muhammed Harun Abdüsselam (Kahire: Mektebetü'l-Câhiz, 1384), 6/84; Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/447.

⁵⁰⁶ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/447.

⁵⁰⁷ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/448.

bulundu.⁵⁰⁸ Bu diyalogdan da anlaşılacağı üzere adil bir imam, içinde yaşadığı topluma helal ve haramın sınırlarını açıklar ve buna ilişkin birtakım usûl ve esaslar vaz eder, lakin kendisi ruhsatla değil, azimetle amel eder. Amr'ın da tam olarak bu anlayışa göre hareket ettiğini düşünmekteyiz. Zira zühdünü gerekçe göstererek fikirlerin aidiyetini sorgulamak, onun sistemini ve aklî eğilimini de tartışmaya açacak ve zahid olan bir âlimin mutlak teslimiyet gösterip nakille yetinmesi gerektiği sonucuna varılacaktır.

Sonuç olarak Amr, fikhî çalışmalarını Kur'an tefsirinden esinlenerek yapmıştır. Bu tutumu hocası Hasan-ı Basri'ye bağlılığından kaynaklanmıştır. Her ne kadar fikh konusunda Amr'ın farklı çıkarsamaları olsa da genel itibariyle görüşleri o dönemde Basra'da cari olan fıkha uyumluluk arz etmektedir. Basra'nın ilmî ve fikrî hayatına Hasan-ı Basri'nin damgasını vurduğu düşünüldüğünde Amr'ın bundan bigâne kalamayacağı anlaşılabilmektedir. Nitekim Amr, hocasına uyararak Kûfe'de hâkim olan görüşe karşı, tazir cezasının olmadığına kani olmuştur. Aynı şekilde hocasından varid olan bir rivayete uyararak sabah namazında kunut duası okumuştur ki Ebû Hanîfe ve okulu sabah namazında kunut duası okumayı kabul etmemiştir. Kunut duası konusunda Hz. Ali'nin yöntemini takip eden Amr, fikh usûlü ve fûrû fikh konusunda özgün görüşler ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰⁹

2.1.4. Belâgatçılığı

İslam toplumu fetihler neticesinde farklı din ve kültürlerle karşılaşmıştır. Bu karşılaşma söz konusu din ve kültür mensuplarına İslamı ve İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an'ı tanıma fırsatı vermiştir. Bu tanıma neticesinde sözü edilen din mensupları Kur'an'ın kaynağına, muhtevasına ve hedefine ilişkin bazı şüpheler uyandırarak Müslümanların inanç ve düşünce dünyalarını hedef almışlardır.⁵¹⁰ İslam inancıyla ilgili uyandırılan bu şüphelere Mutezile kalamcıları karşılık vermiş ve dinî akîdeyi ispat ve müdafaa etme misyonu yüklenmişlerdir. Bu misyonları gereği belâgat ilmini inşa etmişlerdir.⁵¹¹ Zira belâgat, muktezâ-yı hâle mutâbık söz söyleme,

⁵⁰⁸ Hz. Ali, *Nehcü'l-belâğa*, haz. Şerif er-Radî Hasan Muhammed b.el-Hüseyn b.Musa el-Musevî, çev. Adnan Demircan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 236.

⁵⁰⁹ Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema*, 2/445.

⁵¹⁰ İrfan Kaya, *İbn Yakub el-Mağribî ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 48.

⁵¹¹ Kassâb, *et-Turâşü'n-nekdî ve'l-belâğî*, 5, 6, 31.

etkileyici ve güzel konuşma sanatı olup muhatabın aklında ve gönlünde iz bırakan bir ilimdir.⁵¹²

Mu‘tezile âlimleri hasımlarına üstün gelmek, delillerini çürütmek, onların aklında ve gönlünde iz bırakmak için belagatı ikna edici bir yöntem olarak kullanmışlardır. Zira Mu‘tezile ile düşmanları arasındaki husumet harp meydanlarında kılıç ve mızrakla yapılan bir savaş olmadığı, ilmi mahfillerde diyalektığe dayalı bir zeminde söz ve beyan ile yapılan bir savaş olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı sözü edilen âlimlerin bu savaşta İslâm dininin inanç esasları ile Kur’an’ı savunmak için belâgatı çok etkili bir silah olarak kullandıkları görülmektedir.⁵¹³

Buna göre belâgat Mu‘tezilî kelimcilerin sinesinden çıkmış ve bu muhitte gelişerek yayılmıştır.⁵¹⁴ Her ne kadar belâgatın hicri IV. yüzyılda teşekkül ederek bir ilim haline geldiği söylene⁵¹⁵ de Amr b. Ubeyd’in çok erken dönemlerde yapmış olduğu belâgat tanımı,⁵¹⁶ kendisinden yüzyıllar sonra Kazvînî (öl. 739/1338) tarafından yapılan ve çerçevesi belirginleşen belagatın ıstılahî tanımına çok yakın olduğunu görmekteyiz. Zira Hafs b. Sâlim, Amr’a, belâgatın tanımını sormuş, o da dinî ve kelamî çerçevede nasihat içerikli cevaplar vererek seni cennete ulaştıran, cehennemden alıkoyan; sana akletmenin yollarını ve sapmanın akıbetini gösteren şeydir şeklinde cevap vermiştir. Hafs, bunu kastetmediğini söyleyince, Amr, kim güzel bir şekilde susmasını bilmezse, güzel bir şekilde dinlemesini de bilmez. Güzel dinleyemeyen ise güzel konuşamaz. Hafs bu tanımı da kastetmediğini söyleyince, Amr, Peygamberlerin az konuştuğunu, sözün fitnesi ve dilin sürçmesinden korktukları kadar susmanın fitnesi ve suskunluğun kınanmasından korkmamışlardır. Konuşması tefekküründen fazla olan kimseleri de sevmemişlerdir tarzında cevap vermiştir.⁵¹⁷ Ancak Hafs’ın ısrarı neticesinde Amr, belâgatı hicri VIII. yüzyılda belirginleşmiş ve günümüze kadar gelmiş olan belâgat tanımına çok yakın bir şekilde tarif ederek şöyle demiştir: “Sanki sen anlatımı güzelleştiren lafız seçimini

⁵¹² Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer el-Teftâzânî, *Muhteşâru’l-me‘ânî fi’l-belâğa*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2016), 59.

⁵¹³ Kassâb, *et-Turâşü’n-nekdî ve’l-belâgî*, 31.

⁵¹⁴ Kassâb, *et-Turâşü’n-nekdî ve’l-belâgî*, 5.

⁵¹⁵ Kaya, *İbn Yakub el-Mağribî*, 43.

⁵¹⁶ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 1/114; Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Husrî, *Zehrü’l-âdâb ve şemerü’l-elbâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1372), 1/102.

⁵¹⁷ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 1/114; Husrî, *Zehrü’l-âdâb*, 1/102; Kassâb, *et-Turâşü’n-nekdî ve’l-belâgî*, 36.

soruyorsun. Hafs, evet deyince, Amr: Şayet sen, kulağa hoş gelen ve zihinde anlaşılır lafızlarla, Allah'ın delillerini/ayetlerini mükelleflerin akıllarında yerleştirebilirsen, dinleyenlerin sıkıntılarını hafifletebilirsen, muhatapların kalbinde manaları süsleyebilirsen ve bunu, muhataplarda daha hızlı etki bırakmak ve onların kalplerindeki meşgaleleri gidermek amacıyla, kitap ve sünnet çerçevesinde, güzel öğütlerle yerine getirmeye çalışırsan sana, faslu'l-hitap verilmiş demektir. Böylece sen Allah katında büyük bir mükâfatı hak etmiş olursun.”⁵¹⁸

Amr'ın yapmış olduğu bu tanımı tahlil ettiğimizde VIII. yüzyılda yapılan tanımla büyük oranda benzerlik arz ettiği görülecektir. Sözgelimi *تخير اللفظ في حسن* “Anlatımı güzel kılma”⁵¹⁹ ibaresinden anlaşılmaktadır ki Amr, belâgatı salt bir düşünceyi muhataba aktarma şeklinde anlamamış, aktarma işlemine “Anlatımı güzel kılma” ifadesini de ekleyerek farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur.

تقرير حجة الله في عقول المكلفين “Allah'ın delillerini mükelleflerin akıllarında yerleştirmek”⁵²⁰ ifadesi ile Amr, meânî ilminin temellerini attığı söylenebilir. Zira meânî ilmi, muktezâ-yı hâle mutabık olan kelamın kural ve kaidelerini ele alan ilim olarak tanımlanmıştır.⁵²¹ Amr Allah'a dair delillerin akılda kalıcı olabilmesi için meânî ilminde işaret edilen kural ve kaidelere uygun olması noktasında bir telmihte bulunmuştur. Çünkü kural ve kaideler bilgisi duyguya değil, akla hitab eder. Nitekim Amr'ın yapmış olduğu tanımın bu kısmı meânî ilminin tanımıyla örtüştüğü söylenebilir.

وتخفيف المؤنة على المستمعين “Dinleyenlerin sıkıntılarını hafifletmek”⁵²² ifadesi ile Amr, beyân ilmine işaret etmiş gibidir. Zira beyân ilmi bir manayı farklı yollarla ifade etmeyi öğreten bir ilimdir. Beyân ilminin kapsamına teşbih, kinaye, istiare ve mecaz girmektedir. Bu üsluplardan hangisinin seçileceği muhatabın durumuna, ihtiyaçlarına ve seviyesine göre değişmektedir.⁵²³ Amr yaptığı tanımda dinleyenlerin sıkıntılarını hafifletme amacından söz ederken onların ihtiyaçları, şartları ve

قال عمرو : فكانك إنما تريد تخير اللفظ في حسن الإفهام ، قال: نعم. قال: إنك إن أوتيت تقرير حجة الله في عقول المكلفين وتخفيف المؤنة على المستمعين ، و تزيين تلك المعاني في قلوب المريدين ، بالأفاظ المستحسنة في الأذان ، المقبولة عند الأذهان ، رغبة في سرعة استجابتهم ، و نفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة ، على الكتاب و السنة ، كنت قد أتيت فصل الخطاب و استوجبت على الله جزيل الثواب. Câhiz, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, 1/114; Husrî, *Zehrü 'l-âdâb*, 1/102.

⁵¹⁹ Câhiz, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, 1/114.

⁵²⁰ Husrî, *Zehrü 'l-âdâb*, 1/102.

⁵²¹ Ahmed b. İbrahim b. Mustafa es-Seyyid Ahmed el-Haşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa fî 'l-me'ânî ve 'l-beyân ve 'l-bedî'*, thk. eş-Şirbîni Şerîde (Kahire: Dârü 'l-Hadîs, 1434), 54.

⁵²² Câhiz, *el-Beyân ve 't-Tebyîn*, 1/114.

⁵²³ Ahmed el-Haşimî, *Cevâhiru 'l-belâğa*, 278.

seviyelerini göz önünde bulundurarak sadra şifa ifadelerin seçilmesi gerektiğini söylemiş ve beyân ilmine telmihte bulunmuştur.

“تزيين تلك المعاني في قلوب المريدين”⁵²⁴ “Muhatapların kalbinde manaları süslemek” ifadesi ile Amr, bedî‘ ilmine işaret etmiş gibidir. Zira bedî‘ ilmi muktezâ-yı hâle uygun sözün çeşitli unsurlar kullanılarak süslenmesi şeklinde tanımlanmıştır.⁵²⁵ Nitekim Amr, sözün yalın bir şekilde söylenmesinden ziyade süslenerek söylenmesini ifade etmiştir. Çünkü bu yolla dile getirilen manaya muhatap nezdinde bir cezbe ve talep oluşturulacağını ihsas etmektedir.

“بالأفاظ المستحسنة في الأذان”⁵²⁶ “Kulağa hoş gelen lafızlarla” ifadesi ile Amr, fesâhatin lafzi ve işitsel yönüne telmihte bulunmuş gibidir. Zira Sekkâkî ile beraber fesâhat ve belâgat birbirinden ayrılmıştır. Fesâhat kelime, kelim ve mütekellimde olmak üzere üçe ayrıldığı ifade edilmiştir. Kelime ve kelimdeki fesâhatin belli kusurlardan arındırılmış olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Bu kusurlar lafza ve manaya dönük olmak üzere iki kategoride incelenmiştir. Tenâfûr-i hurûf ve tenâfûr-i kelimât gibi fesâhatı bozan kusurlar fesâhatin lafzi veya işitsel yönüne ilişkindir.⁵²⁷ Amr’ın sözü edilen kaydı fesâhatin lafzi yönüne işaret ettiği düşünülmektedir.

“المقبولة عند الأذهان”⁵²⁸ “Zihinde anlaşılır lafızlarla” ifadesi ile Amr, fesâhatin manevi yönüne işaret etmiş gibidir. Zira fesâhatin manevi yönü, kelimanın ta‘kitten ve garabetten arınmış olmasını ifade etmektedir.⁵²⁹ Amr’ın “zihinlerde anlaşılır olması” ifadesi de kelimanın kapalılık ve garabetten uzak olmasıyla mümkün olabilecek bir durumdur.

“رغبة في سرعة استجابتهم”⁵³⁰ “Muhatablarda hızlı bir etki bırakmasını arzularak” ifadesiyle Amr, mütekellimde bulunması gereken belâgat özelliğine vurgu yapmış gibidir. Zira mütekellimdeki belâgat, belîğ kelimayı ifade etmeye yönelik bir meleke olarak tanımlanmıştır.⁵³¹ Bu bağlamda Amr, “mütekellim veya hatibin gayesi, manası güzel olan bir sözü güzel lafızlarla muhatapın aklına ve

⁵²⁴ Kassâb, *et-Turâşü'n-nekdî ve'l-belâgî*, 37.

⁵²⁵ Ahmed el-Haşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 406.

⁵²⁶ Husrî, *Zehrü'l-âdâb*, 1/102.

⁵²⁷ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Sekâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naim Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407), 416; Teftâzânî, *Muhtesâru'l-me'ânî*, 47-52; Ahmed el-Haşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 11-12.

⁵²⁸ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/114.

⁵²⁹ Teftâzânî, *Muhtesâru'l-me'ânî*, 47-52.

⁵³⁰ Husrî, *Zehrü'l-âdâb*, 1/102.

⁵³¹ Teftâzânî, *Muhtesâru'l-me'ânî*, 62; Ahmed el-Haşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 43.

kalbine ulaştırmaktır” şeklindeki ifadesi ile belig mütekellime telmihte bulunmuş gibidir.

Amr yaptığı bu tanımla Kazvî’nin de işaret etmiş olduğu belâgat mertebelerine telmihte bulunmuştur. Zira belâgat âlimlerine göre belâgatın beşer takatında olan en üst derecesi, faslu’l-hitaptır.⁵³² Aynı şekilde Amr, zikrettiği bu tanımın içeriğine tam olarak riayet eden mütekellimin bir beşerin ulaşabileceği belâgatın en üst derecesi olan faslu’l-hitap mertebesine ulaşacağını söylemiştir.⁵³³

Sonuç olarak dinî akîdeyi ispat ve mudafaa etme misyonu yüklenen kelim âlimleri arasında cedelin bir tartışma yöntemi olarak ortaya çıkması diyalektik, münazara ve hitabetin neşet etmesine sebep olmuştur.⁵³⁴ Mutezile kelimcileri bu tartışma ve düşünme sanatlarını İslam inançlarını müdafaa etmek için kullanmışlardır.⁵³⁵ Hiç kuşkusuz bu kelimcilerin başında Amr b. Ubeyd gelmektedir. Zira o, sözünü açıklama, etkileyici ve akıcı konuşma konusunda fûsehâ ve buleğânın ilklerinden sayıldığı gibi⁵³⁶ belagat ilmine zenginlik katma ve belagata yenilik getirme hususlarında da ilklerinden sayılmıştır.⁵³⁷ O, belagat ve fesâhat ilmindeki bu yetkinliğini hasımları olan Sümeni ve Mecûsi din adamlarıyla münazara ederken, muarızlarıyla tartışırken, ahbablarıyla da konuşurken ustaca kullanmıştır.⁵³⁸ Nitekim yaptığı konuşmadan etkilenen Abbasi halifesi Mansur’un titreyerek ağladığı rivayet edilmiştir.⁵³⁹ Kendisinden asırlar sonra belirgin hale gelen belâgatın ıstilahî anlamına uygun bir tanım yapması ve belâgatın ilk nüvelerini ortaya koyması da onun bu güçlü yönüne işaret etmektedir.

2.1.5. Eserleri

Mu‘tezilî âlimlere ait eserlerin çoğu kaybolmuş ve günümüze kadar ulaşmamıştır. Bu eserlerin kaybolmasında yangın, savaş ve istilaların yanı sıra mezhebi taassubun birinci derecede rol oynadığı izahtan varestedir.⁵⁴⁰ Zira Bağdat Mu‘tezile’sinin kendi düşünce ve anlayışını, özellikle de halku’l-Kur’an fikrini, muarızlarına dayatması ve siyasetin de desteğini alarak bu düşüncelerini onlara

⁵³² Teftâzânî, *Muhteşâru’l-me‘ânî*, 61, 62.

⁵³³ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 1/102.

⁵³⁴ Muhammed Ammâra, *Müslimûne şuvvâr* (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1408), 162.

⁵³⁵ Kassâb, *et-Turâşü’n-nekdî ve’l-belâğî*, 31.

⁵³⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-uşûli’l-hamse*, 588.

⁵³⁷ Ammâra, *Müslimûne şuvvâr*, 161.

⁵³⁸ Cârullâh, *el-Mu‘tezile*, 39; Seyyid, *‘Amr b. ‘Ubeyd*, 44.

⁵³⁹ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/174.

⁵⁴⁰ Kassâb, *et-Turâşü’n-nekdî ve’l-belâğî*, 36; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 19.

baskıyla kabul ettirmeye çalışması, muhalif mezheplerin özellikle de hadisçilerin tepkisini çekmiştir. Bu süreç Mutevekkil'in (öl. 247/861) tahta geçmesiyle son bulmuş ve karşı mihne başlatılmıştır.⁵⁴¹ Nitekim Muhammed Hamidullah olayın vehametini şu sözlerle ifade etmektedir: “Mu‘tezile mensuplarının, Halife Me‘mûn ve halefleriyle beraber Ehl-i Sünnete karşı giriştikleri şiddetli ve kanlı hareketler, bir müddet sonra öyle geniş çapta bir aksülamel oluşturdu ki, sadece Mu‘tezile mensuplarının İslam âleminde silinmesine değil, Mu‘tezile ulemasının yazmış oldukları kitapların hemen hemen tamamının yok edilmesine ve bu müktesebattan mahrum kalınmasına yol açmıştır.”⁵⁴² Sözelimi Ebu Ali el-Cübbâi'ye ait kırk b. varaka ulaşan kelama ilişkin eseri ile yüz cilt tefsiri, oğlu Ebu Haşim'in ise yüz altmış eseri yok olmuş ya da yok edilmiştir.⁵⁴³

Gazneli Mahmud (öl. 420/1030) tarafından Rey şehrinin ele geçirilerek Buveyhî hakimiyetine son verilmesi de Mu‘tezile'ye ait binlerce eserin yakılmasına sebep olmuştur. Mamafih Rey kütüphanesinde yakılan kitapların sadece fihristinin on cildi bulunduğu aktarılmaktadır.⁵⁴⁴ Nizamiye medreselerinin kurulması, Eş'ariliğin devletin resmi mezhebi haline getirilmesi de Mu‘tezile'ye ait eserlerin yok olmasına sebep olmuştur. Zira Mu‘tezile'nin lanetlenmesi ve kitaplarının suç unsuru kabul edilmesi, eserlerinin istinsah edilmemesine ve giderek yok olmasına yol açmıştır.⁵⁴⁵

Bu koşullar altında Amr'ın birçok risalesi, hutbesi, şiir divanı, tevhid ve adalete ilişkin konuşması⁵⁴⁶ ya yakılmış ya da yok edilmiştir. Kaybolan bu müellefatının yanı sıra *Kitâbu'l-Adl ve't-tevhîd*, *Kitâbu'r-Red ale'l-Kaderiyye*, *Kitâbu't-Tefsîr anî'l-Hasan*, *Eczâu selâsu mi'e ve sittûn* gibi günümüze ya kısmen ulaşan ya da hiç ulaşmayan eserlerinin olduğu da rivayet edilmiştir. Buna göre sözü edilen bu eserlerin bir kısmının tahmini içeriğine değinilecek bir kısmının da elde edilen veriler çerçevesinde değerlendirilmesi yapılacaktır.

⁵⁴¹ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 19, 20.

⁵⁴² Muhammed Hamidullah, “Usûlü'l-Fıkh'ın Tarihi”, çev. M. Fuad Sezgin, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1957), 7.

⁵⁴³ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bide'*, thk. Muhammed 'İzb (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1413), 33.

⁵⁴⁴ Hemevî er-Rûmî, “İsmail b. Abbâd”, 2/697.

⁵⁴⁵ Cârullâh, *el-Mu‘tezile*, 217; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 22.

⁵⁴⁶ Mesûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 3/251; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/462.

2.1.5.1. Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd

Amr'ın bu eserini İbn Nedim,⁵⁴⁷ İbn Hallikân,⁵⁴⁸ Zehebi⁵⁴⁹ ve Taşkoprizâde⁵⁵⁰ zikretmiştir. Amr'ın çok erken bir dönemde Mu'tezilenin iki temel prensibi olan tevhid ve adaletten söz ettiği, kitabın adından anlaşılmaktadır. Bu kitapta tevhid ve adalet gibi nazari asılların sonraki dönemlere ışık tutacak şekilde tebellür ettiği tahmin edilmektedir. Zira Mesûdî, tevhid ve adalete dair Amr'ın birçok konuşmasının olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵¹ Söz konusu eser günümüze ulaşmamıştır.

2.1.5.2. Kitâbu'r-Red ale'l-Kaderiyye

İbn Nedim,⁵⁵² İbn Hallikân,⁵⁵³ Zehebi⁵⁵⁴ ve Taşkoprizâde⁵⁵⁵ tarafından zikredilen bu eser, isminden de anlaşılacağı üzere insanın iradesini yok sayan Cebriyye fırkasına bir reddiye olduğu düşünülmektedir. Muhtemelen Amr, özgür iradeyi yok sayan, bütün fiillerin ilahî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan Cebriyye'yi hedef almıştır.⁵⁵⁶ Nitekim arkadaşı Vâsıl ile birlikte onlarla mücadele ettiği aktarılmaktadır.⁵⁵⁷ Buna göre kitabın isminde geçen ve reddiyyeye medar olan *Kaderiyye* kelimesi özgür iradeyi savunan Kaderiyye fırkasına değil, Özgür iradeyi yadsıyan Cebriyye fırkasına tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Sözü edilen eser günümüze ulaşmamıştır.

2.1.5.3. Eczâu şelâşu mi'e ve sittûn

Amr'ın bu eserini Sehâvî (öl. 643/1245),⁵⁵⁸ M. Fuad Sezgin⁵⁵⁹ ve Van Ess⁵⁶⁰ zikretmiştir. Van Ess'e göre bu eser İrlanda'nın Dublin şehrinde Ms. Chester Beatty Kütüphanesinin yazma eserler bölümünde bulunmaktadır. Eserin 3165 numarası ile

⁵⁴⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203.

⁵⁴⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/462.

⁵⁴⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/2965.

⁵⁵⁰ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/146.

⁵⁵¹ Mesûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 3/251.

⁵⁵² İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203.

⁵⁵³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/462.

⁵⁵⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/2965.

⁵⁵⁵ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/146.

⁵⁵⁶ Muhammed Sâlih es-Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd ve ârâuhü'l-kelâmiyye* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati's-Şerq, 1985), 57.

⁵⁵⁷ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 38, 39.

⁵⁵⁸ Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-iğra'*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Turâş, 1408), 1/163.

⁵⁵⁹ M. Fuad Sezgin, *Târîhu't-turâşî'l-'Arabî*, çev. Muhammed Fehmî Hicâzî (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411), 4/21.

⁵⁶⁰ Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema'*, 2/445.

kayıtlı olduğunu ve 31-40 sayfaları arasında yer aldığını ifade etmektedir.⁵⁶¹ Söz konusu eserin Süleymaniye Kütüphanesine mikrofilm olarak bağışlandığı, mikrofilm koleksiyonu, 05547-003 numarası ile kayıtlı olduğu, *mecmû'âtü'r-resâil* içerisinde 30b-40a varakları arasında yer aldığı tespit edilmiştir.⁵⁶²

Bu eserde Kur'an-ı Kerim, daha kolay ezberlensin diye üç yüz altmış cüze ayrılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bayram günleri çıkarılmış ve her gün bir cüz ezberlemek suretiyle bir yılda hafız olmanın yöntemi tespit edilmiştir. Rivayet edildiğine göre Halife Mansûr, Kur'an'ı ezberlemek istemiş, bunun ne kadar zamanda ezberleneceğini ve ezberleme yöntemini Amr b. Ubeyd'de sormuştur. O da belli bir yöntem çerçevesinde Kur'an'ın bir yılda ezberleneceğini ifade etmiştir. Buna göre Amr, ayetlerin anlam bütünlüğünü dikkate alarak Mushaf'taki her bir cüzü kolay ezberlenecek bir tarzda on iki bölüme ayırmış ve günde bir cüz ezberlenecek şekilde tasnif etmiştir. Böylece üçyüz altmış günde Kur'an'ın ezberlenmesi sağlanmıştır.⁵⁶³ Nitekim Mansûr ve birçok insanın bu yöntemle Kur'an'ı ezberlediği rivayet edilmiştir.⁵⁶⁴ Bu yöntemle belirlenen ayet pasajlarının başlangıç ve bitiş yerleri incelendiğinde konu birliği ve anlam bütünlüğünün dikkate alındığı görülecektir.⁵⁶⁵ Bu yönüyle üzerinde araştırma ve inceleme yapmayı hak etmektedir.

2.1.5.4. Kitâbu't-Tefsîr anî'l-Hasan

Amr'ın bu eserinden İbn Nedim,⁵⁶⁶ İbn Hallikân,⁵⁶⁷ Zehebi,⁵⁶⁸ Taşköprizâde⁵⁶⁹ Sa'lebî,⁵⁷⁰ Begavî,⁵⁷¹ ve Carl Brockelmann⁵⁷² söz etmiştir. Brockelmann'a göre Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirini yazarken Amr'ın bu eserinden de istifade etmiştir. Brockelmann, bu bilgiyi

⁵⁶¹ Ess, *İlmü'l-keâm ve'l-müctema*, 2/445.

⁵⁶² Ebû Osman Amr b. Ubeyd, *Eczâu şelâsu mi'e ve sittûn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm, 05547-003), 30b-40a.

⁵⁶³ Amr b. Ubeyd, *Eczâu şelâsu mi'e ve sittûn* (Mikrofilm, 05547-003), 31a; Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 1/163.

⁵⁶⁴ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 1/163.

⁵⁶⁵ Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 1/163-187.

⁵⁶⁶ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203.

⁵⁶⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/462.

⁵⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/2965.

⁵⁶⁹ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/146.

⁵⁷⁰ Ebu İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Salâh Bâosman vd. (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 2/76.

⁵⁷¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesud b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyâd: Dâru Taybe, 1409), 1/35.

⁵⁷² Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Abdülhalim Neccâr - Ramazan Abdüttavâb (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1977), 1/257.

İngiltere'nin British Müzesinde bulunan el-Keşf ve'l-beyân nüshasına referansla vermektedir.⁵⁷³ Süleymaniye Kütüphanesi Veliyüddin Efendi koleksiyonunda 00130 numarayla kayıtlı olan nüsha bu bilgiyi doğrulamaktadır.⁵⁷⁴ Nitekim Sa'lebî Tefsirinin mukaddimesinde istifade ettiği bazı eserlerin isimlerini ve isnatlarını verirken bu eserler içinde Amr'ın Hasan-ı Basrî'den rivayet ettiği tefsiri de zikretmekte ve kendisine kadar ulaşan isnad zincirini şu şekilde sunmaktadır: Sa'lebî, Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed b. Abdullah el-Mukettib'den, el-Mukettib, İbn Şenbûz el-Mukrî'den, el-Mukrî, Saîd b. Muhammed'den, Saîd b. Muhammed, Müsehhel b. Vâsıl'dan, Müsehhel b. Vâsıl, Ebu Sâlih'den, Ebu Sâlih, Amr b. Ubeyd'den Amr b. Ubeyd ise Hasan-ı Basrî'den rivayet etmiştir.⁵⁷⁵ Begavî'nin de Hasan-ı Basrî'den aynı tarikle gelen tefsirden istifade ettiği müşahede edilmektedir.⁵⁷⁶ Dolayısıyla Amr'ın bu eseri Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ı ile Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'inde içkin olduğu sonucuna varılabilir.

Sonuç olarak hayatını dinî akîdeyi ispat ve müdafaya adayan, muhalif din ve öğretisi mensuplarıyla münazara yapmayı kaçırılmaması gereken bir görev olarak addeden⁵⁷⁷ Amr'ın başka eserlerinin olduğu da düşünülmektedir. Ancak bazı kaynaklarda kasıtlı bir şekilde eserleri ve İslam'ı savunmadaki rolü göz ardı edildiği tahmin edilmektedir. Sözelimi Bağdâdî *Târîhu Bağdâd*'ında Amr'a yirmi altı sayfa yer ayırmış;⁵⁷⁸ lakin onun bir hadis sayfası⁵⁷⁹ dışında ne bir kitabından ne de dinî müdafaa rolünden bahsetmiştir. Aksine Mu'tezilî olmasından dolayı şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Bu da gösteriyor ki diğer Mu'tezilî alimlerin eserlerinin başına gelenler Amr'ın eserlerinin başına da gelmiştir. Eserleri ya yakılmış ya yok edilmiş ya da görmezden gelinmiştir.

⁵⁷³ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 1/257.

⁵⁷⁴ Ebu İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 00130), 2a.

⁵⁷⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* (Veliyüddin Efendi, 00130), 3b.

⁵⁷⁶ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/34, 35.

⁵⁷⁷ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 39.

⁵⁷⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/63-89.

⁵⁷⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/78.

2.2. NAZARÎ YÖNELİMİ VE AHLAK TASAVVURU

2.2.1. Akıl Yönelimi

Kelam tarihinde akıl eğilimle özdeşleşen başta Amr b. Ubeyd olmak üzere Mu‘tezilî kelimciler, akıl, bilginin temel kaynağı ve zorunlu bir mukaddimesi olarak görmüşlerdir. Zira Allah’ı tanımanın yegâne yolunun nazar (akıl yürütme) ve tefekkür olduğunu ifade eden Kâdı Abdülcebbar, Allah, ne zorunlu ne de müşahade yoluyla bilinir derken aklın bilgi kaynakları içindeki yerine ve dindeki konumuna işaret etmiştir.⁵⁸⁰ Nitekim bilginin akıl, kitap, sünnet ve icma şeklinde dört kaynağının olduğunu belirtmiş ve Allah’ın ancak akıl ile bilinebileceğini söylemiştir.⁵⁸¹ Hz. Peygamberin de akıl tefekkürle bilineceğini belirten Kâdî, taklidin bilgi değeri taşımadığını bu yolla gerçekleşen imanın anlamsız olduğunu nazara vermiştir.⁵⁸²

Allah’ın kesbî bilgi yoluyla bilineceğini söyleyen Kâdı Abdülcebbar, bu bilgiyi elde etmek için akıl deliline başat rol vermiştir. Zira Allah sadece akıl sahiplerine hitap eder ve kitap, sünnet, icma delillerinin hücciyetini akıl ispatlar. Bundan dolayı akıl bu hususta asıldır. Allah’ı akılla bilmenin doğal sonucu olarak onun hakîm olduğu ve kitabı inzal ettiği anlaşılır. Bunun neticesinde de peygamber gönderdiği, onu yalancılardan ayırmak için kendisine mucize verdiği, dolayısıyla din adına söylem ve eylemlerinin hüccet olduğu anlaşılır. “Ümmetim hata üzere birleşmez”, “cemaate uyunuz” söylemlerinden de icmanın hüccet olduğu anlaşılır.⁵⁸³

Kâdî’nin deliller hiyerarşisinde akıl birinci sıraya koyması yöntemsel bir sıralama olup aklın diğer delillerden daha üstün olduğu anlamına gelmemektedir.⁵⁸⁴ Bu metodik tercih sonucu Mu‘tezile akla geniş bir alan açmakla beraber, nassa mukabil ona mutlak bir otorite ve hakem rolü verdiği iddiası hilaf-ı hakikattir. Zira Mu‘tezile’nin, akıl birinci sıraya koyması akıl olmadan nakil anlaşılamaz prensibinden mütevellittir. Bu durumda akıl nakilden üstün değil, onun anlaşılmasına aracılık eden bir hüccettir.⁵⁸⁵ Kaldı ki Mu‘tezile dinin bütün alanlarını akılla

⁵⁸⁰ Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu’l-uşûli’l-ğamse*, 39.

⁵⁸¹ Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu’l-uşûli’l-ğamse*, 88.

⁵⁸² Ebû’l-Hasen Kâdı’l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed Kâdı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn*, nşr. Muhammed Umâra (Mısır: Dâru’l-Hilâl, 1971), 199, 200.

⁵⁸³ Belhî vd., *Faḍlu’l-i’tizâl*, 139.

⁵⁸⁴ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 84.

⁵⁸⁵ Mîhrî Hasan Ebû Sa‘de, *el-İtticâhu’l-‘akli fî müşkületi’l-ma‘rife ani’l-Mu‘tezile* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1993), 54-105.

belirlememiştir. Zat, sıfat, fiil, hüsun, kubuh gibi tevhid ve adalete taalluk eden nazarî konularda akli hüccet alırken, ibadet ve ahkâm gibi amelî konularda ise nakil hüccet almıştır. Bu nedenle birinci durumda akıl asıl, nakil fer'dir. İkinci durumda ise akıl fer' nakil asıldır. Zira Akıl, Yaradan'a ibadetü taatın gerekliliğine hükmeder. Lakin ibadetin zamanına, mekânına, şartlarına ve şemailine dair bir belirlemede bulunmaz. Bunları ancak nass belirler.⁵⁸⁶

Ebû Hilâl el-Askerî'nin aktardığına göre Mu'tezile'nin kurucularından biri olan Vâsıl b. Ata, Kâdî Abdülcebbâr'dan asırlar önce hakikatin, konuşan kitap, üzerinde uzlaşılan haber, aklî hüccet ve icma gibi dört delille bilineceğini ifade etmiştir.⁵⁸⁷ Fakat Kâdî'nın deliller hiyerarşisinde akıl birinci sırada yer alırken Vâsıl'ın deliller hiyerarşisinde akıl üçüncü sırada yer almıştır. Vâsıl akli üçüncü sırada zikretmesine rağmen onu Kur'an'la birlikte asıl, hadis ve icma gibi sonradan bilgi değeri kazanan delilleri ise fer' olarak kabul etmiştir. Ona göre ferî deliller, asli delillere izafe edilerek anlaşılmalı ve sağlaması yapılmalıdır.⁵⁸⁸

Aklın mahiyeti ve tanımı hakkında ortaya koyduğu bir düşünce veya ileri sürdüğü bir fikiri bize kadar ulaşmayan Amr b. Ubeyd'in bilginin kaynakları konusunda arkadaşı Vâsıl'dan farklı düşünmediği görülmektedir. Lakin onun aklî eğilimi hem Hasan-ı Basrî'nin hem de Vâsıl'ın aklî eğiliminden daha açık olduğu kendisine gösterilen tepkilerden anlaşılmaktadır.⁵⁸⁹ Nitekim Kur'an'ın tefsirini yaparken aklî te'vîl metodunu kullanması muhaddisler ve fıkıhçılar tarafından çok garip karşılanmıştır. Bundan dolayı onu bidatçı görerek fikirlerinden uzak durulması gereken bir insan olduğunu söylemişlerdir. Onun aklî te'villeriyle düşünce dünyasını inşa eden bir adamı Eyyûb es-Sahtiyânî şöyle uyarmıştır: "Amr'ın bu ilginç ve esrarengiz te'villerinden uzak durmamız icap eder."⁵⁹⁰ Eyyûb'un bu uyarısından görüleceği üzere aklî te'vîl yöntemi henüz tam olarak anlaşılmamıştır. Bundan dolayı garipsenmiş ve bidat olarak algılanmıştır. Bidat ise dalalet olarak tanımlandığı için uzak durulması gereken bir sapma hali olarak telakki edilmiştir.

Peki, muhaddisler tarafından bidat olarak ilan edilen Amr'ın bu eğilimi nasıl ortaya çıktı? Onu aklî te'vile sevk eden etkenler nelerdi? Onun bu eğilimi harici

⁵⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/27; Ebû Sa'de, *Müşkiletü'l-ma'rife*, 37, 41, 42.

⁵⁸⁷ Askerî, *el-Evâil*, 2/119.

⁵⁸⁸ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 187.

⁵⁸⁹ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 120.

⁵⁹⁰ Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 3/280.

etkenlerden dolayı mı, dâhili etkenlerden dolayı mı ortaya çıktı? Birinci bölümde arka planı ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı gibi aklî eğilimin doğmasına Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye'nin yanı sıra bilgiyi duyulara hasreden Sümeniyye, eşyanın hakikatini inkâr eden Sûfestâiyye,⁵⁹¹ iki kadimin varlığına olanak tanıyan ve sıfatların kadim olduğunu iddia eden Zerdüş, Mazdek ve Maniheizim gibi din mensuplarıyla yapılan tartışmalar yol açmıştır.⁵⁹² Bu din mensupları İslam'a karşı amansız bir mücadeleye girişerek rasyonel sorular sormuş ve hedeflerine ulaşmak için dirayet metodunu kullanmışlardır. İslam toplumunda yaydıkları zehirli fikir ve düşüncelere karşı, rivayet metodunu kullanan muhaddisler mukavemet edememiştir. Rivayet metodunun kifayet etmediğini gören Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi âlimler, onların silahıyla silahlanmak yani onların kullandığı akılcı metodu kullanmak gerektiğini düşünmüşlerdir.⁵⁹³ Bu metodu Amr b. Ubeyd ve arkadaşları tevarüs ederek Hariciler, Şia, Mürcie, Revafid, Müşebbihe, Mücessime, Haşviyye gibi dâhili unsurlara karşı doğru İslam anlayışını savunurken aklî te'vil şeklinde; Yahudilik, Hristiyanlık, Sâbiîler, Mecusîler, Zındıklar, Sümeniyye, Seneviyye ve Berahime gibi harici unsurlara karşı da İslam inancının doğruluğunu ve tutarlılığını ispatlamaya çalışırken aklî istidlal şeklinde kullanmışlardır.⁵⁹⁴

İslam düşüncesinin rasyonelleşmesine büyük katkılar sunan Amr, yabancı kültür ve medeniyetlerin saldırgan sorularına karşı İslam kültür ve medeniyeti ile Müslüman toplumun yararına cevaplar formüle etmiştir. Üretilen bu formülasyonun temelinde hassas bir denge, dinamik bir düşünce ve işlevsel bir akıl olduğu izahat varestedir. Zira birinci bölümde “Düşünsel Yapı” başlığı altında işaret edildiği gibi Basra'nın altı kelamcısından biri olan Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Ata ile birlikte Sümeniyye'den olan Cerîr b. Hâzım'ın evinde sık sık toplanarak felsefî ve teolojik tartışmalar yapmışlardır.⁵⁹⁵ Amr, düalist fikir ve düşüncelerini gençler arasında yayan ve onların inançlarını ifsat eden Abdülkerim b. Ebi'l-Avcâ'yı uyarmış ve onunla ciddi bir mücadeleye girmiştir.⁵⁹⁶ Aynı şekilde Vâsıl ile birlikte Senevî olan

⁵⁹¹ M. Sait Özervarlı, “Mu'tezile Akılcılığı”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 103, 104.

⁵⁹² Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 39.

⁵⁹³ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/99.

⁵⁹⁴ Kassâb, *et-Turâşü'n-nekdî ve'l-belâğî*, 26, 27; Osman Aydın, “Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları”, *Eskiye Dergisi* 25 (2012), 41; Demirci, “Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 112,113.

⁵⁹⁵ Demirci, “Mu'tezile'nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 113.

⁵⁹⁶ İsfahânî, *Kitâbü'l-eğânî*, 3/101, 102.

Salih b. Abdülkuddûs ve mülhit olan Beşşâr b. Bürd ile de mücadele etmiştir.⁵⁹⁷ Söz konusu mücadeleler ile felsefî ve teolojik tartışmalardan anlaşılacağı üzere aklî istidlal metodunun kullanılması kaçınılmaz olmuştur. Tüm eleştirilere rağmen Amr bu yöntemi kullanmaktan çekinmemiştir.

Amr, yabancı din ve kültürlerle karşı bu yöntemi kullandığı için dâhilde takdir edilmesi gerekirken neden eleştirilmiş ve bidatçılıkla suçlanmıştır? Bu can yakıcı soruyu cevaplandırmadan evvel atılı suçlamaların ve eleştirilerin teo-politik ve sosyo-kültürel arka planının olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Kur'an ve Hadis ile münasebette metod farklılığı sorunun ana eksenini oluşturmaktadır. Lakin bu farklılık her zaman teolojik kaygılardan değil, politik kaygılardan da kaynaklandığını görmekteyiz. Mamafih Emeviler tarafından İslam toplumunun elinden ihtiyar gücü alınarak mutlak cebir dayatılmıştır. Bu dayatmalar Kur'an'a refere edilmiş ve yegâne tefsir olarak sunulmuştur.⁵⁹⁸ Buna mukabil Amr, harice karşı kullandığı aklî istidlal yönteminin makasını değiştirerek Kur'an tefsirine aklî te'vil olarak uygulamıştır. Bu uygulamaya Tebbet Sûresi'ne getirdiği yorum örnek olarak verilebilir.⁵⁹⁹ Burada Allah'ın mutlak adaletine, özgür iradeye ve teklif-i mâ lâ yutâk ilkesine aykırı gördüğü ayetleri bu yöntemle yorumlamıştır.⁶⁰⁰ Bundan dolayı Emevilerin, Cebriyye'nin ve Hadisçilerin eleştirilerine maruz kalmıştır.

Akla düşman olan bu haşviyyeci anlayışa karşı muhaddisler, selef metodundan istimdat ederek yalnızca senedin sıhhatine bakmışlardır.⁶⁰¹ Amr ise bir taraftan zayıf hadisler üzerine inanç bina edenlerle, bir taraftan hadis uyduranlarla bir taraftan da dinin afeti olarak nitelendirdiği haşviyye ile mücadele etmiştir.⁶⁰² Akılcı metodu ile rivayet edilen hadisleri tartmış, sahihini sakiminden ayırmak için adeta kılı kırk yarmıştır.⁶⁰³ O, mütevatir ve meşhur hadisleri alma ve onlarla amel etme konusunda cumhura uymuştur. Ahad haberler konusunda temkinli davranmış, Allah'ın mutlak adaletine, özgür iradeye, teklif-i mâ lâ yutâk ilkesine, va'd ve va'id prensibine aykırı gördüğü hadisleri ya Kur'an'a arz etmiş, ya akıl terazisine koymuş

⁵⁹⁷ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 39.

⁵⁹⁸ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/63.

⁵⁹⁹ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/280.

⁶⁰⁰ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 118.

⁶⁰¹ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/87, 88.

⁶⁰² Belhî vd., *Fadlu'l-i'tizâl*, 242.

⁶⁰³ İbrahim Madkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhecun ve tetbîkuhu* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1976), 2/37; Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 120.

ya da aklî te'vil metoduyla yorumlamıştır.⁶⁰⁴ Bundan dolayı yöntem olarak aklî te'vile karşı olan muhaddislerin eleştirilerine ve akıl düşmanı olan haşviyenin⁶⁰⁵ şiddetli saldırılarına maruz kalmıştır.

Yahudilerin, Allah'ın insan suretinde olduğu, cismani bir şekilde tecelli ettiği, maddi kelamla konuştuğu, elleriyle Tevrat'ı yazdığı, Âdemi kendi suretinde yarattığı, Yakup ile güreştiği, kahkaha attığı ve ağlamaktan gözlerinin şiştiği şeklindeki antropomorfist tanrı tasavvuru⁶⁰⁶ ve Mazdeklerin gnostik anlayışları İslam toplumunda Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁶⁰⁷ Bu fırkaların görüşleri daha çok Ehl-i Hadis Haşviyesi ile Gulat-ı Şia Haşviyesi arasında kabul görmüştür.⁶⁰⁸ Mukatil b. Süleyman ile zirve yapan bu anlayış, müteşabihatı ön plana çıkararak Kur'an'da Allah hakkında varid olan yed, vech, istiva cenb, ayn, kabza, yemin, ityan ve meci gibi haberi sıfatları maddi olarak anlamışlardır.⁶⁰⁹ Amr bu zahiri ve haşvî anlayışa karşı Kur'an'ın müteşabihatını aklî te'vile ve lügavi tahlile tabi tutarak muhkemât ile bütünlüğünü sağlamayı yöntem olarak kabul etmiştir.⁶¹⁰ Zira onun Kur'an tefsiri ve te'vili muhkemâttan elde ettiği kelamî görüşlerinin tesiri altında olduğu görülmektedir.⁶¹¹ Buna göre Kur'an'ın aslı olan muhkematın herhangi bir ihtilafa medar olması olanaksızdır. Buna mukabil müteşabihat fer' olduğundan ihtilafa kabildir ve anlaşılması için asla arz edilmelidir.⁶¹² Bundan dolayı müteşabihatı anlamamanın yolu aklî te'vil ve lügavi tahlil metodudur. Müteşabihatın hükmünü aklî istidlale dayandıran Amr, sözü edilen haşvî gruplar ve Hanbeliler tarafından bidatçılıkla itham edilip aşırı bir şekilde eleştirilmiştir.⁶¹³

Dâhili ve harici gruplara karşı aklî istidlal metodunu kullanan Amr'ın akılcılığı hangi türdendir? Zira iki çeşit akılcılığın olduğu ifade edilmiştir. "Birincisi inanç ve davranışlarımıza karar verirken akla güvenmedir. İkincisi emprisizmin karşısı olan ve hakikatın duyu verilerine itibar edilmeden salt akılla bilinmesi tezidir.

⁶⁰⁴ Seyyid, 'Amr b. 'Ubeyd, 120, 121.

⁶⁰⁵ Özervarlı, "Mu'tezile Akılcılığı", 101.

⁶⁰⁶ Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, çev. Oktay Özel vd. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 62-113.

⁶⁰⁷ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/20, 21.

⁶⁰⁸ Şehrîstânî, *Dinler ve mezhepler tarihi*, 96.

⁶⁰⁹ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/18.

⁶¹⁰ Mahmud Kâmil Ahmed, *Mefhûmü'l-'adl fî tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1403/1983), 34, 39, 50.

⁶¹¹ Seyyid, 'Amr b. 'Ubeyd, 118.

⁶¹² Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 192.

⁶¹³ Ahmed, *Mefhûmü'l-'adl fî tefsîri'l-Mu'tezile*, 39.

Birincisi kelâmî ve fikhî, ikincisi felsefîdir.”⁶¹⁴ Kanaatimizce Amr’ın akılcılığı da inanç ve eylemleri belirlerken akla güvenen kelâmî ve fikhî akıldır.⁶¹⁵ Zira Kur’an’da fiil olarak 49 yerde geçen akıl,⁶¹⁶ taakkul, tefekkür, tefakkuh, tedebbür, basar, nazar, bürhan, menhec, ibret alma ve benzeri formlarda neredeyse her on ayetten birine denk düşmektedir. Kur’an’ın talebesi olan Hz. Peygamber de akıllı kullanmaya teşvik etmiş, akıllı olmayanın dininin de olmayacağını ifade etmiştir.⁶¹⁷ Bu tablo Kur’an ve Sünnetin akla verdiği değeri göstermektedir. Çünkü Kur’an’ı Kerim’in birçok yerinde akıl, teklif ve mesuliyyetin dayanağı, tefekkür ve istidlalin medarı, tasavvur ve tasdikatin zemini olarak takdim edilmiştir.⁶¹⁸

Sonuç olarak Amr, bu zemini Allah’ın insanları üzerinde yarattığı bozulmamış fitrat olarak değerlendirmiştir.⁶¹⁹ Akıllı fitrat olarak değerlendirdiği için bütün insanlarda eşit olarak bulunması gereken varoluşsal bir gerçekliğe işaret etmiştir. Nitekim mu‘tezilî alimler bu izi takip ederek şöyle bir önermede bulunmuşlardır: “İnsanların akıllı eşittir.”⁶²⁰ Yani Allah bütün insanlara eşit olarak akıl ihsan etmiştir. Bundan dolayı teklifin esası ırk, soy, boy dil, şan, şöhret mezhep ve meşrep değil, insanları diğer canlılardan ayıran akıldır.⁶²¹ Bu akıllı kullanmak, ilim ve irfanla destekleyerek büyütüp geliştirmek ise insanın sorumluluğuna bırakılmıştır.⁶²² Bu sorumluluğu müdrik almayanların pisliğe mahkûm olacağı⁶²³ bildirilmiş ve Allah katında yürüyen canlıların en kötüsü olarak tavsif edilmişlerdir.⁶²⁴ Nitekim Amr, akıl, teklif ve sorumluluk denkleminde dini tarif ederken, mükelleflerin yani düşünenlerin aklında Allah’ın ayetlerini iyice yerleştirmek şeklinde açıklamıştır.⁶²⁵ Buna göre Amr, Allah’ın ayetlerini/hüccetlerini veya tevhit ve adaletini mükelleflere anlatmanın yöntemini aklî istidlal ve aklî te’vil

⁶¹⁴ Özervanlı, “Mu‘tezile Akılcılığı”, 102.

