

VÂSIL BİN ATA
VE MU'TEZİLÎ
DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU

HÜSEYİN MARAZ

OTTO

VÂSIL BİN ATA VE MU'TEZİLÎ
DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU

HÜSEYİN MARAZ

OTTO

ISBN 978-605-69286-6-6



9 786056 928666



OKU TEFEKKÜR ET TEFEKKÜR ET OKU

OTTO

OTTO .

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.

Vâsil Bin Ata ve Mu'tezilî Düşüncenin Doğuşu
Dr. Hüseyin Maraz

Son Okuma: MAK Grup Redaksiyon Ekibi
Redaksiyon: MAK Grup Redaksiyon Ekibi
Grafik Tasarım ve Uygulama: TAVOOS
Baskı: Ayrıntı Basımevi Ankara - Sertifika No: 13987

1. Baskı:Aralık 2019

Sertifika No: 44396
ISBN 978-605-69286-6-6

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06690 Çankaya Ankara
tel.-faks: 0312. 439 01 69
www.ottoyayin.com
otto@ottoyayin.com
facebook.com/otto.yayinlari
twitter.com/ottoyayin

VÂSİL BİN ATA VE MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU

Dr. HÜSEYİN MARAZ

OTTO

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
GİRİŞ	15
BİRİNCİ BÖLÜM	
İ'TİZALÎ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU	23
1. İ'TİZAL KAVRAMI ÜZERİNE İHTİLAFLAR	23
2. İ'TİZAL HAREKETİNİN BAŞLANGIÇ YERİNE YÖNELİK İHTİLAFLAR	26
3. İ'TİZALIN ZAMANINA YÖNELİK İHTİLAFLAR	28
4. İ'TİZALIN BAŞLANGIÇ İSMİNE YÖNELİK İHTİLAFLAR	33
5. SİYASÎ ve KELAMÎ İ'TİZAL AYRIMI	41
6. VÂSİLİYYE ve İLK MEZHEBİ OLUŞUM ÜZERİNE İHTİLAFLAR	47
7. İ'TİZALIN DOĞUŞUNDA OLGU-KURGU İLİŞKİSİ	50
7.1. Şİİ-ZEYDÎ ANLATIMA GÖRE AYRILIŞ HADİSESİ	51
7.2. SÜNNÎ ANLATIMA GÖRE AYRILIŞ HADİSESİ	59
7.3. MU'TEZİLÎ ANLATIMA GÖRE AYRILIŞ HADİSESİ	67
5. İ'TİZALÎ HAREKETİN BASRA DIŞINA AÇILMASI	72
İKİNCİ BÖLÜM	
VÂSİL B. ATA'NIN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ	77
1. HAYATI	77
1.1. Kimliği ve Niteliği	77
1.2. Fikrî Hazırlık Dönemi: Medine	81
1.3. Fikrî Olgunluk Dönemi: Basra	84
1.4. Fiziksel Kusurları ve Edebî Dehası	90
1.5. Şahsî ve Manevî Mizacı	94
1.6. Vefatı	100
1.7. Eserleri	101
2. İLMÎ KİŞİLİĞİ	107
2.1. ÖĞRETİ KAYNAĞI	107

Bu çalışmayı Sevgili Eşim Ayşe Burcu MARAZ ve canım çocuklarım
Berna, Hilal ve Kerem Semih MARAZ'A ithaf ediyorum....

2.1.1. Ebu Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye (h.98/m.716-17) ..	108
2.2.2. Hasan el-Basrî (h.110/m.728)	111
2.2. ÖGRETİ KANALI	115
2.2.1. Amr b. Ubeyd (h.144/m.761)	116
2.2.2. Zeyd b. Ali (h.122/m.740)	121
2.2.3. Davetçiler (Duât)	126
2.2.4. Diğer Öğrencileri	129
3. ÇAĞDAŞI OLAN BAZI İLMÎ ŞAHSİYETLER	130
3.1. Cehm b. Safvân (h.124/m.742)	130
3.2. Ebu Ubeyde Müslim b. Kerîme (h.145/m.762)	136
3.3. Ebu Hanîfe (h.150/m.767)	140
3.4. Ca'fer es-Sâdık (h.148/m.765)	142
3.5. Abdülkerîm b. Ebu'l-Avcâ (h.155/m.772)	144
3.6. Sâlih b. Abdülkuddûs (h. 166-7/m.783)	146
3.7. Beşşâr b. Bürd (h.167/m.784)	148
3.8. Katâde b. Diâme es-Sedûsî (h. 117/m.735)	151
3.9. Dırar b. Amr (h.200/m.815)	153

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VÂSİL B. ATA VE İTİZALÎ DÜŞÜNCE YAPISI	155
1. VÂSİL'DA SİYASÎ PARADİGMA	155
1.1. İmamet Düşüncesi	156
1.2. Siyasî İhtilaflara Karşı Tutumu	163
1.3. Siyasî Erkle İlişkileri	168
2. VÂSİL'DA DİSİPLİNER PARADİGMA	174
2.1. Bilgi Anlayışı	175
2.2. Bilimsel Metodu	178
2.3. Bilgi Kaynaklarına Yaklaşımı	185
2.3.1. Akıl	188
2.3.2. Kur'an	190
2.3.3. Fıkıh	197
2.3.4. Hadis	199
2.3.5. İcma	205
2.3.6. Haber ve Nesh Meselesi	208
3. VÂSİL'DA İTİKADÎ PARADİGMA	210
3.1. Beş İlkenin Teorik Zemini	213
3.1.1. Tevhid ve Sıfatların Nefyi Meselesi	220
3.1.2. Adalet	229
3.1.3. El-Menzile Beyne'l-Menziletayn	234
3.1.4. Emr-i Bi'l-Ma'ruf Nehyi Ani'l-Münker	247
3.2. İman Anlayışı	252
3.3. İrade Hürriyeti ve Kader Görüşü	257

3.4. Nübüvvet Düşüncesi	271
3.5. Cennet ve Cehennem'in Mevcudiyeti Sorunu	273
3.6. Kabir Azabının Varlığı	276
3.7. Çocukların Azabı Sorunu	278
4. NEGATİF TUTUM: SÜNNİ DÜŞÜNCEDE VÂSİL	281

SONUÇ	285
-------------	-----

EKLER	291
1. Vâsıl'ın "R" Harfini Telaffuz Etmediği Hutbenin Türkçe Metni	291
1.1. Hutbenin Tarihçesi ve Metnin Tahlili	293
2. Vâsıl'ın Amr b. Ubeyd'e Yazdığı İddia Edilen Mektubun Türkçe Metni ..	296
2.1. Mektubun Gerçekliği ve İçeriğine Yönelik İhtilaflar	297
3. İmamet Hakkında Vâsıl-Zeyd Yazışması: Mektubun Türkçe Metni	301
3.1. Metin İçeriğinin Kısa Tahlili	302
4. Vâsıl ile Ca'fer'i-Sadık Arasında Geçen Diyalog	303
4.1. Metin İçeriğinin Kısa Tahlili	304

KAYNAKÇA	305
----------------	-----

ÖNSÖZ

Mu'tezile'nin hicrî ikinci yüzyılın başlarında Basra'da, Vâsıl b. Ata'nın öncülüğünde fikrî yapısı şekillenmeye başlayan akılcı bir ekol olduğu yaygın olan görüştür. Kaynağı itibariyle de Mu'tezile, belirli bir yer, zaman ve şahıs ekseninde bilimsel araştırmaların konusu olmuştur. Vâsıl'ın bu anlatımlarda sahip olduğu konum ise müspet veya menfî yönde bir seyir takip etmiştir. O, menfî açıdan, gelenek dışı çizgisiyle sapkın bir öğretinin ilk tohumunu atan bir bidatçi iken; müspet yönden, İslam'ın aslî kaynağından hareket ederek, Hz. Peygamber'e kadar uzanan gelenekten ilham alan rasyonel düşüncenin öncüsüdür. Bu yaklaşıma göre Mu'tezile, İslam toplumunun sosyolojisi ve kültürel dokusu içerisinde kendi doğuşunu hazırlamış bir ekoldür. Dolayısıyla itizal, gerçekliğinde şüphe olan bir olayın akabinde tek bir şahsın fizikî veya fikrî bir ayrılışıyla ortaya çıkmış türedi bir oluşum değildir. Zira gerek İslam'ın içte yaşadığı teo-politik sorunlar gerekse diğer medeniyetler ile kültürel ve entelektüel etkileşim, itizal hareketinin tabii sebebi olmuştur. Çünkü sosyal olgular ve fikrî dinamizm, düşünsel değişimlere ivme katan temel faktördür. Vâsıl b. Ata da içinde yaşadığı çağın entelektüel birikimi, tarihî tecrübesi, sosyo-siyasî olguları ile yüzleşmiş ve bu doğrultuda düşünsel gelişimine yön vermiş bir şahsiyettir. O, iç savaşın neden olduğu teolojik ve sosyo-siyasî sorunların İslam toplumunu, ve düşüncesini etkisine aldığı ve mevcut sorunların çözümü için yoğun fikrî çabanın harcadığı bir zamanın mütefekkiridir. Ayrıca iç sorunların üretimi olan dinî-politik söylemin sığ ortamından uzaklaşıp akli/kelamî söyleme