⁶¹⁵ Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid en-Neseî, *Baḥrî’l-keḷâm fî ‘akâidi ehli’l-İslâm*, thk. Muhammed Seyyid el-Bersîcî (Ammân: Dâru’l-Feth, 2014/1435), 16.

⁶¹⁶ Mehmet Ali Durur, “Kuran’ı Kerim’de a-k-l Kelimesi: Semantik Tahlil ve İslam Düşüncesinde Teşekkül Eden Akıl Anlayışlarıyla Bir Mukayese”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16 (01 Temmuz 2015), 194.

⁶¹⁷ Naim Şahin, “Kur’an-ı Kerim’de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 235.

⁶¹⁸ Seyyid, ‘Amr bin ‘Ubeyd, 123, 124.

⁶¹⁹ Seyyid, ‘Amr b. ‘Ubeyd, 111.

⁶²⁰ Neseî, *Baḥrî’l-keḷâm*, 85.

⁶²¹ Hânem İbrahim Yusuf, *Aşlû’l-‘adl ‘inde’l-Mu‘tezile* (Kahire: Dâru’l-Fkri’l-‘Arabî, 1413/1993), 38; Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu‘tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 188.

⁶²² Seyyid, ‘Amr b. ‘Ubeyd, 112.

⁶²³ Yûnus 10/100.

⁶²⁴ el-Enfâl 8/22.

⁶²⁵ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 1/114; Hüseyin Muruvve, *en-Neze‘âtü’l-mâdiyye fî’l-felsefeti’l-‘Arabiyyeti’l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru’l-Farâbî, 2008), 2/193.

olarak belirlemiştir. Zira bir şeyi akılda yerleştirmenin rasgele olmadığı, bir yöntemle müncer olduğu, verdiği tarifte açıkça anlaşılmaktadır. Mamafih sözün maksadını anlamamızı sağlayan aklî te'vil, hikmet ve gayeyi anlamaya götüren ta'lili akla, ta'lili akıl ise tenzili akla götürür. Tenzili akıl, bir hükmü nasıl uygulamaya koyacağımızı öngören akıl olup vakıya uygun pratikler üretmektedir. Dolayısıyla süpekülatif değil, müşahedeye dayalı akıldır. Hicazın homojen atmosferinden Irak'ın heterojen ortamına intikal eden Müslümanların dâhili ve harici problemlerini çözmek⁶²⁶ tenzili akla bağlı olduğu düşünülmektedir. Amr, bu akli kullanarak var olan problemleri çözmeyi hedeflemiştir. Bu yolla hem düşmanlarıyla hem de muarızlarıyla mücadele etmiştir.

2.2.2. Ahlâkî Değerlere Yaklaşımı

“Hulk” veya “Huluk” kelimelerinin çoğulu olan ahlâk, “seciye, tabiat, huy” gibi manalara gelmektedir. İnsanın dış yapısı için halk, içyapısı için ise hulk kelimelerinin kullanıldığı sözlüklerde kaydedilmiştir.⁶²⁷ Buna göre ahlak, “ruhta/nefiste yerleşmiş bulunan, eylemlerin kolaylıkla ve rahatlıkla, düşünmeden, tereddüt etmeden kendisinden doğduğu meleke (hey'et)” anlamına gelmektedir. Eğer bu meleke, kendisinden aklın ve dinin güzel ve değerli bulduğu eylemler doğacak bir yapıda ise buna güzel ahlak, şayet o kaynaktan kötü fiiller doğuyorsa bu fiillerin doğduğu melekeye de kötü ahlak adı verilmiştir.⁶²⁸ Bu bağlamda Amr b. Ubeyd'in ahlâkî tutumu ele alındığında zühd, takvâ, vera, şecaat, kanaatkârlık, fakr, zikir ve şükür gibi ahlâkî erdemleri tabiat haline getirdiği görülecektir. Onun bu erdemlerine sadece mu'tezilî kaynaklar değil, diğer kaynaklar da işaret etmiştir. Hatta Mu'tezile'nin kıymetini düşürmek, görüşlerini çürütmek ve prensiplerini kötülemek için var gücüyle çalışan araştırmacılar dahi onun bu hakkını teslim etmekten kendilerini alamamışlardır.⁶²⁹ Nitekim İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/2449), Hafs b. Gıyâs'ın (öl. 194/810) şöyle dediğini aktarır: “Amr b. Ubeyd dışında bana övülen âlimleri vasıflandırıldıkları niteliklerin altında gördüm. Fakat Amr'ı, nitelendirildiği vasfın üstünde gördüm.”⁶³⁰ Özgür irade söyleminden dolayı Amr'a saldırmak için

⁶²⁶ Neseî, *Baḥrû'l-keḷâm*, 12, 13.

⁶²⁷ İbn Manzûr, “ḥlk”, 10/86, 87.

⁶²⁸ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Muḥtasar ihyâü ulûmî'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 3/85.

⁶²⁹ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 222, 229; Adil el-Avvâ, *el-Mu'tezile ve'l-fikru'l-ḥur* (Dımeşk: Dâru'l-Ehâfî, 2000), 173; Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-ḥemse*, 52.

⁶³⁰ Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, 8/70.

her fırsatı değerlendiren İbn Hacer'in bu rivayeti aktarması Amr'ın muarızlarının bu konudaki bakış açısını ortaya koyması açısından manidardır.

Muarızlarının bile böyle övdüğü Amr'ın bu erdemi Hasan-ı Basrî'ye sorulduğunda siz öyle bir adamdan söz ediyorsunuz ki “sanki melekler onu eğitmiş, peygamberler onu terbiye etmiştir. Bir işi yapmak için kalktığında o işin hakkını vermeden oturmaz; bir işi yapmak için oturduğunda ise onu tastamam yapmadan kalkmaz. Kendisine bir görev tevdi edildiğinde o görevi yerine getirme hususunda insanların en dikkatli olanı; kendisine bir şey yasaklandığında ise o yasağa uyma hususunda insanların en duyarlı olanıdır. Ben onun gibi dışı içine, içi de dışına benzeyen bir adam görmedim”⁶³¹ şeklinde cevap vermiştir. Hocası tarafından Amr'ın böyle takdir ve tebci edilmesi onun şahsiyeti hakkında bize ipucu verdiği gibi ikircikli olmayan, düşündüğünü açıkça söyleyen ve özü sözü bir olan ahlâkî tutumu hakkında da ipucu vermektedir. Mamafih Husrî, Amr'ın sessizliğe mütemayil bir kişiliğinin olduğunu, neredeyse konuşmadığını, konuştuğu zaman da kelamı uzatıp zayi etmediğini söyler ve onun özü sözü bir ahlâkî duruşunu ortaya koyacak şu sözünü aktarır: “Konuşmayı kendisi için değil de başkaları için yapan mütekellimde hiçbir hayır yoktur. Eğer konuşma uzarsa konuşmacıya yapaylık âriz olur. Tekellüf ve yapaylığın âriz olduğu bir konuşmacının yaptığı kelamda da hiçbir hayır yoktur.”⁶³² Bundan dolayı Amr, dinleyicilerini fevkalade etkilemiş, kelamın tesirli ve hayırlı olmasını mütekellimin güzel ahlâkı ve tatlı diline bağlamıştır. Nitekim Mansûr'un kapıcısı İbnu'r-Rebî' onun bu güzel vasıflarını haber vermiştir.⁶³³

Amr b. Ubeyd'in nezdinde din, söylemde kalan bir olgu değildir. Fukahanın analiz, tahlil ve yorum konusu olan bir alan olmadığı gibi ulemanın öne çıkardığı bir teori de değildir. Ona göre din söylem ve eylem bütünlüğüdür. Eylemde temeli olmayan, günlük yaşantıya yansımayan, hayatta karşılığı olamayan ve insanlarla münasebette tecelli etmeyen dinî söylemin boş laftan ibaret olduğunu ifade etmiştir.⁶³⁴ Amr'ın ahlâkî meziyetleri bu bütünlük çerçevesinde kendisini göstermiştir. Zira mecbur kalsa bile kötü söz söylememesi, edebini bozmaması ve temiz dilini kirletmemesi onun bu bütünlüğü koruduğunu, güzel ahlakı meleke haline getirdiğini ihsas etmektedir. Nitekim kendisine kötü söz söyleyen bir adama cevap

⁶³¹ Belhî vd., *Fadlu'l-i'tizâl*, 245; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/460.

⁶³² Husrî, *Zehrü'l-âdâb*, 1/103, 104.

⁶³³ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/170.

⁶³⁴ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 61.

vermemiş, bunun yerine elbisesinin bir tarafını sarkıtarak yere koymuş, sonra elbisesini silkeleyerek öfke kontrolü sağlamıştır.⁶³⁵ Bu erdemli davranışı tabiatı haline getiren Amr, insanlar, hakkında kötü konuşuyor bundan dolayı sana çok acıyorum diyen bir adama: “Onlar hakkında bir şey konuştuğumu duydun mu?” Adam, hayır cevabı verince “Öyleyse bana değil, onlara acı” şeklinde mukabelede bulunmuştur.⁶³⁶ Hakkında dedikodu yapıp itibar suikastı yapan Ebû Musa el-Esvârî’ye acımış kendisine bu haberi getirene: “Hakkımda dedikodu yapan bu adamın haberini getirmekle onun hakkına, kardeşimden hoşuma gitmeyen haberi getirmekle benim hakkıma riayet etmedin” demiş ve mahkeme-i kübrada tecelli edecek adaletin hakikati ortaya çıkaracağını muarızına şöyle hatırlatmıştır: “Hepimiz öleceğiz. Daha sonra dirilip kıyamette toplanacağız. İşte o zaman ahkemü’l-hakimîn olan Allah, aramızda hüküm verecektir.”⁶³⁷

Gıybetini yapan Eyyûb es-Sahtiyânî’ye de aynı tepkiyi göstermiştir.⁶³⁸ Bu davranış örnekleri onun af yolunu tutup cahillerden yüz çevirdiğini izhar ettiği gibi muhalifleriyle en güzel şekilde tartıştığını, nemîme, gıybet, dedikodu gibi kötü ahlâkın tezahürleri olan davranışlardan uzak durduğunu göstermektedir. Bununla beraber kendisini doğru yoldan sapmış bir bidatçı olarak nitelendiren Esvârî ve Sahtiyânî gibi araştırmacılara kardeşlerim diye hitap etmesi de onun kardeşlik hukuku ve ihtilaf ahlâkı ile ilgili perspektifini ortaya koymaktadır. Bu perspektife göre ihtilaf Allah’ın bir ayeti olması haysiyetiyle rahmettir. Zira insanın tabiatı, dînin tabiatı ve nassın tabiatı farklılık arz etmektedir. Bu farklılıklar toplumu durağanlıktan, insanı donukluktan kurtarıp taarrufa, tefekküre, tefakkuha, taakkule ve tedebbüre sevk ederek bârika-i hakikatin ortaya çıkmasına öncülük etmektedir. Dolayısıyla ihtilafı rahmet kılan saik farklı düşüncelerin ortaya çıkaracağı yeni hakikatler iken ihtilafı zahmet kılan iftirak ise ahlâktan yoksunluk olsa gerektir. Bu yoksunluk hali insanları ayrıştırarak ötekileştirmiştir. Hâlbuki din insanları ayrıştırmak ve ötekileştirmek için değil, tevhid inancı etrafında mü’minlerini birleştirip kardeş yapmak için gelmiştir.

Kardeşliğe zarar veren kibirden uzak duran Amr, mütevazı olmayı yaşam tarzı haline getirmiştir. Zira ahlâk zemininde insanlarla iletişim kurmak, onlarla

⁶³⁵ Belhî vd., *Faḍlu’l-i ‘tizâl*, 243.

⁶³⁶ el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 2/96; el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/86.

⁶³⁷ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve’z-zehâir*, 4/61; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/86; Belhî vd., *Faḍlu’l-i ‘tizâl*, 243.

⁶³⁸ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve’l-uşûlu’l-ḥemse*, 61.

kardeş olabilmek ve manen yücelmek için alçak gönüllü olmaktan başka bir yol bulunmamaktadır. Amr, bu hassasiyetin gereği olarak insanlarla iyi münasebetler kurmuş ve toplumun en yoksulu gibi yaşamayı başarmış görünmektedir. Mamafih Yahyâ b. Ebî Kesîr (öl. 129/747) ile iyi münasebetleri olan Amr, bir gün kendisini ziyaret eder. Meclisine vardığında serili olan halıyı ayağının ucuyla bir kenara iter ve yere oturur. Akabinde ona der ki: “Seninle oturup muhabbet etmeyi seviyorum. Lütfen meclisini kibirden uzak tut.” Bunun üzerine Yahya b. Ebî Kesîr: “ Ey Ebâ Osman, kim senin gibi sabırlı olabilir ki” şeklinde cevap verir.⁶³⁹ Amr’ın mütevazı bir kişiliğe sahip olduğu, kibrin nişanesi sayılan davranışlardan uzak durduğu bu rivayetten de anlaşılmaktadır.

Amr, bireyin onurunu muhafaza etmesi noktasında önemli ilkelere de işaret eder. Anlatıldığı üzere maddi imkânını kısıtlı gören Hâlîd b. Safvân (öl. 135/752) kendisine borç vermeyi teklif etmiştir. Lakin Amr, bu teklifi kabul etmemiştir. Hâlîd bunun nedenini öğrenmek isteyince Amr ona: “Hiç kuşkusuz bir kimse borç aldığı anda borçlu olduğu kimseye karşı zelil olur, onun minneti altına girer. Vallahi zelil olup senin minnetinin altına girmek istemiyorum” şeklinde cevap vermiştir.⁶⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr’ın aktardığına göre en tabii ihtiyaçlarını bile başkalarının karşılamasını istememiştir. Çarşıda pazarda defalarca susadığını, ancak evine dönünceye kadar kimseden su istemediğini haber vermiştir.⁶⁴¹ Buna benzer örnekler üzerinden açık sözlülük, fikirleri beyan etme cesareti ve yöneticilere karşı dik duruş Amr’ın en büyük ahlâkî erdemlerinden olduğu söylenebilir. Çünkü bir hırsızın elinin kesildiğini görünce: “Alenen hırsızlık yapan gizlice hırsızlık yapanın elini kesiyor” şeklindeki sözünü sansürlemeden açık yüreklilikle ifade etmiştir.⁶⁴²

Basra valisi Şebîb b. Şeybe, Basra ile ilgili genel bir rapor sunmak ve kendisi hakkında hüsn-ü şehadet etmek üzere bir heyetle birlikte Amr’ı da Irak emîri Ömer b. Abdülazîz’e, göndermek ister, fakat Amr gitmek istemez. Vali ısrar edince, Amr: “İlk önce bana seni soracaklar. Hakkında ne dememi beklersin?” şeklinde mukabele edince vali onu göndermekten vazgeçer.⁶⁴³ Amr’ın yöneticilere karşı kametini otaya koyan başka bir anlatıya göre adamın biri Hasan-ı Basrî’ye gelerek ben, talak üzerine

⁶³⁹ Seyyid, *‘Amr b. ‘Ubeyd*, 38.

⁶⁴⁰ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/170.

⁶⁴¹ Belhî vd., *Faḍlu ‘l-i ‘tizâl*, 248.

⁶⁴² Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih el-Endelüsî, *el-‘İkdü’l-ferîd* (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1404/1983), 2/128.

⁶⁴³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü ‘l-a ‘yân*, 3/460.

yemin ederek Haccâc'ın cehenneme gireceğini söyledim. Bu durumda talak vaki oldu mu, eşimi babasının evine göndereyim mi? Hasan-ı Basrî ona der ki “Haccâc, fâsık ve günahkâr bir adamdır. Ama sana ne diyeyim ki Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatmıştır. Daha sonra adam Muhammed b. Sîrîn'e giderek aynı soruyu ona da sorar. O da Hasan-ı Basrî'nin verdiği cevabın benzerini verir. Neticede adam, Amr b. Ubeyd'de gelir ve aynı soruyu ona da sorar. Bunun üzerine Amr şöyle cevap verir: “Eşini babasının evine gönderme. Zira talak vaki olmaz. Eğer Allah Haccâc'ı affederse senin yaptığın zinayı haydi haydi affeder.”⁶⁴⁴ Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sîrîn, onun akıbetine dair görüş beyan etmekten imtina ederken Amr b. Ubeyd ironi yapmak suretiyle günahla özdeşleşmiş Haccâc'ın akıbetini Allah'ın va'îdine göre izhar etmekten çekinmemiştir. Bu da onun ahlâkî bir erdem olan şecaati tehevür ve tezellüle düşmeden kâmil eylemlerinde yansıttığını göstermektedir.

Amr b. Ubeyd'in zühd hayatı da bu başlık altında dikkate değer bir konudur.⁶⁴⁵ Allah'ın rızasına yönelmeyi sevgi olarak niteleyen Amr, bu sevgiyi elde etmek için değer verdiği maldan vazgeçişini özgürlük olarak anlamış ve lügatından *yok* kelimesini çıkarmıştır. Gücü nispetinde fakirlere yardım etmiş, onların gönlünü almış ve etrafındaki insanları da cömert olmaya teşvik etmiştir.⁶⁴⁶ Öncelikle Amr, Allah'a olan muhtaçlığı en büyük zenginlik sayar ve dünyada bulunan her türlü zenginliğe tercih eder.⁶⁴⁷ Nitekim o, cömertliği, bir kimsenin, malını Allah yolunda karşılıksız olarak bolca vermesi ve insanların malından ilgisini kesmesi şeklinde açıklamıştır.⁶⁴⁸ Bu düşünceden hareketle Amr, hocası Hasan-ı Basrî ve arkadaşı Vâsıl b. Ata gibi son derece zahidane bir hayat yaşamakla maruftur. Bu hayata dair birçok örnek sunan Ka'bî, Amr'ın bir kitaba sığmayacak kadar faziletinin olduğunu söyler ve kırk defa yürüyerek hacca gittiğini, Ka'be'de defalarca bütün geceyi bir rekâtta ihya ettiğini ve fakir fukara, garip gurabayı kendisine tercih ettiğini ifade eder.⁶⁴⁹ İbnü's-Semmâk (öl. 183/799) ise onun zühd ve takvasını şöyle açıklar: “Onunla karşılaştığında sanırsın ki anne-babasını defnetmekten geliyor. Onu otururken gördüğünde zannedersin ki kısas için bekliyor. Onunla konuştuğunda cennet ve cehennemin

⁶⁴⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2/70.

⁶⁴⁵ Zühd, insanın ilgisini bir şeyden kesip ondan daha değerli olan başka bir şeye yönelmesi anlamına gelmektedir. O halde zühd hâminden söz edebilmek için biri ilginin kesildiği, diğeri de ilginin yöneldiği ve ilkinin göre daha değerli görülen iki şeyin olması gerekmektedir. Buna göre ilgiyi kesme, terk etme tutumuna zühd; yönelme, ilgi duyma tutumuna ise sevgi denir. bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 4/312.

⁶⁴⁶ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 2/190.

⁶⁴⁷ Husrî, *Zehri'l-âdâb*, 1/103; Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 245.

⁶⁴⁸ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/173.

⁶⁴⁹ Belhî, *Kitâbü'l-Maḳâlât*, 179, 180.

yalnızca kendisi için yaratıldığını zannediyorsun.”⁶⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar ise Câhız’dan nakille Amr’ın kırk yıl yatsı abdestiyle sabah namazı kıldığını ifade eder.⁶⁵¹ Bu rivayetler Amr b. Ubeyd’in zâhid, âbid ve nâsik bir insan olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir. Ancak unutmamak gerekir ki Amr, hata ve günahattan ârî masum bir melek değildir. Bundan dolayı meleklerle ait vasıflarla insanları nitelemek hikmetli bir tasnif olmasa gerektir.⁶⁵²

Amr’ın zühd anlayışı tıpkı hocası Hasan-ı Basrî’nin zühd anlayışı gibi Allah’tan ve O’nun gazabından korkmaya dayanmaktadır.⁶⁵³ Onun bu korku ve kaygı hâlini Kâ’bî bazı ravilerden nakille şöyle açıklar: “Amr’ı Mekke’de gördüm, sanki başına yeni bir musibet gelmişti. Sonra Minâ’da gördüm sanki kısas için getirilmiş gibi bir hâli vardı. Daha sonra Arafat’ta gördüm sanki cehennem sadece kendisi için yaratılmış gibiydi”⁶⁵⁴ İbn Murtazâ ise bu rivayete: “Onunla karşılaştığında sanırsın ki anne-babasını defnetmekten geliyor” cümlesini eklemiştir.⁶⁵⁵ Onun zâhidane tutumunu Mu‘tezile’nin düşmanları da takdir etmiştir.⁶⁵⁶ Ne var ki itibarını zedelemek ve güvenilirliğini düşürmek için Amr’ın muttaki numarası yaparak gösterişte bulunduğunu söyleyenler de olmuştur.⁶⁵⁷

Netice itibariyle ahlâk, şehvet ve öfke gücünün akıl ve din ile terbiye edilmesidir. Bu güçlerin akıl ve din ile terbiye edilmesi neticesinde adalet meydana gelmektedir.⁶⁵⁸ Adalet ise hikmete uygun hareket edip ifrat ve tefritten uzak durmak

⁶⁵⁰ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu‘tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 36.

⁶⁵¹ Belhî vd., *Faḍlu'l-i‘tizâl*, 243. Mu‘tezile’nin bir zühd hareketi olduğunu iddia eden Goldziher de bu iddiasını ispatlamak için Vâsıl ile Amr’ın zâhidane tutumlarına işaret etmiş ve Vâsıl’ın dirhem ve dinardan ilgisini kestiği, Amr’ın gecelerini dua ile geçirdiği, kırk defa yürüyerek hacca gittiği, halife Mansur’a zâhidane bir hayatla ilgili öğüt verdiği şeklindeki örneklerle atıfta bulunmuştur. Böylece zühd hareketinin Mu‘tezile’ye kaynaklık eden bir tutum olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. bk. Ignaz Goldziher, *İslam’da Fıkıh ve Akaid*, çev. İlhan Başgöz (Ankara: Ardıç Yayınları, 2004), 115, 116.

⁶⁵² İnsanlar ile melekler arasında ontolojik fark vardır. İnsanlar, maddî ve mânevî yapısı olan çift kutuplu ve irade sahibi varlıklar iken, melekler, ruhani varlıklar olup iradeleri olmayan sadece itaat etmekle memur varlıklardır. Mamafih fitratları durmadan usanmadan ibadet etmeye uygundur. Ancak insanın fitratı buna uygun değildir. Çünkü maddi yapısı yeme, içme, yıkanma, dinlenme, uyuma ve üremeye ihtiyaç duyar. Bundan dolayı insan durmadan usanmadan ibadet edemez. Hz. Peygamberin sünneti de insanın bu yapısına göre şekillenmiştir. Daha doğru bir ifade ile insanın fitratı ile Hz. Peygamberin sünneti cıvata ve somun gibi birbiriyile mutabıktır. Zira islam ifrat ve tefritten uzak, arzu ve istekleri dengede tutan fitrat dinidir. bk. Buhârî, “Nikâh”, 1 (5063).

⁶⁵³ Seyyid, *‘Amr b. ‘Ubeyd*, 40.

⁶⁵⁴ Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 170.

⁶⁵⁵ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu‘tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 36.

⁶⁵⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/64; Zehebî, *Mizânu'l-i‘tidâl*, 3/277; Şüreyşî, *Şerhu makâmâtî'l-herîrî*, 2/122.

⁶⁵⁷ Ess, *‘İlmü'l-keîlâm ve'l-müctema’*, 2/439.

⁶⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/88.

suretiyle her şeyi yerli yerine koymak ve istikamet sahibi olmaktır.⁶⁵⁹ Bu denge ve istikamet üzere hareket eden Amr, hem yaşayışında hem de tavsiyelerinde ölçülü bir zühd anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Zira râhipler gibi evlenmediğine, tekke ve zâviyelere çekilip ilim meclislerinden uzak durduğuna, dünyanın bütün nimetlerinden el etek çekip bir hırka bir lokmaya kail olduğuna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Buna karşın müftekir olmayı müstağni olmaya tercih eden Amr, dünya malını amaç değil, araç olarak görmüş, amaç ile aracın yerini değiştirenlere karşı dünyalara sahip olsanız da dünyalar size sahip olmamalı uyarısında bulunmuş ve ihtiyaç fazlası mal biriktirmemiştir. Bundan dolayı kazancını fakirlerle paylaşmış onlara yok demeyi lügatından çıkarmıştır. Yiğit, mert ve cömert olmayı ilke edinerek kendisi için istediğini başkası için de isteme erdeminde bulunmuştur. Edep, nezaket ve merakı kendisine şiar edinerek az ve öz konuşmuş, tekellüflü konuşmayı sevmemiştir. Anne babasının cenazesinden gelse bile ciddiyet ve vakarını korumuş, makam ve mansıba mesafeli durmuştur.⁶⁶⁰ Kısacası zühdü, ahlâkî değerlere uyulmasını kolaylaştıran, dinî sorumlulukların yerine getirilmesini sağlayan bir erdem olarak gören Amr, dünyevileşmenin, maddeciliğin ve menfaatperestliğin tehlikesine dikkat çekmiştir.

2.2.3. Entelektüel Konumu

Kuramsal kelam ilminin temelini atan, ilk teolojik kelam okulu olan Mu'tezile, İslam akaidini felsefî ilke ve yöntemlere göre savunan, akıl ve vahiy esasına dayanan bir düşüncenin İslam toplumunda ortaya çıkmasını sağlayan, daha sonra ortaya çıkan Sünni teolojik yaklaşımın düşünsel temellerinin atılmasına katkı sunan bir düşünce sisteminin adıdır. Bu adın tarihî kökünün ne olduğu, nerede ve ne zaman doğduğu ve kime nispet edildiği tartışmalıdır. Bu tartışmanın serencamını vererek Amr b. Ubeyd'in entelektüel pozisyonunu tespit etmeye çalışacağız.

Lügavî olarak uzaklaşmak, ayrılmak, terk etmek ve kaçınmak gibi manalar taşıyan Mu'tezile kelimesi,⁶⁶¹ Sünnî düşüncede dinden ve ümmetin birliğinden ayrılışı ifade ederken;⁶⁶² Mu'tezile nazarında bidat ve tefrikadan uzaklaşma anlamına gelmektedir. Buna göre Mu'tezile ismi kendilerine hasımları tarafından nispet

⁶⁵⁹ Alî b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Te'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar' aşalî (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1428/2007), "et-tevhîd", 224.

⁶⁶⁰ Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema'*, 2/437-439.

⁶⁶¹ İbn Manzûr, "azl", 11/440.

⁶⁶² Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 2.

edildiğinde ötekileştirme, kötüleme ve cemaatten ayrılma anlamı taşımaktadır. Bu yaklaşımın tam aksine Mu‘tezile ise bu kavrama düzeni bozulmuş toplumdaki uzaklaşma manasında pozitif bir anlam yükleyerek bu ismi kendisine nispet etmiştir.⁶⁶³ Nitekim Kâdî Abdülcebbâr i‘tizali, tevhit ve adalete sarılmak şeklinde tarif ederek bu kavramın mazrufuna vaid, nübüvvet ve şeriatla ilgili hususların girdiğini ifade etmiştir.⁶⁶⁴ Akabinde i‘tizalin şerden kaçınanların adı olduğunu temellendirmek üzere “Artık ben sizi ve Allah’ın dışında (tanrı edinip) taptığınız şeyleri terk ediyor ve yalnız Rabbime dua ve niyaz ediyorum”⁶⁶⁵ ayetini delil getirmiş ve bu kelimenin tarihi kökünü Kur’an’a refere etmiştir.⁶⁶⁶ Netice itibarıyla Mu‘tezile cenahında i‘tizalin konusu beş esas; kaynağı ise akıl, Kur’an ve sünnet olarak belirtilmiştir.⁶⁶⁷

Mamafih Mu‘tezile mezhebinin türedi bir oluşum ve bir bidat hareketi olmadığını kanıtlamak için isnat yoluyla tabaka zinciri oluşturulmuş ve bu tabaka zincirinin ibtidasına Hz. Muhammed yerleştirilmiştir. Bu yolla Mu‘tezile’nin kökleri İslam’ın başlangıç dönemine kadar uzatılmıştır.⁶⁶⁸

i‘tizalin köklerini Hz. Muhammed’den sonraya götürenler ise patlak veren iç savaştan sonra ortaya çıkan sosyo-siyasi krizin önemli bir faktör olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim Kummî/Nevbahtî (öl. 301/913) *Fıraku’ş-Şia* adlı eserinde Cemel Vakası ve Sıffin Savaşına iştirak etmeyen, Hz. Ali’ye beyat ettikten sonra karşısında veya yanında savaşmaya yanaşmayarak ondan ayrılan sahabelerin isimlerini vererek bu sahabelerin Mu‘tezile’nin selefleri olduğunu iddia etmiştir.⁶⁶⁹ Onlar Ali’ye beyat edip razı olduktan sonra karşısında veya yanında savaşmaya yanaşmayarak ondan ayrıldılar. Bunlara “Mu‘tezile” (Ayrılanlar/Tarafsızlar) dendi ve onlar, sonuna kadar Mu‘tezile’nin selefleri oldular. Bu takım, “Ne Ali’ye karşı ne de onun safında savaşmak doğrudur.”⁶⁷⁰ dedi. Bu sahabeleri siyasi i‘tizalin selefi

⁶⁶³ Henry Corbin, *Historie de la Philosophie İslamique (İslâm Felsefesi Tarihi)*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1/208-209; Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu‘tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 24.

⁶⁶⁴ Belhî vd., *Faḍlu’l-i ‘tizâl*, 213.

⁶⁶⁵ Meryem 19/48.

⁶⁶⁶ Belhî vd., *Faḍlu’l-i ‘tizâl*, 165.

⁶⁶⁷ Belhî vd., *Faḍlu’l-i ‘tizâl*, 138; Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu‘tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 25.

⁶⁶⁸ İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtü’l-Mu‘tezile (el-Münye ve’l-emel)*, 7.

⁶⁶⁹ Sa’d b. Malik, yani Sa’d b. Ebî Vakkâs (öl. 55/675), Abdullah b. Ömer (öl. 73/692), ensardan Muhammed b. Mesleme (öl. 43/663) ve Resulullah’ın azadlı kölesi Usame b. Zeyd b. el-Hârise (öl. 54/674).

⁶⁷⁰ Ebü’l-Halef Sa’d b. Abdillâh el-Eş’arî el-Kummî, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 61, 62.

saymak doğru olabilir; lakin kalamî i'tizalin selefi saymak yerinde bir çıkarsama olmasa gerektir. Zira hadis ellinin önderi olarak bilinen Abdullah b. Ömer'in bu hususta Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in selefi olması düşünülemez. Çünkü Amr b. Ubeyd, Abdullah b. Ömer'in hadis ve sünnet anlayışını eleştirmiş ve onu *haşviyeci* olarak nitelemiştir.⁶⁷¹

İ'tizali bir züht hareketi olarak gören Malatî (öl. 377/987) ise *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ ehli'l-hevâ ve'l-bida'* adlı kitabında i'tizalin köklerini Hasan b. Ali ile Muaviye'nin hicri 40 senesinde anlaşmasına kadar götürerek izah etmiştir. Ona göre bu mezhep Hasan b. Ali'nin Muaviye'ye biat ederek işleri ona devretmesiyle doğmuştur. Zira daha önce Hz. Ali taraftarı olan insanlar bu biatten sonra Hasan, Muaviye ve diğer insanlardan i'tizal ederek mescitlere ve evlerine çekilmişler; oralarda ilim ve ibadetle meşgul olmuşlardır. Bundan dolayı bu insanlar, Mu'tezile olarak isimlendirilmişlerdir.⁶⁷² Malâtî'nin bu yaklaşımını değerlendiren Neşşâr, her şeyin nevzuhur Muaviye'nin eline geçtiğini gören bir grup seçkin mü'minin sosyal hayattan el-etek çekerek dünyayı ve dünya işlerini terk ettiğini söylemiştir. Bu seçkin mü'minlerin arasında Muhammed b. Ali'nin çocukları Ebû Hâşim Abdullah ve kardeşi Hasan'ın da olduğunu, Vâsıl b. Ata'nın ise bunların medresesinde yetiştiğini ifade etmiştir. Buna göre Vâsıl, i'tizal düşüncesini Medine'de bu ilmi çevreden almıştır.⁶⁷³ Görüldüğü üzere Malâtî i'tizal hareketini Hasan-ı Basri'nin halkasında gerçekleştiği iddia edilen ve Vâsıl'ın halkadan kopmasına sebep olan olayla ilişkilendirmemiştir.

Kaldı ki Mu'tezile'nin kökenine yönelik bu geleneksel ve teatral olayı ilk olarak Şehristani (öl. 548/1153) aktarmıştır. Bu hikâyeye göre “Hasan-ı Basrî'nin halkasına bir adam gelerek: Ey Dinin İmamı! Günümüzde büyük günah işleyenleri tekfir eden bir topluluk meydana geldi. Haricilerin bakiyesi olan bu topluluğa göre büyük günah küfürdür ve insanı dinden çıkarır. Başka bir topluluk da büyük günah işleyenleri ümitlendirmekte ve büyük günahın imana bir zarar vermeyeceğini söylemektedir. Ümmetin mürciesi olan bu topluluğa göre küfürle birlikte taat fayda vermediği gibi imanla beraber masiyet de zarar vermez. Hocam! İtikadi açıdan bu iki yaklaşımı nasıl değerlendirirsiniz ve bu sorunu nasıl çözersiniz? Bunun üzerine Hasan-ı Basrî cevap vermek için biraz düşündü. Derken Vâsıl b. Atâ, Hasan'ın

⁶⁷¹ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/173.

⁶⁷² Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 30.

⁶⁷³ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/172.

cevabını beklemeden öne çıkararak şöyle dedi: “Bana göre büyük günah işleyen ne mutlak mü’min ne de mutlak kâfirdir. Bu durumda o el-menziletü beyne’l-menziletındedir yani iki mertebe arasında bir mertebededir. Dolayısıyla fâsık ne mü’min ne de kâfirdir.” Sonra Vâsıl kalkarak mescidin ders sütunlarından birinin yanına çekilmiştir. Hasan-ı Basrî’nin ashabından bir grup da onun verdiği bu cevabı onaylayarak kendisine katılmıştır. Bunun üzerine Hasan-ı Basrî, “Vâsıl bizden ayrıldı” anlamına gelen “kad i‘tezele ‘annâ Vâsıl” ifadesini kullanmıştır. Böylece o ve arkadaşları Mu‘tezile olarak adlandırılmıştır.”⁶⁷⁴ Nyberg, bu anlatıyı gerçekliğinde şüphe olan bir hikâye;⁶⁷⁵ Watt, muahhar bir uydurma;⁶⁷⁶ Neşşar ise bir tiyatro olarak değerlendirmiştir.⁶⁷⁷ Bu değerlendirmelerin yerinde tespitler olduğunu düşünmekteyiz. Zira rivayet içerisinde kapalı noktalar ve müphem ifadeler bulunmaktadır. Mesela soruyu soran kişinin kimliği meçhuldür ve bu kişi Hâriciler ile Mürcie’nin görüşlerini bildiği halde Hasan-ı Basrî’nin bu konudaki görüşünü bilmemesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü Hasan-ı Basrî döneminin en önemli âlimidir. Onun ilmî meclisinde bu konunun tartışılıp gündeme gelmemesi düşünülemez. Kaldı ki Hasan-ı Basrî, büyük günah işleyen münafık olduğunu söylemişken, soru sorana cevap vermek için mütereddid davranması ve beklemesi olası değildir. Vâsıl’ın hocasının görüşünü bilmemesi, verdiği cevabın akabinde halkayı terk etmesi ve hocasının kendisine mukabelede bulunmaması da düşündürücüdür. Zira Hasan-ı Basrî, önemli bir âlim olmasına rağmen bu konudaki yaklaşımı bilinmeyen, ikna edici bir cevabı bulunmayan bir pozisyona düşürülmüştür. Vâsıl’ın, Hasan-ı Basrî’nin bu konudaki düşüncesini bilmediği farz edilse bile neden hocasının vereceği cevabı dinlemeden, fikri diyalektik içerisine girmeden meclisi terk etmiştir?⁶⁷⁸ Bu ve benzeri sorular rivayetin mevsukiyetini ve i‘tizalin bu hikâyeyle başladığı iddiasını geçersiz kılmaktadır.

Şehristanî’den yaklaşık olarak yüz yıl önce yaşamış Bağdâdî, Vâsıl’ın meclisten kovulmasını Basra’da ortaya çıkan Ezârika fitnesiyle ilişkilendirmiş; lakin böyle bir rivayete yer vermemiştir. Bağdâdî’ye göre Ezârika fitnesinin cari olduğu

⁶⁷⁴ Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal/İslam Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 61.

⁶⁷⁵ Nyberg, “Mu‘tezile”, 8/756.

⁶⁷⁶ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Sakaç Yayınları, 2010), 297.

⁶⁷⁷ Neşşar, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/163.

⁶⁷⁸ Ahmed Ferecüllah, *Tarîhun cedidün li’t-târîhi’l-Mu‘tezile beyne’l-hakîka ve’l-vehm* (Bağdat: Şebeketü’l-İmameyn Haseneyn, 2006), 19-23; Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu‘tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 61, 62.

dönemde günah işleyenler hakkında beş ayrı görüş vaki olmuştur. Büyük veya küçük günah işleyenleri müşrik gören Ezârika, icma ile sabit olan bir haramı işleyen kimseleri kâfir ve müşrik gören Necedât, ceza gerektiren bir günah işleyen kimseleri küfran-ı nimet ile nitelendiren İbâziyye, büyük günah işleyenleri münafık olarak gören bir topluluk bulunmaktaydı. O dönemde tabiin ulemasıyla birlikte ümmetin çoğunluğunu teşkil eden beşinci grubun görüşünü ise şöyle vermektedir: “İslam ümmetinden büyük günah işleyen kimse peygambere ve Allah tarafından gönderilen her şeyin hak olduğuna inandığı için mü'min, işlemiş olduğu gınahtan ötürü ise fâsıktır. İşlediği fısıki ondan iman ve İslam sıfatını nefyetmez.” Bağdâdî, Ahvaz ve Basra'da ortaya çıkan Ezârika fitnesinden sonra günah işleyenler konusunda Vâsıl'ın bütün görüşlerin dışına çıkarak büyük günah işleyen fasığın ne mü'min ne de kâfir olduğunu söyleyerek başka bir görüşün türemesine yol açtığını ifade etmiştir. Vâsıl'ın el-menzile beyne'l menzileteyn görüşünü açıkladıktan sonra Hasan-ı Basrî'nin onun bu görüşünü duyduğunu bundan dolayı onu meclisinden kovduğunu aktarmıştır. Bunun üzerine Vâsıl'ın mescidin sütunlarından birinin yanına çekildiğini ve arkadaşı Amr b. Ubeyd'in de ona katıldığını dile getiren Bağdâdî, onların bu tutumunun, i'tizal olarak adlandırıldığını söylemiştir.⁶⁷⁹ Bu rivayet dikkatle incelendiğinde Bağdâdî münafık görüşünde olanların bir topluluk olduğunu söylemiştir. Fakat bu adlandırmayı Hasan-ı Basrî'ye nispet etmekten kaçınmıştır. Zira büyük günah işleyenlerin fâsık olduğu konusunda ümmetin icmai olduğunu iddia etmiş,⁶⁸⁰ bu iddiasıyla çelişmemek için de ümmetin en büyük imamlarından biri olan Hasan-ı Basrî'nin böyle negatif bir isimle anılmasını istememiştir. Ancak Bağdâdî'nin “ümmetin icmai” iddiasının temelsiz olduğunu ummetin beş fırkaya ayrıldığını söylemekle kendisi ispatlamıştır. Mezhebi taassupla davranan Bağdâdî, Vâsıl ve Amr'ın meclisten i'tizalini ümmetin icmaından i'tizal olarak değerlendirerek çelişkiye düşmüştür. Bu rivayette câlib-i dikkat olan diğer bir husus Hasan-ı Basrî'nin, Vâsıl'ın görüşünden daha sonra haberdar olmasıdır. Hâlbuki Şehristânî'nin rivayetinde olay Hasan-ı Basrî'nin huzurunda vuku bulmuştur. Yine Şehristânî'nin rivayetinde Vâsıl kendisi mescitte bulunan bir sütunun yanına çekilirken bu rivayette Vâsıl, Hasan-ı Basri tarafından kovulduğu için mescitte bulunan bir sütunun yanına çekilmiştir. Mamafih bu çıkarsamalar, Bağdâdî'nin aktardığı rivayette Şehristânî'nin hikâye ettiği tarzda bir olay geçmediğini, her iki

⁶⁷⁹ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 107, 108.

⁶⁸⁰ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 108.

rivayetin de içinde birtakım tezatlar barındırdığını, iki müellifin de meseleye taassup nazarıyla baktığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Bağdâdî'nin bu konuda sabıkalı olduğunu da hesaba katarak bu tür rivayetlere karşı azamî derecede ihtiyatlı olmamız gerekmektedir.

Bağdâdî'de olduğu gibi İsferyânî (öl. 471/1078) de benzer lafızlarla Hasan-ı Basrî'nin, Vâsıl'ı meclisinden kovduğunu, onun ve Amr'ın Müslümanların görüşünden ayrıldığını ifade etmiştir. İleri derecede mezhebi taassuba sahip olan İsferyânî, Bağdâdî'ye katılarak bu tutumlarından dolayı Vâsıl ile Amr'ı kâfir ilan etmiştir.⁶⁸¹ Muarızlarının düşüncelerine tahammül edemeyen ve onları kâfir ilan eden bir anlayış üzerinden hasımlarını tanımak mümkün gözükmemektedir.

Mu'tezile isminin doğuşunda öne çıkan isimlerden birisi de Amr b. Ubeyd'dir. İbn Sad'ın *Tabakât*'ının tamamında Mu'tezile'ye sadece iki yerde atıf yapılmıştır. Bu atıflardan biri, Amr b. Ubeyd'den bir Mu'tezilî olarak söz ederken Vâsıl'dan hiç bahsetmemiştir.⁶⁸² İbn Kuteybe de i'tizal düşüncesinin merkezine Amr'ı koyarak: "O, kader inancını kabul etti ve bunun propagandasını yaptı. O ve arkadaşları Hasan-ı Basrî'den ayrıldılar ve kendilerine Mu'tezile dendi" demiştir.⁶⁸³ Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 322/933-34) de İbn Kuteybe'ye benzer bir şekilde i'tizal lakabıyla ilk kez adlandırılan ve kader akidesini kabul eden şahsın Amr b. Ubeyd olduğunu düşünmüştür. Hasan-ı Basrî vefat edince onun meclisinden ayrılan Amr'ın bağımsız bir ders halkası kurması neticesinde bu lakabı aldığını ifade etmiştir. Amr'ın kader görüşüyle meşhur olduğunu belirten er-Râzî, daha sonra kader akidesini kabul eden herkesin i'tizal lakabıyla anıldığını zikretmiştir.⁶⁸⁴ İbn Kuteybe'den bir asır sonra İbn Nedim de Mu'tezile ismini Amr ile ilişkilendirerek: "Hasan-ı Basrî öldüğü ve onun halkasını Kâtâde idare ettiği vakit, Amr bir grupla beraber ondan ayrıldı ve Katâde onlara Mu'tezile ismini verdi" demiştir. Amr da bu ismi duyunca i'tizalin (ayrılma) Allah'ın kitabında övülen bir vasf olduğunu söyleyerek bu ismi beğenmiş ve onu kabul etmiştir.⁶⁸⁵ Bu iki rivayeti uzlaştırma çabası gibi görünen Şerif Murtazâ'nın rivayeti kayda değerdir. Ona göre Katâde ve Amr, Hasan-ı Basrî'nin öncü talebeleridir. Hasan-ı Basrî ölünce onun yerine Katâde

⁶⁸¹ Ebu'l-Muzaffer el-İsferyânî, *et-Tebşîr fî'd-dîn ve't-temyîzü'l-fırketi'n-nâciyeti 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Beyrût: 'Alemlü'l-Kutub, 1983/1403), 68.

⁶⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/195, 201; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 295.

⁶⁸³ İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 483.

⁶⁸⁴ Ahmed b. Hamdan Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne mu'cemü'l-iştikâk fî'l-muştalahâtî'd-dîniyye ve's-şekâfiyye*, thk. Saîd el-Ğanîmî (Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2015), 1/508.

⁶⁸⁵ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 201.

geçmiş ve bir müddet sonra Amr ile araları bozulmuştur. Bunun üzerine Amr bir grup arkadaşıyla Hasan-ı Basrî'nin meclisinden i'tizal etmiş, Katâde de onu ve arkadaşlarını Mu'tezile diye isimlendirmiştir.⁶⁸⁶ İbn Hallikân ise aynı rivayeti iki temel farkla vermiştir. Birincisi, Katâde'nin görme özürlü oluşu dramatize edilerek verilmiş, ikincisi ise Amr ile Katâde arasındaki mücadele verilmemiştir. Aynı kahramanlar etrafında dönen hikâyeye Amr'ın, Hasan-ı Basrî'nin halkasından i'tizal etmesi, Katâde'nin de ona Mu'tezile ismini vermesiyle son bulmuştur.⁶⁸⁷ Watt'ın verdiği bilgiye göre İbn Hallikân'ın aktardığı bu rivayet, Basra'lı Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ'ya (öl. 209/824) dayandırılmış, o da aynı şehirde yaşayan dil bilgini Ebû Amr b. el-'Alâ'dan (öl. 153/770) almıştır. Eğer bu bilgi sahihse, kuşkusuz bu konuda en eski rivâyet olmaktadır.⁶⁸⁸ Makrîzî de İbn Nedîm'e yakın lafızlarla i'tizal olayını Amr'a nispet etmiştir.⁶⁸⁹ Sem'ânî ise Mu'tezile nisbesini açıklarken: "Mu'tezilî ismi i'tizale nispetledir. İ'tizal ise uzak durmak, uzaklaşmak ve ictinab etmek anlamlarına gelmektedir. Bu inançla ünlenen bir topluluğa bu isim verilmiştir. Zira Basralı Ebû Osman Amr b. Ubeyd birçok bidat uydurdu. Bir toplulukla birlikte Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrıldı. Bunun üzerine kendilerine Mu'tezile adı verildi" demiştir.⁶⁹⁰ Şureyşî de Sem'ânî'ye benzer bir şekilde Amr'ın bidat uydurduğunu söyleyerek Mu'tezile'yi ona nispet etmiştir.⁶⁹¹ Kâdî Abdülcebbar ise Vâsıl'ın adını zikretmeksizin Katâde ile Amr b. Ubeyd arasında yaşanan bir ihtilaf neticesinde i'tizalin başladığını ifade etmiştir. Buna göre Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra onun halkasına Katâde egemen olmuş, Amr ile Katâde arasında bir husumet meydana gelince Amr ve arkadaşları onun halkasından ayrılmışlardır. Bunun üzerine Katâde bunlar Mu'tezile oldu demiş ve adlandırma bu şekilde gerçekleşmiştir.⁶⁹²

Amr'ın i'tizal süreciyle ilgili rivayetleri kısaca değerlendirdiğimizde i'tizali Amr'a nispet eden rivayetlerin erken döneme denk düştüğünü görmekteyiz. Bu da bize hicri ikinci yüzyılın başında neşvünema bulan kalamî i'tizalin başlangıcıyla ilgili ipuçları vermektedir. Çünkü erken dönem rivayetlerinin kahir ekseriyeti Amr'ın Hasan-ı Basrî'den ayrıldığını haber vermektedir. Zira Hasan-ı Basrî, Amr b. Ubeyd

⁶⁸⁶ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/167.

⁶⁸⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi 'z-zemân*, 4/85.

⁶⁸⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 295.

⁶⁸⁹ Makrîzî, *Hiştâü'l-Makrîziyye*, 3/395.

⁶⁹⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12/338, 339.

⁶⁹¹ Şureyşî, *Şerhu maqâmâtî'l-herîrî*, 2/122,123,.

⁶⁹² Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbu'l-Mecmû'*, 443; Belhî vd., *Faḍlu'l-i'tizâl*, 166.

ve Vâsıl b. Ata tevhit, tenzih ve kader konusunda aynı düşünmekteydiler. Ancak mürtekeb-i kebîrenin pozisyonuna ilişkin tutumları farklı olmuştur. Hasan-ı Basrî ve Amr b. Ubeyd, büyük günah işleyen kimsenin, imanı ile ameli birbirinden farklı olan manasında münafık olduğunu düşünürken; Vâsıl b. Ata büyük günah işleyen kimsenin iki mertebe arasında bir mertebede fâsik olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Hasan-ı Basrî hem münafık görüşünü ıspat etmek hem de mürtekeb-i kebîre konusunda Vâsıl ile münazara yapmak için talebesi Amr b. Ubeyd'i toplantıya çağırması muhtemeldir. Yapılan münazara neticesinde "Benimle hak arasında çelişik bir durum kalmamıştır" diyen Amr, Hasan-ı Basrî'nin kebîre hakkındaki görüşünden i'tizal ederek Vâsıl'ın görüşünü benimsemiştir. Bundan dolayı Hasan-ı Basrî'nin meclisinden i'tizâl edip Mu'tezile ismini alan Vâsıl değil, Amr b. Ubeyd olmuştur.⁶⁹³ Kaldı ki Bağdâdî, Vâsıl'ın, Amr b. Ubeyd'i Ehl-i Sünnet düşüncesinden vazgeçirdiğini ifade eder ve Hasan-ı Basrî'nin meclisinden i'tizal eden ilk kişinin Amr b. Ubeyd olduğuna işaret eder.⁶⁹⁴ Ancak ne Amr ne de Vâsıl Hasan-ı Basrî'nin şahsından ve diğer görüşlerinden bütünüyle ayrılmıştır.⁶⁹⁵

Amr'ın i'tizal olayında Katâde'nin başkahraman olması hikâyenin sonucunu değiştirmez. Zira Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra onun meclisinden ayrılan Vâsıl değil, Amr'dır. Bu durumda Amr'a eşlik edip i'tizal eden bir grup arkadaşının arasında Vâsıl b. Ata'nın olması da olasıdır.⁶⁹⁶ Çünkü Basra'da Amr, Vâsıl'dan daha meşhurdur.⁶⁹⁷ Taşköprüzâde ve diğer âlimlerin beyanı bu çıkarsamayı destekler niteliktedir. Taşköprüzâde: "Amr, din işlerini en iyi bilen âlimlerden birisiydi. Fakat insanlar, imam ve müctehid olan Amr'ın ictihadlarına i'tizal düşüncesinden dolayı itibar etmiyorlardı" demiştir.⁶⁹⁸ Ka'bi, Amr'ın faziletlerini anlatmaya müstakil bir kitap ancak yeter derken;⁶⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, ilim, zühd ve fazilet hususlarında zikredilenden daha meşhur bir âlim olduğunu söylemiştir.⁷⁰⁰ Yakın dostu İbn 'Uyeyne ise "Amr gibi bir âlimi daha görmedim" demiştir.⁷⁰¹ Amr'ın bu ilmi ve şöhreti onu Mu'tezile'nin reisi konumuna yükseltmiştir. Nitekim el-Hayyât'ın (öl.

⁶⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 138; Muhammed Ammâra, *el-İslâm ve felsefetu'l-hukm* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1409), 161, 162.

⁶⁹⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/63, 64.

⁶⁹⁵ Ammâra, *el-İslâm ve felsefetu'l-hukm*, 162.

⁶⁹⁶ Seyyid, *Amr b. Ubeyd*, 47.

⁶⁹⁷ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 298.

⁶⁹⁸ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/146.

⁶⁹⁹ Belhî vd., *Fadlu'l-i'tizâl*, 68.

⁷⁰⁰ Belhî vd., *Fadlu'l-i'tizâl*, 242.

⁷⁰¹ Belhî vd., *Fadlu'l-i'tizâl*, 242.

300/913) Bişr b. Mu'temir'den (öl. 210/825) aktardığı bir şiir hem Cehmiyye ile Mu'tezile'yi tefrik etmiş hem de Amr'ın riyasetini ikrar etmiştir: “Biz ayrılmayı utanç olarak telakki ederiz. Onları anmaktan kaçtıkça kaçarız. Onları (Dırar ve Hafs) bizden ayırın. Zira biz (Mu'tezile) onlardan değiliz; onlar da bizden değildir. Kaldı ki biz onlardan razı da değiliz. Çünkü onların reisi Cehm'dir. Cehm, ilim ve takva sahibi olan Amr'ın yoldaşı değildir.”⁷⁰² Bu şiirde Bişr b. Mu'temir, Dırar (öl. 200/815) ve Hafs'ın (öl. 180/796) Cehm'i kendilerine önder kıldıklarını ve Amr'a intisab edenlerden oldukça farklı olduklarını söylemiştir.⁷⁰³ Bişr'in burada Vâsıl'ı değil, Amr'ı reis olarak zikretmesi dikkat çekici bir husustur. Husrî (öl. 413/1022) de Amr'ı, Hasan'ın meclisinden i'tizal eden ilk Mu'tezilî ve dönemindeki Mu'tezile'nin reisi olarak tavsif etmiştir.⁷⁰⁴ Aynı şekilde İbn Hallikân da Amr'ı dönemindeki Mu'tezile'nin başkanı, reisi olarak nitelendirmiştir.⁷⁰⁵

Sonuç olarak gerek Amr, Vâsıl'ın kebîre konusundaki görüşünü kabul ederek Hasan-ı Basrî'nin meclisinden i'tizal etmiş olsun; gerek Vâsıl, Amr ile birlikte Katâde'nin başkanlığını yaptığı Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılmış olsun fark etmez, Vâsıl'ın her iki durumda da Amr'ın bu konumundan istifade ettiğini düşünmekteyiz. Nitekim Amr, Vâsıl'ın Basra'da tanınmasını, akredite olmasını sağlamış ve onun diyalektiğinden de istifade etmiştir. Dolayısıyla Amr'ın ve Vâsıl'ın kelamî i'tizalin kurucu iradeleri olduğunu, her ikisinin de Mu'tezilenin ortaya çıkmasında ortak paya sahip olduklarını düşünmekteyiz. Zira Kelamî Mu'tezile'nin ortaya çıkması sadece büyük günah işleyenlerin durumu ve buna bağlı olarak ortaya çıkan “el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn” düsturuna dayanmaz, bilakis Amr'ın belirlediği aklî eğilime de dayanır. Çünkü kader, va'd, vaîd ve teklif-i mâ lâ yutâk gibi aklî te'vîle bağlanan konular Mu'tezile'nin en önemli iki prensibinden biri olan adalet ilkesinin zımnında mutalaa edilmiştir. Bu ilkeyi ise Vâsıl'dan daha ziyade Amr'ın aklî ve naklî delillerle ıspatladığı söylenmiştir.⁷⁰⁶ Kaldı ki Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) de i'tizal medresesinin Amr ve Vâsıl tarafından kurulduğuna kani

⁷⁰² Ebû'l-Hasan Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-redu 'alâ ibni'r-Râvendî'l-mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Beyrût: Mektebetü't-Dârü'l-Arabiyye Lilküttâb, 1413/1993), 134.

⁷⁰³ Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr*, 133, 134.

⁷⁰⁴ Husrî, *Zehrü'l-âdâb*, 1/102.

⁷⁰⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/460.

⁷⁰⁶ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 49.

olmuştur.⁷⁰⁷ Ancak Watt, Mu‘tezile mezhebinin Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849) tarafından kurulduğunu, Amr ve Vâsıl’ın Yunan metinlerine nüfuz edemedikleri için bu Mezhebi ihdas edemediklerini düşünmüştür.⁷⁰⁸ Bu mülâhazanın isabetli olmadığını düşünmekteyiz. Zira i‘tizal düşüncesinin kelime ve kavramları Amr ve Vâsıl ile birlikte yavaş yavaş tebellür etmeye başlamıştır. Kaldı ki kendisi de Mu‘tezile’nin beş usûlünün ibtidai de olsa kabul edilmiş olabileceğini söylemiştir.⁷⁰⁹ Bir usûlün ibtidaen başlamış olması aklî ve ahlakî ilkelerinin ıstılahlaşma sürecine girdiğini göstermektedir. Bu süreç kelimâ i‘tizalin de başladığını izhar etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi kelimâ i‘tizali, Amr ve Vâsıl başlatmıştır. Ancak daha sonraki dönemlerde Vâsıl, Amr’a göre daha ön plana çıkarılmıştır. Çünkü Vâsıl’ın üslubu Amr’a nazaran daha yumuşak ve ona olan hücumlar, Amr’a olanlara göre daha az olduğu söylenmiştir.⁷¹⁰ Bu ahval ve şerait içinde Vâsıl b. Ata Mu‘tezile’nin ilk resmi şeyhi ilan edilmiştir.⁷¹¹ Bundan dolayı sonraki dönemlerde eleştiri okları ve tekfir mızrakları daha ziyade ona yöneltilmiştir.

⁷⁰⁷ Fahreddîn er-Râzî, *İ’tikâdâtı firaķi’l-müslimîne ve’l-müşrikîn*, thk. Alî Sâmî en-Neşşâr (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1402/1982), 39.

⁷⁰⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 296.

⁷⁰⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 298.

⁷¹⁰ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 301.

⁷¹¹ Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/174.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AMR B. UBEYD'İN KELAMÎ GÖRÜŞLERİ

3.1. EL-USÛLÜ'L HAMSENİN TEŞEKKÜLÜNDE ROLÜ

Mu'tezile mezhebinin beş inanç esasısını teşkil eden el-usûlü'l-hamse, mezhep içinde farklı temayül ve ekolleri tek çatı altında birleştiren kuramsal yapının zeminini oluşturan ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik bir sistemi ifade etmektedir.¹ Zira Eş'arî, Mu'tezile'nin bütün meselelerini usûl-i hamse üzerine bina ettiklerini ve bu konuda çok az ihtilafa düştüklerini söylerken,² Hayyât ise tevhid, adalet, va'd ve vaîd, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker prensiplerine topluca inanmayan bir kimsenin Mu'tezile ismini almaya hak kazanmayacağını söylemiştir.³ Nitekim bu ilkelerin bir kısmını savunan veya bu ilkelerle beraber başka prensipler de benimseyen Hariciler, Şiiler ve benzeri fırkalar Mu'tezilî olarak nitelendirilmemişlerdir. Çünkü Hariciler Mu'tezile'nin el-menziletü beyne'l-menzileteyn ilkesini kabul etmezken; Şiiler, el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker, Mürcie ise va'd ve vaîd ilkesini kabul etmemiştir.⁴ Bundan dolayı Kadı Abdülcebbâr usûlü'l-hamseyi Mu'tezile ile muhaliflerini ayıran alametifarika ve evrensel değerler olarak tavsif etmiştir. O, tevhid ilkesini, Mülhide, Muattıla, Dehriyye ve Müşebbihe doktrinine; adl prensibini, Cebriyye'nin determinist anlayışına; va'd ve vaîd esasını Mürcie'nin irca anlayışına; el-menziletü beyne'l-menzileteyn görüşünü Haricîler'in tekfir ideolojisine; el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesini de Şia'nın imamet mitolojisine karşı aklî, naklî, ahlakî ve kongnitif bir süreç olarak formüle edildiğini ifade etmiştir.⁵

Bilişsel bir süreç olarak formüle edilen usûlü'l-hamsenin ıstılah olarak ne zaman tedavüle girdiği tartışmalıdır. Mu'tezile'nin tevhid, adalet, va'd ve vaîd, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkelerinde ittifak ettiğini söyleyen Mesudi, bu ilkelere kail olmayanların veya bir kısmını benimseyip bir kısmını reddedenlerin Mu'tezile'den sayılmadığını ve bu ismi almayı hak etmediğini söylemiştir. Ferî meselelerde ise Mu'tezile'nin ihtilafa

¹ Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, 106.

² İlyas Çelebi, "Usûl-i hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/211.

³ Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr*, 126, 127.

⁴ Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 66, 67.

⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 124.

düştüğünü vurgulayan Mesudi, usûlü'l-hamse kavramının ortaya çıkış zamanıyla ilgili de görüş belirtmiştir. Bu görüşe göre usûlü'l-hamse ıstılahı Yezid b. Velid (öl. 126/744) devrinde ortaya çıkmıştır. Zira o, Mu'tezile'nin beş ilkesini kabul etmiştir. Yezid'in hicri 126 senesinde vefat ettiği nazar-ı dikkate alındığında bu prensiplerin Vâsıl ve Amr döneminde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁶

Mu'tezile fikrinin ilk kez Basra'da ortaya çıktığını ifade eden Malati, Vâsıl Medine'den gelirken bu düşüncüyü Basra'ya taşıdığını, daha sonra bu fikrin Bişr b. Mu'temir (öl. 210/825) tarafından Bağdat'a götürüldüğünü söylemiştir. Ona göre Bişr, i'tizal fikrini Vâsıl'ın arkadaşları olan Bişr b. Said ve Ebu Osman Za'ferânî'den almış ve Mu'tezile'nin beş prensibini Bağdat'a taşımıştır. Malati'nin verdiği bu bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla usûlü'l-hamse terimi Vâsıl'ın medresesinde ortaya çıkarak tevessü etmiştir.⁷

Kadı Abdülcebâr *Şerhu'l-usûli'l-hamse* başlıklı bir eser kaleme almış ve bu eserde Mu'tezile'nin usulünü beş ilke ile sınırlandırmıştır. Ancak diğer eserlerinde bu taksimata bağlı kalmamıştır. Sözelimi *el-Muğni*'de usûlü'd-dîni tevhid ve adalet ilkelerine dayandırırken; *Muhtasarü'l-husnâ*'da usûlü'd-dîni tevhid, adalet, nübüvvet ve şariat esaslarına dayandırmıştır. Kadı, bu esasların dışında kalan va'd ve va'id, el-esmâ ve'l-ahkâm (el-menziletü beyne'l-menzileteyn,) el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker prensiplerini şariat içinde saymıştır. Daha sonra nübüvvet ve şariat ilkelerini adalet esasına dâhil eden Kadı, nihai olarak ekolün teolojik paradigmasını tevhid ve adalet ilkelerine inhisar etmiştir.⁸ Nübüvvet, şariat, el-va'd ve'l-va'id, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker esaslarını adalet prensibi içinde mütalaa eden Kadı'nın öğrencisi Mânkdîm Şeşdîv (öl. 425/1034) de Mu'tezile'nin usulünü tevhid ve adaletle sınırlamıştır.⁹ Şerif Murtaza ise tevhid ve adalet ilkelerinin Hz. Ali'nin sözlerinden ve hutbelerinden alındığını, daha sonra kelimciler tarafından geliştirilerek formüle edildiğini ifade etmiştir.¹⁰

Nesefi, usûlü'l-hamse kavramının Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849-50) döneminde tam olarak teşekkül ettiğini zikretmektedir. Ona göre Allâf, beş esası

⁶ Mesûdî, *Murûcu'z-zehab*, 3/184, 185.

⁷ Malâtî, *et-Tembîh ve'r-red*, 31.

⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 122, 123, 124.

⁹ Kâsım er-Ressî vd., *Resâilü'l-'adli ve't-tevhîd*, thk. Muhammed Ammâra (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1408/1988), 1/78.

¹⁰ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/148.

anlatan *Usûlü'l-Hamse* başlıklı bir kitap kaleme almış ve bu kitap, Mu'tezile'nin başucu eseri olmuştur. Ayrıca bu kitap o dönemde Mu'tezile'ye mensubiyetin test edildiği bir kritere dönüşmüştür. Zira bu görüşte olanların birini gördüklerinde *Usûlü'l-Hamse* kitabını okuyup okumadığını sordukları, olumlu cevap aldıkları vakit o şahsın kendi mezheplerinden olduğuna hükmettikleri rivayet edilmiştir.¹¹ Bu rivayetten anlaşıldığına göre bu tarihten itibaren usûlü'l-hamse ıstılahı ön plana çıkmaya başlamıştır.¹² Nitekim Watt, Vâsıl ve Amr'dan ziyade Ebû'l-Hüzeyl'i ön plana çıkararak onu Mu'tezile'nin gerçek kurucusu olarak görmüştür. Ona göre Ebû'l-Hüzeyl'e kadar Mu'tezile'nin beş esasından ibtidai olarak söz edilmiştir. Sözelimi adalet, kader düşüncesi bağlamında; tevhid, senevi akımlara karşı Allah'ın birliği anlamında ele alınmıştır. O, Me'mûn'a kadar sıfatların ciddi bir analize tabi tutulmadığını savunmuş, bu döneme kadar tevhid ilkesinin Allah'ın zatî birliği anlamında kullanılmadığını ileri sürmüştür. Ayrıca o, ikinci derecedeki üç esas olarak değerlendirdiği el-va'd ve'l-vaîd, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, ilkelerinin bu dönemde bazı yönleriyle kabul edildiğini; el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesinin ise ihtilafa medar olduğunu ve Kaderiyye ile özdeşleşen bir tavır olarak telakki edildiğini söylemiştir.¹³ Buna göre beş esas Vâsıl ve Amr döneminde ibtidai bir şeklin dışında kesin ve net olarak ortaya çıkmamıştır. Bu konuda Watt ile aynı minvalde düşünen Neşşar da usûlü'l-hamse ıstılahının ne Vâsıl ve ne de Amr tarafından kullanıldığını söylemiştir. Ona göre bu iki âlim beş ilkenin bazılarını kullanmış, ama bu ilkeler bütünüyle Vâsıl'ın öğrencileri tarafından ortaya konulmuştur. Ebû'l-Hüzeyl tarafından da tamamen açıklığa kavuşturularak olgunlaştırılmış ve günümüzde kullanıldığı şekliyle ıstılahı anlamına kavuşmuştur.¹⁴

Muhammed Ammara ise Mu'tezile'nin düşünsel esaslarından Tevhid, Adalet, el-menziletü beyne'l-menzileteyn ve İslam'ın ilk döneminde patlak veren savaşlarda kimin hatalı olduğu konusunda tavakkuf etme düşüncesinin Vâsıl döneminde tebellür ettiğini daha sonraki müdahalelerle bu ilkelerin gelişme kaydettiğini neticede Ebû'l-Hüzeyl'in elinde son şeklini alarak beş esas şeklinde kavramsallaştığını ifade etmektedir.¹⁵ İbrahim Medkur da beş ilkenin ilk etapta şekillenmediğini

¹¹ Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, 205.

¹² Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allâf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 163.

¹³ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 296, 297, 298.

¹⁴ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/240, 241.

¹⁵ Muhammed Ammâra, *Teyyârâtü'l-fikri'l-İslâmî* (Kahire: Dâru's-Şürûk, 1418/1997), 46, 47.

düşünmektedir. Zira o, ilmi ve fikri gelişmelere paralel olarak Vâsıl'ın bazı ilkelere refakat ettiğini sonraki dönemlerde ise bu ilkelerin kavramsal yapısına kavuştuğunu söylemektedir.¹⁶

Usûlü'l-hamse terimiyle vaz edilen beş prensip ne zaman ortaya çıkmış, kim ihdas etmiş ve hangi aşamalardan geçmiştir? Başka bir deyişle bu prensipler Hayyat, Eş'ari, Mesudi, Malati ve Kadı'nın belirttiği tertibe göre mi ortaya çıkmış yoksa zikredilenin aksine farklı bir tertibi var mıdır? Tevhid, adalet, va'd ve va'id, el-menziletü beyne'l-menziyeteyn, el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker prensiplerinin bu şekilde tertibi usûlü'l-hamse ile ilgili nihai bir düzenleme neticesinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹⁷ Mamafih Watt, son üç esası ikinci derecedeki üç esas olarak değerlendirmiş ve bunların tarihi açıdan daha önce ortaya çıktığı ihtimali üzerinde durmuştur. Fakat resmi tertibe uyarak va'd ve va'id birinci sırada zikretse de el-menziletü beyne'l-menziyeteyn prensibinin ilk esas olmasının muhtemel olduğunu düşünmüştür.¹⁸ Neşşâr ise el-menziletü beyne'l-menziyeteyn prensibini ilk esas olarak ele almış ve bu ilkenin neticesinde va'd ve va'id prensibinin neşet ettiğini söylemiştir. Ona göre sosyal ve siyasal problemler sonucunda da adalet prensibi içerisinde mütalaa edilen kader meselesi ortaya çıkmıştır.¹⁹

Osman Aydın, ilk prensibin hicri 100-110 yılları arasında Vâsıl'ın ellerinde tebellür eden el-menziletü beyne'l-menziyeteyn esası olduğunu vurgulamıştır. Bu ilkenin neticesinde ve ayrıntılarında va'd ve va'id ilkesi Vâsıl ile birlikte flu bir şekilde gündeme gelmiş Amr b. Ubeyd ile birlikte farklı bir boyut kazanarak hicri 110 senesinden sonra onun ellerinde teşekkül etmiştir. el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker prensibinin siyasi ve ahlaki boyutunun olduğunu söyleyen Aydın, bu ilkenin siyasi boyutunun Amr ve Vâsıl'ın ellerinde, ahlaki boyutunun ise Ebû'l-Hüzeyl'den sonra Ebû Ali Cubbaî (öl. 303/915) ve oğlu Ebû Haşim Cubbaî'nin (öl. 321/933) ellerinde teşekkül etmiştir. Ona göre Tevhid ilkesi birçok bileşeniyle birlikte Ebû'l-Hüzeyl döneminde gündeme gelmiştir. Adalet prensibinin temellerini oluşturan kader meselesi ise Emevîlerin yaptıkları zulmü Allah'a fatura etmesi neticesinde Ma'bed el-Cühenî ve Gaylan b. Müslim'in gösterdikleri tepki sonucunda ortaya çıkmıştır. O, bu tepkisel tutumun Amr b. Ubeyd ile birlikte farklı bir boyut

¹⁶ Madkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 2/103.

¹⁷ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/214.

¹⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 319, 321.

¹⁹ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/289.

kazanarak adalet prensibinin teorik zeminini oluşturan bir düzlemde tartışıldığını ifade etmiştir.²⁰

Muhammed Abdürrahim ez-Zeynî yukarıda zikredilenin aksine el-menziletü beyne'l-menzileteyn prensibinin ortaya çıkan ilk esas olmadığını, adalet ilkesinin temelini oluşturan kader meselesinin zuhur eden ilk esas olduğunu söylemiştir. Zira kader meselesi, genelde bütün insanlığı özelde ise bütün Müslümanları meşgul eden varoluşsal bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bu problem Hz. Peygamber döneminde zuhur etmiş, sahabe döneminde varlığını korumuş, Ma'bed ve Gaylan ile birlikte Emevîlerin kader anlayışına bir tepki olarak gelişmiş, Amr'ın dokunuşuyla kuramsal yapısına kavuşmuştur. Hâlbuki el-menziletü beyne'l-menzileteyn prensibi Müslümanlar arasında patlak veren elim olaylardan sonra husule gelen arizi bir durumun varasında vücut bulmuştur. Nitekim Hz. Osman'ın şehit edilmesi, daha sonra Hz. Hüseyin'in ailesiyle beraber Kerbela'da katledilmesi ve benzeri olaylar büyük günah meselesinin tartışılmasına sebep olmuştur. Bu meseleye Vâsıl'ın getirdiği çözüm el-menzile prensibinin doğmasına medar olmuştur. Bu ferî mesele varoluşsal değil, arizi olduğu için adalet prensibinden sonra ortaya çıkmıştır.²¹ Biz de kader meselesinin kuramsal olarak el-menzileden önce fikri sahada tartışıldığını düşünmekteyiz. Zira bu meselenin teorik olarak tartışılması Hasan-ı Basrî ile başlamış, Amr ile beraber farklı bir boyut kazanarak adalet prensibinin temelini oluşturmuştur.²² Lakin el-menziletü beyne'l-menzileteyn prensibinin politik teolojiden nazarî zemine taşınması Vâsıl ile başlamıştır.²³ Bu ilke Mu'tezile'nin fikri sahaya çıkmasına öncülük ettiği için ilk esas olarak telakki edilmiştir.²⁴

Bu çözümlemeler ışığında diyebiliriz ki Mu'tezile'nin beş temel ilkesi Hayyat, Eş'ari ve Kadî'nın vaz ettiği tertiple ortaya çıkmamıştır. Bu ilkeler İslam toplumunda yaşanan siyasi, ictimai ve kültürel olaylara paralel olarak tedricen tebellür etmiştir. Öncelikle bu ilkelerin muhtevası ile ilgili tartışmalar teopolitik bir düzlemde gerçekleşmiştir. Vâsıl ve Amr ile beraber tartışmanın yönü teopolitik düzlemde nazarî ahlaki yöne evrilmiştir. Sözelimi kader meselesi, zulümlerini meşrulaştırmak için Emevîlerin savundukları fatalist anlayışa karşı insan özgürlüğü ve sorumluluğunu savunan bir refleksle ortaya çıkmış daha sonra Amr tarafından

²⁰ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklişme Süreci*, 104, 105, 106.

²¹ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 87, 88.

²² Şehristanî, *Dinler ve mezhepler tarihi*, 47; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklişme Süreci*, 106.

²³ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 211.

²⁴ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 87.

kuramsallaştırılmıştır. İbtidai düzeyde başlayan bu nazarî hareket adalet ilkesinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Zira Amr bu meseleyi temellendirmek için *Kitâbu'l-adl ve't-tevhîd* başlıklı bir eser kaleme almıştır.²⁵ Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve sonraki olaylar büyük günah meselesini gündeme getirmiş, bu mesele Haricilerin elinde tekfir ideolojisine dönüştürülmüştür. Vâsıl, bu meseleyi politik alandan nazarî bir zemine taşıyarak el-menziletü beyne'l-menzileteyn akidesi çerçevesinde tartışmış, Amr bu konuda onun görüşlerini desteklemiştir. Bu prensip neticesinde el-va'd ve'l vaîd akidesi teorik düzlemde ele alınmış, Amr tarafından Mu'tezile'nin öğretisi haline getirilmiştir. İmamet ve siyaset ile yakından ilgili olan el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker akidesinin siyasi boyutu Amr'ın katkılarıyla teşekkül etmiştir. Ahlaki boyutu ise Amr tarafından ibtidai olarak teorize edildiği muhtemeldir. Tevhid ilkesi birçok bileşeniyle birlikte Ebû'l-Hüzeyl tarafından gündeme getirilmişse de ibtidai olarak Amr'ın bu akideye katkı sunduğu yazdığı *Kitâbu'l-adl ve't-tevhîd* başlıklı eserinden anlaşılmaktadır.

Amr'ın usûlü'l-hamse ıstılahını bilmediği yönündeki görüşler tercihe şayandır. Zira bize gelen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bu terimi ilk kullanan şahısların Ebû'l Hüzeyl el-Allâf ve muasırı Ebû Kasım er-Ressi (öl. 246/860)²⁶ olduğu yönündedir. Buna göre beş ilkenin ilk nüveleri Vâsıl ve Amr'ın medresesinde birçok aşamadan geçerek mantıki bir üslûp kazanmış, sonraki dönemlerde usûlü'l-hamse ıstılahına dönüşmüştür. Bu ıstılahın bütün bileşenlerini ortaya çıkış sırasına göre değil, Kadı Abdulcebbâr'ın tertibine göre ele alarak Amr b. Ubeyd'in bu esaslar hakkındaki görüşlerini irdelemeye çalışacağız.

3.1.1. et-Tevhîd

Sözlükte bir şeyin tek ve biricik olduğunu belirten tevhîd,²⁷ ortağı olmayan biricik Allah'a iman etmeyi ifade etmektedir. Zira el-vâhid ve e'l-ehed Allah'ın sıfatlarından. "El-vâhid", eşi ve benzeri olmaması itibarıyla zatında tek olmayı; "el-ehed" ise manada tek olmayı ifade etmektedir. Aynı şekilde el-vâhid'in eşi ve benzeri olmayan, bölünme, çoğalma ve parçalanmayı kabul etmeyen bir sıfat olduğu söylenmiştir. Bununla beraber tekliği haddizatında devam eden kendisiyle beraber başkası olmayan bir, anlamına geldiği de belirtilmiştir. Bu iki sıfatın Allah'tan başka

²⁵ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/462.

²⁶ Ressî vd., *Resâilü'l-'adli ve't-tevhîd*, 1/168.

²⁷ Kadı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 128.

hiç kimsede birlikte bulunmadığı ifade edilmektedir. Çünkü Allah dışında hiçbir kimse el-ehed sıfatıyla nitelendirilemez. Zira Allah, onu kendi nefesine has kılmıştır.²⁸ İstilahî olarak tevhidin anlamına gelince, zât-ı ilâhiyi düşüncede bütün tasavvurlardan; hayallerde ve zihinlerde bütün imgelemelerden soyutlamak şeklinde tarif edilmiştir.²⁹ Kelamcıların istilâhında tevhîd, Allah Teâla'yı selbi ve subuti sıfatlarında kendisine layık olduğu şekilde bir olduğunu ve şeriki olmadığını bilmek ve tasdik etmek anlamında kullanılmıştır.³⁰ Şehristani ise tevhîdi, bölünme ve ortaklığı kabul etmeyen şey olarak tarif etmektedir. Buna göre Allah'ın zatı ne bölünmeyi ne de ortaklığı kabul eder.³¹ Kadı Abdülcebbar, Şehristani ve İbn Manzûr'un beyan ettikleri tarifte dikkatleri çeken husus, tevhîdin tecezzi (bölünme), teaddüd (eşitlerin çokluğu), tekâsür (çokluk) ve terkibi (birleşim) kabul etmemesidir.³² Nitekim tevhîd, Allah'ın bir olmasıdır. O, zâtı itibariyle basittir. Felsefecilerin değimiyle mürekkep (bileşik) değildir. Mamafih terkip, Allah'ın zatı için muhaldir. Çünkü terkip bütünün parçalara ihtiyaç duyması halini ifade etmektedir. Eğer Allah'ın zatı cüzlerden oluşsaydı bu durum onun her bir cüze ihtiyaç duymasını gerektirirdi ki bu, Allah için zayıflık ve acizliğin alameti olurdu. Öte taraftan terkip, taaddüdü gerektirir. Teaddüd ise tekliğin zıddıdır. Bu durumda terkinin zıddı olan basitlik, tevhîd inancının özünü oluşturmaktadır.³³

Bu öze bağlı kalmak için yoğun çaba gösteren Mu'tezile'nin tevhid anlayışını aktaran Eş'arî'nin açıklamalarını³⁴ nazar-ı dikkate aldığımızda Mu'tezile'nin tevhid

²⁸ İbn Manzûr, "vhd", 3/450, 451.

²⁹ Cürcânî, "et-tevhîd", 133.

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 128.

³¹ Abdülkerim Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî-'ilmi'l-kelâm*, thk. Alferd Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Şâfeti'd-Dîniyye, 2009), 85.

³² Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 220.

³³ Muruvve, *en-Neze'âtü'l-mâdiyye*, 2/194.

³⁴ Allah birdir. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işiten ve görendir. Cismi, kalıbı, cüssesi, şekli, eti, kanı, şahsı yoktur. Cevher ve araz değildir. Rengi, tadı, kokusu ve duyargası yoktur. Sıcaklığı, soğukluğu, nemi, kuruluşu, uzunluğu, eni ve derinliği yoktur. Birleşmez ve ayrılmaz. Hareketli, sakin ve bölünen değildir. Boyutları, cüzleri, organları ve uzuvları yoktur. Yönleri, sağı, solu, önü, arkası, üstü ve altı yoktur. O'nu bir mekân kuşatmamıştır. O'nun üzerinden zaman geçmemiştir. Dokunması, ayrılması ve mekânlara hulûl etmesi mümkün değildir. Yaratıkların, sonradan olmalarına delalet eden sıfatlarıyla vasıflanamaz. Sonlu olmakla nitelendirilemez. Seyahat ve yönlere gitmekle vasıflanamaz. Sınırlı değildir. Doğurmamış ve doğurulmamıştır. Güçler O'nu kuşatamaz. Perdeler onu örtemez. Duyular O'nu idrak edemez. İnsanlarla mukayese edilemez. Hiçbir yönden yaratıklara benzemez. O'na afetler uğramaz. O'nu afetler kuşatmaz. Kalbe doğan ve hayal ile tasavvur edilen hiçbir şey O'na benzemez. Sonradan yaratılanlardan ilk, önce ve önde olarak ve mahlûkattan önce mevcut olarak ezeldir. Âlim, Kadir ve Hayy olarak ezeldir. Aynı şekilde ebedidir. Gözler O'nu göremez; gözler O'nu idrak edemez. Hayaller O'nu kuşatamaz. Kulaklar O'nu işitemez. O, şeydir; eşya gibi değildir. Âlim, Kadir ve Hayy'dir; dirilerden kadir ve âlimler gibi değildir. O, tek başına kadimdir; O'ndan başka kadim yoktur. O'nun dışında ilah yoktur. Mülkünde ortağı yoktur. Saltanatında veziri yoktur. Meydana getirdiği şeyleri meydana getirmede, yarattığı şeyleri yaratmada bir yardımcısı yoktur.

anlayışının Ehl-i Sünnet'in tevhîd anlayışıyla büyük oranda örtüştüğü izlenimini vermektedir. Lakin bu izlenim analitik bir okumaya tabi tutulduğunda iki okul arasında farkların olduğu görülecektir. Zira söz konusu farkı anlayabilmek için Şehristani'nin şu açıklamasına dikkatleri çekmemiz yararlı olacaktır: Tevhid, Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olmasıdır.³⁵ Allah'ın zatında bir olması yönünden Ehl-i Sünnet ile ortaklaşan Mu'tezile, Allah'ın sıfatları ve fiillerinin keyfiyeti yönünden onlardan ayrılmıştır. Zira Mu'tezile sıfatları zatın üzerinde zait bir mâna olarak görmemiş, zat ile aynı olduğunu düşünmüştür. Bu açıdan Allah'ı kadim dışında bir sıfat ile nitelemek teaddüd-i kudemaya (kadimlerin birden çok olması) yol açacağını, bu durumun da tevhid inancına aykırı olduğunu söylemiştir.³⁶ Ehl-i Sünnet ise Allah'ın sıfatlarının kadim, ezeli ve zat ile kaim olduğunu düşünmüştür. Bundan dolayı Allah, hem hay, âlim, kâdir, semî' basîr, mürîd ve mütekellim gibi müştak (türemiş) olan manevî sıfatlara sahiptir hem de hayat, ilim, kudret, semî', basar, irade ve kelam gibi mastar olan meânî sıfatlara sahiptir. Buna göre Allah, haydır ve hayat sahibidir; âlimdir ve ilim sahibidir; kâdirdir ve kudret sahibidir. Mu'tezile ise gramer bakımından müştak olan hay, âlim ve kâdir gibi manevî sıfatları kabul etmiş; mastar şekline çevrilmiş müstakil mânâlar hâlinde var olan hayat, ilim ve kudret gibi meânî sıfatları kabul etmemiştir. Buna gere "Allah haydır" yargısını kabul ettikleri halde, "Allah hayat sahibidir" yargısını kabul etmemişlerdir. Aynı şekilde "Allah âlimdir" yargısını kabul ettikleri halde "Allah ilim sahibidir" yargısını kabul etmemişlerdir. Zira Allah "âlimdir" denildiğinde zât ile sıfat aynı anda tasavvur edildiğinden dolayı sıfat, zâttan ayrı düşmez. Fakat "Allah ilim sahibidir" denildiğinde O'nun zatından başka "ilim" şeklinde müstakil bir mâna tasavvur edilmiş olur ki bu mâna Allah'ın sıfatı olarak kabul edildiğinde tevhide hâlel getirir. Bu durumda Allah'ın zâtı üzerine zâit, kadîm bir mâna (sıfat) eklenmiş olur. Bu zâit mâna teaddüd-i kudemâya yol açar. Teaddüd-i kudemâ (kadimlerin çoğalması) ise İslâm dininin tevhîd prensibine aykırıdır.³⁷

Mahlûkatı daha önce geçen bir örneğe göre yaratmamıştır. O'nun için, bir şeyi yaratmak, başka bir şeyi yaratmaktan daha kolay veya daha zor değildir. Menfaat sağlaması caiz değildir. O'na bir zarar dokunmaz. O'na sevinç ve lezzet ulaşmaz. O'na sıkıntı ve elem erişmez. Kendisini sonlandıran bir sınırı yoktur. O'nun fena bulması caiz değildir. O'na acz ve eksiklik ulaşmaz. Kadınlara dokunmaktan, eş ve çocuklar edinmekten yücedir. bk. Ebü'l Hasen Alî b. İsamâil Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2005), 154.

³⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 85.

³⁶ Muruvve, *en-Neze'âtü'l-mâdiyye*, 2/199.

³⁷ Nûreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 65.

Birinci bölümde “Düşünsel Yapı” başlığı altında anlatıldığı gibi Mu‘tezile tevhîd prensibini gayr-i müslim unsurlarla yaptığı tartışmalar neticesinde geliştirmiştir. Sözelimi Yahudi, Hristiyan ve Mazdekizm gibi din veya gnostik hareketlerin antropomorfist anlayışından doğan teşbih ve tescim anlayışı İslam düşünce tarihinde çok etkili olmuştur. Bu anlayışa aksülamel olarak ta‘tîl, tenzîh, sıfatların nefyi ve aklî te’vil olguları doğmuştur.³⁸ İslam düşünce tarihinde ta‘tîl, tenzîh sıfatların nefyi ve Kur’an’ın mahlûk olduğu konusunda ilk reaksiyon gösteren şahsın Ca’d b. Dirhem olduğu söylenmiştir. Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi âlimler bu konuda onu takip etmişlerdir.³⁹ Bundan dolayı bazı muhaddisler Vâsıl ve Amr’ın Cehmiyye’den olduğunu söylemişlerdir.⁴⁰ Ancak Vâsıl ve Amr’ın Cehm ile mücadeleleri bu iddianın temelsiz olduğunu ihsas etmektedir.⁴¹ Her ne kadar Vâsıl ve Amr bu problematiği Ca’d ile Cehm’den almışsa da bu konuda onlardan daha mütesahil oldukları anlaşılmaktadır. Zira Ca’d ve Cehm zât ile kaim olan kadim sıfatları nefyederek ta‘tîl anlayışını benimserken;⁴² Vâsıl ile Amr zâtın üzerine zâid olan meânî sıfatları kabul etmeyerek tenzih anlayışını benimsemişlerdir.⁴³ Nitekim Mu‘tezile mezhebinde teaddüd-i kudemâya yol açacağı düşüncesiyle meânî sıfatları nefyeden ilk düşünürün Vâsıl b. Ata olduğu söylenmiştir.⁴⁴ Nedensel olarak iki ilahın birlikte var olmasının imkânsızlığını ortaya koyan Vâsıl,⁴⁵ sıfatları ta‘lîli okumaya tabi tutarak mantıksal bir zeminde tartışmıştır. Zira Vâsıl, Seneviyye gibi iki kadimin varlığına inanan düalist öğretilere, kadim iki ilahın imkânsızlığı teziyle cevap vermiştir. Bundan dolayı hayat, ilim, kudret, irade gibi zâttan ayrı meânî sıfatları kabul etmemiştir. Çünkü zât ve sıfat şeklinde iki kadim varlığa kail olmak iki ilahın varlığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle Allah’ın zâtı üzerine zâid kadim mânalara (sıfatlara) sahip olmadığı tezi, düalist ve benzeri doktrinlere düşünsel düzeyde rasyonel bir reddiye niteliği taşımaktadır.⁴⁶

Meânî sıfatların nefyi ve düalist akımlarla mücadele konusunda Amr’ın Vâsıl ile aynı değerler dizgesine sahip olduğunu düşünmekteyiz. Her ne kadar Pines, Vâsıl

³⁸ Seyyid, *‘Amr b. Ubeyd*, 88.

³⁹ Öz, “Ca’d b. Dirhem”, 6/542, 543; Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/92.

⁴⁰ Kasimî, *Târîhu’l-Cehmiyye ve’l-Mu‘tezile*, 59, 60.

⁴¹ İbn Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile (el-Münve ve’l-emel)*, 32.

⁴² Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 186; Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/93, 101.

⁴³ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve’l-uşûlu’l-hemse*, 98, 99.

⁴⁴ Mağribî, *el-Fıraku’l-keâmîyye*, 212.

⁴⁵ Muruvve, *en-Neze‘âtü’l-mâdiyye*, 2/199.

⁴⁶ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu‘tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 220, 222.

ve Amr'ın tevhide ilişkin görüşlerinden pek azının bize ulaştığını⁴⁷ söylese de kaynaklarda bulunan bazı verilerden hareketle bu iddiamızı ispatlamamız mümkün görünmektedir. Zira Cehmiyye ile Mu'tezile arasında yakın bir ilişki kuran Ahmed b. Hanbel olumsuz bir algı oluşturmak için sıfatların nefyi konusunda Amr b. Ubeyd ve Ebû Hanife'nin Cehm'e tabi olduklarını ve onun düşüncesini kanunlaştırdıklarını söylemektedir.⁴⁸ Metinde bulunan bir tasnife dikkatleri çeken Pines, Vâsıl'ın künyesi olan Ebû Hüzeyfe'nin yerine Ebû Hanife'nin yanlışlıkla yazılmış olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁹ Buna göre Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd Cehm'in düşüncelerini nazarî bir forma kavuşturmuşlardır. Bu düşüncelerin başında sıfatların nefyi, rû'yetullah ve Kur'an'ın yaratılmışlığı problematiği gelmektedir. Aynı şekilde düalist fikir ve düşüncelerle gençlerin inancını ifsat eden Abdülkerim b. Ebi'l-Avcâ'yı uyaran ve onunla ciddi bir mücadeleye girişen Amr,⁵⁰ Allah'ın zâtı üzerine zâid kadim sıfatları kabul etmeyerek düalist ve benzeri öğretileri savunan İbn Ebi'l-Avcâ, Salih b. Abdülkuddûs ve Beşşâr b. Bürd gibi düalistlerle düşünsel düzeyde rasyonel bir reddiye yaptığı kuvvetle muhtemeldir.⁵¹

Teşbih ve tecsim anlayışının sahipleri Haşviyye çatısı altında toplanarak daha büyük bir tehlike arz etmişlerdir. Mürcie, Müşebbihe ve Mücessime'yi mezceden Mukatil b. Süleyman, Allah'ın cisimlerden bir cisim olduğunu, et ve kandan müteşekkil olduğunu söylemiştir. Hatta makam-ı Mahmut hadisini referans göstererek Allah'ın kürsisini bir semere benzetmiş ve kıyamet günü Allah, gökten inerek bu semerin üstüne sıkışarak oturacağını ifade etmiştir. Bu ve benzeri hadislerin etkisinde kalan Haşviyye Allah'a dokunulabileceğini, O'nu ziyaret edip kendisiyle musafaha edilebileceğini iddia etmiştir.⁵² Haşviyye'nin bu tehlikesini sezen Amr b. Ubeyd, onları dinin afeti, adaletin tecelli etmesine ve iyiliklerin yayılmasına mani olan güruh olarak nitelendirmiştir.⁵³ Zira sahip oldukları insanbiçimci tanrı tasavvuru Allah'ı mahlûkatın menzilesine indirmiş ve ittihâd düşüncesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Mamafih Mu'tezile'nin öncüleri

⁴⁷ Shlomo Pines, *Mezhebü'z-zerre 'inde'l-müslimîn*, çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1365/1946), 123.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Ğarâs b. Şebîb el-Acmî (Kuveyt: Ğarâs li'n-Neşri ve't-Tevzî' ve't-Tibâ'i ve'l-İ'lân, 1426/2005), 207.

⁴⁹ Pines, *Mezhebü'z-zerre*, 126.

⁵⁰ İsfahânî, *Kitâbü'l-egânî*, 3/101, 102.

⁵¹ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 39.

⁵² Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/18, 20, 21.

⁵³ Belhî vd., *Faqlu'l-i'tizâl*, 242.

bu anlayışa reaksiyon göstererek tenzihi savunmuşlardır. Ayetlerin zahiri formunun teşbih ve temsile olanak tanıdığını ifade eden öncüler, bu durumda tevhidin ancak te'vîl ile mümkün olabileceğini düşünmüşlerdir. Zira te'vîl bilmeksizin ayetlerden hüküm çıkarmak ta'tîle düşürür.⁵⁴ Teşbih, tecsîm ve ta'tîle düşmemek için te'vîle sarılan Amr, yed (el), vech (yüz), ayn (göz), sak (baldır), cenb (yan), nüzûl (inmek), ityân ve mecî' (gelmek), istivâ (yerleşmek/oturmak) gibi Allah'tan haber veren müteşabih ayetleri yorumlayarak O'nu mahlûkatın menzilesine indiren bütün sıfatlardan tenzih ettiği tahmin edilmektedir. Buna göre Amr, eli, Allah'ın gücü ve kudreti; gözü, Allah'ın koruyup kollaması; yüzü, Allah'ın zâtı; yanı, Allah'ın hakkı; arşa istivâyı, Allah'ın hükümrânlığı; gelmeyi, Allah'ın emrini indirmesi şeklinde mecaza hamledip te'vîl ettiği düşünülmektedir.⁵⁵ Zira bu sıfatlar mecaza hamledilmezse antropomorfik bir şekilde algılanacaktır. Aynı şekilde cisim oluşun kaçınılmaz bir sonucu olan inme, gelme, istivâ etme, yer kaplama ve mekânda bulunma gibi cihet bildiren pozisyonlar mecaza hamledilmezse tevhîd ve tenzihe hâlel getirecektir.

Şu halde Mu'tezile, aynı endişeyle Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmiştir. Çünkü Ku'an'ın yaratılmışlığı meselesi tevhîd ve tenzihle yakından ilgilidir.⁵⁶ Mu'tezile'ye göre Kur'an'ın kadim olduğunu ileri sürmek Allah ile beraber başka bir kadimin varlığını kabul etmek anlamına gelir ki bu Allah için söz konusu değildir. Bu nedenle O'nun kelim sıfatı zât üzerine zâid bir mâna olduğu kabul edilmiş; fakat hâdis olduğu için Allah'ın zâtı ile kaim olmadığı düşünülmüştür.⁵⁷ Kur'an'ın kadim olduğunu kabul etmeyen Mu'tezile hem Müşebbihe'ye hem de Hz. İsa'yı Allah'ın kadim kelimesi olarak gören Hristiyanlığa karşı çok ciddi bir nazârî diyalektığe girmiştir. Zira Mu'tezilî alimler, Kur'an'ın kadimliği düşüncesi ile Allah'ın kelimesinin kadimliği düşüncesi arasında bir benzerlik görmüşlerdir. Bundan dolayı Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair görüşleri, haddizatında İsa'yı Allah'ın ezeli keliması olarak formüle eden Hristiyanlığa reddiye mahiyetindedir.⁵⁸ Allah'ın tek cevher ve üç uknumdan müteşekkîl olduğunu söyleyen Hristiyanların tanrı anlayışı antropomorfizmin uç noktasını

⁵⁴ Ebû Hâtîm er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne*, 1/508.

⁵⁵ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 100, 101.

⁵⁶ Muhammed Ammâra, *el-Mu'tezile ve müşkiletu hürriyyeti'l-insaniyye* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1408/1988), 57.

⁵⁷ Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 66.