geçiş yapmanın gerekli olduğuna inanmış birisidir. Bunun için ahlakî ve akli kriterlerle kalıcı çözümü sağlayıp sosyal birliği tesis etmek için Kur'an merkezli rasyonel düşüncenin öncüsü olmuştur. Vâsıl, kriz döneminde ileri sürdüğü görüş ve çözüm önerileriyle dinî ilimlerin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır. Bu açıdan kendisinden sonraki bilimsel gelişmeleri yöntem ve içerik açısından etkileyebilmiş entelektüel bir yenilikçidir. Mu'tezile açısından onun önemi, İslam'ın temel değerlerine ve ideallerine yeniden işlerlik katacak bir devrimin önünü açmasıdır. Nitekim onun dördüncü tabaka içerisinde zikredilmesi bir ihyacı (aydınlanmacı) olduğunu ve kendisinden önceki geleneği ve birikimi yadsımsızın yeni bir (nazarî) metoda geçişin merkezinde olduğunu göstermektedir. Şu halde bu realite, kısa Mu'tezile tarihi içerisinde onu oldukça önemli kılan asıl faktördür.

Diğer taraftan Vâsıl, medeniyet ve kültürlerarası etkileşimin yakın zamanda İslam düşüncesinde köklü değişikliklere neden olacağını öngörmüştür. Vâsıl'ın döneminde kadîm Farisî felsefeyle yoğun bir diyalektik mücadeleye girilmiş kısa bir süre sonra da tercüme hareketleri başlamıştır. O, güçlü delillere sahip olan dinî ve felsefî öğretilere karşı İslam dinini savunmak için akli/nazarî diyalektik yöntemin temelini atmıştır. Kurduğu davetçiler sistemi ve düalist akımın temsilcileriyle gerçekleştirdiği özel toplantılar bunun kanıtı niteliğindedir. Çünkü Vâsıl'dan çok kısa bir süre sonra Antik Yunan felsefesiyle İslam bilginlerinin karşılaşması, yeni teori ve metotlara ihtiyacı gerektirmiştir. Vâsıl'dan itibaren Mu'tezile ekolü, dinî, akli, siyasî ve ahlakî konulara has teoriler icat etmiş ve İslami ilimlerin bütün alanlarında nazarî/istidlâlî metodu başarılı bir şekilde uygulamaya koymuştur. Ayrıca diğer dinî ve fikrî akımların öğretilerine karşı akli/felsefî metotlarla İslam'ı müdafaa etmişler; fizik ve metafiziğe ait kuramlarını delil/istidlal ve ahlak esasına dayandırmışlardır. Böylece varoluşta tevhit ve hikmeti, sosyal hayatta da adaleti merkeze almışlardır. İnanç ve sosyal değerler alanında rasyonel ve tutarlı bilgi üretmenin gerekliliğine inanmışlar bunun için de nazarî diyalektiğin esaslarını belirlemişlerdir. Nihayetinde inanca dair konular, ahlak, siyaset, fizik, metafizik ve mantık gibi bilimsel alanların diliyle tetkik edilmeye başlanmış-

tır. Bu bakımdan Vâsıl'ın kendisinden sonraki bilimsel gelişmelere olan etkisini ve katkısını izlemek, düşünce tarihi açısından önem arz eden bir husustur.

İslam düşüncesinin tarihsel gelişimi ise zaman, mekân, şahıslar, sosyo-kültürel ve fikrî ortam, tarihî tecrübe ve siyasî olgulardan bağımsız olarak anlaşılabilir. Bu nedenle bir ekolün öğreti kaynağını incelemek için sayılan bu olguları birlikte dikkate almak ve değerlendirmek gerekmektedir. Mu'tezile düşüncesinin teşekkülünü de ilklerin tecrübe ve fikrî çabasından yola çıkarak izlemek, bütün bu olguları göz önüne almayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bir şahsı incelemek bir düşüncenin tarihini ve etkisini izlemektir. Bu açıdan Vâsıl b. Ata'nın rasyonel düşüncenin inşasında özel rolünü araştırmak, zamanın, mekânın, şahısların, entelektüel ortamın, sosyo-siyasî tecrübenin bütününü izlenmesi demektir. Çünkü Vâsıl, yaşamı, ilmî kişiliği, öğretisi, fikirleri, eserleri ve etkisiyle İslam düşünce tarihine yön vermiş önemli bir şahsiyet ve belgedir. Ayrıca İslam'da teorik düşüncenin tarihî seyrinde öncü fikirler, kendisinden sonraki bilimsel gelişmelerin epistemik kaynağını oluşturmaktadır. Vâsıl'ın i'tizal hareketi de, Mu'tezile akli ve ahlakî öğretilerine kaynaklık edecek ilkelerin teorik zeminine ciddi katkı sağlamıştır. Mu'tezile öğretisinin öncü düşünürü Vâsıl b. Ata'yı detaylı bir araştırma kapsamında incelemek de Mu'tezile tarihi açısından fikrî bir boşluğu dolduracaktır.

Türkiye'de Mu'tezile çalışmaları içerisinde Vâsıl b. Ata, adından çokça söz edilse de müstakil bir çalışmanın konusu olamamıştır. Mu'tezile'nin teşekkülünde ciddi etkisi ve katkısı olan bir şahıs hakkında Türkiye'de yüksek lisans ve doktora düzeyinde bir çalışmanın yapılmamış olması da oldukça ilginçtir. Vâsıl b. Ata, hayatı ve öğretisiyle birkaç makale etrafında ve Abdülhamit Sinanoğlu'nun *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebu Hanife ve Vâsıl b. Ata* başlıklı karşılaştırma çalışması dışında müstakil olarak çalışılmamıştır. Üstelik Vâsıl, tabakat, fırak, dil ve edebiyat türü eserlerde hayatı hakkında oldukça sınırlı bilgi verilen birisidir. Bunun sebebi ise ona ait bir eserin günümüze ulaşmaması ve onun hakkında aktarımda bulunanların bir eserine atıfla bilgi vermemesidir. Dolayısıyla Vâsıl, daha çok edebî kimliği, fiziksel kusuru ve fikrî dehası üzerine

düşülen notlar ile el-menzile beyne'l-menzileteyn düşüncesiy-le konuşulmuş biridir. İçinde bulunduğu çağ ve çağdaşları ile olan münasebetleri, İslam düşüncesinde sahip olduğu konum ise son dönem çalışmalarında fazlaca yer bulabilmiştir. Tabi burada araştırmacılar için en ciddi sorun, Mu'tezile'ye ait ilmî birikimin günümüze ulaşmamasıdır. Bu nedenle ilk elden kaynaklardan iktibasla konuyu ele almak imkân dışıdır. En azından Vâsıl hakkında bir takım çalışmaların varlığı, bu boşluğu bir nebze olsun doldurmaktadır. Bu çalışmalar içerisinde Süleyman eş-Şevâşî'nin, *Vâsıl b. Ata ve Erâuhü'l-Kelamiyye* adlı detaylı çalışması, Abdülhakim Belbe'nin, *Edebü'l-Mu'tezile* başlıklı çalışmasında yaptığı atıflar; Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî et-Taftazânî'nin, "Vâsıl b. Ata-Hayatühü ve Müsennafatühü", adlı bölüm çalışması; Ali Mustafa Gurabî'nin, *Tarihu'l-Fırakı'l-İslamiyye ve Neşet-ü İlmi'l-Kelamî inde'l-Müslimîn*'i; Abdüsselam Harun'un "Hutbetü Vâsıl b. Ata" (*Nevâdiru'l-Mahtûtât 5. Koleksiyon içerisinde*) da zikrettiği hususlar bunlardan birkaçıdır. 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 çalışmasına Vâsıl b. Ata'ya ayırdığı bölüm oldukça değerli bilgiler içermektedir. Ancak Şevâşî'nin çalışması hariç tutulursa bu çalışmalarda Vâsıl b. Ata, belli başlı görüşleri ve özel yeteneğiyle bölüm formatında ele alınmıştır. Dolayısıyla mevcut muhtevasıyla bu çalışmalar, ayrıntılı bir perspektif kazandırmaktan uzaktır. Biz bütün bu çalışmaların varlığını yadsımadan Vâsıl'ın hayatı ve Mu'tezile düşüncesine etki eden özel konumunu, farklı bir içerikle ve şahıs, düşünce, tarih ve olgu bağlamını dikkate alan bir anlatı üslubuyla irdelemeye çalışacağız. Bu çalışmalarda eksik kalan noktalara yoğunlaşarak, değinilmeyen konu ve meseleleri zikretmeye çalışacağız. Böylece Vâsıl hakkında ayrıntılı bir çalışmayı kelim alanına kazandırmaya ve Mu'tezile'nin tarihsel oluşumuna ve rasyonel öğretisine ışık tutmaya gayret edeceğiz.

Çalışmamız üç bölüm ve bir ek veriden oluşmaktadır. İlk bölümde, itizal hareketinin doğuşu hakkında kelim ve fırak yazarları tarafından dile getirilen spekülasyonların zaman, mekân, şahıs ve olgu yönüyle değerlendirilmesi yapılmıştır. Sayılan bu olguların Vâsıl'ın itizal hareketine etkisini görebilmek

için detaylı bir inceleme yapılmış; konu başlıkları da bu yönde bir kronolojiyle oluşturulmuştur. Mu'tezile'nin doğuşu üzerinde mezhebî faktörün etkisi ise Şîî, Sünnî ve Mu'tezilî bakış açısıyla açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde Vâsıl'ın hayatına dair kaynakların aktardığı bilgiler, dönemin ilmî ve sosyokültürel ortamı dikkate alınarak kategorize edilmiştir. Buna göre onun yaşamında dönüm noktası olan yerler, fikrî olgunlaşmasına katkısı olan şahıslar, onu ayrıcalıklı kılan fiziksel ve manevî nitelikler, kendi öğretisel misyonunu paylaşan ve devam ettiren entelektüel şahıslar ve çağdaşları ile olan münasebetleri bu bölümün ana konularını oluşturmuştur. Üçüncü bölümde ise Vâsıl'ın İslam düşüncesindeki konumunu tespit için paradigmatal dönüşümlere yer verilmiştir. Vâsıl'ın siyasî, disiplinler arası ve kelamî paradigmayı anlamlandırmak için kullandığı kavramsal çerçeve incelenmiştir. Son olarak Ekler bölümünde Vâsıl'dan günümüze ulaşan, kısa notlar, hutbe ve yazışmaların Türkçe tercümesi verilerek, metinlerin kısa analizi yapılmıştır.

Bu süreçte kıymetli vakitlerini ayırarak çalışmamızı okuyan ve fikrî destekte bulunan Prof. Dr. Hulusi ARSLAN'A; kaynak temini noktasında gereken desteği esirgemeyen Arş. Gör. Savaş Cihangir TALİ'ye ve hazırlanış sürecinde metni tetkik ederek imlâ ve içerik konusunda yerinde tespitlerle katkı sağlayan Prof. Dr. Recep ARDOĞAN'A, Dr. Öğr. Üyesi Seyithan CAN'A ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ'YE sonsuz şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

KISALTMALAR

b. :	Bin
bint :	Binti
bkz. :	Bakınız
cem. :	Cem eden
Çev. :	Çeviren
h. :	Hicrî
haz. :	Hazırlayan
Krş. :	Karşılaştırmamız
nşr. :	Neşreden
sad. :	Sadeleştiren
ss. :	Sayfalar Arası
şrh. :	Şerh Eden
Ter. :	Tercüme eden
thk. :	Tahkik
tkd. :	Takdim
tlf. :	Telif
tlk. :	Talik
ts. :	Tarihsiz
tsh. :	Tashih
vb. :	ve benzerleri
ve dğr. :	ve diğerleri
vs. :	ve sâire
ys. :	Yersiz

Vâsıl b. Ata, tabakat türü eserlerde ve mezhepler tarihi literatüründe adından çokça söz edilen fakat hayatı ve misyonu hakkında son derece sınırlı ve birbirinin tekrarı mahiyetinde bilgi verilen şahıslardan birisidir. Adı, nesebi, lakabı, fiziksel kusuru ve birtakım örneklerle fikrî dehası ve itizalin teorisyeni olmasına katkı sağlayan el-menzile beyne'l-menzileteyn söylemi gibi verilerin dışına çıkarak farklı yönleriyle onu ele almak derinlikli bir araştırmayı gerektirmektedir. Nitekim Mu'tezile tarihinde rasyonel düşüncenin yolunu açan bir şahsın hayatı ve öğretilerine ışık tutmak, mevcut ihtilaflarla yüzleşmenin temel argümanlarını da sunacaktır. Çünkü benzer aktarımlara rağmen mezhebî tutuculuğun getirdiği reaksiyon neticesinde Vâsıl'ın birden çok kimliğe sahip olduğu da dikkatlerden kaçmamıştır. O, Sünnî düşüncede cemaatten ayrılışın bir sembolü ve sapkın bir öğretinin kurucusu olarak tanıtılırken; Mu'tezile düşüncesinde, itizal öğretisinin fikrî sembolü ve kutuplaşmayı sona erdiren entelektüel bir aktivist olarak tanıtılmaktadır. Bunun aksine Mu'tezile'nin sonraki yüzyıl alimleri ve Şii düşüncede Vâsıl, Hz. Peygamber'e uzanan epistemik bağın merkezinde yer alan bir Alevî konumundadır. Bu nedenle Mu'tezile'nin başlangıç tarihini ve başlangıca temel teşkil eden olguyu kesin bir dille ifade etmek zordur. Çünkü itizalin kavram ve olgu olarak ismi ve kökeni üzerine birbirinden farklı görüşlerin varlığı; bunun yanında tartışma ve ihtilafların çokluğu, nesnel bir tarihlere imkân tanımamaktadır. Diğer taraftan itizalin doğuşu ve Vâsıl'ın rasyonel hareketi tek bir olaydan hareketle anlaşılabilir bir olgu da değildir. Zaman, mekân, tarih, teo-

politik olgu, sosyo-kültürel iklim gibi birden çok faktör itizalin doğuşuna eşlik etmiştir. Bütün bu olguları göz önünde bulundurarak Vâsıl b. Ata'nın hayatı ve Mu'tezile'nin teşekkülündeki rolünü incelemek, kelim tarihî araştırmalarına farklı bir boyut katacaktır.

Bunun yanında Vâsıl b. Ata, büyük günah meselesi hariç tutulursa kelâmî tartışmalar içerisinde çok fazla yer bulmuş değildir. Mu'tezile'ye ait geniş entelektüel birikimin günümüze ulaşmadığı esas etken olsa da, Vâsıl'ın kelâmî ve itikâdî düşüncelerine mevcut eserler içerisinde yer verilmemesi bu durumun başlıca nedenidir. Vâsıl, genel olarak sabit bir konu (edebî kimlik) ve fikir (el-menzile) etrafında dile getirilen bir figür olmuştur. Hatta onun, diğer öğreti ve entelektüel şahıslarla gerçekleştirdiği fikrî diyalektiklerin gerçekliği üzerinde şüphe uyandıracak mezhebî bir refleks de kendisini gösterebilmiştir. Daha doğrusu onun yaşamına dair özlü aktarımların, Mu'tezile'nin kendi geçmişini yüceltme gayesiyle ürettiği argümanlardan oluştuğu söylenmiştir. Bunun yanında hayatı ve ilmî serüveni hakkında ciddi tarihsel boşlukların olması ve bu konuda nakledilen bilgilerin yetersizliği birçok ihtilafın nedenini oluşturmaktadır. Nitekim Vâsıl hakkında elimizde mevcut olan en erken bilgi, Câhız'ın (h.255/m.869) *el-Beyân ve't-Tebyin*'idir. Bu eserinde o, Vâsıl'ı bir kelâmcı olarak değil de mahir bir edebiyatçı ve hatîp olarak tanıtmaktadır. Van Ess, Câhız'ın niyetini sorgulama gayesi içerisinde değildir. Fakat onun, Vâsıl'ı bir kelâmcı olarak görüp görmediği noktasında şüphesini de dile getirmektedir.¹ Hattizatında Câhız, Vâsıl b. Ata ile karşılaşmamış birisidir. Çünkü Câhız, 150'de doğmuş; Vâsıl 131'de vefat etmiştir. Fakat Vâsıl'dan habersiz de değildir. O, Vâsıl'ın temasta bulunduğu bir şahısla tanışmış ve onun hakkında birtakım bilgileri ondan edinmiştir. Bu şahıs, Vâsıl'ın kız kardeşinin oğlu Ca'fer'dir. Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*'da aktardığı bir şiirin okunuşunu ondan dinlemiştir. Yine *el-Beyan ve't-Tebyin*'de ondan latife türü şeyler nakletmiştir.² Açıkçası Câhız, Vâsıl'ın kelâmcı

¹ Josef Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam* (Brill: Leiden, 2017), 2: 269.

² Abdüsselam Muhammed Harun, "Hutbetü Vâsıl b. Ata", (Nevâdirü'l-Mahtûtât 5. Koleksiyon içerisinde), (Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustasfâ: Kahire, 1975), 1: 119.

niteliğini öne çıkaran görüşlere doğrudan atıfta bulunmamaktadır. O, daha çok dönemin diyalektik üslubunu öne çıkararak edebî kimliğine ve daha çok zenâdîka öğretisiyle edebî diyaloguna yer vermektedir.