⁵⁸ Ammâra, *el-Mu'tezile ve müşkiletu hürriyye*, 58.

oluşturmaktadır.⁵⁹ Mu'tezilenin öncülerinden biri olan Amr'ın bu anlayışla mücadele ettiği kuvvetle muhtemeldir.⁶⁰ Zira halku'l-kur'an konusu sıfatlar sorunsalının bir paçası olarak tartışılmış ve bu hususta ilk sözü Ca'd b. Dirhem söylemiştir. Ca'd ile aynı devirde yaşayan ve aklî te'vîlin öncülerinden biri olan Amr'ın bu konuya bigâne kalmasının mümkün olmadığını düşünmekteyiz.⁶¹ Çünkü Ca'd'dan sonra Cehm, Vâsıl ve Amr'ın halku'l-kur'an'ın davetçileri olduğu söylenmiştir. Sıfatların nefyi konusunda aynı minval üzere olan bu zevatın halku'l-kur'an konusunda da aynı minval üzere oldukları ifade edilmiştir.⁶² Lakin Amr'ın yaşadığı dönemde bu mesele tevhid ve tenzih zemininde Farisî dinlerin düalist akidesi, Hristiyanların üç uknuma dayalı ilah teolojisi ve Müşebbihenin insanbiçimci tanrı tasavvuruna karşı rasyonel bir reddiye iken mihne döneminde saltanatın işlevsel sloganı ve meşruiyetinin teolojik referansı olmuştur.⁶³ Amr, politik kaygılardan azade bir şekilde tevhidi savunmak amacıyla bu görüşe vardığı düşünülmektedir.

Her ne kadar kaynaklarda ru'yetullah ile ilgili Amr'ın ne düşündüğünü belirten bir bilgi bulunmasa da benzer gerekçelerle ru'yetullahı nefyettiğini tahmin etmekteyiz. Zira tenzihin başlangıcı Kur'an'ın yaratılmışlığı ve ru'yetullahın nefyi olduğu ifade edilmiştir.⁶⁴ Mu'tezilî teolojide Allah sınırlı değil, sınırsız bir varlıktır. Dolayısıyla sınırlı olan insanın, sınırlı gözleriyle O'nu kuşatması gayr-ı kabildir.⁶⁵ Nitekim gözler onu görmez O, gözleri görür⁶⁶ muhkem ayetini merkeze alan Mu'tezile bilginleri, ru'yetullahın gerçekleşeceğine referans olarak getirilen ayetleri müteşabih kabul ederek te'vîl etmişlerdir.⁶⁷ Tenzih ilkesi doğrultusunda Amr'ın da ru'yetullahı nefyettiğini düşünmekteyiz. Zira o, yukarıda zikredilen zahiri ve haşvi anlayışa karşı Kur'an'ın müteşabihatını aklî te'vile ve lügavi tahlile tabi tutarak muhkemât ile bütünlüğünü sağlamayı yöntem olarak kabul etmiştir.⁶⁸ Onun Kur'an tefsiri ve te'vili, muhkemâttan elde ettiği kelimât görüşlerinin tesiri altında olduğu

⁵⁹ Bilal Kır, *Mu'tezile'nin Beş Esası'nın Oluşum Süreci: Josef Van Ess Bağlamında* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 55.

⁶⁰ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 102.

⁶¹ Seyyid, *Amr b. Ubeyd*, 91.

⁶² İsa Rebîh Emin Ahmed, *el-Kelâmu'l-ilâhiyye beyne'l-kıdemi ve'l-hudûs* (Beyrut: Dâru'l-Ktubi'l-İlmiyye, 1971), 55, 56, 62.

⁶³ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 299.

⁶⁴ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 106.

⁶⁵ Ammâra, *el-Mu'tezile ve müşkiletu hurriyye*, 53.

⁶⁶ el-Enâm 6/103.

⁶⁷ Ammâra, *el-Mu'tezile ve müşkiletu hurriyye*, 53.

⁶⁸ Ahmed, *Mefhûmü'l-'adl fî tefsîri'l-Mu'tezile*, 34, 39, 50.

düşünülmektedir.⁶⁹ Bu yöntemle mutlak tevhid ve tenzihe yönelen Amr, Allah'ın zatının tekliğini savunmuştur. Mahiyyeti itibariyle Allah'ın yaratılmışlardan farklı olduğunu, dolayısıyla insanlar tarafından görülemeyeceğini ispatlamaya çalıştığı ve bu hususta rasyonel bir teoloji oluşturarak kendisinden sonraki nesle yöntemsel bir projeksiyon tuttuğu kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç olarak Mu'tezilî paradigmanın temelini oluşturan beş esasın en önemlisi tenzih eksenli tevhid ilkesidir. Bunun en büyük delili de erken dönemde Amr b. Ubeyd tarafından *Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd* başlığıyla bir eserin kaleme alınmasıdır. Günümüze ulaşmayan bu eserde tevhid ve tenzih temelinde zât, sıfat, halku'l-kur'an ve ru'yetullah meselelerini ele alması olasıdır.⁷⁰ Amr'ın bu meseleleri işlediğine dair kaynaklarda kayda değer bir bilgi bulunmasa da onun aklî te'vîli bir yöntem olarak benimsemesi ve bu konuda Vâsıl'dan bir adım önde olması, muhkematı merkeze alarak muteşabihâtı yorumlaması bu konularla ilgilendiğinin kanıtı olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki Amr'ın dâhilde ve hariçte müşebbihe, mücessime, haşviyye, sümeniyye ve seneviyye ile çok ciddi tartışmalara girdiği bilinen bir gerçektir. Bu tartışmaların tevhîd ve tenzîh temelinde cereyan ettiği inkar edilemez bir gerçektir. Şu halde ibtidai olarak tartışılan bu meseleler Amr ile birlikte aklî diyalektiğe dönüştürülmüş ve sonraki döneme yöntemsel olarak kaynaklık etmiştir.

3.1.2. el-'Adl

Allah'ın kusursuz adaletini ifade eden 'adl esası, Mu'tezile'ye göre Allah'ın hasen fiilleri işlemesi, kabih fiillerin işlenmesinde ise herhangi bir etkisinin bulunmaması, yapması gerekli olanları yapması, yapmaması gerekli olanları da terk etmesidir.⁷¹ Allah'ın yaptığı her şeyin adaletli olduğu esasına dayanan bu ilke çoğu zaman tevhîd prensibiyle ilişkilendirilerek aktarılmıştır.⁷² Zira tevhîd, ilahî zâtın en önemli vasfı kabul edilirken; adalet, ilahî fiillerin en önemli sıfatı kabul edilmiştir. Tevhîd, mutlak bir varlık olan ilahî gerçekliğin arayışıyla ilgilirken; adalet, ilahî fiilin insana müteallik gerçeklik arayışıyla ilgilidir. Nitekim Mu'tezile, insan ile ilahî fiilin bağlantısının mutlak adaletin kontrolünde olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla

⁶⁹ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 118.

⁷⁰ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 91.

⁷¹ Kâdî Abdülcebar, *el-Muğni fi-ebvâbit'-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Hıdr Muhammed Nabha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2012), 6/25.

⁷² Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklişme Süreci*, 234.

Allah'ın kulları ile münasebeti mutlak adaleti üzerine bina edilmiştir.⁷³ Aynı şekilde Mu'tezile, tevhid ilkesiyle Allah'ı, mahlukatın sıfatlarına benzetmekten tenzih ederken; adalet ilkesiyle Allah'ı zulümden tenzih etmiştir. Bu durumda tevhi'd, zâtı itibariyle Allah'ın tek olduğunu ifade ederken; adalet, mahza hayır yönüyle Allah'ın tek olduğunu ve bütün şerlerden beri olduğunu ifade etmiştir. Mu'tezile tevhi'd temelinde Allah'ı her türlü teşbihten soyutlamayı; adalet temelinde varlıkla ilintili her türlü yanlış tasavvurdan arındırmayı ilke edinmiştir.⁷⁴

Peki Mu'tezile ilahî fiilin sıfatları içinde neden adalet sıfatını seçmiş ve onu ikinci prensibi yapmıştır? Çünkü adalet, başkasını etkileyen fiillere hükmeden olguların başında geldiği, özellikle de Allah ile kul, hâkim ile mahkûm arasındaki münasebette belirleyici bir rol oynadığı düşünülmüştür. Bundan dolayı Allah'ın insan ile ilişkisinde adalet, en yüce fazilet hatta ilahî fiilin en önemli sıfatı olarak görülmüştür. Mamafih Mu'tezile'nin Allah ile insanın ilişkisini belirleyen teorilerinin tamamına yakını bu ilke çerçevesinde ele alınmıştır. Bu nedenle el-va'd ve'l-va'id, el-menziletu beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu anil münker prensipleri bu ilkenin şemsiyesi altında mütalaa edilmiş ve Mu'tezile kendisine ehlü'l-'adl denilmesine kail olmuştur.⁷⁵ Nitekim Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak Mu'tezile Allah'ın adaletini, Allah'ın kudretine öncelemiş ve O'nun bütün fiillerinde adaletli ve hikmetli olması gerektiğini vurgulamıştır.⁷⁶ Bundan dolayı Mu'tezile adaleti, bir hikmete binaen aklın iktiza ettiği şey veya doğruluk ve maslahatı gözeterek fiilin meydana gelmesi şeklinde tarif etmiştir.⁷⁷ Buna göre Allah'tan sadır olup mükellef insan ile ilişkisi olan tüm fiiller bir hikmete ve maslahata müncer olduğu için O'nun tüm fiilleri hasendir. Zira O'nun kabih ve kötü fiiller işlemesi, yapması gereken bir şeyi ihmâl ve ihlâl etmesinin imkânsız olduğu düşünülmüştür.⁷⁸

Mu'tezile'nin bu düşüncesinin temelini kader meselesi oluşturmaktadır. Zira kader meselesi, adalet ilkesinin ilk aşaması olduğu ifade edilmiştir. Nazarî planda bu meseleyi ilk ele alan şahıs Hasan-ı Basrî, onu farklı bir şekilde formüle edip adalet

⁷³ Ahmed Muhammed Subhi, *fî 'İlmi'l-keîâm dirâsetün felsefiyyetün liârâi'l-firaîi'l-İslamiyye fî uşûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1405/1985), 1/141.

⁷⁴ Subhi, *fî 'İlmi'l-keîâm*, 1/141, 142.

⁷⁵ Subhi, *fî 'İlmi'l-keîâm*, 1/142.

⁷⁶ Kır, *Mu'tezile'nin Beş Esası'nın Oluşum Süreci*, 37.

⁷⁷ Subhi, *fî 'İlmi'l-keîâm*, 1/142.

⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 132.

prensibinin ilk temelini atan kişinin ise Amr b. Ubeyd olduğu söylenmiştir.⁷⁹ Liberal teolojiyi kalamî paradigmasının bir unsuru haline getiren ve bu konuda Mu‘tezile’ye öncülük yapan alimlerin başında Amr’ın geldiği düşünülmektedir.⁸⁰

Mu‘tezile kader sorununa yaklaşımında öncelikle tikel ayetleri müteşabih saymış ve muhkem gördüğü tümel ayetlerin⁸¹ külli kaideleri ışığında te’vil ederek kaderciliği reddetmiştir.⁸² Kur’an’ın kaza, kader, hayır, şer, hidayet, dalalet ve meşiet-i ilâhî ile ilgili ilkeleri olgu ile bütünlük içerisinde nesnel bağlamlar ekseninde savunulmuştur. Bunun aksine fatalist anlayış, olgu ve olayları tikeller, tümeller ışığında değerlendirilmediği için hakikatin cüzlere indirgendiği ve kategorize edilerek parçalandığı görülmektedir.⁸³ Fatalist bir anlayışa sahip olan Emeviler ve determinist bir düşünceye sahip olan Cebriyye ekolü böyle bir arayış içine girmişlerdir. Kur’an’da kazâ ve kader ile ilintili ayetleri⁸⁴ literal okumaya tabi tutarak kendi görüşlerini desteklemek ve iddialarına nazarî bir çerçeve oluşturmak istemişlerdir.⁸⁵ Bu bağlamda ilahî yazgı düşüncesini savunanlar Kur’an’dan daha ziyade hadislerden iddialarını destekleyecek referanslar bulmakta zorlanmamışlardır.⁸⁶ Zira bazı hadislerde insanın kaderi, gökler ve yer yaratılmadan on binlerce yıl önce yazıldığı ve rotasının belli olduğu anlaşılmaktadır. Sözelimi

⁷⁹ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklişme Süreci*, 92.

⁸⁰ Ahmed, *Mefhûmü’l-‘adl fî tefsîri’l-Mu‘tezile*, 39, 50.

⁸¹ *Ve de ki: “Hak ve hak ve hakikatlerle dolu bu Kur’an Rabbinizden gelmektedir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr.”* el-Kehf 18/29; *Yine de ki: “Ey insanlar! Gerçek dini öğreten Kur’an gelmiştir. Bundan böyle kim doğru yolu seçerse, onu kendisi için seçmiş olur. Kim de doğru yoldan saparsa kendisine zarar vermiş olur. Bilin ki, ben sizi zorla saptıracak değilim.”* Yûnus 10/108; *“Her kes yaptığı işe karşılık rehin alınacaktır.”* el-Müddessir 74/38; *“Hatta insan kendi aleyhine tanıklık edecek. Bir kısım mazeretler ileri sürse bile asla faydası olmayacak.”* el-Kıyâmet 75/14, 15; *“Unutmayın! Kim iyi ve yararlı bir iş yaparsa kendi için yapmış olur; kim de kötü bir iş yaparsa, o da kendi aleyhinedir. Rabbiniz kullarına asla zulmetmez.”* Fussilet 41/46; *“Onlar bâtıla yönelince, Allah da onların kalplerini hakikate meyletmekten uzaklaştırmıştı. Çünkü Allah yoldan çıkmışlara (fâsıklık yolunu tercih ettikleri müddetçe) hidayet etmez.”* es-Saf 61/5.

⁸² Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve’l-uşûlu’l-hemse*, 112.

⁸³ Geniş bilgi için bk. Namık Kemal Okumuş, “Kur’an Kıssaları Kadercî Anlayışa-Ezelî Yazgı Algısına Kaynak Teşkil Edebilir mi?”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 31-97.

⁸⁴ *Andolsun ki, biz her topluma bir peygamber gönderdik. Onların görevi; toplumu, “Allah’ı gerektiği gibi tanıyıp yalnız O’na kulluk edin ve tağuttan uzak durun” diye uyarmaktır. Bu toplumlardan bir kısmını Allah hidayete erdirmiş, bir kısmı da dalaleti hak etmiştir.”* en-Nahl 16/36; *“Sen onların hidayet bulmalarını ne kadar tutukuyla istesen de, şüphesiz ki Allah saptırdığı bir kimseye hidayet vermez.”* en-Nahl 16/37; *“Allah dileyseydi şüphesiz hepinizi tek bir ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini dalalette bırakmış, dilediğini de hidayete erdirmiştir.”* en-Nahl 16/93; *“Allah, kimi hidayete erdirmek isterse, onun kalbini İslam’a açar; kimi saptırmak isterse, onun kalbini alabildiğine daraltır.”* el-En’âm 6/125; *“Çünkü Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş, gözlerine de perde çekmiştir. Onlar için büyük bir azap vardır.”* el-Bakara 2/7.

⁸⁵ Ammâra, *el-Mu‘tezile ve müşkiletu hurriyye*, 130, 131.

⁸⁶ Osman Aydın, “İlk Mu‘tezile’nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Şubat 2002), 130.

“Allah, gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce, mahlûkatın kaderini yazmıştır”⁸⁷ hadisi bu kapsamda değerlendirilebilir. Yine Hz. Âdem ile Hz. Musa arasında meydana gelen bir diyalogda Hz. Âdem, cennetten kovulmasını önceden yazılan ilahî takdire bağlayarak Hz. Musa’yı delille susturduğu rivayet edilmiştir.⁸⁸ İlahi yazgıya inanmadıkça işlenen amellerin kemiyetine bakılmaksızın kabul edilmeyeceği savunulmuş,⁸⁹ daha anne rahmindeyken bir insanın ecel, rızık, said ve şakilik durumunun takdir edildiği haber verilmiştir.⁹⁰

Hz. Peygamber’in tedbir merkezinde ortaya koyduğu örnekliğin yanı sıra Hz. Ebubekir hayrın Allah’tan, şerrin insandan sadır olduğu; Hz. Ömer de hem hayrın hem de şerrin insandan sadır olduğu ilkesiyle hareket etmişlerdir. Bundan dolayı yaptığı hırsızlığa Allah’ın kaderi diyen ve işlediği suçun faturasını Allah’a kesen bir hırsıza hem had cezası uygulayarak elini kestirmiş, hem de Allah’a attığı iftiradan dolayı ta’zir cezası uygulayarak kamçılattır.⁹¹ Bunun gibi zina, hırsızlık, içki, kumar ve cinayet gibi suçlara irtikab etmenin Allah’ın ezeli ilmindeki yazgısı olduğunu söyleyen insanlara Abdullah ibn Ömer, tepki göstermiş ve bunun Allah’a atılan bir iftira olduğunu söylemiştir.⁹² Aynı şekilde kazâ ve kaderin zorunlu bir takdir ve nihai bir karar olmadığını belirten Hz. Ali, eğer böyle olsaydı sevap, ikab, va’d, va’id, emir ve nehiyin hiçbir anlamı kalmazdı değerlendirmesinde bulunmuştur.⁹³ Hz. Osman ise muhasara altındayken kendisini ok yağmuruna tutan ve bu Allah’tandır diyen isyancıları tekzip etmiş, eğer attığınız oklar Allah’tan olsaydı mutlaka isabet ederdi açıklamasında bulunarak insan hürriyetini savunmuştur. Abdullah İbn Abbas’ın da bu minvalde bazı açıklamalarda bulunduğu ifade edilmiştir.⁹⁴ Sahabenin genel tavrı böyle olmakla beraber bazı sahabenin cebri çağrıştıracak ve özgür iradeyi nefyedecek beyanlarının olduğu da bilinmektedir. Sözelimi Amr b. As’ın: “Allah hakkımda bir şey takdir ettikten sonra bu yüzden bana azap edebilir mi?” sorusuna Ebû Musa el-Eş’arî, evet cevabını vermiş ve gerekçesini de Allah hiç kimseye zulmetmez şeklinde açıklamıştır.⁹⁵ Yine Abdullah

⁸⁷ Ebû'l-Hüseyn Müslim b.Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Kahire, 1374/1955), “Kader”, 2653.

⁸⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, “Kader”, 11 (No. 6614).

⁸⁹ Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, “İman”, 1.

⁹⁰ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, “Bedü'l-halk”, 6 (No. 3208).

⁹¹ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 11.

⁹² Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/143.

⁹³ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 9, 10.

⁹⁴ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 11, 12.

⁹⁵ Şehristânî, *Dinler ve mezhepler tarihi*, 85.

b. Abbas, Hz. Aişe'ye Cemel kalkışmasının nedenini sormuş, Hz. Aişe: “kader ve kaza” şeklinde cevap vermiştir.⁹⁶ Hz Aişe'nin daha sonra derin bir pişmanlık yaşadığı dikkate alındığında İbn Abbas'a verdiği cevabın refleksif olduğu düşünülebilir.⁹⁷

Her ne olursa olsun bu rivayetlerin sahih veya sakiminden sarf-ı nazar ederek diyebiliriz ki kader meselesi İslam dışı bir referanstan kaynaklanmış değil, bi'setin ilk yıllarından beri sahabenin gündemini meşgul eden bir sorundur. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi Arap şiiri, kader söylemleriyle doludur ve bu şiirleri bize tevarüs eden sahabedir.⁹⁸ Nitekim Vehb b. Münebbih, İbn Abbas ile birlikte defalarca mirâ' (tartışma) meclislerine katıldığını, burada kader ve cebr tartışmalarının yapıldığını ifade etmiştir.⁹⁹ Yine Ebü'd-Derda, Vâsile b. Eska' ve Enes b. Mâlik gibi sahabeler Yahudi komşularıyla beraber kader meselesini tartıştıkları rivayet edilmiştir.¹⁰⁰

Kadere ilişkin bu tartışmaların Sıffin savaşına kadar dinî hamiyetle yapıldığı, sahabenin birbirini mecusilikle itham etmediği bir zeminde cereyan ettiği görülmektedir. Lakin Emevilerle beraber tartışma makas değiştirerek İslam öncesi yoluna girdiği ve saltanat yönetim sisteminin ideolojik manivelası haline getirildiği anlaşılmaktadır. Zira Hz. Ali'nin şehadetinden kısa bir süre sonra Muaviye, Emevi Devletini kurmuştur. Kurduğu devletin meşruiyetini sağlamak için öncelikle Kureyş kartını kullanan Muaviye, daha sonra halkın yönetim taleplerini bertaraf etmek için İlahi takdir kartını kullanmıştır.¹⁰¹ Nitekim Cubbâî, İslam düşüncesinde ilahî yazgı fikrini ilk kullanan ve bu yolla halkı pasivize eden şahsın Muaviye olduğunu ifade etmiştir.¹⁰² Hilafet makamına gelişini de bu yazgıya bağlayan Muaviye, bir oturumda Allah'ın kendisini muzaffer kıldığını, Ali'yi de yüz üstü bırakıp mağlup ettiğini söylemiştir.¹⁰³ Bu görüşünü desteklemek için de bir hutbesinde: “Ey insanlar! Allah'ın verdiği kimse engel olamaz, engel olduğuna da kimse veremez. Onun çabası karşısında çabalayanın faydası olmaz”¹⁰⁴ şeklinde bir rivayet aktarmıştır. Muaviye'nin bu yolunu takip eden Abdülmelik b. Mervan, Amr b. Saîd'i katletmiş

⁹⁶ Bedreddîn, *et-Tefkîru 'l-keîâmî*, 77.

⁹⁷ Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm*, 2/275, 276.

⁹⁸ Bedreddîn, *et-Tefkîru 'l-keîâmî*, 52, 68.

⁹⁹ Cündî el-Kindî, *es-Sulûk fî tabakât*, 1/99.

¹⁰⁰ Bedreddîn, *et-Tefkîru 'l-keîâmî*, 57.

¹⁰¹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 249.

¹⁰² Kır, *Mu'tezile'nin Beş Esası'nın Oluşum Süreci*, 67.

¹⁰³ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 96.

¹⁰⁴ Mâlik b.Enes, *el-Muvaftâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l- Hediş, 1426/2005), “Kader”, 8.

ve gerekçesini şöyle deklere ettirmiştir: “Mü’minlerin emiri, dostunuzu ezeli kazâ ve onunla ilgili Allah’ın yürürlükte olan hükmü ile katletmiştir.”¹⁰⁵ Yaptıkları zulmü, akıttıkları kanı ve talan ettikleri malı ilahî takdirle perdelemeye çalışan Emevi sultanları kendilerini Allah tarafından seçilen halifeler olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla kendilerine yapılan isyanın Allah’a yapılmış gibi büyük bir cürüm olduğunu ve karşılıksız kalmayacağını söylemişlerdir.¹⁰⁶ Nitekim Abdülmelik b. Mervan’ın Basra valisi Haccâc: “Vallahi insanların bir kapıda beklemelerini emretsem onlar da başka bir kapıda bekleseler, onların kanlarını dökmek Allah tarafından bana helal olur.”¹⁰⁷ Aynı motivasyonla hareket eden Muaviye’nin Basra valisi Ziyâd b. Ebîh bir hutbesinde Allah tarafından seçildiklerini, bunun ilahî yazgı olduğunu ve buna teslim olmaktan başka bir çare olmadığını şöyle açıklamıştır: “Ey İnsanlar! Biz sizi idare etmek ve koruyup kollamak için Allah tarafından görevlendirildik. O’nun adına sizi idare ediyor ve bize yetki verdiği için sizi koruyup kolluyoruz. Zira biz O’nun gölgesiyiz. Bizim üzerinizdeki hakkımız, hoşnut ve razı olduğumuz konularda bizi dinlemeniz ve bize itaat etmenizdir. Sizin üzerimizdeki hakkınız ise görevlendirildiğimiz idarede size karşı adil olmamızdır. O halde adaletimizi ve samimi bir şekilde bize bağlanarak gölgemizde yaşamayı hak edin.”¹⁰⁸

Emeviler eliyle bir suç ve günah işleme makinası haline getirilen cahiliye kader telakkisinin¹⁰⁹ başka destekçileri bulunmakla beraber halis Cebriyye’nin temsilcisi olarak görülen Cehm b. Safvân’ın aynı kategoride değerlendirilmemesi gerektiği düşünülmüştür.¹¹⁰ Zira çağdaş felsefe terimleriyle ifade etmek gerekirse Emeviler fatalist, Cehm ise determinist olarak görülmüştür. Kadercilik, yazgıcılık olarak da ifade edilen fatalizm, bir şeyin önceden takdir edilmesi, hükme bağlanması, kesinleşmesi, alın yazısı gibi anlam alanına sahipken; determinizm ise bir yasalılığı ifade etmekte ve sebep ile sonuç arasındaki bağın zorunlu olduğu düşüncesine dayanmaktadır.¹¹¹ Bundan dolayı Cehm, fiilleri mecazen insana nispet ederken onunla cansız varlıkların hareketleri arasında bir bağlantının olduğunu var saymış ve her iki varlık kategorisini aynı yasaya bağlamış görünmektedir. Güneşin doğup

¹⁰⁵ Abdülhamid, *İslâm’da İtikadî Mezhepler*, 278.

¹⁰⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 129.

¹⁰⁷ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 250.

¹⁰⁸ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 5/220.

¹⁰⁹ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 168.

¹¹⁰ Kır, *Mu’tazile’nin Beş Esası’nın Oluşum Süreci*, 69.

¹¹¹ İlhan Kutluer, “Determinizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/215.

batmasıyla insanın edip eylemesini aynı cebr yasasına bağlayan Cehm, teklifi de aynı yasaya bağlamıştır.¹¹² Bu da meşruiyet krizi yaşayan fatalist Emevi sultanlarının siyasetine ziyadesiyle yaramıştır. Zira bu anlayış hem insanın özgür iradesini yok sayarak onu zulme maruz kalmaya elverişli hale getirmiş hem de saltanat sahiplerinin zulüm, haksızlık ve hukuksuzluklarını gerekçelendirerek meşrulaştırmıştır.¹¹³ İşte Amr b. Ubeyd, insanı rüzgâr önünde savrulan bir yaprağa dönüştüren, nesneleştiren ve pasivize eden Cebriyye'nin bu yaklaşımına karşı insanın özne, aktif ve özgür iradeye sahip olduğunu savunan *er-Red 'ale'l-kaderiyye* başlığıyla bir eser kaleme almıştır.¹¹⁴ Burada Amr, *kaderiyye* kelimesiyle özgür iradeyi savunan Kaderiyye fırkasını değil; özgür iradeyi yok sayan Cebriyye fırkasını kast etmiştir.

Emevilerin Cebr ideolojisi ve ona payanda olan Cehm'in mutlak Cebri, diyalektiğin kaçınılmaz yasası gereği Kaderiyyeyi doğurmuştur. Kaderiyye'nin ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle beraber bir görüşe göre Ebü'l- Esved ed-Düeli,¹¹⁵ daha kuvvetli başka bir görüşe göre ise Ma'bed el-Cüheni tarafından dile getirilmiştir.¹¹⁶ Van Ess ise Kaderiyye'nin Abdülmelik b. Mervan döneminde ortaya çıktığını, bu dönemden Abbasilere kadar kuluçka, çatışma, sakinleşme, baskı, hâkimiyet ve entegrasyon süreçlerinden geçtiğini ifade etmektedir.¹¹⁷ Bu süreçlerden geçen Kaderiyye, bütün hasen ve hayırlı işleri Allah'a, kabih ve kötü işleri ise insana nispet etmiştir. İnsanın istitâat yeteneği ile donatıldığı, bu yeteneğin fiilin meydana gelmesinden önce insanın bünyesinde mevcut olduğunu düşünmüştür. Fiilleri ve amelleri kendisine bırakılan insanın ne yaptığı ve ne olacağı konusunda Allah'ın önceden takdiri ve dilemesinin olmadığı kanısına varmıştır.¹¹⁸ Aynı zamanda insan tasarlayarak ve ölçüp biçerek fiil işlediğini ve işlediği fiillerin yaratıcısı olduğunu beyan etmiştir. Lakin bu yaratma iddia edildiği gibi yoktan var etme ve benzersiz meydana getirme değil; bir eylemi yapma ve uygulamaya dönük bir plan ve takdire bağlı olarak hareket etmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla insan planlama, tasarlama ve yapma gücüne sahiptir. Bundan dolayı yaptığı bütün eylemlerden sorumludur.¹¹⁹

¹¹² Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/111.

¹¹³ Seyyid, 'Amr b. 'Ubeyd, 137.

¹¹⁴ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203.

¹¹⁵ Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-keîmî*, 83.

¹¹⁶ Cündî el-Kindî, *es-Sulûk fî tabakât*, 1/99; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 115.

¹¹⁷ Kır, *Mu'tezile'nin Beş Esası'nın Oluşum Süreci*, 70.

¹¹⁸ Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 109-136; Günay Özer, *Josef Van Ess'in İslam Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları* (Kahramanmaraş: KSÜSBİ, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 49.

¹¹⁹ Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 112, 113.

Hakkında fazla bilgi bulunmayan Ma‘bed el-Cühenî’nin bu görüşleri savunduğu kuvvetle muhtemeldir. Zira Atâ b. Yesâr ile birlikte Hasan-ı Basrî’ye giderek: “Ey Ebû Said! Bu emirler, Müslümanların kanını akıtıyor, mallarını gaspediyor, onlara haksızlık yapıyor ve diyorlar ki, ‘Bu yaptıklarımız, Allah’ın kaderine göre tecelli ediyor.’ Bunun üzerine Hasan-ı Basri şöyle cevap veriyor: “Allah’ın düşmanları yalan söylüyorlar.”¹²⁰ Bu diyalog Hasan ile Ma‘bed arasında bir münasebetin olduğunu da göstermektedir. Ma‘bed’den sonra bu görüşleri Gaylân ed-Dımeşkî’nin savunduğu ve Emevilerin fatalist kader anlayışıyla mücadele ettiği kaydedilmiştir. Bundan dolayı hem Ma‘bed hem de Gaylan Emevi yönetimi tarafından katledilmiştir.¹²¹

Ma‘bed ve Gaylan tarafından Emevilerin cebr ideolojisine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan kader ile ilgili meseleler Hasan-ı Basri ile birlikte teorik bir zeminde tartışılmaya başlanmıştır. Hasan’ın Abdulmelik b. Mervan’a gönderdiği *Kader Risalesi* bu iddiayı destekler niteliktedir.¹²² Zira Hasan, Allah’ın kaderi onun emridir diyerek Emevilerin işlerinin Allah’ın emrine uygun olmadığını ihsas etmiş ve bu söylemini Kur’an ile delillendirmiştir. İlahi yazgı fikrini savunanların iddialarını ispatlamak için Kur’an’dan getirdikleri delillerin tikel¹²³ olduğunu ifade eden Hasan-ı Basrî, bu tikellerin, tümel deliller¹²⁴ ışığında yorumlanması gerektiğini vurgulamıştır. Sözelimi Abdulmelik b. Mervan’a hitaben: “Ey Mü’minlerin Emîri! İşte bu, Allah’ı konuştuğu kitabıdır; Allah’tan daha güzel sözlü kim olabilir. O, “Allah ki, takdir etti ve hidayet etti” dedi; fakat “takdir etti ve saptırdı” demedi. Doğrusu Allah kullarına bunu açıklamış ve onları asla ne dinlerinde bir karışıklık, ne de işlerinde bir şüphe içinde bırakmıştır. Hatta O, “De ki: Eğer ben sapmışsam kendi aleyhime sapmış olurum, yok hidayete ermişsem, Rabbimin bana vahyettikleri seyesinde ermiş olurum” diyerek, hidayeti Zatına, sapmayı ise Peygamberine atfetmiştir. Ne yani ey Mü’minlerin Emîri, sapmanın Muhammed’den olabileceğine razı olursun da, aynı şeyin bizim için olmasına razı olmaz mısın? Ve Yüce Allah

¹²⁰ İbn Kuteybe, *el-Ma‘arîf*, 441.

¹²¹ İbn Kuteybe, *el-Ma‘arîf*, 484; Hayyât, *Kitâbu l-İntişâr*, 213; İbn Murtazâ, *Tabakâtü l-Mu‘tezile (el-Münve ve l-emel)*, 25.

¹²² Belhî vd., *Faḍlu l-i‘tizâl*, 215.

¹²³ “Allah, dilediğini saptırır.” er-Ra‘d 13/27. “Allah dileyseydi onları doğru yolda toplardı.” el-En‘âm 6/35. “Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın.” el-Hadîd 57/22.

¹²⁴ “Allah zalimleri saptırır.” İbrâhîm 14/27; “Şüphe yok ki Allah, doğru yoldan çıkmış bir topluluğa hidayet etmez.” el-Münâfikûn 63/6; “Şüphesiz hidayet etmek bize düşer.” el-Leyl 92/12; “Dileyen kimse iman etsin, dileyen kimse de inkâr etsin.” el-Kehf 18/29; “Helak olacak olan bir delille helak olsun, yaşayacak olan da bir delille yaşasın.” el-Enfâl 8/42.

“Şüphesiz hidayet etmek Bize düşer” buyurdu, “Saptırmak Bize düşer” buyurmadı.”¹²⁵ Hasan-ı Basrî, hayrî Allah’a, şerri insana nispet etmiş ve insanların bunları işleyecek istitâatinin olduğunu kabul etmiştir. İnsanın fiil ve amellerinin kendisine bırakıldığını ima etmiş ve Allah’ın ilminin tayin ve takdir edici değil, tasvir edici olduğunu düşünmüştür.¹²⁶ Bu düşünceleriyle önde gelen talebesi Amr b. Ubeyd’i etkilemiş¹²⁷ ve onun kader meselesini özgür irade, fiiller, teklif ve sorumluluk temelinde tartışarak kuramsal bir yapıya geçiş yapmasının yolunu açmıştır. Amr, hocasının açtığı bu yolda tavizsiz bir şekilde yürümüş ve Mu‘tezile’nin adalet prensibinin temelini atmıştır.

İslam toplumunun dinî, siyasî ve kültürel şartları altında oluşan bu prensibin özünü kader meselesi oluşturmaktadır. Amr b. Ubeyd, Allah’ın iradesini, kazâ ve kaderini inkâr etmediği gibi insanın mutlak hürriyet sahibi olduğunu da ifade etmemiştir.¹²⁸ Kader meselesinin serencamından da anlaşılacağı üzere o, insanın özgür iradesini, fiillerinin yaratıcısı olduğunu nefyeden, hayrın ve şerrin Allah’tan olduğunu söyleyen, dolayısıyla teklif ve sorumluluğu boşa çıkaran cebr ideolojisi ve bu ideolojiye payanda olan fatalist, determinist yapı ve düşüncelerle mücadele etmiştir. Bu çerçevede insanın fiilleri üzerinde Allah’ın kaderini ve kudretini bir güç olarak görmemiş,¹²⁹ O’nun adalet sıfatını kudret sıfatına önceleyerek insanın özgür irade sahibi olduğunu söylemiştir. Mamafih Amr, insanın özgür iradesini yok sayan ve cebr düşüncesini onaylayan *es-sâdık-u’l-masdûk* hadisi olarak bilinen rivayeti Kur’an’ın külli ilkeleri ışığında değerlendirerek kabul etmemiştir. Zira söz konusu rivayette insan doğmadan önce rızkı, eceli, sâid mi şakî mi olacağı ilahî yazgı olarak Allah tarafından takdir edilmiştir. Bu takdire göre insan, Allah tarafından kendisine biçilen rolü oynamak zorundadır. Çünkü hadisin devamında: “Sizden birisi dünyada cennetliklerin amellerini işleyerek cennetle arasında çok az bir mesafe kalır, tam bu anda onun yazgısı öne geçer ve o kişi birden cehennem ehlinin amelini işlemeye başlar ve nihayetinde cehenneme girer. Yine sizden birisi dünyada cehennemliklerin amellerini işleyerek cehennemle arasında çok az bir mesafe kalır, tam bu anda yazgısı öne geçer ve o kişi birden cennet ehlinin amelini işlemeye başlar ve

¹²⁵ İslamoğlu, *Kader Rîsalesi ve Şerhi*, 114.

¹²⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 141.

¹²⁷ Ess, *‘İlmü’l-kelâm ve’l-müctema’*, 2/457.

¹²⁸ Bedreddîn, *et-Tefkîru’l-kelâmî*, 184.

¹²⁹ Seyyid, *‘Amr b. ‘Ubeyd*, 137.

nihayetinde cennete girer”¹³⁰ kaydı bulunmaktadır. Bu kayda göre insanın cennetlik veya cehennemlik oluşu önceden belirlenmiştir. Amr, bu belirlemeye itiraz etmiş ve eğer bu haberi bizatihi Peygamber’den duysaydım kabul etmezdim. Allah’ın bir buyruğu olduğunu öğrenseydim Allah’ım! “Sözleşmemiz böyle değildi” derdim.¹³¹ Bu diyalogda Amr’ın itirazı Allah’a ve Rasulüne değil; Allah ve Rasulünü referans göstererek belirlemeciliği meşrulaştıran, bu yolla her türlü kötülüğü yapan ve özgür iradeyi yadsıyan düşünce ve yapılara olduğu düşünülmektedir. Zira Amr, dikkatlerimizi Allah’ın insanlarla yaptığı sözleşmeye çekmektedir. Bu sözleşmenin ana maddesinin insana verilen irade olduğu kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Ahzap sûresinin 72. ayetinde ifade edilen emanetin irade ve iradenin sonucu olan ahlaki sorumluluk olduğu ifade edilmiştir.¹³² Dolayısıyla Amr’ın bu çıkışı Allah’ın ilim, irade ve kudretini istismar ederek sorumluluktan sıyrılmak isteyenlere bir reddiye olarak okumak mümkün görülmektedir.

Amr, aynı gerekçelerle Zürrume’nin (öl. 117/735) bir şiirinde özgür iradeyi yadsıyacak şekilde bir beyit okumasına itiraz etmiş ve bu beytin nasıl okunması gerektiği ile ilgili kanaatini ifade etmiştir. Zürrume’nin okuduğu ve Amr’ın itiraz ettiği beyit şöyledir: “Aynâni kâle’l-lâhu fekântâ, fe’ûleyni bi’l-elbâbi mâ tef’elü’l-hemru”¹³³ Bu imlaya göre şiirin anlamı: “Allah ol dedi, içki işlevi gören iki göz meydana geldi” şeklindedir. Zürrume’nin Bu okuyuşuna göre Allah, içki işlevini görmeyi gözlere yazgı olarak takdir etmiştir. Amr, birinci dizenin sonuna nokta koyarak ikinci dizeyi müstakil bir cümle olarak kabul etmiştir. Bundan dolayı Zürrume’nin yaptığı gibi “fe’ûleyni” kelimesini “fekântâ” kelimesinin haberi değil, “fe’ûlâni” şeklinde mübteda olarak okumuştur.¹³⁴ Buna göre şiirin anlamı: “Allah ol dedi iki göz meydana geldi. Bu iki göz de içkinin işlevini görüyor” şeklindedir. Bu durumda fail olan iki göz, Allah’ın takdir ettiği yazgıyla değil, kendi özgür iradeleriyle içkinin işlevini görmüş oluyor.

Amr’a göre özgür iradeye sahip insan, aynı zamanda fiillerinin de yaratıcısıdır. Lakin onun literatüründe yaratma kelimesi yoktan var etme, örneksiz meydana getirme ve benzersiz bir şekilde ortaya çıkarma anlamında değil, planlama,

¹³⁰ Buhârî, *el-Cami ‘u’s-şahîh*, “Bedü’l-halk”, 6 (No. 3208).

¹³¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/69, 70.

¹³² Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), 868.

¹³³ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbü’l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1417/1996), 11/289.

¹³⁴ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/20.

tasarlama, yapma ve uygulama anlamına gelmektedir.¹³⁵ Nitekim o, hayır ve şer fiillerinin insanlar tarafından planlanıp uygulandığını düşünmektedir. Bundan dolayı hayrı ve şerri Allah'a değil, insana nispet etmektedir. Bu yönüyle Hasan-ı Basri'den ayrılmaktadır. Zira Hasan, hayrı Allah'a, şerri insana nispet etmektedir.¹³⁶

Amr'ın muarızlarına, Allah'ın kazâ ve kaderiyle ilgili Kur'an'dan getirdiği şu delil onun insan fiilleriyle ilgili yaklaşımına açıklık getirmektedir: “*Rabbine andolsun ki, biz onların hepsini yaptıklarından dolayı hesaba çekeceğiz.*”¹³⁷ Ona göre bu ayet, mü'minlerin kalbinden bütün şüpheleri izale edecek niteliktedir. Çünkü bu ayette Allah, irademden, meşietimden kazâ ve kaderimden sizi hesaba çekeceğim dememiş, bilakis sizi eylemlerinizden, yaptıklarınızdan hesaba çekeceğim demiştir. Allah'ın bu buyruğundan sonra bize düşen görev yalnızca O'nun adaletini ikrar etmek ve O'nun hakkında caiz olmayan zulüm gibi nitelemelerden uzak durmaktır.¹³⁸

Amr, ilahî yazgı üzerinden insanların sorguya çekilmesini kabul etmemiş, böylesi bir durumun ilahî adalete aykırı olacağını söylemiştir. Çünkü ayet, yaptığımız işlerden sizi hesaba çekeceğim demiş, yaptığım işlerden sizi hesaba çekeceğim dememiştir. Aynı şekilde ilahî adalete aykırı olacağı düşüncesiyle teklif-i mâ lâ yutâkı da kabul etmemiştir. Zira ilahî adalet yapabilmeyi, sorumluluğu yerine getirebilmeyi iktiza etmektedir.¹³⁹ Bu külli kaidenin referansı: “*Allah hiç kimseye gücünün yetmeyeceği bir yük yüklemez. Herkesin yaptığı iyi iş, kendi yararına kötü iş de kendi zararınadır*”¹⁴⁰ mealindeki ayet-i kerimedir. Mamafih Amr ile Hâris b. Miskin arasında Mina'da geçen bir muhavere onun bu konudaki diyalektiğini ele vermektedir. Zira Amr, Haris'e dedi ki: Mazeretleri kabul etme konusunda Allah'tan daha cömert birisi var mıdır? Haris: Hayır, dedi. Amr: Allah tarafından bilindiği gibi senin tarafından da bilinen bir özürden dolayı bir adam, güç yetiremiyorum, yapamıyorum diyerek Allah'a bir mazeret sunsa kabule şayan olma noktasında bu mazeretten daha büyüğü olabilir mi? Haris: Hayır, dedi. Amr: Peki, mazeretleri ziyadesiyle kabul eden Allah, neden en makbul mazereti kabul etmesin ki?¹⁴¹ Bu diyalogda Amr, teklif, istitaat ve ilahî adalet arasında rasyonel bir bağlantı kurarak Allah'ın kullarına zulmetme ihtimalinin olmadığını istidlâl yöntemiyle ortaya

¹³⁵ Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 112, 113.

¹³⁶ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema'*, 2/458.

¹³⁷ el-Hicr 15/92, 93.

¹³⁸ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/177.

¹³⁹ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 141.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/286.

¹⁴¹ İbn Abdürabbih el-Endelüsî, *el-İkdü'l-ferîd*, 1404/1983, 2/222.

koymuştur. Zira istitaat, insanın iradesini ve seçimini gerçekleştirmesine yarayan bir gereç, insanın bir şeyi yapmasına veya yapmamasına imkân veren bir niteliktir.¹⁴²

Bu niteliğe sahip olmayan bir mükellefe teklifte bulunmanın haşve ve cebre yol açacağını düşünen Amr, ilahî belirlemenin levh-i mahfuzda olamayacağını söyleyerek Bürûc sûresinde geçen ve ilahî yazgıya telmihte bulunan: “*Hiç şüphemiz olmasın ki, bu kitap (ne bir şâir ne de bir kâhin sözüdür, o) şanlı şerefli Kur’an’dır. Ve o Levh-i Mahfuzda; ilahî ilmin koruması altındadır*”¹⁴³ ayeti ile Tebbet sûresinde geçen ve ilahî kötölemeyi imleyen: “*Kahrolsun Ebû Leheb! Nitekim kahroldu, yok olup gitti*”¹⁴⁴ ayetini telif etmiştir. Ona göre Allah’ın levh-i mahfuzda muhafaza ettiği soylu hitabeyle insana nispet edilen fiiller arasında mahiyet farkı bulunmaktadır. Zira söz konusu ayette tikel bir durum değil, Allah’ın külli ilmine taalluk eden tümel bir anlatım söz konusudur.¹⁴⁵ Bu durumda Amr, Mesed sûresinin ilgili ayetini, Ebû Leheb’in amelini yapanlar, onun hak ettiği cezaya muhatap olurlar şeklinde yorumlamıştır. Eğer Allah ezelde Ebû Leheb’in müşrik olacağını ve cehenneme gideceğini levh-i mahfuzda belirleseydi ne hesap ne kitap ne mizan ne de imtihanın bir anlamı olacaktı. İnsanlar mazur görülecek, yapıp etmelerinden dolayı kınanmayacak ve sorumlu tutulmayacaklardı. Aksi takdirde Allah, zulüm ve hikmetsizlik ile nitelendirilecekti ki bu da O’nun için muhaldir. Bundan dolayı Amr, bu ayeti “Ebu Leheb’in yaptığı gibi yapanların eli kurusun” şeklinde te’vil etmenin daha doğru olacağını düşünmüştür.¹⁴⁶

Muaz b. Muaz’ın rivayet ettiği benzer bir haberde Hâşim el-Evkaşî, Tebbet sûresinde geçen: “*Kahrolsun Ebû Leheb! Nitekim kahroldu, yok olup gitti*”¹⁴⁷ ayeti, Müddessir sûresinde geçen: “*Yarattığımda (malsız, mülksüz ve evlatsız) tek başına olan kişiyi sen bana bırak*”¹⁴⁸ ayeti ve yine Müddessir sûresinde geçen: “*Bilin ki, ben onu Sakara atacağım*”¹⁴⁹ ayetinin ümmü’l-kitapta olmadığını söylemiştir. Hâlbuki Allah: “*Kuşkusuz Kur’an, katımızdaki ana kitaptadır; çok yücedir, hikmetle doludur*”¹⁵⁰ beyanında bulunmuştur. Bu beyana aykırı bir söylemin küfür olduğu

¹⁴² Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 131.

¹⁴³ el-Burûc 85/21, 22.

¹⁴⁴ Tebbet 111/1.

¹⁴⁵ Aydın, “İlk Mu’tezile’nin Özgür İrade Söylemi”, 136.

¹⁴⁶ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/68, 69.

¹⁴⁷ Tebbet 111/1.

¹⁴⁸ el-Müddessir 74/11.

¹⁴⁹ el-Müddessir 74/26.

¹⁵⁰ ez-Zuhruf 43/4.

Amr'a haber verilerek Hâşim'in durumu sorulmuştur. O da aynı gerekçelerle talebesi Hâşim'i savunmuş ve eğer dediğiniz gibi olsaydı ne Ebu Leheb ne de tek başına yaratılan adam kınanırdı.¹⁵¹ Zira ilahî kötöleme ümmü'l-kitapta kayıtlı olsaydı fiillerin meydana gelmesi icbari olurdu ki, bu tür fiillerden dolayı insanın, övgü veya yergiye muhatap olması düşünülemezdi.¹⁵² Bu durumda Ebû Leheb ve benzeri kişiler, yergiye muhatap olmuşlarsa, Allah alınlarına öyle yazdığı için değil; onlar kaderlerini böyle çizdiği içindir.

Sonuç olarak adalet prensibinin özünü oluşturan kader meselesi İslam öncesi Arap kültüründe ilahî yazgı olarak anlaşılmıştır. Kur'an, bu anlayışın bir yansıması olan müşriklerin ilahî takdir söylemini hayal mahsulü ve epistemik temelden yoksun bir tür uydurma olarak görmüş ve "*Sen beni yoldan çıkardın*"¹⁵³ deyip Allah'a iftira eden şeytanın söylemine benzetmiştir. Kur'an'ın terbiye ettiği Hz. Muhammed, kaderin yazgı değil, ölçü olduğunu; takdir değil, tedbir olduğunu sünnetiyle ortaya koymuştur. Onun rahle-i tedrisinden geçen sahabe kader meselesinde büyük ölçüde onun yolunu takip etmiştir. Emeviler bu yoldan sapmış, cahiliye kader telakkisini benimseyerek kendi kararlarını ilahî irade ile özdeş görmüşler ve zulüm içeren fiillerine kutsal bir meşruiyet sağlamaya çalışmışlardır. Emevilerin Cebri ideolojisi ve ona payanda olan Cehm'in mutlak Cebri, diyalektiğin yasası gereği Kaderiyeyi doğurmuştur. Ma'bed ve Gaylan tarafından bu ideolojiye karşı bir tepki olarak ortaya çıkan kader meselesi, Hasan-ı Basri ile birlikte teorik bir zeminde tartışılmıştır. Bu tartışma Amr b. Ubeyd'i etkilemiş ve onun kader meselesini özgür irade, fiiller, teklif ve sorumluluk temelinde kuramsal bir yapıya kavuşturmasını sağlamıştır. Bu kuramsal yapı Mu'tezile'nin adalet prensibinin temelini atmıştır. Zira Amr'ın paradigmasında Allah'ın adaleti her zaman merkezi bir konuma sahip olmuştur. Bu konum, ilahî belirleme üzerinden insanların sorguya çekilmesine olanak tanımamıştır. Böylesi bir durumun ilahî adalete aykırı olacağını söyleyen Amr, teklif-i mâ lâ yutâkı da kabul etmemiştir. Zira ilahî adalet, istitaati ve özgür iradeyi iktiza etmektedir. Bu araçlar insana seçme ve yapma imkânı verdiğinden, onda hayvanlar ve diğer canlılardan farklı olduğuna dair güçlü bir farkındalık oluşturmuştur. Bu farkındalık ise insanı ilahî yazgı doğrultusunda hareket eden bir nesne olmaktan kurtararak ahlaki sorumluluğunu müdrik bir özne yapmıştır. Amr'ın

¹⁵¹ Dârekutnî, *Ehbâru 'Amr b. 'Ubeyd*, 88; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/69.