Kâdı Abdulcebbar (h.415/m.1025) ise *Fadlu'l-İ'tizal*'de uzun bir biyografi içerisinde Vâsıl'a yer vermesine rağmen; *el-Muğni*'de birkaç vurgu dışında adından hiç söz etmemesi öğretileri hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmadığı kanısına sevk etmektedir.³ Ancak Mu'tezile'ye ait ilmî dokümanların kısa bir süre sonra yok olması/edilmesi sonraki yüzyıl Mu'tezile bilginleri tarafından gerekli tetkikin yapılamamasının nedenidir. Van Ess'in bu realiteyi göz ardı etmediğini tahmin etmek zor değildir. Bu sebeple ilk yüzyılın fikrî birikiminden müteşekkil malumata Kâdı Abdulcebbar'ın ulaşamamış olması da son derece doğaldır. Kâdı Abdulcebbar ile çağdaş olan edebiyatçı ve dilci Ebu Hilâl el-Askerî (h.395/m.1004) ise Vâsıl'ı, kelâm metnlerinin ilk yazarı olarak görmekte ve ondan önce gnostik akımlara, teşbihçi eğilimlere, zanâdıkaya karşı kitap yazan birinin olmadığını dile getirmektedir.⁴ Askerî'nin bu ifadesi, Vâsıl'a nispet edilen risale ve kitap(çık)ların isimleri ve (olası) içerikleri dikkate alındığında kabul edilebilir bir durumdur. Üstelik Vâsıl'ın kendi döneminde yürüttüğü entelektüel mücadele, Mu'tezile tarihi açısından da bir dönüm noktasıdır. Bu nedenle Mu'tezile tabakâtı içerisinde Vâsıl, itizal öğretisinin kurucu ismi olarak görülmemektedir. O, kendisinden önceki öğretinin devamını sağlayan önemli bir reformisttir. Çünkü Mu'tezile bilginleri, (özgür) düşünce yapısı gereği fırak türü bir eser kaleme almamıştır. Bu bakımdan da öğretisi içerisinde keskin ayrımlar oluşmamıştır. Dolayısıyla Vâsıl, Mu'tezile içerisinde bir mezhebin kurucusu değil; Mu'tezile tarihinin bir parçası konumdadır. Sünnî düşünce ise fırak yazımına ehemmiyet verdiğinden hak ve batıl ayrımı yapmış; Mu'tezile'nin her bir ferdi sapkın bir mezhebin kurucusu olarak gösterilmiştir. Bu nedenle tarihî süreçte Mu'tezilî düşünce siyaset, ulema ve toplum nazarında aforoza/mihne uğramış, Mu'tezile ricalinin eserlerinden

³ Van Ess, *Theology and Society* 2: 270.

⁴ Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*, thk. Velid Kassab-Muhammed el-Mısri, (Dâru'l-Ulûm: Riyad, 1981), 2: 119.

ziyade adları ve fikirleri negatif söylem içerisinde günümüze taşınmıştır.⁵ Bu süreçte müspet veya menfi formuyla rivayetler, çok sonra kaynaklarda yer almaya başlamış; konu hakkında fırak ve tarih yazarları da birbirinin tekrarı mahiyetinde sınırlı bilgiler aktarabilmiştir. Daha açık ifadeyle Mu'tezile'nin kısa tarihi, Mu'tezile olmayan şahısların kalemiyle günümüze aktarılmıştır. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin teşekkülünden itibaren iki yüzyıl içerisinde oluşan bilimsel gelişme/birikim ilk defa İmam Eş'arî (h.324/m.936) tarafından sistematik olarak kayda alınmıştır. Yeri gelmişken burada Vâsıl'ın hayatına dair en detaylı bilginin, kırk yaşına kadar yaşamını Mu'tezile içerisinde geçiren Eş'arî'nin eserlerinde bulunması gerektiği akla gelmektedir. Ancak Eş'arî, *Makâlât*'ında Vâsıl'a sadece bir kere değinmiş; o da Mu'tezile ile pek özdeşleşmeyen bir mesele içerisinde, muhkem ve müteşabihin izahı bağlamında yer vermiştir.⁶ Muhtemelen Eş'arî, Vâsıl'ı bir teorisyen olarak görmemektedir. O, Vâsıl'ı zikrettiği diğer eserlerinde muhalif bir eylemci olarak tanıtmaktadır.⁷ Bu sebeple Mu'tezile tarihine ayırdığı objektif eserinde ona ait düşünce ve görüşlerden söz etmemektedir. Bir diğer makâlat yazarı ve Mu'tezile alimlerinden olan Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî (h.319/m.931) ise Câhız'ın verdiği bilgiler muvacehesinde tarihi kaynaklardan ıktibasla yetinmektedir. Vâsıl'a kitabında bir kere yer vermekte⁸ itizal hareketinin başlangıcından bahsettiği başlık içerisinde bile adını zikretmemektedir.⁹ Van Ess, Vâsıl hakkında verilen bu detaysız bilgilerin nedenini, o dönemde (hicri dördüncü yüzyıl) Mu'tezilî fikirlerin çok yaygın olmamasına bağlamaktadır.¹⁰ Daha doğrusu Mu'tezile, ne sözü edilen zamana kadar ne de daha sonrasında kendi tarihine ışık tutacak dokümana yeterli düzeyde sahip olamamış-

⁵ Maalesef ne geçmişte ne de günümüzde Mu'tezile'ye ait mevcut birikim istenilen düzeyde tetkik edilmiştir. Kanaatimizce Mu'tezile'nin ne olduğundan çok ne dediğiyle ilgilenilseydi, bugün İslam düşüncesi farklı bir mecrada olurdu.

⁶ Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Mektabetü'n-Nahzati'l-Mısıriyye: Kahire, 1950), 2: 269.

⁷ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-red ale ehli'z-zeyğî ve'l-bid'i*, tkd. Hamude Gurâbî, (Matbaatü Kasulikıyye: Kahire, 1955), 124.

⁸ Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî, *Babu-Zikri'l-Mu'tezile min-Makâlâtü'l-İslamiyyin*, (Fadlu'l-İtizâl içerisinde), thk. Fuad Seyyid, (Dâru't-Tunusiyye: Tunus, 1986), 90; Van Ess, *Theology and Society*, 2: 270.

⁹ Ka'bî, *Makâlât (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 115.

¹⁰ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 270.

tır. Ne gariptir ki Vâsıl hakkında en orijinal bilgiler, Eş'arî mütekellim ve fırak yazarı Şehristânî (h.548/m.1153) tarafından dile getirilmektedir. O, Vâsıl'ı Mu'tezile'nin kurucusu olarak tanıtmakta ve öğretisel bir diyalektik (el-menzile) içerisinde nakletmektedir.¹¹ Bunun yanında Mu'tezile'nin aslı ilkelerinden dördünü Vâsıl'a nispet ederek izah etmektedir. Ona göre Vâsıl, Şii-Zeydî ve Mu'tezile yazarların iddia ettiği gibi bir geleneğin ihyacı değil, geleneğe aykırı bir düşüncenin inşâcısıdır. Diğer taraftan o, Vâsıl'ı, Ehl-i Sünnet nazarında olumsuz fikirleriyle öne çıkan Ma'bed ve Gaylan gibi şahıslarla ilişkilendirerek bir sentezci gibi göstermek istemektedir. Kendisinden önce hiçbir fırak yazarının değinmediği kurgusal bir hikayeyle de Vâsıl'ı fiziksel ayrılışın olumsuz figürü olarak tanıtmaktadır.¹² Bağdâdî (h.429/m.1037), Şehristânî'den yüz küsur yıl önce yaşamasına rağmen onun gibi itizalin doğuşunu dramatize etmemektedir. Onun esas gayesi, Vâsıl özelinde Mu'tezile'yi ümmetten ayrılışın simgesi olarak tanıtmaktır. Her ne kadar Vâsıl ile Hasan Basrî arasında geçen diyaloga işaret etmese de birçok görüş ayrılığının olduğu vasatta Vâsıl'ın itizal düşüncesiyle ümmetin icmandan ayrıldığını ileri sürerek çelişkiye düşmekten de kurtulamamaktadır.¹³

Yukarıdan itibaren dile getirdiğimiz birtakım örnekler göstermektedir ki Vâsıl b. Ata, Mu'tezile tarihinde merkezî bir konumda yer almaktadır. Onu, Mu'tezile açısından değerli kılan ise çağının mevcut sorunlarıyla yüzleşebilmesi, İslam'ın aslı değerlerini özgürce savunabilmesi ve bunun rasyonel temellerini atmasıdır. Bu idealini sadece teorik olarak değil; kurduğu davet sitesiyle pratikte de göstermiş olması, Mu'tezile ilkelerinin tecrübî kaynağını da oluşturmuştur. Vâsıl, ne Medine'de ne de Basra'da herhangi bir düşüncenin mukallidi olmuştur. Bütün fırakaların görüşlerini detaylıca bilen, muhalif iddialara karşı gerekli delil yöntemiyle adapte olabilen ve hatta kendi düşüncesi ni hocasının huzurunda dahi deklare edebilen özgürlüktüdür. Bu açıdan Mu'tezile'nin tarihinde şahıslar, İslam'ın bilimsel geli-

¹¹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 269.

¹² Şehristânî, Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal (İslam Mezhepleri)*, Ter. Mustafa Öz, (Ensar Neşriyat: İstanbul, 2005), 61.

¹³ İlerleyen sayfalarda bu meseleye ayrıntılı bir şekilde değineceğiz.

şimine özgür düşünceleriyle esaslı katkılar sağlamışlardır. Çünkü Mu'tezile bilginleri, ekolün entelektüel birikimini geleceğe taşıırken bilimsel gelişmeye dinamizm katan aklı/nazarî düşüncüyü de geliştirerek bir sonraki nesle aktarmışlardır. Şu halde Mu'tezile'nin başlangıç sürecini, mekan, olgu ve öğreti açısından incelemek ve doğuşun önemli figürü Vâsıl b. Ata'nın hayatı ve itizal hareketi içerisindeki misyonunu tespit etmek hem bilimsel gelişmelerin seyrine ışık tutacak hem de sözü edilen fikrî karmaşayı bir nebze olsun hafifletecektir.

Mu'tezile'nin öğretisi geleneği, Basra ve Bağdat okulları şeklinde veya tabakat ekseninde kronolojik tasnife tabi tutulduğu gibi tarihsel gelişimi farklı şekillerde de kategorize edilmiştir. Buna göre Mu'tezile'nin tarihsel serüveni, başlangıç, gelişme, ve yeniden inşa süreci şeklinde özetlenebilir. Öyle ki Vâsıl'ın kurucusu olduğu davetçi sistemiyle ufuk ötesine ulaşma ideali mezhebi(görüşleri)n en sıkıntılı süreçte dahi yayılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Mu'tezile, kendi içerisinde firkalaşma tarzında bir birlik oluşturmuş değildir. Onlar, genel tarihlerini, düşüncenin tarihsel seyri açısından kategorize etmişlerdir. Bu bağlamda Gurâbî, Mu'tezile'yi, Vâsıl b. Ata'nın öncülüğünde Mu'tezile'nin ilk dönemi; Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm gibi orta dönem ve Cübbâiler'in temsil ettiği son dönem olmak üzere üç tarihsel sürece ayırmıştır.¹⁴ Râvî ise Mu'tezile hareketini, beş tarihsel dönem içerisinde değerlendirmiştir.

1. Sistematik savunu dönemi
2. Felsefi-kelamî düşüncenin oluşumu
3. Bağdat Mu'tezilesi ile ortaya çıkan siyasî aşama
4. Cübbâiler ile birlikte mücadele ve sistemleşme dönemi
5. Kâdî Abdulcebbar ile itizali düşüncenin yeniden gelişim dönemi.¹⁵

Bu maddelerden anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile, tarihî hareketine Vâsıl b. Ata'nın öncülüğünde adl ve tevhid savunusuyla başlamıştır. İlk dönemde ekol, sistematik programında üç mücadele aşaması ile yüzleşmiştir. Bunlardan ilki, dinler ve kültür-

¹⁴ Ali Mustafa Gurâbî, *Tarihu'l-Fırakâ'l-İslamiyye ve Neşetu'lmi'l-Kelami inde'l-Müslimin*, (Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Sibeyh ve Evladuhü: Kahire, 1958), 54.

¹⁵ Abdüsettar er-Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye-Dirâsetün fi-Fikri'l-Kâdî Abdulcebbar*, (el-Müessesetü'l-Arabiyye: Beyrut, 1980), 15.

ler arası fikrî etkileşim için davetçilerin hazırlanmasını gerektiren düzenli faaliyet/eylem programıdır. Bu süreçte Mu'tezile, öncü davetçiler sayesinde İslâm âleminin farklı bölgelerinde ilkelerini temsil ve tebliğ edebilmiştir. Bu sistematik faaliyet neticesinde ikinci aşama olarak, şüphe ve inkar içerisinde olan akımlar ile adalet ve tevhid prensibi zemininde felsefî bir mücadeleye girilmesidir. Üçüncü olarak da Mu'tezile hareketini savunma, yıkıcı ve tahrif edici müdahalelerden fikrî bütünlüğünü ve aslı ilkelerini himaye etme sürecidir. Bu nedenle de ekole bağlılığın şartı olarak inanca dair ilkeler vaz edilmiştir.¹⁶ Mu'tezilî olan bir şahıs, ekolün adl ve tevhid başta olmak üzere temel prensiplerine inanmalı ve amelî olarak da gereğini yerine getirmelidir.¹⁷

Vâsıl b. Ata ve taraftarlarının yürüttüğü nazarî diyalektik dışta kadim Farisî öğretisi ve Senevî akideyle yüzleşmiştir. Bu nedenle tevhid ve adl'in evrensel mesajını sınırlar ötesine taşımak ve de savunmak için bölge ve kültürleri tanıyan propagandistler hazırlamıştır. İçte ise adl ve tevhidin mahiyetine muhalif görülen müşebbihe, cebriyye, mücessime, müşebbihe, muattıla, rafizî ve dehrî düşünceye karşı ciddi bir entelektüel mücadeleye girişmiştir. Vâsıl, özellikle tevhid ilkesini savunma ve tebliği konusunda gerek kalemiyle gerekse fiilî propaganda faaliyeti ile etkin bir mücadele sergilemiştir.¹⁸ Diğer taraftan da el-menzile söylemiyle halife Osman'ın katliyle yaşanan siyasî krizlerin ürettiği sorunları çözmeyi hedeflemiştir. Vâsıl, toplumsal karmaşanın dinî ve fikrî temelini tespit ederek asıl tehlikenin farkına varmış, birliği ve çözümü sağlayacak bir görüş olarak el-menzile düşüncesini ileri sürmüştür. Dışta ise Maniheist ve Seneviyye gibi diğer dinlerin temsilcileriyle yaptığı münazaralar sayesinde tercüme hareketleri öncesinde Müslüman topluma nazarî/fikrî destek sağlamayı düşünmüştür.¹⁹ Senevî düşüncüyle mücadeleye engel oluşturan geleneksel dogmatik açıklamalardan uzak durmuş, yeni bir paradigmanın gereklili-

¹⁶ Hayyât, Muhammed b. Osman, *el-Intisâr ve'r-red ale ibni'r-Ravendi'l-mülhid*, thk. H. S. Nyberg, (Mektebetü't-Dâri-Arabiyye li'l-Küttâb: Beyrut, 1993), 126.

¹⁷ Hayyât, *el-Intisâr*, 126; Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, 15.

¹⁸ Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, 15.

¹⁹ Dominique Urvoş, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi ve'l-İslâmî*, Ter. Rinde Baş, (el-Mektebetü'ş-Şarkiyye: Beyrut, 2010), 206.

ğine inanmıştır. Öncelikle sıfatların nefyi teorisini, teolojik bir paradigmaya dönüştürerek Allah'ın kadim olduğu, hiçbir şeye benzemediği ve O'nun dışında her şeyin muhdes olduğunu ileri sürmüştür. Allah'ın varlığı ve birliğiyle çelişen her türlü açıklamayla fikrî bir mücadeleye girişmiş ve Allah'ın zâtından ayrı bir sıfatın varlığını redde yönelmiştir.²⁰ Allah'ı zâit sıfatlardan soyutlama fikri, maddeci tasavvuru ve rafizî görüşleri çürütmenin zorunlu koşulu olmuştur. Kısacası kelam ilminin başlangıcı Mecusî, Senevî gibi düalist öğretiler ile müşebbihe ve mücessime gibi teşbihçi akımlara karşı cedel ve mantığı metot olarak kullanan Mu'tezile eliyle gerçekleşmiştir. Vâsıl, İslam adına asıl tehdit olarak gördüğü düalist ve plüralist akımlara karşı entelektüel boşluğu doldurmak istemiştir. Bir bakıma Vâsıl ile birlikte kelam, daha önce tartışılabilen imamet, kaza, kader, Allah'ın zat ve sıfatları gibi konulardan farklı olarak yeni bir tartışma alanına kanalize olmuştur.²¹ Şu halde Mu'tezile'nin başlangıç dönemi, fikrî dönüşümün gerekli olduğu ve hız kazandığı bir zamana denk düşmektedir. Açıkçası İslam'ın kendi sosyolojisi, Mu'tezilî düşünceyi hazırlamıştır.