¹⁵² Aydınlı, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi", 137.

¹⁵³ el-A'râf 7/16.

adalet kazâ ve kader meselelerine ilişkin bu çözümlemeleri insanın şahsiyet, ahlak ve sorumluluğuna münfer olduğu düşünülmektedir. Çünkü Allah, temyiz gücüne sahip, iyi ile kötüyü, husun ile kubuhu, hayır ile şerri, doğru ile yanlış birbirinden ayıran akli insana bahşetmiştir. Bu akıl, kendisini denetleyebilen adil bir kıstas ve güvenilir bir yol göstericidir. Bu akılla fiillerimizi ölçme ve değerlendirme imkânına sahibiz. Dolayısıyla bir kötülük işlediğimizde onunla hesaba çekilir ve karşılığında cezaya çarptırılırız. Aynı şekilde bir hayır işlediğimizde onunla hesaba çekilir ve karşılığında mükâfata nail oluruz. İnsan hayır ve şer ile mücadele halinde olduğu için nereye meylederse onun sonucuna katlanmak zorundadır.¹⁵⁴ Mamafih Amr, bu konuda hem Hasan hem de Vâsıl'dan daha duyarlı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁵ Bu duyarlılık neticesinde el-va'd ve'l-va'id prensibi onun ellerinde tebellür etmiştir.

3.1.3. el-Va'd ve'l-Va'id

Va'd ve va'id sözlükte “uyarmak, tehdit etmek, söz vermek ve ileride gerçekleştirilecek iyi veya kötü bir şeyi haber vermek” mânalarında mastar olarak, ayrıca isim şeklinde kullanılır. Gerçekleştirilecek şeyin niteliği belirtilmeden kullanıldığında va'd “iyilik”, va'id ise “kötülük ve ceza” manasına gelmektedir.¹⁵⁶ Istilâhî olarak va'd, gelecekte başkasına dokunabilecek bir yararın veya ona ulaşması muhtemel bir zararın önceden haber verilmesidir. Va'id ise müstakbelde birinin başına herhangi bir zararın gelebileceğini veya ulaşması muhtemel bir faydadan mahrum kalabileceğini bildiren her türlü haberi ifade etmektedir.¹⁵⁷

Mu'tezile'nin üçüncü esası olan el-va'd ve'l-va'id, büyük günah işleyenlerin ahiretteki ahvalinin ancak tövbeye bağlı olarak değişebileceğini ortaya kayan bir ilkedir. Buna göre Allah, tövbe etmedikçe büyük günah işleyenlerin günahını bağışlamayacak, mutlaka günahkârları hak ettikleri cezaya, itaatkârları da va'd ettiği mükâfata muhatap kılacaktır. Çünkü O, va'd ve va'idinin hilafına iş yapmaz ve O'nun sözünde herhangi bir değişiklik olmaz.¹⁵⁸ Mamafih Allah'ın fiillerinin yansıması olan mutlak adaletinin bir gereği olarak beyan ettiği va'd ve va'idinin

¹⁵⁴ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/387, 388; Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-ḥemse*, 116.

¹⁵⁵ Ess, *İlmü'l-kelâm ve'l-müctema'*, 2/457.

¹⁵⁶ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), “Âhiret”, 335.

¹⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-uşûlu'l-ḥamse*, 134, 135.

¹⁵⁸ Mesûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 3/185.

hilafına davranması bir tür yalan olur ki bütün eksiklerden münezze olan Allah için bu niteleme muhaldir.¹⁵⁹

Kur'an'da 76 ayette geçen va'd ve va'id¹⁶⁰ kavramının sübutu konusunda Müslümanlar ittifak etmiştir. Allah'ın va'd ve va'idinin hak olduğunu düşünen fırkalar, özellikle va'id ilkesinin uygulanması konusunda derin tartışmalar yapmıştır. Allah'ın va'd ve va'idinin mutlaka gerçekleşeceğini söyleyen Mu'tezile, azap tehdidi kâfirler hakkında geçerli olduğu gibi büyük günah işleyen fâsıklar hakkında da geçerli olduğunu düşünmüştür. Onlara göre Kur'an'da geçen ve azap tehdidini ifade eden ayetler fâsıkları da içeren külli hükümlerdir. Buna karşın "küfürle birlikte itaatin nasıl bir yararı yoksa imanla birlikte günahın da bir zararı yoktur" diyen Mürcie, amellerin inanç üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını düşünerek büyük günah işleyenlerin mü'min olduğunu ve durumlarının ahirette Allah'a kaldığını düşünmüştür. Bundan dolayı Mu'tezile bu esas çerçevesinde asıl tartışmayı Mürcie ile yapmıştır.¹⁶¹ Zira Mürcie, büyük günah işleyen ve tövbe etmeyen kimsenin ebedi cehennemde kalmayacağına, irtikab ettiği suçlar kadar cezasını çektikten sonra cehennemden çıkacağına kail olmuştur.¹⁶²

Mu'tezile'nin kurucularından biri olan Vâsıl b. Ata ise büyük günah işleyen ve tövbe etmeyen mürtekibin ebedi cehennemde kalacağına hükmetmiştir. Bu konuda Amr b. Ubeyd de onunla aynı minvalde düşünmüş, büyük günah işleyen fâsıkların cezasının cehennem olacağı kanısına varmıştır. Nitekim Vâsıl ve Amr, Âli-İmrân sûresinin yedinci ayetinde bulunan muhkem ve müteşabih kavramların tefsiri sadedinde fâsıkların cezasının cehennem olduğunu açıklayan ayetlerin muhkem, cezasını açıklamayıp kullarından gizlediği ayetlerin ise müteşabih olduğunu söylemişlerdir.¹⁶³ Buna göre va'id ayetlerini muhkem, diğer ayetleri de müteşabih kabul etmişlerdir. Nitekim Vâsıl'ın bu sınırdaki kaldığı, bu konuda daha fazla derinleşmediği anlaşılmaktadır. Bu muhkemâtтан hareket eden Amr ise sadece büyük günah işleyip tövbe etmeyen kimsenin cehennemde ebedi kalacağını söylemekle kalmamış, bu meseleye farklı bir boyut da kazandırmıştır.¹⁶⁴ Bu çerçevede Allah'ın va'dinden dönmeyeceğini, mürtekib-i kebireyi cezalandıracağını, bu ceza, va'id ile

¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ıhamse*, 135, 136.

¹⁶⁰ Muhammed Fuâd Abdülbâkî Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kurâni'l-Kerîm* (Beirut: Dâru'l-Me'rîfe, 1431/2010), "v'ad", 954-956.

¹⁶¹ Ammâra, *el-Mu'tezile ve müşkiletu ħurriyye*, 59, 60.

¹⁶² Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 139.

¹⁶³ Eş'arî, *Meħâlâtü'l-İslamiyyîn*, 1329/1950, 1/269.

¹⁶⁴ Aydın, *İslam Düşüncesinde Akliye Süreci*, 74.

ilgili ayetlerin gereği olduğunu, aksi takdirde Allah'ın verdiği söze hulf edeceğini, mutlak adil olan bir zatın bu tür fiillerden münezzeh olduğunu ifade ederek tartışmanın yönünü politik teolojiden kelamî, nazarî düşünceye doğru çevirmiştir. Muhaliflere karşı epistemik müdafanın öncü mütefekkeri olmuş ve bu konudaki düşüncelerini açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu düşüncenin izini takip ederek Amr'ın paradigmasının bir parçası olan va'd ve va'id ilkesine bakışını konuyla ilgili rivayetleri analiz ederek ortaya koymaya çalışacağız.

Amr, Allah'ın va'd ve va'idinden dönmeyeceği gerçeğine dayanarak bu iki hakikatin ilahî tasavvurda eşit olduğunu ve aralarında herhangi bir fark bulunmadığını düşünmüştür.¹⁶⁵ Bundan dolayı Ebû Amr b. Âlâ'ya Allah, va'dinden döner mi? Sorusunu yöneltmiş o da Amr b. Ubeyd'i Arap dili ve edebiyatının künhüne vakıf olmamakla suçlamıştır. Aralarındaki diyalog tam olarak şöyle cereyan etmiştir: Amr b. Ubeyd: "Ey Ebû Amr! Allah va'dinden döner mi?" Ebû Amr: "Hayır, Allah va'dinden dönmez." Amr b. Ubeyd: "Peki, Allah'ın azap va'd ettiği kimse hakkında ne düşünüyorsun? Allah bu konudaki va'dinden döner mi?" Ebu Amr: "Ey Ebû Osman! Arap dilinin inceliklerini bilmediğin için va'd ve va'idi birbirine karıştırıyorsun. Zira Araplar, azap tehdidinde bulunup ondan vaz geçerlerse bu davranışı sözden dönme olarak algılamadıkları gibi alicenaplık ve cömertlik olarak değerlendirirler. Fakat bir iyilik va'dedip ondan dönerlerse bu davranışı sözden dönme ve erdemsizlik olarak görürler. Dolayısıyla Allah, azabı va'd etmez, va'id eder." Amr b. Ubeyd: "Arap şiirinden bu söylediklerine bir delil getirebilir misin?" Ebû Amr: "Amcam, oğluna hücum ettiğinde onu tehdit etmez. Kaldı ki tehdit edenin tehdidi beni korkutmaz. Zira ben tehdit ettiğimde ve söz verdiğimde; tehdidimi bozarım, sözümü ise yerine getiririm."¹⁶⁶

Amr b. Ubeyd, va'd ve va'idi gerçekten birbirine karıştırmış mıdır? Arap dilinde bu iki kavramın anlam alanı birbirinden tamamıyla farklı mıdır? Ebû Amr, hasmını rencide edip küçük düşürmek için dezenformasyon yapmış olabilir mi? Şeklindeki sorulara vereceğimiz cevaplar meseleyi vuzuha kavuşturacaktır. Buna göre Amr'ın va'd ve va'id kavramlarını birbirine karıştırmadığı düşünülmektedir. Çünkü o, va'd kavramını Kur'an'da geçen, Allah'ın ahirette kullarını hesaba çekeceği ve neticesinde onlara sevap veya ceza vereceği şemsiye bir kavram olarak

¹⁶⁵ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 142.

¹⁶⁶ Dârekutnî, *Eẖbâru 'Amr b. 'Ubeyd*, 100, 101; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/74; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/282.

görmüştür. Zira bu kavramların farklı anlamlarda kullanıldıklarına dair ne lafzi ne manevi ne kati ne de zanni herhangi bir karine bulunmaktadır. Bundan dolayı va‘d hayır ve şer için kullanılabileceği gibi va‘id de hayır ve şer için kullanılabilir.¹⁶⁷ Çünkü Cevheri, va‘din hem hayır hem de şer için kullanılabileceğini söylemektedir. İbnü’l-A‘rabî, ev‘ade fiilin nadiren hayır için kullanıldığını belirtirken Ezherî, va‘d kavramının hem hayır hem de şer için kullanıldığını ifade etmektedir.¹⁶⁸ Bu lügavi deliller Ebû Amr’ın iddiasını değil, Amr b. Ubeyd’in kullanımını desteklemektedir.

Amr b. Ubeyd ile Ebû Amr’ın bu konuda defalarca tartıştığı farklı bağlamlardan ve içeriklerden anlaşılmaktadır. Nitekim o tartışmaların birinde Amr, Ebû Amr’a, yerdiklerini bazen öven, övdüklerini de bazen yeren şairlerin beyitlerini şahit getirmektense Allah’ın ayetlerini delil getirmenin daha sağlıklı olacağını söylemiş ve savını desteklemek için birçok ayeti¹⁶⁹ kanıt olarak getirmiştir. Mamafih bana delil olarak ayet değil, illa şiir getir diyorsan onu da getireyim demiş ve şu beyitleri okumuştur: “Sabitin babası ileri görüşlü olup ecdadımızın ve evimizin en şerefliilerindendir. Ne va‘dini ne de tehdidini yerine getirmekten geri durur. İntikamını da geciktirmeden alır.”¹⁷⁰ Bu şiirden de anlaşılacağı üzere Ebû Amr’ın iddia ettiği gibi Araplar sadece va‘di yerine getirmeyi bir erdem saymamışlar, va‘di yerine getirmeyi de erdem saymışlardır. Nitekim toplum içinde farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Lakin Amr’ın tespitiyle Ebû Amr, “İrab ile uğraşmaktan gerçeği görememiştir.”¹⁷¹ Bundan dolayı Arap dilinde va‘d kelimesinin aynı zamanda kötülük için de kullanıldığını inkâr etmiştir. Muhatabın algısını hapsedip onları etkilemek için birçok mümkün tercih arasında en kapalı ve en şaz olanı seçen Ebû Amr’ın bu tercihte bulunmasının gerekçelerini şöyle sıralamak mümkündür: Ya büyük bir kurrâ olduğu için nadir bir kullanımı seçerek toplumdaki itibarını korumak istemiş ya münazarada Amr’ı yenerek toplumda itibarını sarsmak için bu nadir kullanımı seçmiş ya da günahkârlar, cehennemde iyice yanıp cezalarını çektikten

¹⁶⁷ Bedreddîn, *et-Tefkîru’l-keîâmî*, 193.

¹⁶⁸ İbn Manzûr, “v‘ad”, 3/463, 464.

¹⁶⁹ Böylece Rabbinin “Andolsun ki cehennemi hem insanlar hem cinlerle dolduracağım.” sözü yerini bulmuş oldu. Hûd 11/119; “Şimdi sen sabret. Bil ki Allah’ın va‘di gerçektir. İnanmayanlar sakın seni yolundan çevirmesin!” er-Rûm 30/60; “Allah şöyle buyurur: Huzurumda tartışmayın. Sizi daha önce azabımla uyarımtım. Bende söz değişmez ve ben asla kullara zulmetmem.” Kâf 50/28, 29.

¹⁷⁰ Belhî vd., *Faḍlu’l-i‘tizâl*, 294.

¹⁷¹ Belhî vd., *Faḍlu’l-i‘tizâl*, 294.

sonra oradan çıkacağını ifade eden hadisi sahih saymak için bu nadir kullanımı seçmiştir.¹⁷²

Zikredilen gerekçeler arasında derece farkı olmakla birlikte üçünün de etkili olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü ilk iki gerekçe üçüncü gerekçenin sonucu olarak görülmektedir. Bundan dolayı Amr b. Ubeyd ile Ebû Amr arasında gerçekleşen tartışmanın asıl sebebinin ateşten çıkma hadisi olduğu kuvvetle muhtemeldir. Nuaym b. Hammâd'ın aktardığına göre Amr, bir arkadaşıyla birlikte Amr b. Dînar'ı ziyaret etmiştir. Namaz kılmak için girdikleri odadan arkadaşı biraz erken çıkarak Amr b. Dînar'ın huzuruna girmiş ve “Günahkârlar cehennemde iyice yandıktan ve cezalarını çektikten sonra oradan çıkıp cennete girerler” hadisine muttali olmuştur. Bunun üzerine Amr b. Ubeyd ile arkadaşı arasında şöyle bir diyalog geçmiştir: Arkadaşı: “Ey yoldan çıkmış adam! Sen demedin mi bir kimse cehenneme girdikten sonra bir daha oradan çıkamaz.” Amr: “Evet, ben söyledim.” Arkadaşı: “İşte görüyorsun, Amr b. Dînar diyor ki ben Câbir b. Abdullah'ın ‘Günahkârlar cehennemde iyice yandıktan ve cezalarını çektikten sonra oradan çıkıp cennete girerler’ dediğini işittim.” Amr: “Bu hususta senin anlamını bilmediğin bir şey vardır.” Arkadaşı: “Bunun başka ne anlamı olabilir ki” deyip onunla bütün ilişkilerini kesmiştir.¹⁷³ Görüldüğü üzere Amr, arkadaşına ne tepki göstermiş, ne onunla tartışmış ne de söylemini desteklemek için herhangi bir delil getirmiştir. Bunun birçok sebebi olabilir; lakin Kur'an'a referansla bu konudaki görüşlerinin henüz tam olarak olgunlaşmadığı olasıdır. Zira Ebû Amr ile gerçekleşen tartışmanın neticesinde Amr, Va'd ve va'id konusunda iyice yoğunlaştığı, Kur'an'ı referans alarak bu meseleyi nazar ve istidlâl yöntemiyle ele alıp tartıştığı hem Ebû Amr ile diyaliktiğinden hem de Kureyş b. Enes rivayetinden anlaşılmaktadır.

Kureyş b. Enes, Amr'ın şöyle dediğini aktarmaktadır: Kıyamet gününde Allah'ın huzuruna çıkarıldığında ve Allah bana: Niçin “Katil cehennemdedir” dediğimi sorduğunda, O'na siz öyle buyurdunuz deyip şu ayeti okuyacağım: “*Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde ebedi kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*”¹⁷⁴ Kureyş, diyor ki topluluğun en küçüğü benim bana söz düşmez ama yine de sorayım: Eğer Allah, evet ben öyle buyurdum; ama şöyle de buyurdum: “*Allah kendisine ortak*

¹⁷² Bedreddîn, *et-Tefkîru 'l-kelâmî*, 194.

¹⁷³ Mizzî, *Tehzîbu 'l-kemâl*, 22/129, 130.

¹⁷⁴ en-Nisâ 4/93.

koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar”¹⁷⁵ dese ve “Benim bu katili affetmeyeceğimi nereden biliyorsun” ihtarında bulunsa ne yaparsın? Amr suspus oldu buna cevap veremedi.¹⁷⁶ Bu rivayette Amr ile Kureyş arasındaki münazara Kur’an nassı sarıh bir şekilde “*Kim kasten bir mü’mini öldürürse cezası ebedi cehennemdir*” demesine rağmen Allah, böyle bir katili affeder mi? Sorusu ile bir mü’mini bilerek öldüren birisini Allah’ın affetmesi onun adaletiyle çelişmez mi? Sorusu etrafında cereyan etmiştir. Amr, Allah’ın ceza tehdidinin hak olduğunu Kur’an’a refere ederek katilin ebedi cehennemde kalacağına kani olmuştur. Allah’ın mutlak adaletinin de bu cezayı gerektirdiğini ifade etmiştir. Kureyş ise Allah’ın maişetini ön plana çıkararak O’nun dilediği kimseyi affedebileceğini buna haksız yere bir mü’min öldüren katilin dâhil olduğunu beyan etmiştir. Bu çerçevede şu analizi yapmamız yerinde olacaktır. Birbirinin mülazımı olan adalet ve meşiet, asıl ve maksad açısından birbirinden farklı oldukları görülmektedir. Bütün problem, meşieti adaletin önüne geçirmek ve onu adalet hâkim kılarak daha üstün görmekten kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu durumda ilahî adalet ya yok olmakta ya da mutlak olmaktan çıkıp göreceli hale gelmektedir. Birinci yüzyıldan bu yana aynı metodu tevarüs eden Ehl-i Hadis’in “azabın ebediliği” meselesini de adalet bağlamından meşiet bağlamına taşıdıkları görülmektedir.¹⁷⁷ Kureyş b. Enes’in de aynı davranışı sergilediği muhtemeldir.

Peki, Amr, gerçekten Kureyş’e cevap veremedi mi? Cevap veremediyse bunu nasıl izah edebiliriz. Bu konuda birçok ihtimal olabilir. Amr ya ilahî adalet konusundaki görüşlerini henüz temellendirememişti ya bu konuyu bir çocukla tartışmanın hikmet ve maslahata münafı olduğunu düşündü ya bütün eserleri yok edildiği için bu konudaki analizleri bize ulaşmadı ya da bu tartışmalar kâmilten biliniyordu; fakat mezhep taassubuyla onun analitik bakışı, rasyonel tutumu ve bu konudaki teorileri bilinçli bir şekilde karartıldı ve hasımları tarafından aktarılmadı. Bütün ihtimaller kayda değer olmakla birlikte son ihtimal, problemin esasını teşkil ettiği düşünülmektedir. Zira hem Ehl-i Hadis hem de Bağdadi gibi fikir ve düşünce sahipleri Mu‘tezile’ye özellikle de Amr b. Ubeyd’e karşı düşmanca bir tutum içinde oldukları bilinen bir gerçektir.¹⁷⁸ Bundan dolayı Amr ile Kureyş arasındaki münazara

¹⁷⁵ en-Nisâ 4/48.

¹⁷⁶ Dârekutnî, *Ehbâru ‘Amr b. ‘Ubeyd*, 86; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 22/131; Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl*, 3/280, 281.

¹⁷⁷ Bedreddîn, *et-Tefkîru’l-keâmî*, 200, 201.

¹⁷⁸ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve’l-uşûlu’l-hemse*, 143.

ya bağlamından koparılmış ya da yarıda kesilmiştir. Kaldı ki meşhur bir cedelci olan Amr'ın Kureyş'e cevap vermemesi düşünülemez. Her ne olursa olsun Amr, ilahî meşietin ilahî adaletin önüne alınamayacağını, Kur'an'da sadece bir yerde geçen tikel bir meselenin külli bir kaideye dönüştürülemeyeceğini, zanni bir haberin yakın ifade eden bir haberin önüne geçirilemeyeceğini düşünerek Allah'ın katil için va'idinin gerçekleşeceğini söylemiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Amr'ın mezhebi organik bir bütünlüğe ve mantıksal bir örgüye sahiptir. Amr ilahî yazgıyı nefyetmek ve şerri Allah'a nispet etmemekle O'nun mutlak adaletini ispatlamış, va'd ve va'id prensibiyle de bu mutlak adaletin tatbikatını yapmıştır. Böylece insanın mesuliyetinin fiillerinden neşet ettiği ortaya çıkmış, sevap ve ikabın kaynağı da belli olmuştur.

Adaletini tatbik etmemekten Allah'ı tenzih eden Amr, ilahî eylemi bu tenzihle irtibatlandırmıştır. Zira O, mahlûkatına benzemekten münezzehtir. Bundan dolayı Amr, va'd ve va'id ilkesine ilahî adalet perspektifinden bakmıştır. Bu perspektif, meşruiyetini herhangi bir karışıklığa mahal vermeden va'di içeren; sarîh ve kesin bir şekilde va'idi kapsayan Kur'an'dan ve selim akıldan almıştır. Buna göre Allah, ne va'dine ne de va'idine hulf eder. İtaatkâra itaatine karşılık mükâfat; isyankâra da isyanına karşılık mücazat verecektir. Ona göre büyük günah işleyen bir kimseyi Allah'ın affedip cehennemden çıkarması caiz değildir. Teorik olarak cehennemden çıkmak caiz olacaksa cennetten çıkmak da caiz olacaktır. Ayette ifade edilen Allah'ın maişetini tövbe şartına bağlamış, va'd ve va'idle çelişen bütün hadisleri reddetmiştir. Zira Kur'an ile Peygamberin sözlerinin birbiriyle asla çelişmeyeceğini söylemiştir.

3.1.4. el-Menziletu Beyne'l-Menzileteyn

Lügatte “el-menziletu beyne'l-menzileteyn ifadesi” iki şey (konum, mekân ve derece) arasında yer alan üçüncü bir şey (konum) anlamına gelmektedir. Bir delile bağlı olarak sözü edilen üçüncü konum benzediği tarafa meyyleder. Mu'tezile kelamcılarının ıstılahında ise büyük günah işleyen mürtekib-i kebirenin iki isim (iman-küfür) arasında bir isimle (fısk) isimlendirildiğini ve iki statü (kâfir-mü'min) arasında bir statü (fâsık) ile hakkında hüküm verildiğini açıklayan bir terimdir.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Kâdi Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/222.

Bu terimin serencamını birinci bölümde anlatmaya çalıştığımız Beni Sâide Sakîfesi, Hz. Osman'ın şehadeti, Cemel, Sıffin ve Nehrevan'da aramızda gerekmektedir. Zira Müslümanlar arasında patlak veren bu savaşlardan sonra büyük günah meselesi, iman amel ilişkisi ve bunlara bağlı olarak imanın tanımı tartışılmaya başlanmıştır. Hariciler, Mürcie, Hasan-ı Basrî, Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd bu tartışmanın başat aktörleri olarak sahnedeki yerlerini almışlardır.

Haricilerin yekpare olmayan grupları büyük günah işleyenlerin isimlendirmesiyle ilgili olarak farklı farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Sözelimi Basra'da kök salan Ezârika, büyük ve küçük günah işleyenleri çocuklarıyla birlikte kâfir ve müşrik sayarak akıbetlerinin ebedi cehennem olduğuna hükmetmiştir.¹⁸⁰ Nitekim Eş'ari ve Şehristani Ezârika'nın büyük günah işleyenleri kâfir olarak isimlendirdiğini söylerken;¹⁸¹ Bağdadi ise müşrik olarak isimlendirdiğini söylemektedir.¹⁸² Bu farklılık erken dönemde şirk ve küfür kelimelerinin aynı anlamda kullanıldıklarını ihsas etmektedir.¹⁸³ Sufriyye'ye göre haddi gerektiren bir günah işleyen kimse, o haddin gerektirdiği isim ile anılır. Sözelimi zina edene zanî, hırsızlık edene hırsız ismi verilir. Lakin bunlar kâfir ve müşrik olarak isimlendirilmez. Buna karşın had cezası gerektirmeyen ve büyük bir günah işleyen kimse müşrik olarak isimlendirilir.¹⁸⁴ Haricilerin en mutedil kolu olan İbâdiyye ve Necdiyye ise büyük günah işleyenlerin müşrik olmadıklarını, küfran-ı ni'met içinde olduklarını ifade etmişlerdir.¹⁸⁵ Her ne kadar Malatî, Haricilerin büyük günah işleyenleri kâfir olarak isimlendirdiğini, büyük ve küçük günahlar arasında hiçbir ayırım gözetmediğini söylese¹⁸⁶ de tepkisel kabilevi din anlayışının temsilcileri olarak görülen Hariciler'in¹⁸⁷ mürtekb-i kebire ile ilgili görüşlerinin farklılık arz ettiği müşahade edilmektedir. Buna göre İbâdiyye ve Necdiyye kolları mü'min ve kâfir sarmalından sıyrılıp ara kategori üzerinde kafa yordukları görülmektedir. Mamafih küfran-ı nimet bu çabanın ürünü olup mutlak mü'min ve mutlak kâfir kategorileri

¹⁸⁰ Bağdâdî, *el-Farğ beyne 'l-fırak*, 79.

¹⁸¹ Eş'arî, *Meğâlâtü 'l-İslamiyyîn*, 1329/1950, 1/159; Şehristanî, *Dinler ve mezhepler tarihi*, 111.

¹⁸² Bağdâdî, *el-Farğ beyne 'l-fırak*, 78.

¹⁸³ Toshîhiko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar yayınları, 2011), 213.

¹⁸⁴ Şehristanî, *Dinler ve mezhepler tarihi*, 125.

¹⁸⁵ Toshîhiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar yayınları, 2012), 56.

¹⁸⁶ Malâtî, *et-Tembîh ve 'r-red*, 38-40.

¹⁸⁷ Sönmez Kutlu, "İslam Düşünce Ekollerinin Ortaya Çıkış Sebepleri", *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2006), 28, 29.

arasında mutedil bir konumu temsil ettiği anlaşılmaktadır.¹⁸⁸ Buna karşın Ezârika kolu büyük günah işleyenlerin mutlak kâfir olduğunu söyleyerek sosyal felakete sebep olmuştur.¹⁸⁹ Zira siyasi saiklerle verdikleri bu hüküm, taraftarlarını terörize etmiş ve kâfir saydıkları çocukların bile kanını dökmenin caiz olduğu sonucuna varmışlardır. Vâsıl'ın menzileteyn dediği iki konumdan biri Ezârika'nın bu anlayışı olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Vâsıl'ın bu ifrata karşı mutedil bir çözüm bularak islam toplumuna rahat bir nefes aldırmanın mesuliyetini omuzlarında taşıdığını görmekteyiz.

Bu denklemde tefrit tarafını temsil ederek menzileteynin ikinci ayağını oluşturan ve Harici teziyle taban tabana zıt olan fırkanın Mürcie olduğu kaydedilmektedir. Zira Mürcie, büyük günah işleyenlerin mutlak mü'min olduğunu, tek bir iyilik yapmamış ve tek bir kötülükten sakınmamış olsa bile durumun değişmeyeceğini ifade etmiştir. Seküler hayat tarzına sahip Emevi sultanlarını koruma refleksiyle ortaya çıkan Mürci anlayışın ilk safhasının politik olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁰ Zira hükmün bekletilmesi, geciktirilmesi ve ertelenmesi Mürcie'nin temel karakteristiğini oluşturmaktadır.¹⁹¹ Buna göre hükümdarların yaptığı zulüm ve işledikleri cürümden dolayı kâfir oldukları tezi reddedilmeli ve kâfir mi mü'min mi? oldukları konusundaki hüküm bekletilmeli veya geciktirilmelidir. İkinci safhada ise sorunu teorik bir düzlemde tartıştıkları, bekletme ve geciktirmenin yerini te'hire bıraktığı görülmektedir. Bu tehir, iman ve amel ilişkisinde açığa çıkmıştır. Ameller ikinci planda görülerek tehir edilmiş, iman ise öncelenerek takaddüm etmiştir.¹⁹² Bundan dolayı (Halis) Mürcie, nasıl ki küfür varsa itaatten fayda gelmez ise, iman varsa gûnahtan da zarar gelmez tezini savunmuştur.¹⁹³ Bu tezin aksine Vâsıl, büyük günahın mü'min ismine zarar vermeyeceğini düşünmenin ahlaki yozlaşmaya yol açacağını savunmuş ve bu günahı işleyen kimselerin Allah'ın sevgisinden mahrum kalacaklarını ifade etmiştir.¹⁹⁴ Zira Allah böylelerinin rahmetinden uzak olduğunu söyleyerek cehennemiyile tehdit etmiştir.¹⁹⁵ Bu durumda el-menzile düşüncesi pozitif bir yaklaşım olup mürtekib-i

¹⁸⁸ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema*, 2/347, 348.

¹⁸⁹ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 247.

¹⁹⁰ İzutsu, *İmân Kavramı*, 59.

¹⁹¹ Topaloğlu - Çelebi, "Âhiret", 237.

¹⁹² Şehristânî, *Dinler ve mezhepler tarihi*, 127.

¹⁹³ İzutsu, *İmân Kavramı*, 61.

¹⁹⁴ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 240.

¹⁹⁵ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema*, 2/393.

kebirenin hükmüne ilişkin ihtilafın çözümüne dönük bir hal çaresidir. Mürcie'nin pratiği ikinci plana iten pasif inaç teorisi ile Ezârika'nın katli çocuklara kadar indirgeyen negatif tutumuna karşı yürütülecek düşünsel mücadelenin de teorik hazırlığıdır.¹⁹⁶

Büyük günah işleyenleri münafık olarak isimlendiren Hasan-ı Basrî siyasi sahada Ezârika ile Mürcie'ye karşı olduğu gibi teolojik düşünce sahasında da onlara karşıydı.¹⁹⁷ Zira Haricilerin en aşırı kolu olan Ezârika tedhiş ve tekfiri teo-politik düşüncelerinin temeli haline getirerek büyük günah ile küfrü eşitlemiş,¹⁹⁸ küfür nedir sorusuyla değil, kâfir kimdir sorusuyla ilgilenmiştir.¹⁹⁹ Mürcie ise dini vicdanlara hapsederek dinin toplumsallaşmasına ve kamusal alana inmesine sıcak bakmayan bir yapı arz etmiştir.²⁰⁰ Bu iki aşırı uca karşı itidali savunan Hasan münafık ismini ön plana çıkarmıştır. Lakin onun münafık ismine yüklediği anlam, inanmadığı halde inanıyormuş gibi görünmek değil, inandığı halde bu inancını amellerine yansıtmamak şeklinde anlaşılmıştır.²⁰¹ Mamafih Hasan-ı Basrî'nin ameli imandan bir cüz saydığı görülmektedir. Ona göre iman, selim kalbin derinliklerinden akıp gelen, kişinin amelleriyle doğrulanan, gösteriş ve temenniden uzak bir şeydir.²⁰² Buna göre o, söylem ile eylem arasındaki uyuşmazlığı ameli nifak olarak görmüş ve böyle bir kimsenin dünyada mü'min muamelesi görse de ahirette cezasının cehennem olduğunu ifade etmiştir.²⁰³ Bu analizlerden yola çıkarak mürtekb-i kebireyi Hasan'ın münafık olarak isimlendirmesiyle Vâsıl'ın fâsık olarak isimlendirmesinin son kertede aynı düşünceyi temsil ettiği kuvvetle muhtemeldir. Zira Vâsıl'ın fâsık isimlendirmesinin Hasan'ın münafık isimlendirmesine denk düştüğü aktarılmıştır. Dolayısıyla bu iki isimlendirme arasındaki farkın teolojik değil, terminolojik olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁴ Şu halde münafık isminin negatif çağrışımları, Kur'anî referanslarının zayıflığı Vâsıl'ı harekete geçirmiş ve bütün fırkaların üzerinde ittifak ettiği fâsık isminin problemi çözeceğine inanmıştır. Bu konuda Hasan-ı Basri ile aynı minvalde düşünen; fakat birtakım çekincelerinin olduğu anlaşılan Amr b. Ubeyd, Vâsıl ile yaptığı bir münazaradan sonra hocasının büyük günah ile ilgili

¹⁹⁶ Ammâra, *el-İslâm ve felsefetu'l-hukm*, 168.

¹⁹⁷ Izutsu, *İmân Kavramı*, 66.

¹⁹⁸ Harun Yıldız, *Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 123.

¹⁹⁹ Izutsu, *İmân Kavramı*, 14.

²⁰⁰ Kutlu, *Mürcie ve Tesirleri*, 50.

²⁰¹ Ess, *İlmü'l-keîâm ve 'l-müctema* ', 2/350.

²⁰² Izutsu, *İmân Kavramı*, 205.

²⁰³ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 108.

²⁰⁴ Ess, *İlmü'l-keîâm ve 'l-müctema* ', 2/398.

isimlendirmesini terk ederek, onun el-menzile görüşünü benimsemiştir.²⁰⁵ Bu benimsemenin serencamı ayrıntılı bir şekilde aktararak Amr'ın bu konudaki perspektifi nazara verilmeden önce onun hocasıyla yapmış olduğu bir münazaraya dikkatleri çekmenin aydınlatıcı olacağını düşünmekteyiz. Zira bu muhavareden anlaşılan o ki her ne kadar Amr, hocasının görüşünü desteklemişse de bu konudaki şüphelerinin devam ettiği görülmektedir. Mamafih Kadı Abdülcebbâr'ın aktardığına göre Hasan-ı Basrî ile talebesi Amr b. Ubeyd arasında büyük günah işleyenin isimlendirmesiyle ilgili bir münazara yapılmıştır. Bu münazarada Amr, büyük günah işleyenin isimlendirilmesi hususunda hocasına bazı sorular yönelterek şüphelerini gidermek istemiştir. Şöyle ki: Her nifakın aynı zamanda küfür olduğunu düşünüyor musunuz? Hasan: Evet her nifak aynı zamanda küfürdür. Amr: Peki, her fıkın nifak olduğunu düşünüyor musunuz? Hasan: Evet her fıkın nifak olduğunu da düşünüyorum. Amr: Bu durumda her fasığın kâfir olması gerekir ki hiç kimse böyle düşünmemiştir.²⁰⁶

Bu diyalogda Amr'ın itirazının esastan değil usulden olduğunu tahmin etmekteyiz. Zira Hasan'ın ara kategori üzerinde kafa yorduğunu nifak ismini mutlak anlamda değil, ameli nifak anlamında kullandığını yukarıda açıklamıştık. Aynı şekilde Hasan'ın küfür kelimesini de mutlak anlamda değil, küfran-ı nimet anlamında kullandığını düşünmekteyiz. Çünkü söz konusu münazaradan hareketle Kadı'nın ortaya koyduğu bakış açısı bu düşüncemizi destekler niteliktedir. O, Hasan'ın mürtekib-i kebiye "Neden münafık olarak nitelendirdiğini?" sormuş ve onun cevabını şöyle aktarmıştır: Münafık nasıl yergiyi ve ilenmeyi gerektiriyorsa fâsık da aynı şekilde yergiyi ve ilenmeyi gerektirir. Bu durumda fâsık isminin münafığa verilmesine engel teşkil edecek herhangi bir sorun bulunmamaktadır. İkincisi, büyük günah işleyen bir kimsenin imanında büyük bir hasar oluşmaktadır. Mürtekib-i kebiye bu hasarla birlikte imanını izhar ederse kalbinde olmayan bir şeyi ikrar etmiş olmaktadır. Eylem ve söylem arasındaki bu tutarsızlık onun münafık olarak isimlendirilmesine yol açmaktadır. Üçüncüsü de Allah'ın Kur'an'da buyurduğu "Münafıklar fâsıkların ta kendileridir." ayeti büyük günah işleyenlerin münafık ismini almasına sebep olmaktadır.²⁰⁷

²⁰⁵ Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 137.

²⁰⁶ Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 714.

²⁰⁷ Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 715.

Kadı, Amr'ın perspektifinden problematiğe vaziyet ederek Hasan'ın görüşlerini şu diyalektikle çürütmüştür. Fasığın yerilme ve ilenme vasıflarında münaфіk ile ortaklaşması, verilen isim konusunda da ortaklaşacakları anlamına gelmemektedir. Zira münaфіk, zem ve ilenme konusunda kâfirle de müşareket etmektedir. Bu müşareket, münaфіk ile kâfirin isimde de iştirak edecekleri manasına gelmemektedir. Kaldı ki münaфіk, asıktan daha fazla yerilmiş ve cezasının da daha ağır olduğu vurgulanmıştır. Üstüne üstlük münaфіğın ikiyüzlü eylemi bilindiği takdirde kâfirlerin muamelesini görmeyi hak etmektedir. Hal böyleyken fâsık ile münaфіk nasıl eşitlenebilir ve bütün fâsıklar nasıl münaфіk olabilir? Kadı, Hasan'ın “Büyük günah işleyen kimse gerçek anlamda Allah'a, sevaba ve ikaba iman etseydi bu iman, onu büyük günah işlemekten alıkoyarak söz ve eylem birliğine sevk ederdi.” şeklindeki ikinci delilinin fasid olduğuna kani olmuştur. Zira Allah'a, sıfatlarına, adaletine ve hikmetine iman eden, va'd ve va'îdinin mutlaka gerçekleşeceğine inanan bir kimsenin büyük günah işlemesi engellenmemiştir. Nasıl engellensin ki? Eğer bir mü'minin büyük günah işlemesi engellenseydi mükellef olmazdı. Çünkü engel, ihtiyara münaфі olup mükrehin hükmüne müncerdir. Bu durumda da ne övgü ne yergi ne sevap ne de ikap söz konusu olurdu. Ona göre Hasan'ın üçüncü delili de tutarlı değildir. Zira Allah “*Münaфіklar fâsıkların ta kendileridir.*”²⁰⁸ demektedir. “Fâsıklar münaфіkların ta kendileridir.” dememektedir. Buna göre her münaфіk fâsıktır; lakin her fâsık münaфіk değildir.²⁰⁹ Bu diyalektikten de anlaşılacağı üzere Amr'ın itirazı problemin özü ve muhtevasına ilişkin değil; şekil, kural ve ölçüsüne ilişkindir. Zira büyük günah işleyenin isimlendirmesinden kaynaklanan sorunları çözmek için Hasan'ın Hariciler ve Mürcie'den farklı olarak kullandığı terminoloji teknik olarak başka sorunlara kapı aralamıştır. Bu sorunlar özsel olmasa da algıları olumsuz yönde etkileyen negatif çağrışımlara sahip olduğu ve problemleri çözmediği anlaşılmaktadır. Mamafih ara kategori fikrine sahip olan Amr'ın aklen, ruhen ve kalben bir münazaraya ve bunun neticesinde de hakikate ulaşmaya hazır olduğu görülmektedir.²¹⁰ Nitekim Vâsıl'ın bu yöndeki teklifine olumlu cevap vermesi bu hissiyatını ortaya koymuştur.²¹¹

²⁰⁸ et-Tevbe 9/67.

²⁰⁹ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 715, 716.

²¹⁰ Ess, *İlmü'l-keîâm ve'l-müctema*, 2/398.

²¹¹ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-ğemse*, 157.

Bu münazarayı zikretmek hem Amr'ın mürtekib-i kebireyi münafık olarak isimlendirirken dayandığı delilleri ortaya koyması açısından hem Vâsıl'ın onu ikna ederken ileri sürdüğü delilleri ve diyalektiği öğrenme açısından hem de bu ilkenin referansının Kur'an olduğunu ispatlamak açısından son derece önem arz etmektedir. Bundan dolayı münazaranın kâmilten sunulmasında fayda mülâhaza etmekteyiz. Vâsıl: Namaz ehli bir kimsenin büyük günah işlemesi halinde münafık olacağı fikrine nasıl vardınız? Amr: Allah'ın şu sözünden hareketle: “*İffetli kadına zina iftirasında bulunup da dört şahit getirerek bunu ispat edemeyenlere seksen değnek vurun ve ebediyen onların şahitliklerini kabul etmeyin. Çünkü onlar fâsıkların ta kendileridir.*”²¹² Başka bir ayette ise Allah: “*Münafıklar gerçekten fâsıklardır.*”²¹³ şeklinde buyurarak fâsıkların aslında münafık olduğunu izhar etmiştir. Zira bir ismi marife yapan harf-i tarif (belirlilik eki) her iki ayette de geçen fâsık isminin başına gelmiştir. Bu durumda iki ayet de aynı fasığa işaret etmektedir. Vâsıl: Bildiğiniz üzere Allah, Maide sûresinin 45. ayetinde: “*Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler zalimlerin ta kendileridir.*”²¹⁴ buyurmaktadır. Büyük günah işleyenleri münafık olarak addetme gerekçenizden hareket ederseniz “*Kâfirler, zalimlerin ta kendileridir.*”²¹⁵ ayetinden yola çıkarak bütün zalimleri de kâfir olarak isimlendirmeniz gerekecektir. Zira ilim erbabı, namaz ehli oldukları halde büyük günah işleyenlerin fâsık ismini aldıkları gibi zalim ismini aldıkları konusunda da icma etmiştir. Yürüttüğünüz bu mantığa göre bütün fâsıklar münafık olduğu gibi bütün zalimler de kâfirdir. Bu genellemeler ise Kur'an'ın külli kaidelerine aykırı olup doğru sonuç vermesi muhaldir. Amr, bu diyalektik karşısında sessiz kalınca Vâsıl, sözlerine devam ederek şöyle dedi: Ey Ebû Osman! Ehl-i kıbleden fırkaların ittifak ettiği isimleri mi yoksa ihtilaf ettikleri isimlerimi kullanmak daha evladır? Amr: Elbetteki ittifak ettiği isimleri kullanmak daha evladır. Vâsıl: Bütün ihtilaflarına rağmen fırka ehlinin büyük günah işleyenleri fâsık olarak isimlendirdiklerini, bunun dışındaki isimlerden de kaçındıklarını görmüyor musun? Sözelimi Hariciler, büyük günah işleyenleri müşrik fâsık; Mürcie, mü'min fâsık; Şiiler (Zeydiler), nankör fâsık; Hasan-ı Basrî ise münafık fâsık olarak isimlendirmiştir. Bu durumda bütün fırka ve şahıslar mürtekib-i kebirenin fâsık olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Lakin fâsık ismiyle beraber kullandıkları

²¹² Nûr 24/4.

²¹³ et-Tevbe 9/67.

²¹⁴ el-Mâide 5/45.

²¹⁵ el-Bakara 2/245.

hüküm ve nitelemelerde ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf edenlerin ittifakından dolayı büyük günah işleyen fâsık olarak isimlendirilmiştir. Bundan dolayı büyük günah işleyen ne kâfir ne mü'min ne münafık ne de nankör olarak isimlendirilir. Zira bu çıkarsama dinin temel prensiplerine daha uygundur. Amr: Ben hak ve hakikatin düşmanı değilim. Bu gerçekler karşısında söyleyecek hiçbir sözüm yoktur. Akabinde orada bulunanları şahit tutarak şu beyanda bulunmuştur: Namaz ehlinen büyük günah işleyenleri münafık olarak isimlendirmekten vazgeçiyorum. Hasan-ı Basrî'nin bu konudaki görüşünü terk ediyor, Vâsıl'ın görüşünü benimsiyorum.²¹⁶

Vâsıl bu münazarada Amr'ı ilzam ederken hem Kur'an hem de icma delilini kullanmıştır. Kur'an'ın bütünselliği içinde aklı doğru ve yöntemli bir biçimde kullanarak savını işhad eden Vâsıl, aynı başarıyı icma delilini kullanırken ortaya koyamadığı ve kendisiyle çeliştiği görülmektedir. Zira kendisi "Büyük günah işleyenin fâsık olarak isimlendirilmesi konusunda fırak ehlinin ittifak ettiğini; fakat diğer isim ve nitelendirmeler konusunda ıftirak ettiğini" beyan ederken aynı delillendirme çerçevesinde "Büyük günah işleyenlerin zalim olduğu konusunda da ilim ehlinin ittifak ettiğini" beyan etmiştir. Buna göre fırak ehli mürtekb-i kebirenin ikinci isim ve niteliğinde de ittifak etmiş olurlar ki bu durum, totoloji olarak değerlendirilmektedir. Şerif Murtaza'nın da ifade ettiği gibi eğer Vâsıl, Kur'an'ı istişhatla yetinseydi iddiasını daha tutarlı ispat etmiş olacaktı. Zira her ne kadar icmanın varlığı bir şeyin sıhhatinin delili olsa da yokluğu bir hükmün fasid oluşunun delili olamaz.²¹⁷

Bu münazara Amr'ın hakka olan teslimiyetinin ve taassuptan uzak oluşunun bir göstergesi olduğu gibi Bağdadi'nin iddialarının temelsiz olduğunun da bir göstergesidir.²¹⁸ Zira Bağdadiye göre Vâsıl, üstüne vazife olmayan bir meseleye burnunu sokmuş, büyük günah işleyenin isimlendirilmesi konusunda hocası Hasan'a itiraz ederek ondan ayrılmış ve mescitte farklı bir halka oluşturmuştur. Amr ise bu sapıklığına destek vererek ona katılmıştır. Böylece ikisi ümmetin ittifak ettiği bir meselede ıftirak ederek cemaatin birliğini bozmuşlardır. Eleştirinin dozunu artıran Bağdadi, bunları bidat ve dalalet ehli olmakla suçlamış, hatta dinin sabitelerini bozan

²¹⁶ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/165, 166; İbn Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile (el-Münve ve'l-emel)*, 37, 38.

²¹⁷ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/167.