Netice olarak klasik veya modern pek çok çalışma içerisinde itizalin kaynağı ve rasyonel öğretisi hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Biz ise farklı olarak, konu hakkında verilen bilgileri sistematik bir biçimde sınıflandırmaya gayret edeceğiz. Bu itibarla müteakip başlıklarda, Vâsıl b. Ata ekserinde Mu'tezile'nin doğuşu ve kaynağına ilişkin farklı görüş ve düşünceleri, analitik ve karşılaştırmalı bir incelemeye tabi tutacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM İ'TİZALÎ DÜŞÜNENİN DOĞUŞU

1. İ'TİZAL KAVRAMI ÜZERİNE İHTİLAFLAR

Dini ve felsefi düşüncenin gelişmesinde büyük pay sahibi olan Mu'tezile'nin, İslam'ın ilk kelam okulu olduğu bilinen bir husustur. Bu realiteye rağmen Mu'tezile kadar doğuşu ve ismi üzerinde ihtilafların fazlaca görüldüğü başka bir mezhep de olmamıştır. Bütün tarihçilerin ittifakıyla Şia, Hz. Ali'nin taraftarları için kullanılan bir addir. Havâric, tahkim olayından sonra Hz. Ali'ye karşı gelişen hareketin ismidir. Cehmiyye, bilinen bir şahsın ilke ve görüşleri doğrultusunda mezhepleşen bir düşüncedir. İ'tizal ise kavram ve olgu düzeyinde ihtilafın odağında bir kelimedir. Diğer yönden rafizî ve cebrî isimlendirmesinde görüldüğü üzere kendisine kötü bir lakap takılan her öğreti şiddetle onu reddetmiştir. Râfiziler bu sebeple kendilerini Şiî; cebr görüşünde olanlar Sünnî; Mürcie ise Şâri olarak nitelemiştir. Mu'tezile ise kendisine nispet edilen isme razıdır ve bu ismi ne inkâr etmiş; ne de kerih görmüştür.¹ Ancak Mu'tezile ismi ile ismin alınma veya verilme nedeni arasındaki ilişkiyi nesnel ölçekte doğrulayacak katı bir bilgi maalesef bulunmamaktadır.² Daha doğrusu itizal kelimesi tarih içerisinde anlamı sabit kalmak üzere çok farklı durumlara izafe edilebilmiştir. Nitekim itizal, lügavî yapısı gereği de delaleti açık olan ve birden fazla

²⁰ Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, 16.

²¹ Zahid Cemil Ukkâşe ve dğr. *el-Felsefetü fi'l-Fikrî'l-İslamî*, (el-Ma'hedil Alemiyyi lil'l-Fikrî'l-İslamî: Beyrut, 2012), 270.

¹ Askerî, *el-Evâil*, 2: 120; Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl-Tabakatü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, (Tunus, 1986), 165.

² Ahmed Ferecellah, *Târihun cedîdun li't-târîhi'l-mu'tezile beyne'l-hakika ve'l-vehm*, (Şebeketü'l-İmameyn Haseneyn: Bağdat, 2006), 6-7.

anlamı taşımayan sadelikte bir lafızdır. Kelime, uzaklaşmak, ayrılmak, terk etmek, kaçınmak gibi manalar taşımaktadır.³

Lügavî yapısında oldukça basit bir anlama sahip olan kavram, istilâhî alana taşındığında ise birçok olasılığı beraberinde getirmektedir. Örneğin, bir şahsın mı yoksa şahısların hareketi mi; dinî mi yoksa siyâsî bir adlandırma mı; bir düşüncenin ya da bir konunun terkine mi isim olduğu gibi sorular meselenin çok boyutlu ve girift olduğunu göstermektedir. Nitekim itizal, sünî düşüncede dinden ve ümmetin birliğinden ayrılışı ifade ederken; Mu'tezile nazarında bidat ve tefrikadan uzaklaşma anlamına gelmektedir. Buna göre Mu'tezile ismi, hasımları tarafından kendilerine nispet edildiğinde bir kötöleme ve ötekileştirme anlamı taşımaktadır. Birliği bozup bölünmeye yol açanlar anlamında dinî içerikli bir kimlik takısıdır. Diğer açıdan kavram, Vâsıl ile ilişkisinden önce tarafsızlığı ifade eden siyâsî bir adlandırma iken; Vâsıl ile birlikte kelimî bir anlam kazanmış fakat ilerleyen süreçte Sünî etkiyle negatif bir anlam yüklenmiştir. Mu'tezile ise Sünî düşüncenin kavrama yüklediği anlamın aksine bir gurur ve övünç kaynağı olarak kendisine bu ismi nispet etmiştir. Bu sebeple Mu'tezile açısından negatif anlamın pozitif anlama dönüşmesi söz konusu değildir. Öyle ki bu adın onlar için anlamı ilahî açıdan, mutlak aşkınlık ve teklik ilkesi iken; insan açısından sorumluluk odaklı mutlak hürriyetin varlığıdır. Mu'tezile nazarında isim, hem sosyolojik hem de metafizik yönüyle övgü içerikli doğru bir kullanımdır. Açıkçası Mu'tezile düşüncesinde itizal, hem tevhid inancının saflığını korumak hem de adalet ve insan hürriyetine çağırma için düzeni bozulmuş toplumdan uzaklaşmak anlamı taşımaktadır.⁴

Muhammed b. Yezdân el-İsbahânî de Mu'tezile dışında bütün mezhep erbabının kendilerine nispet edilen lakapları reddettiğini, Mu'tezile'nin ise itizal ismini adl ve tevhide bağlı olmanın bir onuru saydığını söylemektedir.⁵ Kâdî Abdulcebbar, itizali, tevhit ve adle tutunmak olarak tarif etmekte ayrıca bu terimin

³ İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, (Dâru-Sader: Beyrut, 1990), 11: 440.

⁴ Henry Corbin, *Historie de la Philosophie İslamıque (İslam Felsefesi Tarihi)*, Çev. Hüseyin Hatemi, (İletişim Yayınları: İstanbul, 2004), 1: 208-209; Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, (Endülüs Yayınları: İstanbul, 2017), 27-30.

⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 165.

muhtevasına vaîd, nübüvvet ve şeriatla ilgili hususların girdiğini belirtmektedir.⁶ Akabinde itizalin aslen akıl, kitap ve sünnete dayandığını vurgulamaktadır.⁷ Ayrıca onun itizal kavramını müspet bir içerikle Kur'an'a dayandırma çabası kelimenin tarihi süreçte kazandığı negatif anlamı bertaraf etme isteğidir.⁸ Böylece o, "sizden de, Allah'ın dışında taptığımız şeylerden de uzaklaşıyor ve Rabbime yalvarıyorum"⁹ ayetiyle itizalin, şerden kaçınanların adı olduğunu vurgulamak istemiştir.¹⁰ Netice itibarıyla Mu'tezile kanadında itizal, konusu yönüyle beş esasa; kaynağı itibarıyla de akıl, Kur'an ve sünnete dayanan bir lafız olarak anlaşılmalıdır.¹¹

Vâsıl ile ilişkisinden önce ilk dile getirildiğinde Mu'tezile ismi, bir övgü veya yergi değerinden uzak bir anlama sahiptir. Ne zaman ki Mu'tezile kader, zat, sıfat, büyük günah meselesi ve ilerleyen zamanda halku'l-kuranın mahiyeti gibi konular üzerinde konuşmaya başladı isim de kınama bildiren bir nitelemeye dönüşmüştür.¹² Yani Vâsıl ve Amr'ın yaşadığı dönemde kendilerine Mu'tezilî denilen grup için Mu'tezile ismi küçümseme ve aşağılama kastı taşımaktaydı. Fakat bu anlamıyla onlar tarafından benimsenmiş bir isim de değildir. Çünkü hasımları tarafından bir ismin verilmesiyle onların bu isimden iftihar etmeleri arasındaki ilişki çok mantıklı gelmemektedir. Bu nedenle Nyberg itizal söyleminin, Hasan Basrî'nin itibarını korumak isteyen Ehl-i Sünnet uleması tarafından, gerçekliğinde şüphe olan bir hikaye ile negatif anlama evrildiğini düşünmektedir.¹³ Zira bir kavram, Müslümanlar nazarında çok önemli bir şahıs ile ilişkilendirildiğinde kalıcılık ve şöhret beraberinde gelmektedir. Ayrıca Mu'tezile'nin diğer fırkalardan tarihsel olarak önce olması, Müslümanların zaman içerisinde oluşturduğu birlikten

⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 213.

⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 138.

⁸ Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought (İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri)*, ter. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Sarkaç Yayınları: Ankara, 2010), 300-301; Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 51.

⁹ Meryem 19/48.

¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 165.

¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 138.

¹² Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 51.