²¹⁸ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-ḥemse*, 158.

kâfirler olduğunu ima etmiştir.²¹⁹ Vâsıl ile Amr arasında meydana gelen münazarayı aktaran âlimler, Vâsıl'ın sunduğu deliller karşısında Amr'ın ikna olduğunu, “Büyük günah işleyen münafık olduğunu” söyleyen Hasan'ın bu konudaki görüşünden vaz geçip Vâsıl'a katıldığını söylemekle iktifa etmişlerdir.²²⁰ Bu söylem Bağdadi'ye kadar bu minval üzere gelmiştir. Muhtemeldir ki onunla birlikte farklı bir biçimde kurgulanmış, değişim ve dönüşüme uğrayarak Şehristani 'ye ulaşmıştır. Şehristani'de ise bu münazara tamamen teatral bir harekete dönüştürülerek²²¹ Vâsıl ile Amr'ın bidat ve dalaletin nazarî ve istidlâlî delili olarak kullanılan bir hikâyeye dönüştürüldüğü tahmin edilmektedir. Zira bu hikâyenin uydurulduğunu söyleyen araştırmacılar da bulunmaktadır.²²²

Vâsıl ve Amr'ın Haricilere, Mürcie'ye ve Hasan-ı Basri'ye muhalefet etmesi icmaya aykırı görülmüş ve eleştirilmiştir.²²³ Bu eleştiriyi ilk yapan şahıs İbn Râvendî olmakla beraber Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu bu konuda ona katılmıştır.²²⁴ Lakin Hayyat, Vâsıl ve Amr'ın el-Menzileye ilişkin görüşlerinin aklî ve nakli delillere dayandığını ispatlamakla kalmamış muhaliflerin iddiasının aksine ümmetin âlimlerinin icmaına muvafık olduğunu da kanıtlamıştır. Zira Vâsıl, âlimlerin icma ettiğini almak, ihtilaf ettiğini de terk etmek suretiyle ümmetin icmaından çıkmadığını ortaya koymuştur. Hayyat, Râvendî'ye, Mu'tezile'nin kimin icmaından çıktığını sorarak sözlerine devam etmiştir. Eğer mürcie'nin yaptığı icmadan çıktı diyorsan; aslında Mürcie icmadan çıktı. Çünkü “Büyük günah işleyen mü'mindir.” sözünün batıl olduğu konusunda ümmet icma etmiştir. Eğer Haricilerin yaptığı icmadan çıktı diyorsan bu da doğru değildir. Zira “Büyük günah işleyen kâfirdir.” diyen Haricilerin sözünün batıl olduğu konusunda ümmet icma etmiştir. Yok, eğer Hasan-ı Basrî ve ashabının yaptığı icmadan çıktı diyorsan bu da hilaf-ı hakikattir. Çünkü sizden başka ümmetin tamamı “Büyük günah işleyen münafıktır.” diyen Hasan ve ashabının sözünün batıl olduğu konusunda icma etmiştir. Bu icmayı görmeyip Vâsıl ve Amr'ı icmadan çıkmakla suçlamak ancak cehaletle izah edilebilir.²²⁵ Hayyat'ın bu değerlendirmesinden hareketle diyebiliriz ki el-menzile icmaya delil üzerinden bir

²¹⁹ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 108.

²²⁰ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*, 5; Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 159.

²²¹ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/163.

²²² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 320.

²²³ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 108.

²²⁴ Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr*, 167.

²²⁵ Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr*, 167, 168.

çağrıdır. Çünkü bilgi temelinde bir uzlaşmayı temin etmek için ümmetin üzerinde icma ettiği bir meselenin karşıtı olarak ileri sürülmüş türedi bir düşünce değil, bir yöntem önerisidir.²²⁶ Zira onlara göre isimlerin değişikliği, beraberinde hükümlerin değişikliğini de getirmektedir. Kur'an'da kâfirler için geçerli olan hükümlerin büyük günah işleyen fâsıklar için geçerli olmadığını düşünmüşlerdir. Kaldı ki bunların diğer Müslümanlar ile aralarındaki veraset ve evlilik ilişkileri dine uygun olup Müslümanların kabristanına defnedilmelerinde de herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Aynı şekilde Kur'an'da mü'minlerle ilgili hükümlerin fâsıklar için geçerli olmadığını da vurgulamışlardır. Çünkü Allah'ın mü'minlerle ilgili hükmü velayet, sevgi ve cennet va'di iken fâsıklarla ilgili hükmü ilenme, beri olma ve azap tehdidi şeklinde tezahür ettiğini söylemişlerdir. Münafıkların ise kalbine değil, söylemine itibar edildiği için dünyada tam bir Müslüman gibi muamele görürlerken ahirette kâfirlerden daha aşağı bir derekeyle tehdit edildiklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla söz konusu hükümler büyük günah işleyen için geçerli olmadığına göre bunların kâfir, mü'min ve münafık olarak isimlendirilmeleri de geçerli değildir. Bu durumda ümmetin de üzerinde icma ettiği fâsık ismini mürtekb-i kebireye en uygun niteleme olarak görmüşlerdir.²²⁷

Tartışmaya medar olan mürtekb-i kebirenin işlediği kebre kavramının nitelik ve niceliğiyle ilgili de bir uzlaşma sağlanamamıştır. Maddi ve manevi açıdan büyük olmayı ifade eden kebre terimi²²⁸ Nisâ sûresinin 31. ayeti ile Şûra suresinin 47. ayetinde²²⁹ çoğul formunda kullanılmıştır. Kur'an'da büyük günah kavramı geçmekle beraber şirk dışında hangi günahın büyük, hangisinin küçük olduğu beyan edilmemiştir. Dolayısıyla bir günah işlendiği takdirde hangi sınıfa dâhil edileceği tartışma konusu olmuştur.²³⁰ Ancak bu konunun hadislerde daha belirgin bir şekilde işlendiği anlaşılmaktadır. Mamafih Hz. Peygamber, “kebâir” kavramına karşılık “mûbikât” kavramını kullanmış ve 7 büyük günahı şöyle sıralamıştır: 1) Şirk koşturmak; 2) Haksız yere adam öldürmek; 3) Yetim malı yemek; 4) Tefecilik yapmak; 5) İffetli kadınlara iftira etmek; 6) savaş meydanından kaçmak; 7) Büyü yapmak.²³¹

²²⁶ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 245.

²²⁷ Ammâra, *el-Mu'tezile ve müşkiletu hurriyye*, 62, 63.

²²⁸ Topaloğlu - Çelebi, “Ahiret”, 180.

²²⁹ “Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız.” en-Nisâ /31; “Onlar büyük günahlardan ve hayâsızlıklardan kaçınırlar, öfkelerinde dahi bağışlarlar.” eş-Şûrâ 42/37.

²³⁰ İzutsu, *İmân Kavramı*, 50.

²³¹ Buhârî, *el-Cami 'u's-şâhîh*, “Veşâyâ”, 24 (No. 2766).

Bu günahların tamamına yakınının sosyal ve ictimai meselelere taalluk etmesi calib-i dikkattir.

Allah’a ortak koşmanın büyük günah olduğu, bu günaha irtikâp edenin ebedi cehennemde kalacağı konusunda ittifak edilmiş, bunun dışındaki büyük günahlar konusunda farklı bir yol tutulmuştur. Sözgelimi Ezârika kendilerinden olmayan herkesi büyük günah işlemekle itham edip ebedi cehennemlik sayarken;²³² haricilerin diğer kolları büyük günahın tanımıyla değil, büyük günah işleyenlerin başına hemen neyin geleceğiyle ilgilenmiş ve onların hepsini ebedi cehennemlik saymışlardır.²³³ Mürcie, imanın tanımı konusunda kayda değer bir mesafe kat etmiş; fakat büyük günah terimi konusunda gözle görünür bir katkıları olmamıştır.²³⁴ Mu‘tezile ise fisk, şirk, katl, hırsızlık, zina ve iftira gibi hakkında va‘îd olan ve had cezasını gerektiren suçlar ile Hz. Peygamberden sahih bir tarik ile varid olup kebire olarak nitelendirilen suçların büyük günah olduğunu,²³⁵ bu günahlardan tövbe etmeden ölen mürtekinin ebedi cehennemde kalacağını söylemiştir.

Mu‘tezile’nin önderlerinden biri olan Amr b. Ubeyd de bu istikamette düşünmüş ve büyük ihtimalle kendisinden sonra gelen kuşağa örnek olmuştur. Mamafih Kuleynî’nin aktardığına göre Amr, Hz. Peygamberin soyundan gelen Ebû Abdullah isminde bir âlimi ziyaret ederek Şûra sûresinin 37. Ayetini okumuş ve ona büyük günahın ne olduğunu sormuştur. O da Allah’a şirk koşturmak, O’nun rahmetinden ümit kesmek, O’nun azabından emin olmak, ebeveyne hürmet etmemek ve iffetli kadına iftira atmak şeklinde beş madde saymıştır. Ebû Abdullah’ın bilerek veya bilmeyerek Kur’an’da zikredilen diğer büyük günahları saymaması Amr’ın tepkisine yol açmış ve “*Bir insanı haksız yere öldürmek*”²³⁶ ile “*Bir mü’mini kasten öldürmek*”²³⁷ ayetlerini okuyarak bu suçların da büyük günah olduğunu söylemiştir.²³⁸ Yukarıda da ifade edildiği gibi Kur’an’da büyük günahlar açık bir şekilde tadat edilmediği halde Amr’ın, Ebû Abdullah’a itiraz etmesi ve ayetleri referans göstererek büyük günah belirlemesi onun va‘îd ile ilgili görüşünden kaynaklanmaktadır. Zira Kur’an’da cezası ebedi cehennem olarak ifade edilen

²³² Eş‘arî, *Meḳâlâtü’l-İslamiyyîn*, 1329/1950, 1/158.

²³³ Eş‘arî, *Meḳâlâtü’l-İslamiyyîn*, 1329/1950, 1/157, 176.

²³⁴ İzutsu, *İmân Kavramı*, 52.

²³⁵ Ressî vd., *Resâilü’l-‘adli ve’t-tevhîd*, 1/261.

²³⁶ el-Mâide 5/32.

²³⁷ en-Nisâ 4/93.

²³⁸ Ebû Ca‘fer Muhammed b.Ya‘kûb b.İshak el-Küleynî, *el-Kâfî fi’l-‘ilmi’d-dîn*, thk. Ali Ekber el-Gafârî (Tahran: Mektebetü’s-Sıdk, 1381), 2/285, 286.

öldürme eylemi ona göre büyük günahdır. Bu durumda Mu‘tezile’nin “Va‘îd ve had cezasını gerektiren suçlar büyük günahdır.” şeklindeki kefire tanımını etkilediği kuvvetle muhtemeldir.

Amr’ın mürtekib-i kefire ve kefireye ilişkin değerlendirmelerini verdikten sonra onun iman, amel ve kefire ilişkisi hakkındaki görüşlerine değinmemek eksiklik olacaktır. Zira Vâsıl ile Amr büyük günah işleyeni fâsık olarak isimlendirmekle Mürcie’nin “Büyük günah işleyen iman sahibidir.” söylemine muhalefet etmişlerdir. Bu muhalefetin temelinde ise onların iman tarifi yatmaktadır. Çünkü Mürcie’ye göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar iken; Vâsıl ve Amr’a göre iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar, uzuvlarla ameldir. Dolayısıyla iman iyiliğin nitelikleri olup bu nitelikler bir kişide toplandığında o kişi mü’mîn ismini almaktadır. Zira bu isim övgüye müncerdir. Fâsık ise bu iyi nitelikleri taşımadığından dolayı mü’mîn olarak isimlendirilmediği gibi övgüyü de hak etmemektedir. Bununla beraber fâsık, kâfir olarak da isimlendirilmez. Çünkü fasığın kelime-i şehadet getirdiği ve buna bağlı olarak birtakım ameller işlediği inkâr olunamaz bir gerçektir. Nitekim büyük günah işleyen bir kimse inanç bakımından mü’mîne benzerken amel bakımından mü’mîne benzememektedir. Aynı şekilde fâsık, amel bakımından kâfire benzerken, inanç bakımından kâfire benzememektedir. Bundan dolayı fâsık, el-menziletu beyne’l-menzileteyndedir. Yani o, iki yer arasında bir konumdadır. Eğer tövbe ederse mü’mîn menzilesine geçer; eğer tövbe etmeden ölürse kâfir menzilesine geçer ve ebedi cehennemi hak eder. Lakin cehennemdeki azabı mutlak kâfirin azabından daha hafif olur.²³⁹ Zira onlara göre ismin değişikliği hükmün de değişikliğini gerektirir.

Amr imanı, Allah’ın kullarına farz kıldığı her şeyi yapmaları, nehyettiği her şeyden de sakınmaları şeklinde tarif etmiştir.²⁴⁰ Bu tariftten de anlaşılacağı üzere o, amel ile iman arasında sıkı bir irtibat kurmuştur. İmanın, inanç, söz ve amel şeklinde üç unsurunun olduğunu söylemiş, mürtekib-i kefirenin amel unsurunu yitirdiğinden dolayı mü’mîn menzilesinden fâsık konumuna düştüğünü ifade etmiştir. Ona göre amel imandan bir cüz olup artar ve eksilir. Buna göre mü’mînin salih amellerinde meydana gelen değişim imanı da etkilemekte ve onun artıp eksilmesine sebep olmaktadır.²⁴¹ Görünen o ki Amr’ın iman anlayışı “Nasıl ki küfürle birlikte itaat,

²³⁹ Ebü’l-Feth Tacüddîn Abdülkerim b.Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, thk. Ahmet Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru’l- Kutubi’l-’ilmiyye, 1413/1992), 42, 43.

²⁴⁰ Belhî vd., *Fadlu’l-i ‘tizâl*, 250.

²⁴¹ Seyyid, *‘Amr b. ‘Ubeyd*, 154.

imana fayda vermiyorsa, imanla birlikte kötülük de zarar vermez” diyen Mürcie’nin iman anlayışını reddetmeye matuftur. Zira Amr’ın bu anlayışı bir eylem hali olup politik iman algısına karşı bir duruş olarak okunabildiği gibi, insana sorumluluk ve duyarlılık bilinci aşılayan ve onu aktif hale getirip fitrat ve ahlakla buluşturan bir farkındalık hali olarak da okunabilir.

Sonuç olarak her günah, kesin bir cezayı gerektirir prensibi fehvasınca mürtekb-i kebirenin işlediği günahtan dolayı cezalandırılacağı konusunda bütün fırkalar ittifak etmelerine rağmen, tövbe etmeden ölmesi durumunda konumunun ne olacağıyla ilgili ihtilaf etmişlerdir. Hariciler, Zeydiyye ve Mu‘tezile ebedi cehennemde kalır derken; Murcie ve Ehl-i Sünnet ebedi cehennemde kalmaz demişlerdir. Bunu da her şeye gücü yeten Allah’ın mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunmasına bağlamışlardır. Allah’ın adaletini ön plana çıkararak onun meşiet, kuvvet ve kudretini ilkeli oluşuyla birlikte değerlendiren Amr, Allah’ın ceza tehdidinden vaz geçmeyeceğini ilkesel olarak kabul etmiştir. Zira O, büyük günahı bir va‘ide bağlamış ve cezasını beyan etmiştir. Bunun dışında kalan günahlar, küçük olup affı Allah’ın lütfu keremine kalmıştır. Burada temel problem, konum itibariyle birbirinden son derece farklı olan müşrik, kâfir ve münafık ile büyük günah işleyip tövbe etmeyen fasığın ahiretteki akıbetlerinin aynı görülmesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Mürcie ve Ehl-i Sünnet bunu kabul etmezken; Amr, cezanın hafifletilmesi kaydıyla bunu kabul etmekte ve Allah’ın va‘dine bağlamaktadır. Söz konusu fırka ve mezhepler, büyüğüyle küçüğüyle günahları imanı kirleten arızı durumlar şeklinde tasvir ederken; Amr, büyük günahı imana hâlel getiren, tövbe edilmediği takdirde kalıcı hasarlara yol açan bir durum olarak görmektedir. Bu hasarın en büyük etkisinin de siyasi ve ictimai hayatta kendisini göstereceğini düşünmektedir. Bundan dolayı büyük günahın bir yönüyle ahirete bir yönüyle de sosyal, siyasal ve kültürel hayata bakan iki veçhesi bulunmaktadır. Kanaatimize göre Amr, bu iki veçheyi adalet, ahlak ve mesuliyetle birbirine bağlamıştır. Dolayısıyla bireysel yönü ağır basan ihlallerden ziyade, toplumsal yönü ağır basan ihlalleri büyük günah kategorisinde değerlendirmiş, bunu da hakkında va‘id bulunan nassa bağlamıştır. Bu naslara bakıldığında iki elin parmağını geçmeyecek miktarda büyük günah olduğu görülecektir. Bunların arasında ibadetlerin olmayışı dikkat çekicidir. İbadet ve taatı ile maruf büyük bir zahid olan Amr’ın, dindarlığı ibadet üzerinden

değil, ahlak ve muamelat üzerinden değerlendirmesi kayda değer bir tespit olarak belirtmemiz gerekir.

3.1.5. el-Emru bi'l Ma'rûf ve'n-Nehyu 'ani'l-Münker

Mu'tezile ekolünün temel esaslarının beşincisi olan bu ilkenin meydana geldiği terkipte *emir* sözcüğü, “emretmek, buyurmak, bir işi yapmasını istemek” anlamına gelirken; *ma'rûf* sözcüğü “bilmek, tanımak, düşünerek kavramak” anlamlarını taşıyan irfan kökünden ism-i mef'ûl kalıbına girerek “bilinen, tanınan, benimsenen şey” anlamına gelmektedir. Bu iki sözcüğün birleşmesiyle meydana gelen *el-emru bi'l-ma'rûf* kavramı “iyiliği emretme, dinin iyi olarak nitelediği işlerin yapılmasını isteme” şeklinde anlaşılmıştır. Yasaklama ve sakındırma anlamına gelen *nehy* kelimesi ile “tasvip edilmeyen, yadırganan, sıkıntı duyulan şey” anlamlarına gelen *münker* kelimesinin birleşmesinden meydana gelen *en-nehyu ani'l-münker* kavramı ise “Kötülükten vazgeçirmeye çalışma, dinin kötü olarak nitelediği işlerden sakındırma” şeklinde anlaşılmıştır. Buna göre söz konusu tabir “iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak” anlamına gelmektedir.²⁴²

İslam, örnek bir toplum meydana getirmeye özel bir ihtimam göstermiştir. Nadir bir vicdan ve bilinç seviyesine sahip eşsiz şahsiyetler yetiştirerek bunu başarabilmiştir. Lakin bu başarısını sadece şahısların iyi niyetlerine ve vicdanlarına bırakmamış; adaleti tesis eden, vicdanları teskin eden, ahlakı ikame eden, evrensel değerleri güvence altına alan ve niyetlere istikamet veren ilkeler de vazetmek suretiyle hedefine ulaşmayı amaçlamıştır. Bu ilkelerin başında emr-i bi'l ma'rûf nehyi 'ani'l münker gelmektedir. Mamafih toplumun bütün katmanlarını içine alan bu ilkenin epistemik dayanağının kitap²⁴³ sünnet²⁴⁴ ve icma olduğu anlaşılmaktadır.²⁴⁵ Vâcip olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmayan emr-i bi'l ma'rûf nehyi 'ani'l münkerin aklen mi naklen mi bilineceği hususu tartışılmıştır.²⁴⁶

²⁴² Topaloğlu - Çelebi, “Âhîret”, 81; Hâfız Alâ el-Basrî, *Şerhu muştalehâti'l-kelebiyye* (Tahran: Hâfız Alâ el-Basrî, ts.), “el-emru bi'l ma'rûf”, 39.

²⁴³ Ey Mü'minler! Sizler insanlar için (örnek bir toplum olmak üzere tarih sahnesine) çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten alıkoyarsınız. Âl-i İmrân 3/110.

²⁴⁴ Allah'a isyan edildiğini gören bir göz için onu değiştirme veya oradan uzaklaşma dışında bir alternatif yoktur. Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/230.

²⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 142.

²⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 142.

İnsan özgürlüğünü esas alan adalet prensibinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan bu ilkenin siyasi boyutunun yanında ahlaki boyutunun da olduğu görülmektedir.²⁴⁷ Zira İslamdaki siyasi düşünce ahlakla irtibatlı olması yönüyle temayüz etmiştir. Bundan dolayı ahlak ile siyasetin din ile irtibatlı olması İslamın belirgin özelliklerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. Bu özellikleri mefkuresine dayanak yapan Amr b. Ubeyd, söz konusu ilkenin hem ahlaki hem de siyasi boyutuyla ilgilenmiş, teori ile pratiği mezc ederek bu prensibin temellerini atmış ve bu konuda da Mu‘tezile’ye öncülük etmiştir. Mamefih daha önce de ifade ettiğimiz gibi bireysel ve toplumsal ahlak alanında öncü bir şahsiyet olan Amr’ın, yüce ahlaki değerlere çağıran bir davetçi olmasının yanı sıra davet ettiği değerlere bihakkın uyan model bir şahsiyet olduğu görülmektedir. Zira söylenen şeylerin kabul görmesinin yegâne şartı eyleme mutabık olmasıdır. Bu mutabakatı ziyadesiyle önemseyen Amr’ın bu hassasiyeti Hasan-ı Basrî’ye sorulduğunda “Bir şeyi emrettiği zaman kendisi herkesten daha fazla ona uyar; bir şeyi nehyettiği zaman da herkesten daha fazla ondan kaçınır. Özü ve sözü bu kadar birbirine uyan başka birisini görmedim.”²⁴⁸ şeklinde cevap vermektedir. Cahız ise bu vasfını izhar ederken dolaylı olarak onun bu ilkeyle ilgili menhecini de ele vermektedir. Zira onun âlim, abid, akil ve yumuşak huylu bir Kur’an ehli olduğunu ifade ederken bu yönüne ışık tutmaktadır.²⁴⁹ Nitekim Allah, yumuşak huylu olmayı iyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın bir metodu olarak beyan etmektedir.²⁵⁰

Amr’ın iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ameliyesi öncelikle harici cereyanlara karşı İslam dinini müdafaa ve zararlı fikirleri bertaraf etme şeklinde tebellür etmiştir. Zira seneviyye öğretisiyle tenzihi dil ekseninde tevhid mücadelesine girişmiş, gençlerin akidesini bozan, dimağını teşviş eden ve düşüncelerini ifsat eden Abdülkerim b. Ebi’l-Avcâ ile mücadele ederek onun yaymış olduğu münkeri nehyetmiştir.²⁵¹ Aynı şekilde düalist öğretinin diğer öncüleriyle de mücadele etmiştir.²⁵² Dâhilde ise maruf ekseninde cebr, teşbih ve tecsım anlayışıyla mücadele ederek haşviyyenin zararlarına dikkatleri çekmiş, olası tahrifat ve tahribatları

²⁴⁷ Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklişme Süreci*, 77.

²⁴⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 3/460.

²⁴⁹ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 3/157.

²⁵⁰ Ey Peygamber! Allah’ın sana lütfettiği sevgi ve merhamet sayesinde yumuşak davrandın; eğer onlara karşı sert ve kırıcı davransaydın, seni bırakır giderler, senden koparlardı. Âl-i İmrân 3/159.

²⁵¹ İsfahânî, *Kitâbü’l-egânî*, 3/101, 102.

²⁵² Cârullâh, *el-Mu‘tezile*, 39.

hakkında kamuoyunu uyarmıştır.²⁵³ Öte taraftan kötülük, zulüm ve istibdada meyleden vali, emir ve sultanlara karşı çıkararak onları uyarmış, toplumun eşitlik ve adalet talebini her platformda dile getirmiştir.

İnsanın özgürlüğünü, serbestliğini ve eleştiri hakkını savunan Amr, yönetilenlerin söz konusu zalim, müstebit ve zorba yöneticilere karşı mücadele hakkının olduğunu vurgulamıştır. Lakin emri bil-marûf nehyi anil-münker dolayımında bu mücadelenin araçları konusunda sahabe, tabiun ve Ehl-i Sünnet'ten bazıları ile Ehl-i Hadis'ten Ahmed b. Hanbel ve İmamiye Şia'sından farklı düşünmüştür. Zira sözü edilen zevat bu prensibin kalp ile buğz etme ve dil ile uyarma şeklinde gerçekleşeceğini; şiddete başvurmanın ise caiz olmadığını ileri sürmüştür. İmamiye Şiası ise ancak nas yoluyla belirlenen imamın kendisine başkaldıran fâsık bir kimseye karşı kuvvet kullanabileceğini iddia etmiştir. Aksi takdirde hiçbir şekilde kuvvet kullanılamayacağını söylemiştir.²⁵⁴ Buna karşın bir grup sahabe, başta Amr olmak üzere Mu'tezile'nin tamamı, bazı Hâricîler ve Zeydiyye münkeri ortadan kaldırmak için silahtan başka bir alternatif kalmamışsa silah kullanmanın vacip olduğunu ifade etmişlerdir.²⁵⁵ Bu şart cümlesinden de anlaşılacağı üzere Mu'tezile, barışçıl yöntemler olduğu sürece güç kullanmanın doğru bir araç olmayacağını düşünmüştür. Barışçıl yöntemlerin hepsi tükendikten sonra güç kullanılabileceğini söylemiştir. Bunu gerçekleştirebilmek için de gerekli askeri ve lojistik gücün olmasını şart koşturmuştur. Aksi takdirde beklemek gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Kadı Abdülcebbâr, emri bil maruf nehyi anil münkerden kastın iyiliğin zayi olmaması, kötülüğün de meydana gelmemesi olduğunu ifade etmiştir. Bu gaye kolaylıkla meydana geldiği zaman bundan vazgeçip zora başvurmanın caiz olmadığını vurgulamıştır. Zira ona göre bu yaklaşım akla uygun bir yöntem olduğu gibi Hucurat suresinde²⁵⁶ ifadesini bulan nakle de uygun bir yöntemdir.²⁵⁷ Mu'tezile, uygun koşulların oluşması ve nitelik açısından üstün duruma geçmeyi ifade eden ve *temekku*n olarak tanımlanan bu yöntemi kurucuları Amr b. Ubeyd'den aldığı anlaşılmaktadır. Zira Amr, bu prensibi yerine getirirken temsil ile beraber dinleyen

²⁵³ Belhî vd., *Faḍlu'l-i 'tizâl*, 242.

²⁵⁴ Abdülkerim Osman, *Nazariyetü't-teklîf arâu el-Kâdi 'Abdülcebbâr el-keîmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 517.

²⁵⁵ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 169.

²⁵⁶ Mü'minlerden iki topluluk birbiriyle kavga ederlerse aralarını düzeltip onları barıştırsın. Eğer bunlardan biri söz dinlemez ve diğerine saldırırsa, saldıran tarafa karşı Allah'ın emrine boyun eğinceye kadar savaşın. Şayet saldırganlıktan vazgeçerse, iki tarafın arasını adaletle düzeltip barışı sağlayın ve sakın adaletten ayrılmayın. Şüphesiz Allah adil davrananları sever. el-Hucurât 49/9.

²⁵⁷ Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ḥamse*, 144.

kalbinde etki bırakan güzel öğüdün çok önemli olduğunu düşünmüştür. Buna karşın güç kullanmayı tasvip etmemiştir. Mamafih Cafer Mansur ile aralarında geçen şu diyalog bu tezi destekler niteliktedir: “Beni en iyi tanıyan biri olarak güç kullanma taraftarı olmadığımı biliyorsun.”²⁵⁸

Peki, Amr, mutlak anlamda sert gücü red ediyor muydu? Yapılan incelemelerde onun sert gücü mutlak anlamda red etmediği, ıslahçı ve orta yolcu bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Buna göre bütün yumuşak güç araçları kullanıldıktan sonra sert güce başvurulabileceğini söylemektedir. Lakin kan, gözyaşı ve başarısızlıkla sonuçlanacak bir kalkışmaya asla yol vermemiştir. Zira getirisi ve götürüsü iyi hesaplanmamış devrim ve kalkışmaların sorunları daha da derinleştireceğini düşünmüş, güç kullanma konusunda *temkinli* davranmıştır.²⁵⁹ Bundan dolayı Mu‘tezile’nin eleştirileri, itirazları ve çekinceleri olmakla beraber onun vefatına kadar siyasi otoriteye isyan etmemiştir.²⁶⁰

Emri bil maruf nehyi anil münker ilkesini uygularken teenni ile hareket eden ve oldukça sabırlı davranan Amr’a, Eyyûp el-Kazâz: “Dinin gitmesi karşılığında sabreden adam hakkında ne düşünürsünüz?” şeklinde bir soru yöneltince Amr: “Ben de aynı fikirdeyim.” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Eyyûp: “Eğer bir çağrıda bulunursanız 30 bin kişi icabet eder. Nasıl olur da aynı fikirde olabilirsiniz?” Amr: “Dediklerine vefa gösteren üç kişi tanımıyorum. Bu nitelikte üç kişi gördüğüm zaman dördüncüleri de ben olurum.” tarzında cevap vermiştir.²⁶¹ Bu diyalogdan da anlaşılacağı üzere Amr, organize olmamış yığınlardan ziyade özü ve sözü bir olan nitelikli insanlara gereksinim duymuştur. Bu adamlar olmadığı sürece sert güç kullanmanın problemleri katmerleştireceğini ve toplumu ıslah edecek yerde ifsat edeceğini düşünmüştür. Cafer-i Mansûr’un, Amr sana karşı bir kalkışmanın hazırlığı içerisinde uyarısına: “Kendisi gibi 310 adam bulursa bana karşı böyle bir hazırlığın içerisine girebilir. Lakin bu evsafa 310 kişi bulamayacağına göre korkulacak bir durum yoktur.”²⁶² şeklindeki cevabı bu çıkarsamamızı destekler niteliktedir.

²⁵⁸ Belhî vd., *Faḍlu’l-i ‘tizâl*, 247.

²⁵⁹ Seyyid, *‘Amr b. ‘Ubeyd*, 171.

²⁶⁰ Belhî vd., *Faḍlu’l-i ‘tizâl*, 226, 228.

²⁶¹ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 7/523.

²⁶² Belhî vd., *Faḍlu’l-i ‘tizâl*, 246.

Zalim sultana karşı çıkmayı temekkun şartına bağlayan Amr, Emevilerin siyasetine, baskı ve yıldırma politikalarına karşı öfkeyle dolu olmasına rağmen devrim için gerekli alt yapı ve uygun bir fırsat bulamadığından onların zulmüne karşı herhangi bir kalkışmada bulunmamıştır. Ancak bütün mezhep ve firkaların ahlaksız bir sefih olduğu konusunda ittifak ettiği Velid b. Yezid'e²⁶³ (öl. 126/744) karşı nakıs²⁶⁴ lakabıyla mülakkap amcasının oğlu Yezid b. Velid'i (öl. 126/744) hem desteklemiş hem de arkadaşlarını onu desteklemeye teşvik etmiştir.²⁶⁵ Zira Amr, onu adaletin tesisi, toplumsal eşitliğin temini ve hilafetin saltanattan şuraya dönüştürülmesinin sağlayıcısı olarak görmüştür.²⁶⁶ Bundan dolayı İsa b. Hâdır onu Amr'a sorduğunda şöyle cevap vermiştir: "O, kâmilidir nakıs değildir. Kendisinden başlamak suretiyle adaleti uyguladı. Allah'a itaat uğrunda amcasının oğlunu öldürdü, bu durum yakın akrabalarına büyük bir ders oldu. Despotların artırdıkça artırdığı Emevi hanedanının atiyelerini kısıtı ve bunu döneminin sıradan bir kararı değil, hilafetinin şartı haline getirdi. Allah'a yemin olsun ki sanki o, (kendi diliyle değil de) Hasan-ı Basrî'nin diliyle konuşuyordu."²⁶⁷ Nitekim Yezid b. Velid hilafet makamına geldiği zaman irad ettiği hutbede²⁶⁸ yönetim programını ilan etmiş, ülkeyi adalet, liyakat, maslahat, musavat ve meşveret ekseninde yöneteceğini söylemiş, aksi

²⁶³ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve 'l-uşûlu 'l-hemse*, 171.

²⁶⁴ Yezid'in herhangi bir uzvu veya aklı eksik olduğu için bu lakap kendisine verilmemiştir. Emevilere ve askerlere verilen atiyeleri kısıp tasarruf tedbirleri aldığı için kendisine bu lakap verilmiştir. bk. Mesûdî, *Murûcu 'z-zehab*, 3/184.

²⁶⁵ Belhî, *Kitâbü 'l-Maâkâlât*, 215.

²⁶⁶ Seyyid, *Amr b. 'Ubeyd*, 182.

²⁶⁷ Belhî, *Kitâbü 'l-Maâkâlât*, 215.

²⁶⁸ Ey insanlar Allah'a yemin olsun ki, ne böbürlenmek ne dünya hırsı ne de saltanatta gözüm olduğu için ayaklandım. Ancak Allah'a ve dinine karşı açıkca işlenenlere kızgınlığımdan dolayı, O'nun kitabına ve Peygamberi'nin sünnetine davet edeyim diye isyan ettim. Zira hidayet alametleri belirsizleşmiş, takva ehlinin nuru sönmüştü. Allah'ın haram kıldıklarını helal kılıp, hertürlü bidatı üretenler çoğalmıştı. Allah'a yemin olsun ki Velid, tüm bunların ötesinde hesap gününe de inanmıyordu. Malum olduğu üzere o, benim amcamın oğlu, yani akrabamdır... Ey insanlar! Bu ülkenin yoksulluğuna son verip, insanını cıllıktan kurtarıncaya kadar, bir taş koymamam, nehir akıtmamam, kadın ve çocuklara vermek için mal biriktirmemen sizin üzerimdeki hakkınızdır. Artan malı başka bir bölgeye göndereceksem buranın daha acil ihtiyaç içinde olmayışındandır. Biliniz ki, sizi açıkta bırakıp, sizi ve halkınızı çaresiz bırakamam. Sizsiz birşey yapıp, güçlünüzün zayıfınızı ezmesine izin vermeyeceğim, kapımı yüzünüze kapatmayacağım. Ülkelerinden alıp götürdüğümle orada ardının tükendiği şeylerden dolayı Cizye ehlini sorumlu tutmam. Ancak sizlere her yıl çalışıklarınızın karşılığı verilecek ve her ay için rızıklarınızı muntazaman alacaksınız. Bu, yaşam tarzı müslümanlar arasında dengelenip tavandaki tabandakinin düzeyine çıkıncaya kadar devam edecektir. Ben sizler için bunları yaptığım, dengeyi iyi kurup, kenetleşmeyi sağladığım sürece beni dinlemeniz bana itaat etmeniz gerekir. Eğer yapmaktan aciz kalmışsam beni baştan almanız veya tövbe ettirmeniz gerekir. Tövbe etmişsem hatamı hoş görürsünüz. Eğer benden başka üstünlük ve ehliyet sahibini tanımışsanız ve sizlere benim verdiklerimin aynısını vermeyi vadetmişse ona biat etmek istemişseniz biliniz ki biat eden ve itaatına ilk giren ben olurum! Ey insanlar, yaratana isyanın olduğu yerde yaratılana itaat olamaz. Bu sözümü söylüyor kendim ve sizler için Allah'tan mağfiret diliyorum. bk. Muhammed Ammara, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Yöneliş Yayınları, ts.), 115, 116.

takdirde, yerine daha ehliyetli birisinin getirilmesi suretiyle azledilmesini ilkesel olarak kabul etmiştir.²⁶⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Amr, kendisine *Allah'ın nimetlerine şükreden* lakabının verilmesini isteyen Yezid'i, bu ilkeleri savunduğundan, hulefâ-yi râşidîn döneminden beri hilafet makamının kaybettiği ruha tekrar döndüğünden ve bu dönemden beri halk ilk kez Muaviye'nin devlete yönetim biçimi olarak yerleştirdiği veraset sistemini çiğneyerek halifesini biat ve seçim usulüne göre seçtiğinden dolayı desteklemiş ve arkadaşlarının da desteklemesini istemiştir.²⁷⁰

Yezid b. Velid, altı ay gibi kısa bir süre hilafet makamında kaldıktan sonra vefat etmesi Mu'tezile cephesinde yeni bir hareketliliğe sebep olmuştur. Bu hareketlilik neticesinde Vâsıl ve Amr, Osman b. Abdurrahmân el-Mahzûmî'nin evinde toplanarak seçilmesi gereken yeni halifenin durumunu tartışmışlardır. Nefsüzzekiyye olarak da bilinen Muhammed b. Abdullah b. Hasan'ı (öl. 145/762) öneren Vâsıl'a, tanımadığı gerekçesiyle çekinceli davranan ve itiraz eden Amr'ın²⁷¹ daha sonra ikna olduğu anlaşılmaktadır.²⁷² Aynı zata başta Ebû Cafer Mansur olmak üzere Abbasi ailesinin de biat ettiği rivayet edilmektedir.²⁷³ Ancak bir takım siyasi hamleler ve politik manevralar sonucunda Abbasiler kontrolü ele geçirerek Alevileri devre dışı bırakınca Muhammed b. Abdullah muhalefete geçmiştir. Amr'ın bu fiili duruma zulmün izalesi ve adaletin ikamesi şartıyla kail olduğu anlaşılmaktadır. Zira Abbasiler, Müslüman halklar arasında eşitliği sağlayacaklarına, Arap ve mevali ayırımını gidereceklerine, mevaliye yapılan zulmü kaldıracaklarına, toplumsal adaleti gerçekleştireceklerine, sınıfsal farklılıkları ortadan kaldıracaklarına, sosyal sorumluluklarını yerine getireceklerine, İslami ve insani değerleri muhafaza edeceklerine dair söz vermişlerdir. Amr, sözlerinde durdukları sürece bu yönetimi desteklemiştir.²⁷⁴ Lakin verdikleri sözleri unutup halka zulmedince onun tavrı değişmiş önce Mansur'a nasihatlerde bulunmuş, daha sonra onu eleştirmiş, eleştiriler makes bulmayınca da ondan uzaklaşmıştır.

Her ne kadar Abbasilerin ilk halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh (öl.136/754) olsa da asıl kurucusu Ebû Cafer el-Mansûr olduğu kaydedilmektedir. Akıllı, kararlı ve cesur bir sultan olan Mansûr, Emevilere karşı bir araya gelen muhalefet içerisinde

²⁶⁹ Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 214, 215.

²⁷⁰ Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 117.

²⁷¹ Ebu'l-Ferec Alî b.Hüseyn el-İsfahânî, *Meâtilü't-tâlibiyyîn*, thk. Ahmed Sakr (Beyrut: Menşûrâtü eş-Şerîf er-Radî, 1416), 257, 258.

²⁷² Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 133.

²⁷³ Seyyid, *'Amr b. 'Ubeyd*, 185.

²⁷⁴ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 173.

Mu‘tezile ile beraber hareket eden ve bu mezhebe gönül veren bir şahıs olduğu aktarılmaktadır.²⁷⁵ Buna göre onun Amr ile münasebeti halife olmadan önceki dönemlere dayanmaktadır. Bu münasebet onun kişiliğinin Amr’ın hoşuna gittiğini, onu beğenip takdir ettiğini, hatta onu hilafete namzet bir şahsiyet olarak gördüğünü ihsas etmektedir. Zira bir gün Mansur’u Kâbe’yi tavaf ederken gören Amr şöyle demiştir: “Eğer Allah, ümmet-i Muhammed’de bir hayır dilerse yönetimini Beni Haşim’den bu gence nasip etsin.”²⁷⁶ Bu takdir ve beğeni zamanla yerini nasihat ve eleştirilere bırakmıştır.

Mansur halife olmadan önce kendisini ziyarete gelen arkadaşı Amr’a yemek ikram edemeyecek kadar yoksul olduğu anlaşılmaktadır. Bu yoksulluğunu kötü idareye bağlayarak A‘râf suresinin 129. ayetini²⁷⁷ okuyan Mansur, halife olunca aynı hataları işlemeye başlamıştır. Bunun üzerine Amr, hani hatırlıyor musun? Bir gün seni ziyaret etmiştim. Bana ikram edecek bir parça ekmek bulamadığın için hayıflanmış ve kendinden önceki yönetimi suçlamıştın. Gel gör ki aynı hataları sen de işliyorsun.²⁷⁸ Unutma ki hem sahip olduğun makam hem de dünya fanidir. Öyleyse Allah’ın sana verdiği dünyalığın bir kısmıyla O’nun kudret elinden nefsini satın almaya bak. Aklından çıkarmak elinde bulunan saltanat, taht varisin dahi olsa, başka birisinin eline geçecektir. O halde bu saltanata emanet gözüyle bak. Zira sabahı kıyamete doğan bir gece konusunda seni uyarıyorum.²⁷⁹

Uyarılarının dozunu biraz daha artıran Amr, adeta hayatını ortaya koyarak Mansur’u uyarmış ve şöyle demiştir: “Ey Mü’minlerin Emiri! Zerre miktarı yapmış olduğun hayrın ve şerrin hesabını Allah senden soracak ve kıyamet günü ümmet senden davacı olacaktır. Nefsin için istediğini onlar için de istemedikçe, sana yapılmasını istemediğin adaletsizliği onlara reva gördükçe Allah senden razı olmayacaktır. Ey Mü’minlerin Emiri! Ülkenin dört bir tarafında zulmün yayıldığını, Allah’ın kitabı ve Rasûlünün sünneti ile hükmedilmediğini size hatırlatmak isterim.”²⁸⁰ Amr bu uyarılarda bulunurken Süleyman b. Mücalid adında bir müşavir

²⁷⁵ Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 135.

²⁷⁶ İbn Kuteybe, *‘Uyûnü’l-ahbâr*, 1/308.

²⁷⁷ Halkı Musa’ya, “Sen gelmeden önce de, geldikten sonra da ne eziyetler ne zulümler yapıldı” dedi. Musa da “Şüphesiz Rabbiniz düşmanlarınızı yok edecek ve bu topraklara sizi hâkim kılacaktır; sonra da sizin neler yapacağınıza bakacaktır” dedi. el-A‘râf 7/129.

²⁷⁸ Ebû Alî el-Muhassin b. Alî b. Muhammed el-Kâdî et-Tenûhî, *Kitabü’l-Ferrec ba‘de’ş-şidde*, thk. Ubûd eş-Şâlihî (Beyrut: Dâru Sadr, 1398/1978), 3/224.

²⁷⁹ Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/174.

²⁸⁰ İbrahim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Meḥâsin ve’l-mesâvi’* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 338.

işgüzarlık yaparak onun Mü'minlerin Emiri'ni bu kadar üzmeye hakkının olmadığını ihsas etmiştir. Bunun üzerine Amr, sana yazıklar olsun Ey Süleyman! Mü'minlerin emiri ölecek ve gördüğün bu saltanat da yok olup gidecektir. Sen de yok olup gideceksin. Ancak işlediğin salih ameller sana fayda verecektir. Ama görüyorum ki mü'minlerin emirine bu duvarın yakınlığı senin yakınlığından daha faydalı olmuştur. Zira ona yol göstermediğin gibi yol gösterenlere de mani olmaya çalışıyorsun. Bu ihtardan sonra Amr sözlerine şöyle devam etmiştir: “Ey Mü'minlerin Emiri! Bunlar arzularına ulaşmak için seni bir basamak olarak kullanıyorlar. İşin başında gibi görünüyorsun ama ipler başkasının elinde. Sen boynuzları tutan kimse gibisin; ama sağan başkasıdır. Allah'tan kork, sorumlu ve duyarlı davran. Zira tek başına ölecek, tek başına diriltilecek ve tek başına hesaba çekileceksin. Etrafında bulunan ve seninle hakikat arasında perde olan bu zevat Allah'tan gelen hiçbir şeyi senden savamayacaktır.”²⁸¹

Amr'ın bu uyarıları etkili olmuş ki Mansur nasıl bir tavır takınması gerektiğini sormuştur. O da insanların yakasından düşün ve adil olun. Zalim valileri hemen görevden uzaklaştırm ki hak ve hakikatin destekçisi adil valilere yer açılsın şeklinde cevap vermiştir.²⁸² Bunun üzerine Mansur onunla ittifak kurarak yanına çekmek istemiş ve “Ey Ebu Osman! Arkadaşlarını çağır onlarla yardımlaşalım.” önerisinde bulunmuştur. Amr da “adaletinle bizi çağır ki yardımına koşalım. Senin kapında binbir çeşit zulüm vardır. Hiç olmazsa bir kısmını terk et ki iyi niyetli olduğunu anlayalım.”²⁸³ Bu öneriyle yetinmeyen Mansur, onunla yetkisini paylaşmayı teklif etmiş;²⁸⁴ lakin o, bu teklifi tıpkı Ebû Hanife gibi devletin zalim olduğu gerekçesiyle kabul etmemiş ve devlet ulema ittifakına yanaşmamıştır. Zira bu ittifak karşılıklı menfaatlere dayanmaktadır. Ulema, devlet yöneticilerine dinî meşruiyet ve dokunulmazlık sağlayıp muhafazakâr kitlenin desteğini temin ederek siyasi rakiplerini dinî açıdan yetersiz ve liyakatsizlikle yaftalama imkânını sağlarken; devlet yöneticileri ise ulemaya hem finansman hem din eğitimi kontrol etme hem de dinî söylemi tekeline almak gibi imtiyazlar sağlamıştır.²⁸⁵ Bu imtiyazlar, değer ve ilkelerden vaz geçip saltanat adına halka tesir etmeyi ve sultanların eylemlerini

²⁸¹ Beyhakî, *el-Meâsin ve'l-mesâvi*, 339.

²⁸² Beyhakî, *el-Meâsin ve'l-mesâvi*, 339.

²⁸³ İbn Kuteybe, *‘Uyûnü'l-aḥbâr*, 2/364.

²⁸⁴ İbn Kuteybe, *‘Uyûnü'l-aḥbâr*, 2/364.

²⁸⁵ Ahmet Kuru, *el-İslâm ve's-sultaviyye ve't-teḥḥur*, çev. Habibe Hasan (Beyrut: eş-Şebeketü'l-‘Arabiyye lil Ebḥâşi ve'n-Neşr, 2021), 316.

meşrulaştırmaya mucip olduğu gerçeğinden hareketle Amr, Mansur'dan gelen ne mal ne mevki ne de makam kabul etmiştir.²⁸⁶

Âlimin özgürlüğü ve muhalif pozisyonunu korumak, kimlik ve kişilik sahibi olduğunu belgelemek, kurucu ilkeleri hayata aktarmak ve kurucu değerlerin muhafazakârlığına karşı dinî düşünceye dinamizm sağlamak adına²⁸⁷ dokumacılık yaparak elinin emeği ile geçinmeyi ilkesiz ve zalim iktidara tercih etmiştir.²⁸⁸ Serbest meslek erbabı oluşu bu tercihi yapmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Zira sekizinci asırdan on birinci asrın ortalarına kadar yaşayan üç b. dokuz yüz İslam âlimi üzerine yapılan bir araştırmada bu âlimlerin yüzde doksan bir buçuğunun serbest meslek erbabı olduğu, devletten maaş almadığı, ticaret, dokumacılık, kumaş, allâf, sarraf, berber ve hamal gibi farklı sektörlerde çalıştığı; ancak yüzde sekiz buçukluk bir kesimin devlet işinde memur olarak çalıştığı tespit edilmiştir. Bundan dolayı hem ticaretle hem de ilmi alanda bir rekabet, bir canlılık oluşmuştur. Tüccar sınıfı entelektüellerle beraber sosyal, kültürel ve siyasi hayata bir dinamizm getirmiştir.²⁸⁹ Ahmet Kuru'ya göre bu dinamizm ulema ve devlet ittifakıyla son bulmuştur.²⁹⁰ Zira toprakların devletleştirilmesi sonucunda tüccar sınıfı ve özel teşebbüs zayıflamış ve ulemanın finansal sorunu ortaya çıkmıştır. Bu sorunu gidermek için ulema ya devlet memuru olmuş ya da devlet adına çalışan ve onun icraatlarını meşrulaştıran bir sınıfa dönüşmüştür.²⁹¹ Bu da devlet ile dinin iç içe girmesine yol açmıştır. Kuru bu iç içeliğin kuramsal ve finansal temellerini iktâ sistemine ve Nizamiye medreselerinin kurulmasına bağlamakla beraber²⁹² bu ittifakın Emevilerden itibaren cari olduğu anlaşılmaktadır. Mamafih Hişam b. Abdülmelik, Gaylan ve arkadaşı Salih'i katlederken böyle bir ittifaktan istifade etmiş, bunların katlini meşrulaştıran fetvayı sarayın imamı Evzai'den almıştır. Hişam ise onu dünya malına gark etmiştir.²⁹³ Aynı şekilde Bağdat Mu'tezilesinden Ahmed b. Ebû Duâd, Me'mûn ile ittifak kurarak mihne olaylarının baş mimarı olmuştur. Bunun neticesinde kendisine başkadılık payesi verilmiştir.²⁹⁴

²⁸⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/461.

²⁸⁷ Geniş bilgi için bk. Şaban Ali Düzgün, "Çağdaş Meydan Okumalar Karşısında Ulema: İmkânlar ve Riskler", *Kelam Araştırmaları* 11:1 (2013), 1-10.

²⁸⁸ Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/282.

²⁸⁹ Kuru, *el-İslâm ve's-sultaviyye*, 150, 151.

²⁹⁰ Kuru, *el-İslâm ve's-sultaviyye*, 27.

²⁹¹ Kuru, *el-İslâm ve's-sultaviyye*, 187.

²⁹² Kuru, *el-İslâm ve's-sultaviyye*, 193, 200, 201.

²⁹³ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/79.

²⁹⁴ Kâdi Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/25.

Anlaşıldığı kadarıyla Mansur da Mu‘tezile’nin desteğini sağlayabilmek için Amr ile bu minvalde bir ittifak kurmak istemiştir. Lakin ilkeli davranan Amr, bunu kabul etmediği gibi kendisiyle bir daha görüşmek istemediğini beyan ederek ondan uzaklaşmıştır.²⁹⁵ Bu uzaklaşmadan sonra muhalefette kalan ve Abbasilerin zulmüyle mücadele eden Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye ve kardeşi İbrahim’e biat ettiği kuvvetle muhtemeldir. Zira o hem Muhammed’i hem de kardeşi İbrahim’i İslam hilafetine uygun iki adil imam olarak görmüştür.²⁹⁶ Fakat Abbasilere karşı gerçekleştirilecek bir devrim için şartların olgunlaşmasını beklemiştir. Çünkü o, kötülüğü izale edip iyiliği ikame etmek için kılıç kullanmayı temekkün şartına bağlamıştır. Nitelik anlamında üstün düğüma geçmeyi ifade eden bu şart ile hem idarecilerin kendilerine çekidüzen vermelerine fırsat tanımış hem problemlerin daha da derinleşmesine mani olmuş hem de taraftarlarını zalim idarecilerin kıyımından kurtarmıştır. Nitekim onun vefatından bir yıl sonra bu şarta uyulmadığı için Nefsüzzekiyye ve kardeşi tarafından başlatılan devrim başarısızlıkla sonuçlanmış imamlarıyla beraber binlerce Mu‘tezile mensubu Mansur tarafından öldürülmüştür.²⁹⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki Mansur, hilafet makamına geçince insanlara vadettiklerinin aksine davranmaya başlamış, adaleti tesis edemediği gibi onlara şefkat ve merhamet de göstermemiştir. Hak ve hukukun ikamesi için gerekli adımları atmayan Mansur, ülkenin dört bir yanında bulunan fakirlikle de mücadele etmemiştir. Akla ve nakle uygun olan bu haklı taleplere kapısını kapatmış, istibdat, zulüm ve kıyımlarını meşrulaştırmak için kendisini ve eylemlerini tıpkı selefleri²⁹⁸ gibi Allah’a nispet ederek şöyle demiştir: “Ey İnsanlar! Ben Allah’ın yeryüzündeki sultanıyım. Ben, Allah’ın iradesi, yönlendirmesi, desteklemesi ve önümü açmasıyla sizi yönetiyorum.”²⁹⁹ Kendisini Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olarak da niteleyen Mansur, adeta etrafında bir kutsiyet halesi oluşturmuş ve bu yolla eylemlerini meşrulaştırmaya çalışmıştır.³⁰⁰ Hâlbuki Hz. Ebubekir’e *Allah’ın halifesi* denildiğinde ben Allah’ın değil, Rasulullah’ın halifesiyim şeklinde düzeltilmiştir.³⁰¹ Lakin Mansur bunun aksine hareket ederek muhalif olan her sesi *Allah’ın yeryüzündeki gölgesi*yim

²⁹⁵ Şüreyşî, *Şerhu maḳâmâtî l-herîrî*, 2/122.

²⁹⁶ Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 133; Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve l-uşûlu l-ḥemse*, 173.

²⁹⁷ Himyerî, *el-Hürü l-in*, 209, 210.

²⁹⁸ Osman Aydın, *Mu‘tezile’de İmamet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 28.

²⁹⁹ İbn Kuteybe, *‘Uyûnü l-aḥbâr*, 2/274.

³⁰⁰ Bozkurt, *Abbâsîler*, 152.

³⁰¹ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve l-uşûlu l-ḥemse*, 174.

retoriğiyle susturmuş, ülkeyi demir yumrukla yöneterek binlerce insanın kanına girmiştir. Mansur'un yürüttüğü bu zorba siyasetten dolayı Amr'ın ona karşı tutumu değişmiştir. Bu siyaseti eleştiren Amr, hak ve adaleti yüksek sesle dile getirmiş ve fırsat bulduğu her ortamda Mansur'a iyiliği emretmiş kötülükten de sakındırmıştır. Bu görevi yerine getirirken yıkıcı değil, yapıcı bir üslup kullanarak devletin ve milletin maslahatını koruyan objektif bir âlim rolü oynamıştır. Hem Mansur'a yol göstererek siyasetinin zayıf noktalarına işaret etmiş hem de dünya ve içinde bulunan her şeyin geçiciliğini hatırlatarak dünyevileşme tehlikesine dikkatlerini çekmiştir. Bu görevini yerine getirirken hem devlet malından hem de Mansur'un atiyelerinden olabildiğince uzak durmuştur. Mansur hak ve hakikate kulak tıkayıp zulmünü devam ettirince de Amr ondan uzaklaşmıştır.³⁰²

Hülasa o, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama ilkesine düşünce, değerler ve ilkeler perspektifinden nazar etmiştir. Meselenin kabilelerle, hanedanlarla, etnik gruplarla ve mezhepsel taassupla bir ilgisi bulunmamaktadır. Zira bu ilkeyi sadece Emevi hanedanına karşı kullanmamış, Abbasi sultanlarına karşı da kullanmıştır. Nitekim bir taraftan adalet prensibinin doğal bir sonucu olan bu ilke çerçevesinde Emevilerin zalim yöneticileriyle mücadele ederken öte taraftan adaletin ikamesi için çalışan Ömer b. Abdülaziz ve Yezid b. Velid'i desteklemiştir. Aynı şekilde yakın dostu olan Abbasi halifesi Mansur'u desteklemiş, onun adalet, liyakat ve meşveret ilkelerini rafa kaldırması sonucunda ondan teberri ederek Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'ye yakınlaşmıştır. Böylece o, zalim bir yönetime karşı insanın hürriyetini ve eleştiri hakkını vurgulayarak emri bi'l ma'rûf ve'n-nehyi 'ani'l-münker ilkesinin tebellür etmesine kaynaklık etmiştir.

3.1.5.1. İmâmet

Emri bi'l ma'rûf ve'n-nehyi 'ani'l-münker ilkesi ile bağlantılı olarak ele alınan imâmet, sahip olduğu stratejik önem ve ümmetin gidişatını etkilemedeki olumlu ve olumsuz tesirinin büyüklüğü nedeniyle Müslümanların en önemli meselesi³⁰³ olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Müslümanların yönetimi ve idaresi anlamına gelen imamet hilafet yerine, imam ise halife yerine kullanılmıştır.³⁰⁴ Neredeyse bütün Müslümanlar imamet ve imamın gerekliliği konusunda ittifak

³⁰² Şerîf Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/176.

³⁰³ Eş'arî, *Meḳâlâtü'l-İslamiyyîn*, 1329/1950, 1/39.

³⁰⁴ Aydın, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, 30.

etmişlerdir. Mu‘tezile’nin çoğu, Şifler, Ehl-i Sünnet, Murcie ve Necdiler dışındaki Haricîler bu konuda görüş birliğine varmışlardır.³⁰⁵ Kadı Abdülcebbâr iyiliği emredip kötülükten nehyetmenin büyük oranda imamların otoritesiyle gerçekleşebileceğini söylerken bu gerekliliği vurgulamıştır.³⁰⁶ İmâmeti dünyevi bir maslahat olarak gören Amr da imamın zorunlu olduğunu savunmuştur. Zira o, hükümlerin uygulanmasını, sınırların belirlenmesini, yasaların çıkarılmasını, orduların komuta edilmesini, gelirlerin adil dağılımını ve adaletin ikamesini imamın varlığına bağlamıştır.³⁰⁷

İmamın vücûbiyeti konusunda nerdeyse ittifak varken Kureyşîliği konusunda ihtilaf vardır. Şia’nın, Mürchie’nin ve Ehl-i Sünnet’in çoğunluğu ve Mu‘tezile’nin bir kısmı imamın Kureyşîliğini savunurken; Hâriciler, Mürchie’nin bir kısmı ve Mu‘tezile’nin çoğunluğu, kitap ve sünnete uymak kaydıyla ister Kureyşli olsun ister Arap olsun isterse de köle olsun her bir Müslümanın imam olmasının caiz olduğunu savunmuşlardır.³⁰⁸ Amr’ın bu konuda ne düşündüğü doğrudan ifade edilmese de dolaylı olarak hilafet makamına gelen kimsenin Kureyş’ten olmasını şart koşmadığı anlaşılmaktadır.³⁰⁹ Zira o, sosyal realiteyi göz önünde bulundurarak dinin onayladığı sosyal, kültürel ve siyasi eşitliği savunmuştur. Çünkü Kur’an, üstünlüğü sosyal statüye ve kabile mensubiyetine değil, sorumluluk ve duyarlılık bilincine yani takvaya bağlamıştır.³¹⁰ Amr’ın hilafetin Kureyşîliği tezine karşı çıkması onun aklî eğilimine de mütenasip olduğu görülmektedir. Zira Amr’ın düşüncesinde insanlar, ontolojik olarak eşit, itikâdî olarak da kardeşlik hukukuna bağlı bireylerden müteşekkildir. kaldı ki “İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittir.” tarzındaki nebevi ilke bu çıkarsamayı destekler niteliktedir.³¹¹ İnsanların Allah’ın emir ve yasaklarına aynı şekilde muhatap olması ve akıl balığ olduğunda mükellef tutulması gerçeği de bu eşitliği yansıtmaktadır. Irkçılık, tabiiyetçilik ve kabilecilikle mücadele eden Hz. Peygamber’in akla ve mantığa ters; hem de dinî ilkelere ve insan fitratına münafi olan bir belirlemede bulunmasının gayr-ı kabil olduğu düşünülmektedir. Fakat bu

³⁰⁵ Ay, *Mu‘tezile-Siyaset İlişkisi*, 41.

³⁰⁶ Kâdi Abdülcebbâr, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, 2/688.

³⁰⁷ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve’l-uşûlu’l-hemse*, 194.

³⁰⁸ Ay, *Mu‘tezile-Siyaset İlişkisi*, 45.

³⁰⁹ Kummî, *Şiî Fırkalar*, 80; Ay, *Mu‘tezile-Siyaset İlişkisi*, 46.

³¹⁰ Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden (eşit bireyler olarak) yarattık. Birbirinizle tanışmanız, yardımlaşmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Fakat şunu da unutmayın: Allah katında en üstün olanınız, O’nun emir ve yasakları konusunda en dikkatli, en duyarlı, en bilinçli olanınızdır. Şüphesiz Allah, Alîm’dir; kullarını ve onların yapıp ettiklerini çok iyi bilir. Habîr’dir; kullarının niyet ve düşüncelerinden haberdardır. el-Hucurât 49/13.

³¹¹ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve’l-uşûlu’l-hemse*, 196.

belirlemeye dinî bir esas olarak değil, dünyevî bir maslahat olarak bakıldığında Hz. Peygamber'in fikhü'l-vakıa uygun bir tercihte bulunması olasıdır. Bu olasılıktan hareketle Mu'tezile eşit şartlara haiz iki halife adayından Kureyşli olanı Nebatlı olana tercih edilir görüşüne varmıştır.³¹²

Kitap ile sünnete uyan ve adil olan her şahsın eşit haklara sahip olduğunu ileri sürerek Kureyş imtiyazına itibar etmeyen ve ilkesel düşünen Amr, yöneticide öncelik hakkı, teknik adıyla *efdaliyet* konusunda aynı ilkesel tavrı göstermeyip teo-politik koşulların etkisinde kaldığını düşünmekteyiz. Zira o, Hz. Ali'yi en faziletli kabul eden ve ona imamette öncelik veren Şîi tezine karşı Hz. Ebû Bekr'i en faziletli olarak kabul etmiştir. Hz. Ebû Bekr'i, Hz. Ömer ve ilk altı yılıyla Hz. Osman takip etmiştir. Hz. Ali'yi ise halife seçildiği dönemin en faziletlisi olarak görmüştür.³¹³ Mamafih o, Şîâ'ya cevap vermek adına dünyevî maslahata müncer bu politik meseleyi dinî alana taşıyarak tartışmak ve üstünlük yarışına girmek suretiyle kendisiyle çelişmiştir. Çünkü onun imameti dinin temel esaslarından biri olarak görmediği anlaşılmaktadır.³¹⁴ Onun yaklaşımı sünnî imamet nazariyesinde benimsenen bir anlayış olmuştur. Gazzâlî: "Şeriat sahibi tarafından, bunların fazilet ve üstünlük yönünden bu şekilde bir tertibe ve sıralamaya tâbi tutulmalarını gerektiren mütevatir ve kesin bir nassın varid olduğunu iddia etmemiz mümkün değildir. Bilakis, nakledilen bütün naslar onların tümünü övmemizi bildirmektedir. Şeriat sahibinin fazilet ve üstünlük yönünden onları övmesindeki incelikten bir tercih hükmü çıkarmak, körü körüne hüküm yürütmekten ve Allah'ın bizi sorumlu kıldığı bir şeye burnumuzu sokmaktan başka bir şey değildir. Bundan başka, insanların zahiri amellerine bakarak, Allah'ın indinde fazilet ve üstünlüklerini bilmek de güçtür. Bu gibi bir hüküm, zandan öteye geçmez", sözleriyle bu hususa işaret etmiştir.³¹⁵

Hûlefâi Raşidîn'in fazilet ve üstünlükteki sıralarını imametteki sıraları gibi gören Amr, imameti îmanın bir umdesi olarak gören, imamın nas ve tayin yoluyla Allah ve Rasulü tarafından belirlendiğini söyleyen Şîi siyaset öğretisinin aksine, imamın şura, seçim ve biat ile hilafet makamına oturabileceğini söylemiştir. Nitekim imametın Hz. Ali ve soyuna ait olduğunu, bu hususun Allah ve Rasulü tarafından karara bağlandığını savunan Hişam b. Hakem'e karşı Amr, imametın liyakat esasına

³¹² Kummî, *Şîi Fırkalar*, 81.

³¹³ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 51, 52, 53.

³¹⁴ Ay, *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*, 55.

³¹⁵ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 184.

dayalı olarak her zaman ve zeminde halkın görüş ve seçimine bağlı olduğunu ifade etmiştir.³¹⁶ Yezid b. Velid'i desteklemesi ve onu Ömer b. Abdülaziz'e tercih etmesinin altında yatan sebep de bu olsa gerektir. Zira Yezid'in halkın seçim ve biatıyla geldiğini bu yolda bedel ödemediğini; Ömer'in ise meşru olmayan veraset sistemiyle geldiğini söylemiştir. Lakin daha sonra adaleti ikame etmek suretiyle rüşünü ispatladığını ve bulunduğu makamı hak ettiğini vurgulamıştır.³¹⁷ Bu yaklaşımından da anlaşılıyor ki Amr, genel itibariyle imamet meselesini ideolojik mülâhazalardan azade bir şekilde ele almış ve meseleyi ilkesel düzlemde tartışarak sonraki nesle yol göstermiştir. Ayrıca adaleti bir imamın alametifarikası olarak görmüş; seçim, biat ve sözleşmeye dayalı bir yönetimi hâkim kılmak istemiştir. Bu istek imametın mitolojik yapısıyla da yüzleştığının bir nişanesi olarak değerlendirilmiştir.

3.1.5.2. Siyasi İhtilaflara Karşı Tutumu

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan teo-politik ihtilaflar, bu ihtilaflar neticesinde meydana gelen ve birçok fitnenin ortaya çıkmasına yol açan Hz. Osman'ın şehadeti, Cemel Vak'ası, Sıffin Savaşı ve bu savaşta vefat edenlerin itikâdî isimleri ve bu doğrultuda hükümlerinin ne olduğu tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın odağındaki kahramanların sahabe olması meseleyi daha da girift hale getirmiştir. Birinci bölümde arka planını anlatmaya çalıştığımız bu sorunun Müslüman bilinçte karışıklığa sebep olduğu aşîkardır. Zira Cemel'de sahabenin öncülerinden olan Hz. Ali ile Hz. Aişe, Zübeyr ve Talha'nın karşı karşıya gelmesini anlamlandırmada ve hangi tarafın haklı olduğunu saptamada güçlük çekmişlerdir. Amr da bu güçlüğü çeken âlimlerden biri olmuştur. Bu güçlüğü ilişkin yaklaşımını çarpıtın firak yazarları onun ilmî kişiliğini ve Müslüman kimliğini perdelemek istemişlerdir. Bu tezimizi temellendirmek için kronolojik bir şekilde onlardan aktarımda bulunarak bazı değerlendirmeler yapacağız.

Hicri üç yüz senesinde vefat eden Mu'tezilî alim Hayyât konuya ilişkin değerlendirmede bulunurken Vâsıl ve Amr'ın Cemel ashabına karşı son derece saygılı olduklarını ifade etmiştir. Onların mü'minlerin en sadık ve muttakilerinden olduğunu, Hz. Peygamber'in davasına destek olarak birçok savaşa katılıp yararlılıklar gösterdiklerini düşünmüşlerdir. Aralarında patlak veren savaşta bir

³¹⁶ Mesûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 4/86.

³¹⁷ Mesûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 3/160.

tarafın kesinlikle haksız olduğunu; lakin kimin haklı kimin haksız olduğunu bilmediklerini, bundan dolayı onların ilk haline itibar edip meseleyi Allah’a havale ettiklerini söylemişlerdir.³¹⁸

Hayyât’tan yirmi dört yıl sonra vefat eden Eş’arî, *Makâlât* adlı eserinde konuyla ilgili Hayyât’ın aktardığı metnin aynısını naklederek şu çıkarsamada bulunmuştur: “Cemel savaşındaki taraflardan biri kesinlikle hatalıdır. Fakat kimin hatalı olduğunu bilmiyoruz demek tarafları lanetleşenler menzilesine indirgemektir.”³¹⁹ Eş’arî burada Vâsıl ve Amr’ın bu değerlendirmeleriyle tarafları lanetleşenler³²⁰ hükmüne tabi kıldıklarını iddia ederek onları dolayısıyla Mu‘tezile’yi ilzam etmek istemiştir. Fakat ilzam, kısır bir cedel yöntemi olup muarızın sözünden onun kastetmediği sonuçlar çıkararak imajını bozmak ve değerini düşürmek için yapılan tartışmalara uygun bir yöntemdir.³²¹ Bu yöntemle sağlıklı sonuç elde etmek her zaman mümkün olmasa da muarızın ifadeleri üzerinden bir tartışmaya girişmek onun söylemini literal düzeyde de olsa koruduğu bilinen bir gerçektir.

Eş’arî ekolünün önde gelen kelimci ve tarihçilerinden Hatib Bağdâdî ise Eş’arî’den farklı olarak Vâsıl hakkında gerçekte bağdaşmayan hayal ürünü bazı sözler sarf ettikten sonra sözü Amr’a getirerek onun Kâbil’de esir alınan kölelerden birisinin çocuğu olduğunu, bütün bidatlerin bu kölelerin çocuklardan sadır olduğunu söylemiş ve kaynağı belli olmayan bir rivayetle bu söylemini desteklemiştir.³²² Daha sonra Amr’ın Cemel tarafları hakkında Vâsıl’dan daha müteşeddît olduğunu, her iki tarafı da fâsık ilan ettiğini, bundan dolayı her iki grubun da şehadeninin kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Hâlbuki Vâsıl, iki gruptan birinin fâsık olduğunu ama hangi grubun fâsık olduğunu bilmediğini, dolayısıyla biri Ali taraftarı diğeri de Aişe taraftarı olan iki şahidin şehadetini kabul etmeyeceğini; lakin aynı gruptan olmaları halinde her iki şahidin de şehadetlerini kabul edeceğini beyan etmiştir.³²³ Bu durumda Amr, farklı taraflara mensup şahitlerin şehadetini kabul etmediği gibi aynı tarafa mensup şahitlerin şehadetini de kabul etmemiştir. Zira iki grubun da fâsık

³¹⁸ Hayyât, *Kitâbu’l-İntişâr*, 97, 98.

³¹⁹ Eş’arî, *Meâkâtü’l-İslamiyyîn*, 1400/1980, 457.

³²⁰ Mülâane: lanetleşenlerden davacı ile davalıdan biri haksız; ama kimin haksız olduğu bilinmediği için taraflardan her biri Allah’ı şahit tutarak “Eğer doğru söylüyorsa Allah’ın gazabı benim üzerime olsun.” tarzında ilenme talebinde bulunmasıdır. bk. Mehmet Akif Aydın, “Liân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/173.

³²¹ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve’l-uşûlu’l-hemse*, 200.

³²² Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-firak*, 110.

³²³ Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-firak*, 109, 110.

olduğuna hükmetmiştir. Vâsıl ise farklı taraflara mensup şahitlerin şehadetini kabul etmezken, aynı tarafa mensup şahitlerin şehadetini kabul etmiştir. Çünkü iki gruptan birisinin fâsık olduğuna hükmetmiştir. Bağdâdî bu hükümden hareketle Amr'ın sahabeyi cehennemlik yaptığı yorumunda bulunmuştur.³²⁴

İsferâyînî ise bu yorumu çarpıtarak hakikat gibi sunmuş, Amr ve arkadaşlarının Cemel savaşına katılan iki tarafın ebedi cehennemlik olduğuna kani olduklarını iddia ederek şöyle demiştir: “İfade ettiğimiz gibi Amr, bidatlarında Vâsıl'a uymuştur. Hatta bu hususta onu da aşarak Cemel savaşına katılan tarafların fâsık olduğunu, cehennemde ebedi kalacaklarını, şahadetlerinin de kabul olmayacağını söylemiştir.”³²⁵

Şehristanî, Bağdâdî ve İsferâyînî'ye göre daha objektif bir dinler tarihçisi ve kelamcı olmasına rağmen bu konuda seleflerinin izini adım adım takip ederek rivayetleri kritik etmeden olduğu gibi aktarmıştır. Ona göre Amr, Cemel ashabı hakkında Vâsıl'a tabi olmakla kalmamış daha da ileri giderek şöyle demiştir: “Bu iki zümreden birine mensup iki kişi, örneğin Ali ve onun ordusundan biri yahut Talha ve Zübeyr'in kendisi şehadette bulunsa, şahitlikleri kabul edilmez. Zira her iki zümrenin de fâsıklığı ve cehennemlik oluşları söz konusudur.”³²⁶

Bu rivayetleri analitik bir okumaya tabi tuttuğumuzda mezhebî önyargının etkisiyle şekillenen çelişkili noktaları fark etmemiz zor olmasa gerektir. Zira Hayyât'ın aktardığı rivayette Vâsıl ve Amr, iki taraftan birinin kesinlikle haksız olduğunu; fakat haksız tarafı tespit etmenin olanaksız olduğunu söyleyip tevakkuf etmişlerdir. Bir âlimde olması gereken ilkeli tavrı sergileyerek şüphe durumunda delilin sorunları çözmede dikkate alınması gereken bir unsur olduğunu ifade etmişlerdir. Bu delilin ise Kur'an, sünnet, akıl ve üzerinde uzlaşma sağlanan icmaya dayanması gerektiğini savunmuşlardır. Çünkü doğru ve yalana ihtimali olan habere dayanarak haklı ve haksızı tespit etmenin tam olarak hakikate ulaştırmayacağını düşünmüşlerdir.³²⁷ Eş'arî, Vâsıl ve Amr'ın bu şüphe ve tevakkuf pozisyonunu yorumlarken onların savaşan iki tarafı lanetleşen kişilere kıyasladığını söylemiştir. Bu yorumu hakikatmiş gibi aktaran Bağdâdî, ne Hayyat ne de Eş'arî'nin rivayetinde olan şehadet kavramını tedavüle sokarak anakronizme düşmüştür. Zira itikadî ve

³²⁴ Bedreddîn, *et-Tefkîru 'l-keîâmî*, 220.

³²⁵ İsferâyînî, *et-Tebşîr fi 'd-dîn*, 69.

³²⁶ Şehristanî, *Dinler ve mezhepler tarihi*, 51.

³²⁷ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 164, 166.

fikhî açıdan sahabenin şehadetinin kabul edilmemesi Vâsıl ve Amr zamanında ortaya çıkmış bir olgu değil; dördüncü asrın kelamcılarının ve fakihlerinin görüşüdür. Bağdâdî ve benzeri tarihçi ve kelamcılar Vâsıl ve Amr'ın söylemlerinin kıymetini düşürmek için geriye dönük bir okuma yapmak suretiyle bu tür yakıştırmalarda bulunmuşlardır.³²⁸ Bununla da yetinmeyen Bağdâdî, Amr ile ilgili kurgusal öngörüsünde onun savaştan iki tarafın da şehadetini kabul etmemesinin binlerce sahabenin fâsık olması, şehadetlerinin reddi ve cehenneme gitmeleri anlamına geldiğini söylemiştir.³²⁹ Bu çıkarsamasından hareketle asıl amacını belli etmiş ve onun bidat ehli kendisinin de necat ehli olduğunu şöyle izhar etmiştir: “Sahabenin şahitliğini kabul etmeyen bir adam rivayetlerini nasıl kabul edecek? Rivayetlerini kabul etmeyen de onları takip edemez. Ancak rivayetlerini kabul eden ve şahitliklerini geçerli sayan Ehl-i Sünnet takipçileri onların yolundan gidebilirler.”³³⁰ Bu zihin halinin onun yetmiş üç fırka anlayışından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Zira o Mu‘tezile’yi yirmi fırkaya ayırarak hepsini dalalet ehli kurtuluşa erişmeyen sapıklar olarak görmüştür.³³¹ Bu görüşünü desteklemek için ya onların düşüncelerini çarpıtmış ya da bir takım kurmaca fikirler onlara nispet ederek değerlerini düşürmek istemiştir. İsferyîni ondan aşağı kalmamış, Amr'ın sapkın olduğunu ortaya koymak ve meşruiyetini yitirdiğini göstermek için kendinden önceki hiçbir kaynakta bulunmayan bir düşünceyi kurgulayarak onun Cemel’e katılan iki tarafın da ebedi cehennemde kalacağını söylemiştir.³³² Bu söylemin doğru olmadığını hem Mu‘tezile hem Ehl-i Sünnet hem de Zâhirîlerin ilk kaynakları ortaya koymaktadır. Mamafih İbn Hazm, bu hususta Hayyat ve Eş‘arî’ye uygun bir görüş serdederek İsferyîni’nin fikrini şöyle çürütmüştür: Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd ve Ebû Hüzeyl el-Allâf, Cemel savaşının iki tarafı hakkında tevakkuf ederek şu görüşe varmışlardır: “Taraflardan biri kesinlikle hatalıdır. Lakin kimin hatalı olduğunu bilmiyoruz.”³³³

Bu çözümlemeler neticesinde diyebiliriz ki Amr, bir hatanın varlığını inkâr etmemiştir. Kimin hatalı olduğu konusunda tavakkuf ederek Şia ve Haricîlere muhalefet etmiş; hatanın varlığını kabul ederek de Mürcie’ye yakın durmuştur.³³⁴

³²⁸ Bedreddîn, *et-Tefkîru’l-keîâmî*, 216, 217.

³²⁹ Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-fırak*, 108, 109.

³³⁰ Bedreddîn, *et-Tefkîru’l-keîâmî*, 220.

³³¹ Bağdâdî, *el-Farq beyne’l-fırak*, 104.

³³² İsferyîni, *et-Tebşîr fi’l-dîn*, 69.

³³³ Ebû Ahmed Ali b. Said İbn Hazm, *el-Faşl fi’l-milel ve’l-ehvâ ve’n-nihâl* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1431), 4/119.

³³⁴ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İtticâhü’l-‘akli fi’t-tesîr* (Beyrut: Merkezü’ş-Şekâfiyyi’l-‘Arabî, 1996), 35.

Ancak delilsiz bir şekilde tarafları fâsıklıkla itham edip sahabenin ebedi cehennemlik olduğunu söylemediği gibi onların şahitliğini de yadsımamıştır. Bu tamamıyla Bağdadi ve İsferyânî gibi kelamcılar ile daha sonra gelen Ehl-i Hadisin mezhep taassubuyla ileri sürdükleri ve varmış gibi tasarladıkları düşsel bir kurmacadan öteye geçmemektedir. Bu kurmacayı onun meşruiyetini tartışılır hale getirmek, iflah olmaz bir bidatçı olduğunu göstererek hadisçiliğine ve kelamcılığına gölge düşürmek için yaptıklarını düşünmekteyiz.

Bu analizden sonra Brockelmann'ın konuyla ilgili değerlendirmesini vermeden geçmek eksiklik olacaktır. O hiçbir geçerli delile dayanmaksızın Amr'ın Hz. Ali ve Alevîlerin düşmanı olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını desteklemek için onun ilk üç halifeyi meşru kabul ettiğini söylemektedir.³³⁵ Lakin onun ilk üç halifeyi meşru kabul etmesi Hz. Ali'yi meşru kabul etmediği anlamına gelmemektedir. Zira bazı karineler onun Hz. Ali'ye meylettiğini ihsas etmektedir. Nitekim Kummî'ye göre Amr, savaştan diğer taraflara nazaran Hz. Ali'nin daha haklı olduğunu söylemiştir.³³⁶ Biz ise Amr'ın, Hz. Osman ve Cemal tarafları ile ilgili yeterli delil olmadığı için tavakkuf edip geçmişle hesaplaşmanın fikri düzeyde yapılmasını istediğini; Sıffin de ise Hz. Ali'nin haklı olduğu kanaatine vardığını düşünmekteyiz. Zira Şiâ'nın bütünü, Mu'tezile'nin çoğunluğu, Ehl-i Sünnet ve Mürchie'nin bazıları Hz. Ali'nin bütün savaşlarında haklı, muhaliflerinin ise haksız olduğunu söylerken; Vasil, Amr ve Ebû Hüzeyl Hz. Ali'nin Muaviye ve Haricîler karşı yaptığı savaşlarda haklı, fakat Cemal tarafları hakkında tavakkuf ederek kimin haklı olduğunu bilmediklerini söylemişlerdir.³³⁷ Buna göre Amr Cemal'de tavakkuf ederken Sıffin'de tarafını belli ederek Muaviye'nin seçilmiş meşru halifeye karşı isyan etmek suretiyle bâğî olduğunu, bu sebeple ondan ve taraftarlarından beri olduğunu ifade etmiştir.³³⁸ Zira Muaviye imameti kısra mülküne, hilafeti ise kayserin gasbına dönüştürerek şurayı bloke etmiş, ensar ve muhaciri devre dışı bırakarak siyasal ve toplumsal adaletin haleldar olmasına sebep olmuştur.³³⁹ Nitekim Emevi

³³⁵ Carl Brockelmann, *Târîhu şu 'ûbi'l-İslâmiyye*, çev. Nebiyye Emîn Fâris - Münîr el-Balebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1968), 207.

³³⁶ Kummî, *Şiî Fırkalar*, 84.

³³⁷ İbn Hazm, *el-Faşl*, 4/119.

³³⁸ Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*, 204, 205.

³³⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselam Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1384/1964), 2/110, 111.

idarecilerini, insanların mallarını aşikâr bir şekilde çalan hırsızlar olarak değerlendirmesi onun bu konudaki bakışını ortaya koymaktadır.³⁴⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki her Müslümanın sahabe hakkında bir görüşü olabileceği gibi Amr'ın da bir görüşü vardır. Lakin Ehl-i Hadis ekolüne mensup bazı yazarların iddia ettiği gibi bu görüşünü sövgü üzerine bina etmemiş, Haricilerin ve Gulat-ı Şiâ'nın ideolojik ve tekfirci anlayışını ref etmeye teksif ederek toplumu kutuplaştıran negatif söyleme geçit vermemiştir. Bu nedenle sahabenin şehadetini söz konusu etmediği gibi onların ebedi cehennemlik olduğunu da söylememiştir. Katî bilgiye dayanmadığı için Cemel'in iki tarafı hakkında tavakkuf ederken, Sıffin' de ise Muaviye ve taraftarlarının seçilen meşru imama isyan ettiklerini, dolayısıyla bâğî olduklarını ilkesel olarak kabul etmiştir.

3.2. NÜBÜVVET

Mu'tezile, nübüvveti adalet prensibinin bir bileşeni olarak ele almış³⁴¹ ve genel itibariyle nebî ile rasûl arasında fark görmemiştir.³⁴² Nitekim Kadı Abdülcebbâr ıstılâhi olarak nebî ile resûl arasında herhangi bir farkın olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu iki kavram farklı özellikteki iki peygamber grubunu nitelerek için değil; bütün peygamberlerin iki niteliğini oraya koymak için sevk edilmiştir.³⁴³ “Senden önce bir resûl veya bir nebî göndermedik”³⁴⁴ ayatinden hareketle resûl ve nebinin farklı iki anlam ifade ettiğini söyleyenlere karşı Kadı, bu ayetin zikrettiği iki terimin farkına delâlet etmediğini belirtmiştir. Zira ona göre mücerret fiil, cins farklılığına delalet etmez. Mafih Allah, peygamberimizle diğer peygamberleri ayrı tutmuştur. Lakin bu durum peygamberimizin nebilerden biri olmadığına delâlet etmez. Aynı şekilde hurma, nar ve meyveyi aynı ayet içerisinde ayrı ayrı zikretmiştir. Fakat bu durum hurma ve narın meyve olmadığına delâlet etmez. Tıpkı bunun gibi nebî ve resulün ayrı ayrı zikredilmesi bu iki terimin farklı anlamlara geldiğine delalet etmez.³⁴⁵

Biz de nebî ve resûl kavramları arasında bir fark olmadığını düşünmekteyiz. Zira bu farkı ortaya koyanlar gerekçe olarak resûle yeni bir kitap verildiğini, nebîye

³⁴⁰ Ammara, *Mutezile ve Devrim*, 86.

³⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 2/420.

³⁴² Mikail İpek, *Mu'tezilenin Nübüvvet Savunması* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 68.

³⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 568.

³⁴⁴ el-Hac 22/52.

³⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 568.

ise yeni bir kitap verilmediğini ileri sürmüşlerdir.³⁴⁶ Hâlbuki Allah, bir taraftan resûllere kitap verdiğini beyan ederken³⁴⁷ öte taraftan nebîlere de kitap verdiğini beyan etmiştir.³⁴⁸ Bununla beraber Allah, Hz. Peygamber’i hem nebî hem de resûl olarak nitelendirmiştir.³⁴⁹ Buna göre nübüvvet, ilahî bilgilerden haberdar edilmek; risalet ise bu haberleri insanlara ulaştırmak anlamına gelmektedir. Bu bilgidен hareketle diyebiliriz ki bütün peygamberler hem resûl hem de nebîdir. Zira Allah bütün nebîleri ve resûlleri uyarıcı ve müjdeleyici olarak göndermiş ve bu görevlerini yerine getirebilmeleri için kendilerini kitapla desteklemiştir.³⁵⁰

Amr’ın, nübüvvetin tanımı, nübüvvetin imkân ve gerekliliği, nübüvvetin vehbîliği ve kesbîliği, nebî ve resûl kavramları arasında bir farkın olup olmadığı ile ilgili herhangi bir görüşüne ulaşılmadığı gibi peygamberlerin özellikleri, mucize göstermeleri ve peygamberliğin sona ermesi ile ilgili de herhangi bir görüşüne ulaşılmamıştır.³⁵¹ Lakin mütevatir haberin kesin bilgi değeri taşıdığını inkâr eden, nübüvveti kabul etmeyen Berâhime³⁵² ve Sümeniyye gibi akımlarla³⁵³ mücadele ettiği müsellemidir. Zira Amr’ın Sümeniyye akımına mensup Cerîr b. Hâzım ile teolojik tartışmalara girdiği kaydedilmiştir.³⁵⁴ Bu tartışmaların muhtevası hakkında yeterli bilgiye sahip olmasak da nübüvvet meselesinin de bu oturumlarda ele alındığı kuvvetle muhtemeldir. Çünkü bu akımların peygamberliği yadsıyan negatif tutumlarını görmezden gelmek Amr’ın iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma anlayışıyla bağdaşmadığını düşünmekteyiz.

3.3. ÂHİRET

Kur’an-ı Kerim’de 110 yerde geçen âhiret, evvelin mukabili ve “son” anlamındaki âhirin müennesi olup ölümle başlayan ve ebediyyen devam eden dünya

³⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘ağâid*, 17.

³⁴⁷ Biz peygamberlerimizi (resûllerimizi) aklî ve naklî delillerle gönderdik, onlarla birlikte kitaplar indirdik ve insanlar arasında adaleti; hukukun üstünlüğünü sağlayacak değer ölçüleri koyduk. el-Hadîd 57/ 25.

³⁴⁸ Vaktiyle insanlar (din ve dinî değerlerden habersiz) tek bir ümmet idi. Bunun üzerine Allah müjdeleyici ve uyarıcı peygamberler (nebîler) gönderdi ve onlarla birlikte insanların ayrılığa düştükleri konularda hüküm vermeleri için gerçeği bildiren kitaplar da indirdi. el-Bakara 2/213.

³⁴⁹ İşte bu nitelikteki kimseler (günü geldiğinde) ellerindeki Tevrat ve İncil’de geleceği bildirilen Ümmi Nebîye, o Resûle uyarlar. el-A’râf 7/157.

³⁵⁰ el- Bakara 2/213; en-Nisâ 4/165.

³⁵¹ İpek, *Mu’tezilenin Nübüvvet Savunması*, 29-68.

³⁵² Geniş bilgi için bk. Metin Özdemir, “Mu’tezile’nin Nübüvvet Mudafaası”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5:1 (2007), 47-64.

³⁵³ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘ağâid*, 17.

³⁵⁴ Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/259; Demirci, “Mu’tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları”, 113.

hayatından sonraki ebediyet âlemine ait çeşitli merhaleler ve hallerden ibarettir.³⁵⁵ Ehl-i Sünnet'in altı iman esasını özetlenmesiyle meydana gelen üç esastan biri olan âhiret, kabir azabı, kıyametin kopması, dirilmek, hesabın başlaması havz, mizan, sırat, şefa'at cennet ve cehennem gibi semiyata dayalı konuları kapsamaktadır.³⁵⁶ Mu'tezile ise bu konuları adalet prensibine mün'cer el-va'd ve'l-ve'id ilkesi çerçevesinde ele almıştır.

Van Ess, Amr'ın havz-ı kevser, mizan, şefa'at ve kabir azabını kabul ettiğini bu hususlarda Hasan-ı Basri'yi takip ederek Vâsıl'dan farklı düşündüğünü ifade etmiştir.³⁵⁷ Lakin bu söylemlerini tam olarak temellendirmemiş, bir takım ihtimallere dayanmıştır. Zira Tevbe sûresinin “Onları iki defa cezalandıracağız”³⁵⁸ mealindeki ayetini hocası Hasan'dan öğrendiğini, bundan hareketle onun da hocası gibi kabir azabını kabul etme ihtimalinin olduğunu söylemiştir.³⁵⁹ Oysaki Amr'ın i'tikâdî paradigması ve epistemik tutumu Van Ess'in bu sanısını doğrulamamaktadır. Zira Mürcie ve Ehl-i Sünnet'in aksine o, büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen fâsıkın ebedi olarak cehennemde kalacağına kail olmuştur.³⁶⁰ Mamafih günahkâr ateşte iyice yanıp cezasını çektikten sonra çıkacağına dair rivayeti Nisa sûresinin “Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir”³⁶¹ mealindeki ayetine arz ederek kabul etmemiştir.³⁶² Kaldı ki Eş'arî, kendisinden önceki Mu'tezile'nin tamamını kastederek Mu'tezile ve Hariciler'in kabir azabını kabul etmediğini ifade etmiştir.³⁶³ Kadı Abdülcebbar'ın verdiği bilgiler ise çelişkilidir. Bir taraftan Mu'tezile eslafının kabir azabını inkar ettiğini söylerken,³⁶⁴ öte taraftan onları bu inkardan beri kılmak için bir çaba içerisine girmiştir.³⁶⁵ Hülasa Amr'ın doğrudan kabir azabını inkâr eden bir söylemi olmasa da Eş'arî'nin aktarımı, Kâdî'nın kuşkulu tavrı ve i'tikadi paradigmasını temellendirirken ortaya koyduğu kanıtlar onun kabir azabını kabul etmediğini ihsas etmektedir. Zira

³⁵⁵ Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/543.

³⁵⁶ Topaloğlu - Çelebi, “Âhiret”, 19.

³⁵⁷ Ess, *İlmü'l-ke'âm ve'l-müctema'*, 2/453.

³⁵⁸ et-Tevbe 9/101.

³⁵⁹ Ess, *İlmü'l-ke'âm ve'l-müctema'*, 2/453.

³⁶⁰ Eş'arî, *Me'â'âtü'l-İslamiyyîn*, 1329/1950, 1/269.

³⁶¹ en-Nisâ 4/93.

³⁶² Bedreddîn, *et-Tefkîru'l-ke'âmî*, 189.

³⁶³ Eş'arî, *Me'â'âtü'l-İslamiyyîn*, 1329/1950, 2/104.

³⁶⁴ Belhî vd., *Fadlu'l-i'tizâl*, 202.

³⁶⁵ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 277.

cennet ile cehennem arasında büyük günah işleyen âsinin azap göreceği üçüncü bir yerin olmadığı ifade edilmektedir.³⁶⁶

Van Ess'in iddiasının aksine Amr'ın aynı gerekçelerle tedavüldeki şefaât anlayışına da mesafeli olduğunu düşünmekteyiz. Zira Mu'tezile insan ile Allah, insan ile insan, insan ile tabiat ve evren arasındaki münasebeti ahlaki bir zeminde mütalaa ederek meydana gelen ihlal ve cürümleri tövbe şartına bağlamış, dolayısıyla büyük günah işleyen fasığın ebedi cehennemde kalacağını söyleyerek³⁶⁷ şefaatin kapsamını daraltmıştır.³⁶⁸ Buna göre Hz. Peygamber'in veya başkasının yapacağı şefaatin fâsıkları kapsamayacağını, sadece mü'minler için söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla şefaât bir günahkârı cehennemden kurtarıp cennete girmesini sağlamak değil; nimetlere nail olmuş cennetlik bir müminin derecesini yükselterek onu taltif etmeye dönük bir eylem olarak anlaşılmıştır.³⁶⁹ Zira cennet fâsık, fâcir ve zalimlerin değil; iman edip dünya ve ahiret için yararlı iş yapanların, doğruların, infak edenlerin, hicret edenlerin ve muttakilerin yurdudur.³⁷⁰ Mamafih Amr'ın da aynı düşüncede olduğu kuvvetle muhtemeldir. Zira ona göre de alçaltıcı azaba mahkûm edileceği haber verilen sahib-i kebirenin tövbe etmeden ölmesi halinde azaptan çıkarılıp sorumlu ve duyarlı davranan muttakilerin yurdu olan cennete girmesi olacak şey değildir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Amr'ın ahirete ilişkin görüş ve düşünceleri el-va'd ve'l-ve'îd ilkesi ile bu ilkenin döndüğü adalet prensibi çerçevesinde ele alınmalıdır. Zira bu ilke, eylemde bulunan insanın bilinçli ve özgürce yapıp ettiklerine dönük ahlaki karşılıkla bağlantılıdır. Bu karşılığı haleldar edecek bütün kapılara mesafeli duran Amr, büyük günah işleyen fâsıkların cezasını çektikten sonra cennete gireceğini söyleyen ve bu yolla mütegalibe zümresine hizmet eden Mürcie söylemine mukabil insanın yaptıklarına karşı rehin olduğunu vurgulamıştır. Zira kıyamet günü bu rehini kaldırmak için ne şefaât ne fidye ne de başkası adına bir ödeme kabul edilir.

³⁶⁶ Kâdi Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/574.

³⁶⁷ Maraz, *Vâsıl b. Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu*, 233.

³⁶⁸ Kâdi Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, 1/604.

³⁶⁹ Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 94.

³⁷⁰ en-Nisâ 4/57, 122; el-Mâide 5/119; et-Tevbe 9/22, 100.

SONUÇ

Gerek İslam düşüncesinde gerek Mu‘tezile tarihinde Amr b. Ubeyd çok önemli bir yere sahiptir. O, İslam toplumunun moral ve motivasyonunu ciddi derecede sarsan bir dönem içerisinde yetişmiştir. Hiçbir mütefekkirin düşüncesi kendi döneminde meydana gelen olay ve olgulardan bağımsız bir şekilde meydana gelmemiştir. Hele hele bu mütefekkir hicri birinci yüzyılın son çeyreği ile ikinci yüzyılın ortalarına kadar Basra gibi kozmopolit bir şehirde yaşamış, o çağın sorunlarına muttali olmuş ve bunların çözümüne ilişkin zihin teri dökmüş Amr b. Ubeyd gibi biriyse kaçınılmaz olarak sürecin bir parçası olmuştur. Sürecin parçası olmak, sosyo-kültürel ve tolojik meselelere bigâne kalarak işi olurlarına bırakmak değil; aksine bir aydın ve âlim sorumluluğuyla hareket ederek problemlere çözüm üretmenin sancısını taşımak demektir. Bu sancıyı taşıyan Amr b. Ubeyd’i modern zamanlarda takdir edebilmek için kadime gitmek ve o dönemin sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve düşünsel yapısını analiz etmekle mümkündür. O döneme gidildiğinde tartışmaların ulûhiyet, imamet, mürtekib-i kebîre, sıfatlar, teşbih, tenzih, irade, kazâ ve kader gibi konular etrafında cereyan ettiği görülecektir. Ancak ortaya çıkan bu müfredatı ve bu müfredatın düşünsel gelişimini sadece siyasi hadiselerle, eski kültür ve medeniyetlerle karşılaşma etkenine bağlamak doğru bir çıkarsama olmasa gerektir. Bunlarla beraber dinî metinler, toplumsal yapı, insan unsuru, ilmî ve itikadî tutumların da ikinci derecede etkili olduğu düşünülmektedir. Bu düşüncenin billurlaşması için Amr b. Ubeyd’in yaşadığı dönem, bu dönemin kavram dünyası ve epistemik tutumu ile onun kelimî görüşleri ana hatlarıyla anlatılmıştır.

İlk kelimî ekol olan Mu‘tezile, Basra’nın karmaşık kültür ortamında doğmuştur. Bu ekolün kurucu iradelerinden biri olan Amr b. Ubeyd, bir taraftan İslam toplumunda ortaya çıkan fırka ve mezheplere karşı doğru İslam anlayışını savunurken; öte taraftan ma’kulata dair bilgiyi reddeden duyumcu Sümenîlere, Gnostik akımların düalist öğretilerine, Yahudiliğin insanbiçimci tanrı tasavvuruna ve Hristiyanlığın teslis akidesine rasyonel bir tenkit yönelterek İslam inancının doğruluğunu ve tutarlılığını ispatlamaya çalışmıştır. Bu akımların olumsuz etkilerinden korunmak, müdellel bir şekilde dinî inançları açıklamak, kanıtlamak ve savunmak için yeni usûl ve din diline ihtiyaç hâsıl olmuştur. İşte Amr bu ihtiyacın neticesinde aklî istidlale dayanmayı, dinî nasları te’vil edip yorumlamayı yöntem olarak seçmiş ve muhalif öğretilerin delil yöntemine İslamî öğretiyi adapte

edebilmek için cedel, münazara, nazar, istidlal, mantık formları, şek ve hücceti delil pratiğine taşımıştır. Mu‘tezile ekolünün teşekkülü de bu entelektüel aktivitenin doğal bir sonucu olmuştur.

Mu‘tezile düşüncesinin gelişmesine ve ekolün bilimsel metoduna ibtidâ de olsa katkı sağlayan Amr, mücessime ve müşebbihenin insanbiçimci tanrı tasavvurlarına karşı tenzih odaklı rasyonelleşmenin öcülerinden biri olmuştur. Tevhid anlayışında imgesel ve lafzi dili önceleyerek Kur’an’da Allah hakkında varid olan haberi sıfatları maddi olarak anlayan haşvî anlayışa karşı Amr, Kur’an’ın müteşabihatını aklî te’vile ve lügavî tahlile tabi tutarak muhkemât ile bütünlüğünü sağlamayı yöntem olarak kabul etmiş ve bu hususta kavramsal/mefhumî bir akılcılığı benimsemiştir.

Hadis ilmindeki yetkinliği ile kalamî meseleleri bir araya getiren ve entelektüel bir sentezci olan Amr, akla düşman olan bu anlayışla karşı karşıya gelmiştir. Zira bu anlayış sahiplerinden bazıları sened ve metin açısından zayıf olan hadisleri kabul ederken bazıları başka din ve kültürlerle ait bilgileri hadis diye sunmuş bazıları da mana ve maksadı göz ardı ederek hadislerin sadece zahiriyle ilgilenmiştir. Bunlara karşı muhaddisler, selef metodundan istimdat ederek yalnızca senedin sıhhatine bakarken; Amr, sadece senede bakmakla yetinmemiş bir taraftan zayıf hadisler üzerine inanç bina edenler bir taraftan hadis uyduranlar bir taraftan da dinin afeti olarak nitelendirdiği haşviyye ile akıl terazisi ve aklî te’vil yöntemini kullanarak mücadele etmiştir. Söz konusu hassas teraziyle rivayet edilen hadisleri tartmış, sahihini sakiminden ayırmak için adeta kılı kırk yarmıştır. Mafatih Allah’ın mutlak adaletine, özgür iradeye, teklif-i mâ lâ yutâk ilkesine, va‘d ve va‘id prensibine aykırı gördüğü ahad haberleri ya Kur’an’a arz etmiş, ya akıl terazisine koymuş ya da aklî te’vil metoduyla yorumlamıştır. Mütevatir ve meşhur hadisleri alma ve onlarla amel etme konusunda ise cumhura uymuştur. Buna rağmen aklî te’vili yöntem olarak kabul etmeyen muhaddisler ile akıl düşmanı olan haşviyyenin ta‘nından ve saldırılarından kurtulamamıştır. Bu saldırılar sadece metod farklılığından değil; politik kaygılardan kaynaklanmıştır. Çünkü Emeviler, İslam toplumunun elinden ihtiyar gücünü alarak onlara mutlak cebri dayatmış ve bunu Kur’an ve hadise refere etmiştir. Bu tehlikeyi fark eden Amr, harici etkenlere karşı kullandığı aklî istidlal yönteminin makasını değiştirerek Kur’an ve hadise aklî te’vil olarak uygulamıştır. Zira o, akli mükelleflerin yani düşünenlerin dimağında Allah’ın

ayetlerini iyice yerleştirmek şeklinde tanımlamıştır. Buna göre o, aklî istidlal ve aklî te'vîli, Allah'ın ayetlerini, tevhid ve adaleti mükelleflere anlatmanın bir yöntemi olarak belirlemiştir.

Mürtekib-i kebîrenin durumu ve naslarda aklî te'vîlin sınırları konusunda Hasan-ı Basrî'den farklı düşünen; ancak hiçbir zaman ondan i'tizal etmeyen Amr, Mu'tezile isminin doğuşunda ne çıkan isimlerden birisi olmuştur. Bu durumda o, Hasan'dan değil, bazı görüşlerinden i'tizal etmiştir. Fakat bu olay, Amr'ın onun meclisinden ayrıldığı şeklinde aktarılmıştır. Hâlbuki Amr, onun meclisinden değil, onun vefatından sonra meclisine başkanlık yapan Katâde'den ayrılmıştır. Bu ayrılış Mu'tezile isminin doğmasına kaynaklık etmiştir.

Ders arkadaşı Ktade ile bazı sorunlar yaşayan ve Hasan'ın vefatından sonra halkadan ayrılan Amr'a Vsl da eşlik etmiştir. Bu birliktelik Vsl'ın Basra'da tanınmasını ve akredite olmasını sağlamıştır. Amr da onun diyalektiğinden istifade ederek mürtekib-i kebîre konusundaki görüşünü kabul etmiş ve birlikte kelamî i'tizalin kurucu iradeleri olmuşlardır. Bundan dolayı her ikisinin de Mu'tezilenin ortaya çıkmasında ortak paya sahip oldukları izahtan varestedir. Zira Vsl el-menziletu beyne'l-menzileteyn prensibinin stılahlaşmasını sağlarken; Amr, kader, el-va'd ve'l-vaîd, teklif-i m l yutâk gibi aklî te'vle müncer konuların stılahlaşmasını sağlamıştır.

Watt, Mu'tezile mezhebinin Eb'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından kurulduğunu, Amr ve Vsl'ın Yunan metinlerine nüfuz edemedikleri için bu Mezhebi ihdas edemediklerini dşnmştir. Bu düşüncenin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira kendisinin de ifade ettiği gibi i'tizal düşüncesinin kelime ve kavramları bu dönemde ibtiden (bilimsel olgunluk düzeyine ulaşmama) de olsa tebellür etmiştir. Bu da mezhebin ana prensipleri olan Tevhid, adalet, va'd ve vaîd, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkelerinin stılahlaşma sürecine girdiğini göstermektedir. Bu süreç ise kelamî i'tizalin başlangıcı olup Amr ve Vsl ile başlamış, Eb'l-Hüzeyl ile gelişerek devam etmiş ve günümüzde kullanıldığı şekliyle kavramsal çerçevesine kavuşmuştur.

İşlam toplumunun içinde bulunduğu düşünce ve eylem krizini aşmak için geçmişle rasyonel bir yüzleşmenin gerekliliğine inanan Amr, nazari ilkeler vaz etmiştir. Bu ilkelerin başında tevhid gelmektedir. Tevhid ilkesi Allah'ın zâtı ve

sıfatları, halku'l-kur'an, ru'yetullah, atom, cisim, cevher, araz, hareket ve sükûn gibi birçok bileşeniyle birlikte Ebû'l-Hüzeyl tarafından gündeme getirilmişse de celîlü'l-kelam denilen Allah anlayışı, zât, sıfat, halku'l-kur'an ve ru'yetullah gibi konulara Amr'ın ibtidâî olarak katkı sunduğu yazdığı Kitâbu'l-adl ve't-tevhîd başlıklı eserinden anlaşılmaktadır. Ancak âlem anlayışını ihtiva eden dakiku'l-kelam konusunda fikir beyan etmediği görülmektedir. Zira atom, cisim, cevher, araz, hareket ve sükûn gibi dakiku'l-kelamı ihtiva eden konular Yunan metinlerinin tercüme edilmesiyle Müslümanların gündemine girmiştir. Bu tercüme hareketi ise Amr'ın vefatından sonra başlamıştır.

Emevilerin fatalist anlayışı ile Cebriyye'nin determinist anlayışına karşı özgür iradeyi savunan bir refleksle ortaya çıkan kader meselesini Amr, özgür irade, fiiller, teklif ve sorumluluk temelinde kuramsal bir yapıya kavuşturmuştur. O, insanı rüzgâr önünde savrulan bir yaprağa dönüştüren, nesneleştiren ve pasivize eden Cebriyye'nin bu yaklaşımına karşı insanın özne, aktif ve özgür iradeye sahip olduğunu savunan er-Red 'ale'l-kaderiyye başlığıyla bir eser kaleme almıştır. Bu eserle şekillenen kuramsal yapı adalet prensibinin temelini atmıştır. Zira Amr'ın paradigmasında Allah'ın adaleti her zaman merkezi bir konuma sahip olmuştur. Bu konum, ilahî belirleme üzerinden insanların sorguya çekilmesine olanak tanımamıştır. Böylesi bir durumun ilahî adaletle aykırı olacağını söyleyen Amr, teklif-i mâ lâ yutâkı da kabul etmemiştir. Zira ilahî adalet, istitaati ve özgür iradeyi iktiza etmektedir. Böylece kader ve insan hürriyeti meselesini ahlaki zeminde temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre fiillerin özlerinde mevcut olan zâtî değerlerin insan aklına izafe ederek fiilin faili olarak insanı görmüş; sorumluluğu da aklî ve ahlakî yönden adaletin kapsamına dâhil etmiştir. Kader meselesini de bu bağlamda izah ederek ilahî fiil ve insanî fiil ayrımını yapan Amr, bu ilkeyi temellendirmek için de Kitâbu'l-adl'ı kaleme almıştır.

İslam'ın temel değerlerine çağrı yapan Amr tarafından Mu'tezile'nin öğretisi haline getirilen el-va'd ve'l vaîd prensibi, el-menziletü beyne'l-menzileteyn ilkesi neticesinde teorik düzlemde ele alınarak tartışılmıştır. Büyük günah işleyenlerin ahiretteki ahvalinin ancak tövbeye bağlı olarak değişebileceğini ortaya kayan bu ilke, "küfürle birlikte itaatin nasıl bir yararı yoksa imanla birlikte günahın da bir zararı yoktur" diyen ircâ anlayışına karşı geliştirilmiştir. Mürcie'ye karşı epistemik müdafanın öncü mütefekkirlerinden biri olan Amr, Allah'ın va'dinden

dönmeyeceğini, büyük günah işleyen kimseyi cezalandıracağını, bu ceza, va‘id ile ilgili ayetlerin gereği olduğunu belirtmiştir. Aksi takdirde Allah’ın verdiği sözü tutmamış olacağını, mutlak adil olan bir zatın bu tür fiillerden münezzehe olduğunu ifade ederek tartışmanın yönünü politik teolojiden kelimâ, nazarî düşünceye doğru çevirmiştir. Bu ilkeye ilahî adalet perspektifinden bakan Amr, Allah’ın va‘d ve va‘idine hulf etmeyeceğini düşünmüş ve O’nun büyük günah işleyen bir kimseyi affedip cehennemden çıkarmasının caiz olmadığını söylemiştir. Zira cehennemden çıkmak caiz olacaksa cennetten çıkmanın da caiz olacağını ifade etmiştir.

Hiz. Osman’ın şehit edilmesi, Cemel, Sıffîn savaşları ve sonrasında meydana gelen hadiseler mürtekeb-i kebîre meselesini gündeme getirmiştir. Haricilerin elinde tekfir ideolojisine dönüştürülen bu meseleyi Vâsıl, politik alandan nazarî bir zemine taşıyarak el-menziletü beyne’l-menzileteyn akidesi çerçevesinde tartışmıştır. Amr, onunla gerçekleştirdiği münazaradan sonra hocası Hasan-ı Basrî’nin büyük günah ile ilgili isimlendirmesini terk ederek onun el-menzile görüşünü benimsemiştir. Bu günahı işleyen cezalandırılacağı konusunda bütün fırkalar ittifak etmelerine rağmen, tövbe etmeden ölmesi durumunda konumunun ne olacağıyla ilgili ihtilaf etmişlerdir. Allah’ın adaletini ön plana çıkararak onun meşiet, kuvvet ve kudretini ilkeli oluşuyla birlikte değerlendiren Amr, Allah’ın ceza tehdidinden vaz geçmeyeceğini ilkesel olarak kabul etmiştir. Zira O, büyük günahı bir va‘ide bağlamış ve cezasını beyan etmiştir. Bunun dışında kalan günahlar, küçük olup affı Allah’ın lütfu keremine kalmıştır.

İmamet ve siyaset ile yakından ilgili olan el-emru bi’l-ma‘ruf ve’n-nehyu ani’l-münker akidesinin siyasi boyutu Amr’ın katkılarıyla teşekkül etmiştir. Ahlakî boyutu ise ibtidai olarak Amr tarafından teorize edildiği muhtemeldir. Zira bireysel ve toplumsal ahlak alanında öncü bir şahsiyet olan Amr’ın, yüce ahlakî değerlere çağırıcı bir davetçi olmasının yanı sıra davet ettiği değerlere bihakkın uyan model bir şahsiyet olduğu görülmektedir. Hasan-ı Basrî onun bu yönünü “Sözü ile özü bu kadar birbirine uyan başka birisini görmedim” şeklinde izhar etmiştir.

Amr’ın iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma eylemi hariçte İslam dinini müdafaa ve zararlı fikirleri bertaraf etme şeklinde tebellür ederken; dâhilde ise maruf ekseninde cebr, teşbih ve teciim anlayışıyla mücadele ederek haşviyenin zararlarına dikkatleri çekme şeklinde tebellür etmiştir. Bununla beraber kötülük, zulüm ve

istibdada meyleden vali, emir ve sultanlara karşı çıkarak onları uyarmış, toplumun eşitlik ve adalet talebini her platformda dile getirmiştir.

Bu prensibe düşünce, değerler ve ilkeler perspektifinden bakan Amr, bir taraftan Emevilerin zalim yöneticilerini aleni hırsızlık yapan gaspçılar olarak değerlendirip eleştirirken; öte taraftan aynı hanedana mensup olan fakat adaletin ikamesi için çalışan Ömer b. Abdülaziz ve Yezid b. Velid'i desteklemiştir. Aynı şekilde adalet, meşveret ve özgürlük talebiyle Emevileri eleştiren ve Abbasi devletinin asıl kurucusu sayılan yakın dostu Ebû Cafer el-Mansûr'u desteklerken; öte taraftan onun adalet, liyakat, maslahat ve meşveret ilkelerini rafa kaldırması neticesinde temekkün ederek kendisinden teberri etmiştir. Bundan ötürü o, zalim bir yönetime karşı insanın hürriyetini ve eleştiri hakkını vurgulamış ve bu esasın belirmesine kaynaklık eden âlimlerden biri olmuştur.

KAYNAKÇA

Abbâs, İhsân. *el-Hesenü'l-Başrî*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kurâni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Me'rife, 8. Basım, 1431/2010.

Abdülhâdî, Muhammed Hâlid. *el-İmâm Katâde bin Diâme es-Sedûsî*. Mekke: Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1414.

Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Fakfı Yayınları, 5. Basım, 2020.

Ahmed bin Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed bin Muhammed bin Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *er-Red 'ale'z-Zenâdiķa ve'l-Cehmiyye*. thk. Ğarâs bin Şebîb el-Acmî. Kuveyt: Ğarâs li'n-Neşri ve't-Tevzî' ve't-Tıbbâ'i ve'l-İ'lân, 1426/2005.

Ahmed el-Haşimî, Ahmed bin İbrahim bin Mustafa es-Seyyid. *Cevâhiru'l-belâģa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. eş-Şirbînî Şerîde. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1434.

Ahmed, Mahmud Kâmil. *Mefhûmü'l-'adl fi tefsîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1403/1983.

Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001.

Alî, Nâdiye Nûrî. “Neş'etü medîneti'l-Başra ve tetavvurihe'l-'imrâni fi'l-ķarni'l-evveli'l-hicrî”. *Mecelltu Dirâsâtî'l-Başra* 14 (2012), 193-218.

Alî, Sâlih Ahmed. *et-Tanzîmâtü'l-ictimâ'iyye ve'l-iķtişâdiyye fi'l-Başrati fi'l-ķarni'l-evveli'l-hicriyyi*. Bağdat: Meţbe'tü'l-Me'ârif, 1953.

Kur'an-Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 23. Basım, 2013.

Ammâra, Muhammed. *el-İslâm ve felsefetu'l-hukm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1409.

Ammâra, Muhammed. *el-Mu'tezile ve müşkiletu hurriyyeti'l-insaniyye*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2. Basım, 1408/1988.

Ammara, Muhammed. *Mutezile ve Devrim*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Yöneliş Yayınları, ts.

Ammara, Muhammed. *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

Ammâra, Muhammed. *Müslimûne şuvvâr*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 1408.

Ammâra, Muhammed. *Teyyârâtü'l-fikri'l-İslâmî*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2. Basım, 1418/1997.

Amr bin Ubeyd, Ebû Osman. *Eczâu şelâsu mi'e ve sittûn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mikrofilm, 05547-003, 30-40.

Argun, Selim. "İslam Şehirleri: Derununda Metafizik Referansları Olan Şehirler". *Diyanet Aylık Dergi* 374 (Subat 2022), 20-25.

Armstrong, Karen. *Tanrının Tarihi*. çev. Oktay Özel vd. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.

Askalânî, Ebû'l-Fazl Şiâbüddîn Ahmed bin Alî bin Muhammed İbn Hacer. *Tehzîbu't-tehzîb*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kuttâbi'l-İslâmî, 1414/1993.

Askerî, Ebû Hilâl. *el-Evâil*. thk. Velîd Kassâb - Muhammed el-Mısrî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 2. Basım, 1401/1981.

Atay, Hüseyin. *Ehl-i Sünnet ve Şîa*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

Avvâ, Adil. *el-Mu'tezile ve'l-fikru'l-hur*. Dimeşk: Dâru'l-Ehâlî, 2000.

Ay, Mahmut. *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Aydın, Mehmet Akif. "Liân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/172-173. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Aydınlı, Osman. "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Şubat 2002), 127-146.

Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklleşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.

Aydınlı, Osman. "Mezheplerin Oluşum sürecinde Mevâlî'nin Rolü". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Ocak 2003), 1-26.

Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Ekolü: Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Marife Dergisi* 3 (Ocak 2003), 27-54.

Aydınlı, Osman. *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları". *Eskiye Dergisi* 25 (2012), 39-49.

Azamî, Ali Zarif. *Muhtaşaru târîhi'l-Başra*. Bağdat: Matbaatü'l-Furât, 1346/1927.

Bağdâdî, Abdülkâhir Tahir b. Muhammed. *el-Farq beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkti'n-nâciye minhüm*. thk. Muhammed Usmân el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.

Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu medîneti's-selâm târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd. 17 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-muşannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

Bâkır, Abdülhâlik. “Basra”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Barthold, W. *İslam Medeniyeti tarihi*. çev. Fuad Köprülü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 1977.

Basrî, Hâfız Alâ. *Şerhu muştalehâti'l-keîmiyye*. Tahran: Hâfız Alâ el-Basrî, 1415. Basım, ts.

Bayram, Abdullah. “Talim ve Terbiye Metodu ve Onun Din Öğretim ve Eğitimindeki Verimlilik ve Motivasyon Dinamikleri Açısından Analizi: Kur'an ve Sünnette Değerler Sistemi Perspektifinden”. *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu*. ed. Mehmet Bahçekapılı vd. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Bedreddîn, Muhammed Hasan. *et-Tefkîru'l-keîmi fî bevâkirihi'l-ûlâ 'Amr bin 'Ubeyd enmûzecen*. Beyrut: Dâru'l-Beydâ, 2015.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn bin Mesud bin Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1409.

Behiy, Muhammed. *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1992.

Belâzurî, Ahmed bin yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.

Belâzurî, Ebû Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cebbâr. *Futûhu'l-buldân*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1988.

Belâzurî, Ebû Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cebbâr. *Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullâh bin Ahmed bin Mahmud. *Ḳabûlü'l-aḥbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Hüseyin Hansu. İstanbul ve Amman: Kuramer ve Dâru'l-Feth, 1439.

Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullâh bin Ahmed bin Mahmud. *Kitâbü'l-Maḳâlât ve me'ehu 'uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Râciḥ Kürdî vd. İstanbul: Kuramer, 2018.

Belhî, Ebu'l-Kâsım. vd. *Faḍlu'l-i'tizâl ve ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye Li'n-Neşr, 1393/1974.

Berockelmann, Carl. *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Basımevi, 2. Basım, 2002.

Beyhakî, İbrahim bin Muhammed. *el-Meḥâsin ve'l-mesâvi'*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.

Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.

Bilici, Ali Baz. *0-6 Yaş Grubu Çocuklarda Dini Gelişim Süreci ve Din Eğitimi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2021.

Brockelmann, Carl. *Târîḫü şu'ûbi'l-İslâmiyye*. çev. Nebiyye Emîn Fâris - Münîr el-Balebekî. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 5. Basım, 1968.

Brockelmann, Carl. *Târîḫü'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Abdülhalim Neccâr - Ramazan Abdüttevâb. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1977.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmil. *el-Cami'u's-şahîḥ*. thk. Muhammed Züheyr bin Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Buhârî, Muhammed bin İsmâîl bin İbrahîm el-Muğîre. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'rife el-'Usmâniyye, ts.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2001.

Câhız, Ebû Osmân bin Bahr bin Mahbûb. *Kitâbü'l-Buḥelâ'*. thk. Tâhâ el-Hâcirî. Kahire: Dâru'l Me'ârif, 5. Basım, 1119.

Câhiz, Ebû Osmân Amr bin Bahr bin Mahbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ḥâncî, 7. Basım, 1418/1998.

Câhiz, Ebû Osmân Amr bin Bahr bin Mahbûb. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Muhammed Harun Abdüsselam. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Câhiz, 2. Basım, 1384.

Câhiz, Ebû Osmân Amr bin Bahr bin Mahbûb. *Resâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselam Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ḥâncî, 1384/1964.

Can, Yılmaz. "Hülefâ'i Râşidin Döneminde Ortaya Çıkan Ordugâh Şehir Modeli Üzerine Bir Değerlendirme". *İstem Dergisi* 6 (2005), 215-235.

Cârullâh, Zuhdî. *el-Mu'tezile*. Beyrût, 1974.

Cezâirî, Tâhir. *Tevcihü'n-naẓar ila uşûli'l-eşer*. thk. Abdulfettâh Ebu Gudde. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1417.

Cezerî, Ebû'l-Hayr Semsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurra*. thk. Gottehef Bergstrasser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006.

Chokr, Melhem. *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Corbin, Henry. *Historie de la Philosophie İslamique (İslâm Felsefesi Tarihi)*. çev. Hüseyin Hatemî. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 9. Basım, 2013.

Cündî el-Kindî, Ebû Abdullâh Bahâuddîn Muhammed bin Yûsuf bin Ya‘kup. *es-Sulûk fî tabakâti’l-‘ulemâi ve’l-mulûk*. thk. Muhammed bin Alî bin Hüseyin el-Ekve‘ el-Hivâlî. 2 Cilt. Sana: Mektebetü’l-İrşâd, 1414/1993.

Cürcânî, Alî bin Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu’t-Te’rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar‘ aşalî. Beyrut: Daru’n-Nefâis, 1428/2007.

Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik bin Abdillâh bin Yûsûf. *Kitâbü’l-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fî uşûli’l-i’tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih - Tevfik Alî Vehbe. Kahire: Mektebetü’ş-Şekâeti’d-Dîniyye, 1430.

Çağrııcı, Mustafa. “Müdâhene”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Çelebi, İlyas. “el-Muğnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/380-382. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.

Çelebi, İlyas. “Usûl-i hamse”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/211. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî bin Ömer bin Ahmed. *Aẖbâru ‘Amr bin ‘Ubeyd bin Bâb el-Mu‘tezilî*. thk. Muhammed bin Abdullah Âlu ‘Âmir. Dâru’t-Tevhîd Linneşr, Riyad., 1427/2006.

Demirci, Mustafa. “Din ve Medeniyet Ekseninde İslam Şehri”. *Diyanet Aylık Dergi* 374 (Subat 2022), 6-10.

Demirci, Mustafa. “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları: Cedel, Tercüme ve Tabiî Bilimlerdeki Rolü”. *Marife Dergisi* 3 (Ocak 2003), 109-130.

Devâlibi, Marûf. *İslamda Devlet ve İktidar*. çev. Mehmed Said Hatiboğlu. İstanbul: Dergah Yayınları, 1985.

Durur, Mehmet Ali. “Kuran’ı Kerim’de a-k-l Kelimesi: Semantik Tahlil ve İslam Düşüncesinde Teşekkül Eden Akıl Anlayışlarıyla Bir Mukayese”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 8/16 (01 Temmuz 2015), 181-181. <https://doi.org/10.17540/hikmet.20151612072>

Düzgün, Şaban Ali. “Çağdaş Meydan Okumalar Karşısında Ulema: İmkânlar ve Riskler”. *Kelam Araştırmaları* 11:1 (2013), 1-10.

Ebû Hanîfe. *İmâm-ı Â’zam’ın Beş Eseri: el-Âlim ve’l-müteallim, el-Fikhu’l-ebsat, el-Fikhu’l-ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 11. baskı., 2015.

Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmed bin Hamdan. *Kitâbü’z-Zîne mu‘cemü’l-iştikâk fi’l-muştalahâti’d-dîniyye ve’s-şekâfiyye*. thk. Saîd el-Ğânimî. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü’l-Cemel, 2015.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali bin Muhammed bin Abbâs. *el-Beşâir ve’z-zehâir*. thk. Vedâd el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1408.

Ebû Sa‘de, Mihrî Hasan. *el-İtticâhu’l-‘aklî fi müşkileti’l-ma‘rife ani’l-Mu‘tezile*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1993.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *İtticâhü’l-‘aklî fi’t-tesîr*. Beyrut: Merkezü’s-Şekâfiyyi’l-‘Arabî, 3. Basım, 1996.

Emîn, Ahmed. *Duhe’l-İslâm*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 3. Basım, 2010.

Emîn, Ahmed. *Fecru’l-İslâm*. Kahire: Kelimâtü ‘Arabiyye li’t-Tercemeti ve’n-Neşri, 2. Basım, 2012.

Emin Ahmed, İsa Rebîh. *el-Kelâmu’l-ilâhiyye beyne’l-kıdemi ve’l-ḥudûs*. Beyrut: Dâru’l-Ktubi’l-‘İlmiyye, 1971.

Er, İbrahim Halil. *İslamda Siyasal Düşüncenin Doğuşu*. Ankara: Soru Yayınları, 2009.

Ercan, Yakup. *İslam Tarihi Kaynakları ve Seyahatnamelerde Basra*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Erkol, Ahmet. “Mu’tezili Düşüncede Dinamizm ve Mu’tezile Düşüncesinin İslam Toplumunu Dönüştürmedeki Etkisi” 3 (Ocak 2003), 131-149.

Eroğlu, Cengiz vd. (ed.). *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Basra*. Ankara: Orsam, 2012.

Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.

Ess, Josef Van. “İslam Kelamı’nın Başlangıcı”. çev. Şaban Ali Düzgün. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (ts.), 399-423.

Ess, Josef Van. *‘İlmü’l-keâm ve’l-müctema ‘fî’l-ķarneyni’s-sânî ve’s-sâli’s lihicra*. çev. Muhyiddîn Cemâl Bedr, Rızâ Hâmid Kutb. 2 Cilt. Beyrut-Bağdat: Menşûrâtü’l-Cemel, 2016.

Eş’arî, Ebü’l Hasen Alî b. İsamâîl. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Eş’arî, Ebü’l Hasen Alî b. İsamâîl. *Meķâlâtü’l-İslamiyyîn ve ihtilâfû’l-muşallîn*. thk. Helmut Ritter. Almanya: Dâru Ferâniz, 3. Basım, 1400/1980.

Eş’arî, Ebü’l Hasen Alî b. İsamâîl. *Meķâlâtü’l-İslamiyyîn ve ihtilâfû’l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’n-Nehđati’l-Mıṣriyye, 1329/1950.

Fayda, Mustafa. “Zimmî”. C. 44. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Ferecüllah, Ahmed. *Tarîhun cedîdün li't-târîhi'l-Mu'tezile beyne'l-hakîka ve'l-vehm*. Bağdat: Şebeketü'l-İmameyn Haseneyn, 2006.

Fesevî, Ebu Yusuf Yakup bin Süfyân. *Kitâbü'l-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ - el Ömerî. 4 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1410.

Feyyûmî, Muhammed İbrâhîm. *el-Mu'tezile: Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1423.

Fığlalı, Ethem Ruhi. “el-Farğ beyne'l-fırağ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed. *İtikadda Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *el-Gazzâlî. Muhtasar ihyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.

Goldziher, Ignaz. *İslam'da Fıkıh ve Akaid*. çev. İlhan Başgöz. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.

Gölcük, Şerafettin. “el-İntisâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/357-358. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Görgün, Tahsin. “Hasan-ı Basrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Görgün, Tahsin. “Hasan-ı Basrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 31. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Gurâbî, Ali Mustafa. *Târîhu'l-firaki'l-İslâmiyye ve neşetü 'ilmi'l-keâm 'inde'l-muslimîn*. Kahire: Mektebetü ve Matmaatü Muhammed Ali Sıbeyh ve Evladuhû,

1958.Hamidullah, Muhammed. “Usûlü’l-Fıkh’ın Tarihi”. çev. M. Fuad Sezgin. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1957), 1-18.

Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: OTTO Yayınları, 3. Basım, 2018.

Harman, Ömer Faruk. “el-Milel ve’n-nihâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/58-60. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Hartman, Richard. “Basra”. *İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Hayyât, Ebû’l-Hasan Abdurrahîm b. Muhammed. *Kitâbu’l-İntişâr ve’r-redu ’alâ ibni’r-Râvendî’l-mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Beyrût: Mektebetü’t-Dârü’l-Arabiyye Lilküttâb, 2. Basım, 1413/1993.

Hayyât, Halife. *Târîhu Helîfe bin Hayyât*. thk. Ekrem Ziya Ömerî. Riyad: Dâru Tayyibe, 1405.

Hayyûn, Reşid. *Mu’teziletü’l-Başra ve Bağdâd*. Londra: Dâru’l-Hikme, 1997.

Hemevî er-Rûmî, Yâkût el-. *Mu’cemü’l-üdebâ irşâdü’l-eryeb ilâ me’rifeti’l-edîb*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1993.

Hemevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullâh Yâkût bin Abdullâh. *Mu’cemü’l-buldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdır, 1397/1977.

Herevî, Ebû İsmâîl Abdullâh bin Muhammed bin Alî. *Zemmü’l-keîlâm ve ehlih*. thk. Ebû Câbir Abdullâh bin Muhammed bin Osmân el-Ensârî. 5 Cilt. Amman: Mektebetü’l-Ğurabâi’l-Eşeriyye, 1419.

Himyerî, Ebû Said b. Neşvân el-. *el-Hûrû’l-în*. thk. Kemâl Mustafâ. Tahran, 1972.

Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 4 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

Hizmetli, Sabri. "İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 653-680.

Husrî, Ebû İshâk İbrahim bin Ali. *Zehrü'l-âdâb ve şemerü'l-elbâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1372.

Hiz. Ali. *Nehcü'l-belâğa*. çev. Adnan Demircan. haz. Şerif er-Radî Hasan Muhammed bin el-Hüseyn bin Musa el-Musevî. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2009.

Izutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar yayınları, 3. Basım, 2012.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah-İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2009.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar yayınları, 4. Basım, 2011.

İbn Abdürabbih el-Endelüsî, Ahmed bin Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kamîha. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh. *el-Kâmil fî du'efâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvid. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî bin el-Hasen bin Hibetillâh bin Abdillâh bin Hüseyin. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fî mâ nüsiibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Muhammed Zahid Kevseri. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1347.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali bin el-Hasan bin Hibetillâh bin Abdillâh bin Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şafi'î. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer bin Ğarâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418/1997.

İbn Dakîkul‘İd, Ebü‘l-Feth Takiyyüddîn Muhammed bin Ali bin Vehb el-Kuşeyrî. *el-İktirâh fî beyâni ‘l-işîlâh*. Beyrut: Dru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, ts.

İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân bin Muhammed bin İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve ‘t-ta ‘dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi‘t-Turâşî‘l-‘Arabî, 1271/1952.

İbn Fâris, Ebu‘l-Hüseyn Ahmed bin Zekerîyyâ. *Mu ‘cemu mekâyîsi ‘l-luğa*. thk. Ennes Muhammed eş-Şâmî. Kahire: Dâru‘l-Hedîs, 1429/2008.

İbn Hallikân, Ebu‘l ‘Abbas Şemsudîn Ahmed bin Muhammed bin Ebî Bekr. *Vefeyâtü ‘l-a ‘yân ve enbâu ebnâi ‘z-zemân*. thk. İhsân ‘Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdr, 1389/1978.

İbn Hazm, Ebû Ahmed Ali bin Said. *el-Faşl fî ‘l-milel ve ‘l-ehvâ ve ‘n-nihâl*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü‘l-Hâncî, 1431.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed bin Hibbân bin Ahmed el-Büstî. *Revdatü ‘l-‘uḳalâi ve nüzhetü ‘l-fuḳalâi*. thk. Muhammed Hâmid el-Fekî. Mektebetü‘l-Sünneti‘l-Muhammediyye, 1374.

İbn Kesîr, Ebu‘l-Fida İsmaîl bin Ömer. *el-Bidâye ve ‘n-nihâye*. thk. Abdullâh bin Abûlmuhsîn et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru‘l-Hicr, 1424/2003.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Ma ‘ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dârü‘l-Me ‘ârif, 4. Basım, 1981.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah bin Müslim. *el-İmâme ve ‘s-siyâse*. thk. Ali Şeyrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru‘l-Eḳvâ, 1410–1990.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim. *‘Uyûnü ‘l-aḥbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru‘l-Kutubi‘l-‘İlmiyye, 1418.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim. *Te ‘vîlü muḥtelefi ‘l-ḥadîs*. thk. Muhammed Zuhrî en-Neccâr. kahire: Mektebetü‘l-Külliyâti‘l-Ezheriyye, 1386/1966.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.

İbn Murtazâ, Ahmed bin Yahyâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

İbn Murtazâ, Ahmed bin Yahyâ. *Tabağâtü'l-Mu'tezile (el-Münye ve'l-emel)*. thk. Susannâ Diwald Wilzer. Beyrût: Dâru'l-Muntaẓar, 2. Basım, 1409/1988.

İbn Murtazâ, Ahmed bin Yhyâ. *Tabağâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrût: Dâru'l-Muntzar, 2. Basım, 1407/1987.

İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed bin Ebî Yakub İshâk. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran, 1391/1971.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed bin Sa'd bin Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabağâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân bin Alî bin Muhammed. *Âdâbü'l-Hasani'l-Başrî ve züdühû ve mevâ'izuhû*. thk. Süleymân el-Harş. Dru'n-Nevâdir, 3. Basım, 1429/2008.

İbnü'l-Esîr, İzuddîn Muhammed bin Muhammed. *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.

İlhan, Avni. "Amr b. Ubeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İmru'l Kays. *Yedi Askı*. çev. Şerafettin Yaltkaya. İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, 1943.

İpek, Mikail. *Mu'tezilenin Nübüvvet Savunması*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed bin Abdullâh. *Hilyetü 'l-evliyâ ve tabakâtü 'l-aşfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1416/1996.

İsfahânî, Ebu'l-Ferec Alî bin Hüseyin. *Kitābü 'l-eğānî*. thk. İhsân Abbās vd. 25 Cilt. Beyrût: Dār Şādr, 3. Basım, 1429/2008.

İsfahânî, Ebu'l-Ferec Alî bin Hüseyin. *Meḳâtilü 't-tâlibiyyîn*. thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Menşûrātu eş-Şerîf er-Radî, 1416.

İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tebşîr fî 'd-dîn ve 't-temyîzü 'l-fırḳeti 'n-nâciyeti 'ani 'l-firaḳi 'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrût: 'Alema'l-Kutub, 1983/1403.

İslamoğlu, Mustafa. *Hasan el-Basri'nin Kader Rîsalesi ve Şerhi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr bin Ahmed. *el-Muhtasar fî usûli 'd-dîn*. nşr. Muhammed Umâra. Mısır: Dâru'l-Hilâl, 1971.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr bin Ahmed. *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1416/1992.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr bin Ahmed. *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.

Kâdî Abdülcebbâr, Kâdî'l-Kudât Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr bin Ahmed bin Abdülcebbâr el-Hemedânî. *el-Muḡnî fî ebvâbi 't-tevhîd ve 'l-'adl*. nşr. İbrâhim el-Ebyârî. 16 Cilt. Kahire, 1960.

Kâdî Abdülcebbâr, Kâdî'l-Kudât Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr bin Ahmed bin Abdülcebbâr el-Hemedânî. *Kitābu 'l-Mecmû' fî 'l-Muḥîṭ bi 't-Teklîf*. nşr. el-Ebu'cîn Yusuf Hevben el-Yesûî. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Kâdî'l-Kudât Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr bin Ahmed bin Abdülcebbâr el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnan Zerzûr. Kahire: Dâru't-Turâş, 1185.

Karadaş, Cağfer. “Mu'tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”. *Marife Dergisi* 3 (Ocak 2003), 7-26.

Karaman, Hayreddin. “Fıkıh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kasimî, Cemâlüddîn. *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1399.

Kassâb, Velîd. *et-Turâşü'n-nekdî ve'l-belâğî li'l-Mu'tezile*. Doha: Dâru's-Şekâfe, 1405.

Kaya, İrfan. *İbn Yakub el-Mağribi ve Belagat İlmindeki Yeri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020.

Kaylı, Recep. *Amr bin Ubeyd'in Hayatı ve Hadisçiliği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Kır, Bilal. *Mu'tezile'nin Beş Esası'nın Oluşum Süreci : Josef Van Ess Bağlamında*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Kızılkaya, Sabri. *Cerh ve Tadilde Mezhep Taassubu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Koçak, Muhammet. *Kelâmî açıdan Kur'an ve Hadiste “Levh-i Mahfuz” ve “Kalem” Kavramları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.

Köse, Mustafa. *Câhız ve Mutezile Mezhebindeki Yeri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Kudâ, Emîn. *Medrasetü'l-Hedîs fi'l-Başra*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419.

Kummî, Ebü'l-Halef Sa'd bin Abdillâh el-Eş'arî. *Şîu Fırkalar*. çev. Hasan Onat vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkâdir bin muhammed bin muhammed. *el-Cevâhiru'l-muğiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muhammed Kutub Hâne, ts.

Kuru, Ahmet. *el-İslâm ve's-sulṭaviyye ve't-teeḥur*. çev. Habibe Hasan. Beyrut: eş-Şebeketü'l-'Arabiyye lil Ebḥâşi ve'n-Neşr, 2021.

Kuru, Azem - Özkök, Mete Korhan. “‘Şâkile’ Kavramı Bağlamında Kişilik ve Karakter Oluşumu”. *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - II*. ed. Ümit Güneş - Eyüp Sami Yavaş. 293-304. İstanbul: İLEM, 2016.

Kuru, Azem - Özkök, Mete Korhan. “‘Şâkile’ Kavramı Bağlamında Kişilik ve Karakter Oluşumu”. *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - II*. thk. Ümit Güneş - Eyüp Sami Yavaş. 293-304. İstanbul: İLEM, 2016.

Kutlu, Sönmez. “İslam Düşünce Ekollerinin Ortaya Çıkış Sebepleri”. *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*. ed. Hasan Onat. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2006.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Fakfı Yayınları, 4. Basım, 2018.

Kutluer, İlhan. “Determinizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Küçükaşıcı, Mustafa Sabri. “Harre Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Küleynî, Ebû Ca‘fer Muhammed bin Ya‘kûb bin İshak. *el-Kâfî fi’l-‘ilmi’d-dîn*. thk. Ali Ekber el-Gafârî. 8 Cilt. Tahran: Mektebetü’s-Sıdk, 1381.

Madkur, İbrahim. *fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye menhecun ve tetbîkahu*. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, 1976.

Mağribî, Ali Abdülfettah. *el-Fıraku’l-keâmîyyetü’l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1415.

Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyüddîn Ahmed bin Alî bin Abdulkâdir bin Muhammed. *el-Mavâ‘iz ve’l-i’tibâr bi zikri’l-ḥiṭaṭi ve’l-âsâr el-ma‘rûf bi’l-Ḥiṭaṭi’l-Makrîziyye*. thk. Muhammed Zînehum - Medîhe eş-Şerkâvî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1998.

Malâtî, Ebü’l-Hüseyn Muhammed bin Ahmed bin Abdirrahmân. *et-Tembîh ve’r-red ‘alâ ehli’l-ehvâi ve’l-bide’*. thk. Muhammed ‘İzb. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1413.
Mâlik bin Enes. *el-Muvattâ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru’l-Ḥedîş, 1426/2005.

Maraz, Hüseyin. *Vâsıl bin Ata ve Mu‘tezilî Düşüncenin Doğuşu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd. *Kitâbü’t-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 14. Basım, 2019.

Mâverdî, Ebu’l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habîb. *en-Nüket ve’l-‘uyûn tefsîru’l-Mâverdî*. thk. es-Seyyîd Abdülmaksûd bin Abdurrâhîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2010.

Mesûdî, Ebi’l-Hasan Alî bin Hüseyin. *Murûcu’z-zehab ve me‘âdinü’l-cevher*. haz. Kemâl Hasan Meranî. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1425.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf bin Abdurrahmân bin Yûsuf. *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.

Muruvve, Hüseyin. *en-Neze'âtü'l-mâdiyye fi'l-felsefeti'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Farâbî, 2. Basım, 2008.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed bin Yezîd bin Abdilekber bin Umeyr. *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *Feydü'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-şagîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-İmâmi's-Şafî, 1408.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim bin Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 5 Cilt. Kahire, 1374/1955.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim bin Haccâc bin Müslim el-Kuşeyrî. *Şahîhi Müslim Muḳaddime*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 1419/1998.

Nâşî el-Ekber. *Mesâilü'l-imâme ve muḳteḳafâtün mine'l-kitâbi'l-evsaḳ fi'l-maḳâlât*. thk. Josef Van Ess. Beyrut: Maḳba'atü'l-Mütevessit, 2003.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn bin Muhammed bin Muhammed bin Mu'temid. *Baḫrû'l-keḷâm fi 'aḳâidi ehli'l-İslâm*. thk. Muhammed Seyyid el-Bersîcî. Ammân: Dâru'l-Feth, 2014/1435.

Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2020.

Nyberg, Henrik Samuel. "Mu'tezile". *İslam Ansiklopedisi*. C. 8. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1979.

Okumuş, Namık Kemal. “Kur’an Kıssaları Kadere Anlayışa-Ezelî Yazgı Algısına Kaynak Teşkil Edebilir mi?” *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 31-97.

Okumuş, Namık Kemal. *Mescit, Mescitler ve Dırar Mescidi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

Onat, Hasan. “Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/406-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Osman, Abdülkerim. *Nazariyetü’t-teklîf arâu el-Ḳâdi ‘Abdülcebbâr el-keîmiyye*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1971.

Öge, Sinan. *İlahî Kelamın Yapısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.
Öz, Mustafa. “Ca’d bin Dirhem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özaşar, Mehmet Emin. “Kültür Tatihimizde Rey-Eser Çatışması”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 225-273.

Özdemir, Metin. “Mu‘tezile’nin Nübüvvet Mudafaası”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5:1 (2007), 47-64.

Özdemir, Metin. “Mu‘minlerin Annesi Hz. Âişe”. *Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. ed. Ali Aksu. 77-87. Sivas Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, ts.

Özer, Günay. *Josef Van Ess’in İslam Kelamının Başlangıcı Adlı Eserinde Kader Tartışmaları*. Kahramanmaraş: KSÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Özervarlı, M. Sait. “Mu‘tezile Akılcılığı”. *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*. 101-107. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Öztürk, Mustafa. “Mu‘tezile ve Tefsir”. *Marife Dergisi* 3 (Ocak 2003), 83-107.

Parlatır, İsmail vd. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Sözlük Bilim ve Uygulama Kolu Yayınları, 9. Basım, 1998.

Pellat, Ch. *el-Câhız fî'l-Başrati ve Bağdâd ve Sâmerra*. çev. İbrahim el-Keylânî. Dimeşk: el-Muessesetu's-Şekâfiyye, 1961.

Pines, Shlomo. *Mezhebü'z-zerre 'inde'l-müslimîn*. çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1365/1946.

Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen bin Abdirrahmân bin Hallâd. *el-Muhaddisü'l-fasl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1404.

Râzî, Fahreddîn. *İ'tikâdâtı firaķi'l-müslimîne ve'l-müşrikîn*. thk. Alî Sâmi en-Neşşâr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402–1982.

Ressî, Kâsım vd. *Resâilü'l-'adli ve't-tevhîd*. thk. Muhammed Ammâra. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2. Basım, 1408/1988.

Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2012.

Sâbûnî, Nûreddîn. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2012.

Sa'lebî, Ebu İshâk Ahmed bin Muhammed bin İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Salâh Bâosman vd. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.

Sa'lebî, Ebu İshâk Ahmed bin Muhammed bin İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 00130.

Sehâvî, Alemüddîn Ali bin Muhammed bin Abdissamed. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ıkrâ'*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü't-Turâs, 1408.

Sekâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yusuf bin Ebî Bekr bin Muhammed. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naim Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1407.

Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. 13 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1397/1977.

Seyyid, Muhammed Sâlih. *'Amr bin 'Ubeyd ve ârâuhü'l-keîamiyye*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati's-Şerq, 1985.

Seyyid, Muhammed Sâlih Muhammed. *'Amr bin 'Ubeyd ve ârâuhü'l-keîamiyye*. Kahire: Mektebetü Nehdati's-Şerq, 1985.

Sezgin, M. Fuad. *Târîhu't-turâsî'l-'Arabî*. çev. Muhammed Fehmî Hicâzî. 4 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed bin Suûd el-İslâmiyye, 1411.

Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.

Subhi, Ahmed Muhammed. *fî 'İlmi'l-keîâm dirâsetün felsefiyyetün liârâi'l-firaqî'l-İslamiyye fî uşûli'd-dîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1405/1985.

Süt, Abdulnasır. *Basra ve Mu'tezile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Târîhu'l-hulefâ*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1424–2003.

Şahin, Naim. “Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1999), 221-242.

Şehristânî, Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fî-'ilmi'l-keîâm*. thk. Alferd Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Şâfeti'd-Dîniyye, 2009.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tacüddîn Abdülkerim bin Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ahmet Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 1413/1992.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed bin Abdulkerîm bin Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal/İslam Mezhepleri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Yüce Kur'an ve Açıklamalı - Yorumlu Meâli. çev. Abdulkadir Şener vd. İzmir: Tıbyan Yayıncılık ve Matbaacılık, 6. Basım, 2020.

Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.

Şerîf Murtazâ, Alî bin el-Hüseyn. *Emâli'l-Murteḏâ ğuraru'l-fevâid ve dūraru'l-klâid*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1373/1954.

Şerîf Mürtezâ, Muhammed. *Emâli'l-Murteḏâ ğuraru'l-fevâid ve dūraru'l-klâid*. thk. Seyyîd Muhammed Bedreddîn en-Ne' sâni. 3 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1325/1907.

Şevâşî, Süleymân. *Vâşıl b. 'Atâ ve ârâuhü'l-kelamiyye*. Beyrût: Dâru'l-'Arabiyyeti'l-Kuttâb, 1993.

Şüreyşî, Ebû Ahmed bin Abdülm'min bin Mûsâ el-Kaysî. *Şerhu maḳâmâtî'l-herîrî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1427/2006.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1387/1967.

Taha Hüseyin. *el-Fitnetu'l-kübra*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2007.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed bin Muhammed bin Selâme. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1415.

Taşköprüzâde, Ahmed bin Mustafâ. *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde fî mevḏû'âtî'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405–1985.

Tâzî, Mustafâ Emîn. *el-Ḥesenü'l-Başrî*. Kahire: Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 1393/1973.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd bin Ömer. *Muḥteşâru'l-me'ânî fî'l-belâğa*. thk. Halil İbrahim Halil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd bin Ömer. *Şerḥu'l-'akâidi'n-Neseḫiyye*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, 5. Basım, 2018.

Tenûhî, Ebû Alî el-Muhassin bin Alî bin Muhammed el-Kâdî. *Kitabü'l-Ferec ba'de's-şidde*. thk. Ubûd eş-Şâlihî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1398/1978.

Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî bin Muhammed bin Abbâs. *el-Muḫâbesât*. thk. Hasan es-Sendûbî. Kuveyt: Dâru Se'âdî's-Şabâḥ, 2. Basım, 1992.

Topaloğlu, Bekir. “Âhiret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.

Toynbee, Arnold. *Medeniyet Yargılanıyor*. çev. Ufuk Uyan. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.

Ukaylî, Ebu Cafer Muhammed bin Amr bin Musa bin Hammad. *Kitâbu'd-Du'afâi'l-kebîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014.

Vatandaş, Celaleddin. *Hız. Muhammed'in Hayatı ve İslam Devleti*. 2 Cilt. İstanbul: Pınar yayınları, 6. Basım, 2010.

Vatandaş, Celâleddin. *Vahiyden kültüre*. İstanbul: Pınar yayınları, 1991.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 3. Basım, 2010.

Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989.

Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed bin Ebî Ya'kûb İshâk. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Halil Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. 14 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986.

Yıldız, Harun. *Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

Yiğit, İsmail. "Mevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Yusuf, Hânem İbrahim. *Aşlû'l-'adl 'inde'l-Mu'tezile*. Kahire: Dâru'l-Fkri'l-'Arabî, 1413/1993.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed bin Ahmed bin Osman. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nekdî'r-ricâl*. thk. Muhammed Berekât. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâlet'i-l-İlmiyye, 1430/2009.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed bin Ahmed bin Osmâ. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 3 Cilt. Lübnan: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2004.

Zehebi, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Kitâbu Tezkireti'l-Huffâz*. thk. Abdurrahmân bin Yahyâ el-Muallimî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed bin Ahmed bin Osmâ. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-e'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Zeydân, Corcî. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdet Gök. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2015.

Zeynî, Muhammed Abdurrahîm. *Amr bin Ubeyd ve'l-uşûlu'l-hemse*. Mısır: Daru'l-Yekîn, 1431.