¹³ Henrik Samuel Nyberg, "Mu'tezile", *İslam Ansiklopedisi*, (Millî Eğitim Bakanlığı: Ankara, 1979), 8: 756.

ayrıldığı yönünde görüşlerin oluşmasına neden olmuştur.¹⁴ Daha doğrusu, Mu'tezile ismine negatif bir anlamın izafe edilmesi, sünnî düşüncenin hak batıl ayrımı yaparak tanımlayıcı nitelikte fırka tasnifleriyle gerçekleşmiştir. Mu'tezile açısından kavramın kullanımında esas değişme ise ona iyi ve zararsız bir anlam ve dinî referans bulduklarında söz konusu olmuştur. Dolayısıyla Mu'tezile açısından bu isim, muhalifler tarafından kendilerine nispet edilen menfi bir kimlik değildir. Onların düşüncesinde i'tizal, itikâdî ilke/asillarda söz söyleyen, bütün görüşlerin akli/nazarî metotla eleştirel bir kritiğini yapan felsefî bir okulun ismidir.

2. İ'TİZAL HAREKETİNİN BAŞLANGIÇ YERİNE YÖNELİK İHTİLAFLAR

İ'tizalin nerede başladığı gerçekten tartışmalı bir konudur. Tarih içerisinde yaygınlık kazanan en meşhur rivayet ise Mu'tezile'nin birinci yüzyılın sonu veya ikinci yüzyılın başında Basra'da ortaya çıktığı yönündedir. Buna göre Vâsıl b. Ata, Medine'deki eğitim sürecinin akabinde Basra'ya geçiş yaparak Hasan el-Basrî'nin ilim meclisine katılmış ve bir müddet sonra fikir ayrılığı nedeniyle i'tizal yaşanmıştır.¹⁵ Bu doğrultuda Mu'tezile'nin doğuşu, Basra mescidinde, büyük günah işleyen kimse hakkında sorulan soru üzerine başlamıştır. Ancak bu zaman ve mekân tayininin çok da tutarlı olmadığı Mu'tezile'nin bu olaydan çok öncesine dayanan bir mazisinin olduğu da ileri sürülmüştür.¹⁶ Bu hususta söz konusu ihtilafın dışında mezhebi saiklerle farklı bir zemin arayışının etkili olduğu da söylenebilir. Genel itibarıyla Ali ile Muâviye arasındaki mevcut sorunlara tarafsız kalan gruplar ile i'tizalin fikrî doğuşu arasında bir bağ kurma çabası dikkate değerdir.¹⁷ Buna göre Vâsıl, i'tizali bir yöntem olarak bilmektedir. Daha doğrusu tarihi tecrübe onun fikrinin şekillenmesinde önemli bir faktör olmuştur. Bu açıdan i'tizal Basra'da doğmamış; Medine'den Basra'ya taşınarak sadece siyasî kimliğinden sıyrılmıştır. Bu tür yaklaşımlar, genellikle

¹⁴ Gurâbî, *Tarihu'l-Fırakâ'l-İslamiyye*, 51.

¹⁵ Ebu Said b. Naşvân el-Himyârî, *el-Hûru'l-İyn*, thk. Kemal Mustafa, (Tahran, 1972), 206.

¹⁶ Hanem İbrahim Yusuf, *Aslu'l-Adl İnde'l-Mu'tezile*, (Dâru'l-Fikrî'l-Arabî: Kahire, 1993), 18-19.

¹⁷ Yusuf, *Aslu'l-Adl İnde'l-Mu'tezile*, 19.

Şia'nın usulde Mu'tezile'den etkilendiğine yönelik iddiaları reddetmek hatta tam aksine Mu'tezile'nin Vâsıl yoluyla Muhammed b. el-Hanefiyye ve Ebû Hâşim gibi Ali oğullarından alındığını ileri sürmek için dile getirilen Şîi kaynaklı görüşlerdir.¹⁸

Vâsıl, takriben yirmi yaşına kadar olan dönemi Medine'de geçirmiştir. Medine ise siyasî i'tizalin merkezi konumundadır. Genel anlamda Şîi ve bazı Ehl-i Sünnet yazarları, i'tizal ile Ali ailesi arasındaki ilişkinin varlığını temellendirmek için Medine'yi her zaman başlangıç noktası kabul etmişlerdir. Tûsî (h.460/m.1039), i'tizalin Medine'de, Muhammed b. Hanefiyye'nin iki oğlu Ebu Hâşim ve Hasan tarafından başlatıldığını; Vâsıl'ın da i'tizali Ebu Hâşim'den alarak Basra'ya taşıdığını iddia etmektedir.¹⁹ Nevbahtî (h.300/m.912) ve Malâtî (h.377/m.987) gibi erken dönem fırak yazarları da Vâsıl'ın i'tizal hareketinin ilk ortaya çıkışını, Hasan Basrî'nin halkasında gerçekleşen olayla ilişkilendirmiş değillerdir. Çünkü bu olaydan önce zaten Vâsıl, Medine'de i'tizal düşüncesini edinmiştir. Bu sebeple Malâtî, Basra i'tizalin ortaya çıktığı ilk yerdir derken Vâsıl'ın Medine'den getirdiği düşünceyi kastetmektedir.²⁰

Ali eş-Şâbi ise farklı bir bakış açısıyla Medine i'tizali ile Basra i'tizali arasında epistemik bir bağın kurulamayacağını düşünür. O, Vâsıl'ın Medine'den getirdiği i'tizalin kelimî ve cedeli bir formata sahip olmadığını bu nedenle de Mu'tezile düşüncesinin felsefî dayanağını oluşturamayacağını dile getirmektedir. Çünkü Me'dine, cedel ve kelimî düşünce yapısından uzaktır ve daha çok fıkıh, hadis ve tefsir ilminin merkezde olduğu bir eğitim programına sahiptir. Açıkçası Medine, kelimî i'tizalin doğuşuna kaynaklık edecek sosyo-kültürel ve diyalektik yapıdan uzak bir yerdir. Şu halde Vâsıl'ın Medine'den getirdiği i'tizal, kelimî i'tizal değildir ve sadece fitne dönemi i'tizalinin tarihsel bir tecrübesidir. Kısacası sahabe tavrı olarak ifade edilen i'tizal, Medine'de oldukça yaygındır ve Vâsıl, bu tecrübe üzere eğiti-

¹⁸ Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, (Endülüs Yayınları: İstanbul, 2017), 18.

¹⁹ Şeyh Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-İhtisâd fî mâ yeteallaku bi'l-i'tikâd* (Mukaddime içerisinde), (Dâru'l-Edvâ: Beyrut, 1986), 7-8.

²⁰ Malâtî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Red Ale'l-Ehvâi ve'l-Bed'*, thk. Muhammed İzb, (Mektebetü-Medbüli: Kahire, 1992), 38; Ali eş-Şâbi ve dğr., *el-Mu'tezile beyne'l-fikri ve'l-amel*, 23.

mini almış ve bu fikrî-pratik üzere yetişme dönemi geçirmiştir.²¹ Siyasî tarafsızlığın felsefî bir hareketin öncüsü olması bir tarafta, Vâsıl'ın hayatının belli bir dönemini burada geçirmesiyle itizal hareketi arasında organik bir bağın kurulması çok makul değildir. Elbetteki Vâsıl, Medine'de, siyasî itizalle tanışmış ve Basra'ya geçişinden önce burada bir eğitim ve tecrübe süreci yaşamıştır. Bu geçiş sürecinde Vâsıl'ın Medine'nin politik ikliminden uzaklaşarak zihnindeki sorulara ve toplumu geren sorunlara rasyonel cevaplar arama isteği de hissedilmektedir. Diğer taraftan onun, siyasetin ve mezhebî taassubun ürettiği teolojik reflekslerden uzaklaşarak rasyonel bir zemin arayışı içerisinde olduğu da ifade edilebilir. En nihayetinde Vâsıl, Medine'de Ali ailesi içerisinde belirli bir eğitim programından geçtikten sonra fikrî gelişim merkezi olarak gördüğü Basra'ya intikal etmiştir. Bu sebeple Vâsıl'ın hayatında gerçek dönüm noktası, Basra'nın sahip olduğu ilmî ve kültürel ortamdır.

3. İTİZALİN ZAMANINA YÖNELİK İHTİLAFLAR

Tarihi kaynaklar Mu'tezile'nin başlangıcı hakkında ittifak edilen kesin bir tarihe işaret etmezler. Mu'tezile'ye göre itizalin teolojik ilkeleri, Hz. Peygamber'den başlamak üzere Hasan Basrî'nin vefatı sonrasına kadar götürülen bir tarihe sahiptir. Kâdî Abdulcebbar ve İbn Murtazâ (h.793/m.1391), tarihi olarak Mu'tezile'nin başlangıcını Vâsıl'dan çok öncesine götürür. Mu'tezile'yi Resulullah ile bağlantısını sağlayacak bir tabaka zinciri oluşturur.²² Her iki müellifin Mu'tezile'yi tabakalara ayırması, aynı zamanda bu ismin bir başkası tarafından kendilerine nispet edildiğine de dolaylı yoldan itirazdır. Çünkü itizalin senet yoluyla İslam'ın ilk kaynağına dayandırılması, kavramın negatif anlamına bir reddiyedir. Bunun ayrıcalığını Hâkim el-Cüşemî (h.494/m.1101), Mu'tezile'nin “mezhepte isnat” şeklinde bir tabaka zinciri oluşturduğunu ve ehli kiblede başka bir grubun buna benzer bir sistem oluşturmadığını söyler.²³ Bu-

²¹ Ali eş-Şabî ve dğr., *el-Mu'tezile beyne'l-fikri ve'l-amel*, (eş-Şirketü't-Tunusiyye: Tunus, 1979), 23-24.

²² Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, thk. Isamuddin Muhammed Ali, (Dâru'l-Ma'rifeti'l-Arabiyye: Beyrut, 1985), 17.

²³ Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme el-Hakim, *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Ustûl*, thk. Ramazan Yıldırım, (Dâru'l-Ihsan: İstanbul, 2018), 94.

na göre Mu'tezile bir bidat hareketi veya türedi bir oluşum değil; kökleri İslam'ın başlangıcına kadar uzanan dinamik bir harekettir. İtizali Hz. Peygamber'den sonrasına götürülen tarihlerde ise iç savaşla sonuçlanan sosyo-siyasî krizin önemli bir faktör olduğu söylenmelidir. Taberî'nin (h.310/m.923) *Tarihi*'nde bu duruma tekabül eden bir diyalog nakledilmektedir. Ahnef b. Kays (h.72/m.691), Hz. Ali'nin yanından dönünce Hilâl b. Vekî b. Malik b. Amr ile karşılaşmış Hilâl de ona ne düşünüyorsun deyince Ahnef, itizal (tarafsız olma) cevabını vermiştir.²⁴ Bunun dışında bu kavramın ilk kez Kays b. Sa'd'ın (h.60/m.680) Hz. Ali'ye yazdığı mektupta dile getirildiği rivayet edilmektedir. Mektupta hicrî 36 yılında Ali ile Muâviye arasındaki gerginlikten uzak kalmak isteyen bir grubun varlığına işaret edilmektedir. Kays, Hz. Ali'ye: “Burada ayrılıp uzaklaşan (Mu'tezilî) bazı şahıslar ortaya çıktı. Kendilerinden uzak durmamı ve onları kendi hallerine bırakmamı istiyorlar. Bu konuda size de acele etmemeyi öneriyorum”, cümlelerinde oluşan ifadesinde itizal eden bir grubun varlığından söz etmektedir.²⁵ Sözü edilen tarihler, İslam toplumunda ciddi kırımların yaşandığı dönemde sahabeden bazılarının takındığı tavra işaret etmektedir. Sahabe tavrı, tarafsızlık eğilimi anlamında itizal kavramı ile ifade edilmiştir. Fakat ilerleyen sayfalarda değinileceği üzere kelimî anlamda itizal, tarafsızlık değildir.

Malâtî farklı bir düşünceyle Hasan b. Ali'nin Muâviye'ye biat ettiği tarih ile itizalin başladığını ileri sürer. O, *et-Tenbih ve'r Red Ale Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bed'i*'de, Hasan b. Ali, hicrî 40'da Muâviye b. Ebu Süfyan'a biat edince insanlar Hasan ve Muâviye'yi kendi haline bıraktılar. Ali taraftarı olan insanların çoğu, mescitlere ve evlerine çekildiler. Bu kimseler ilim ve ibadetle meşgul oldular ve bu nedenle kendilerini Mu'tezile olarak isimlendirdiler, der.²⁶ Malâtî öncelikle itizali bir züht hareketi olarak görmektedir. Bunun dışında Malâtî'nin verdiği bilgide bir müphemlik sezilmektedir. Sanki o, kendisine Mu'tezile ismini nispet eden bir grubun varlığından söz etmektedir. Çünkü onun ifadesinde

²⁴ Ahmed Şevki İbrahim Amerrecî, *el-Mu'teziletü fi-Bağdat ve Eseruhüm fi'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyasiyyeti*, (Mektebetü-Medbuli: Kahire, 2000), 27.

²⁵ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarihu't-Taberi-Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1971), 3: 66.

²⁶ Malâtî, *et-Tenbih*, 36.

önce kendilerini Mu'tezile olarak isimlendirdiler; daha sonra da birçok insan onlara revaç gösterdi gibi bir anlam çıkmaktadır. Nevbahtî ise birbirinden farklı rivayetlere değinir. O, *Fıraku's-Şia'sında* öncelikle Hz. Ebu Bekir'e zekât vermeyip ondan i'tizal eden bir grubun varlığına işaret eder. Daha sonra da Cemel Vakası ve Siffin Savaşı'nda fitneden i'tizal (uzak duran) eden bir grubun ismi olarak zikredildiğinden söz eder.²⁷ Ebu'l-Fidâ da (h.732/m.1331) *Tarihi'*nde hicrî 35 senesinde Ali'ye biat etmeyen fakat Osman taraftarı da olmayan bir grubun varlığına atıfta bulunur. Bu kimselerin Ali'ye biat etmekten i'tizal ettikleri için Mu'tezile olarak isimlendirildiğini nakleder.²⁸ Ebu'l-Fidâ bir dipnot düşerek Mu'tezile'nin bu rivayeti kabul etmediğini belirtir. Ona göre Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu Ali'nin hak üzere; onunla savaşanların ise delalette olduğu kanaatini taşıdıklarını belirtir.²⁹

Ahmed Emin, Ali Sami Neşşâr, Fuad Seyyid gibi yazarlar bu görüşe dikkat çekmişlerdir. Buna göre fitne hareketlerinden itibaren i'tizal revaçta olan ve çoğu kişinin kullandığı politik bir kavram olmuştur. Nevbahtî'nin siyasî Mu'tezile'yi kelimî Mu'tezile'ye bitişirmesi tutarlı değildir. Öncelikle her iki oluşumun sebepleri farklıdır. Ayrıca ilk i'tizalî söylem, kavramsal düzeyden öteye geçememiş ve ilkeleri olan bir grup veya cemaat şeklini alamamıştır. Çünkü tarafsız kalan bir oluşum ile fikrî ve fiilî ilkeleri yasalaştıran bir ekolü ontolojik olarak birbirine bağlamak doğru gözükmemektedir. Mu'tezile tabakatı incelendiğinde bu söylediğimiz çok net bir şekilde görülebilmektedir. Vâsıl'a kadar ilk üç tabaka kadenci anlayışı reddeden ve adl ilkesi etrafında birleşen şahısların bir listesi iken; Vâsıl ile birlikte ekolün temel ilkeleri doğrultusunda ve hoca öğrenci silsilesi içerisinde kelimî ve felsefî bir hareketin başladığı görülebilmektedir. Kısacası ekolün aklî ve ahlakî ilkeleri Vâsıl ile ıslahlaşma dönemine geçiş yapmıştır.

Yukarıdan itibaren zikrettiğimiz tarihler, Vâsıl'dan önceki bir tarihe işaret etmektedir. Vâsıl'ın Basra'ya geçişiyle ilişkilendirir-

²⁷ Nevbahtî, Hasen b. Musa, *Fıraku's-Şia*, (Menşurâtu-er-Rıza: Beyrut, 2012), 33.

²⁸ Ebu'l-Fidâ, İmaduddin İsmail, *Kitabu'l-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, (Matbaatu'l-Huseyniyyeti'l-Misriyye: ys., ts.), 1: 171.

²⁹ Ebu'l-Fidâ, *Kitabu'l-Muhtasar*, 1: 175-176.

len i'tizal hareketi de objektif bir tarihlemeye uzaktır. Belirtildiği üzere birçok tarihi kaynak i'tizal hareketinin başlangıcını Vâsıl b. Ata'nın Hasan Basrî'nin meclisinden ayrılmasına neden olan olaya dayandırmaktadır. Bu da net bir şekilde Hasan Basrî'nin vefat tarihi olan hicrî 110 yılından önceki bir yıla tekabül etmektedir. Buna en yakın tarih olarak i'tizal, iki Basralı Vâsıl ve Amr tarafından Emevî halifelerinden Hişam'ın yönetimi üstlendiği 105 senesinde başlamış olmalıdır. Hamilton, hicrî birinci yüzyılda Haricîler'in radikal dinî-politik tutumları ile Mürcie'nin musamahakâr teo-politik tavrına bir reaksiyon olarak doğduğunu zikreder.³⁰ Buradan hareketle Belbe', Mu'tezile'nin başlangıcı için Vâsıl ve Amr'ın fikrî olgunluk çağına ulaştıkları dönem olan 98 ila 100 yılları arasına işaret eder.³¹ Makrîzî (h.845/m.1442), hicrî ilk yüzyıldan itibaren kaydını düşer ki bu da en erken hicrî 100 ila 110 yılları arasındadır.³² Ancak ayrılış hadisesinin hicrî 101'den sonra olduğu daha baskın görüş olmuştur. Bu da Vâsıl'ın yirmi yaşından sonrasına tekabül etmektedir. Ferruh, Ömer b. Abdülaziz'in vefatı sonrasında (101'den itibaren) ve Hişam b. Abdülmelik'in hilafeti üstlendiği 105'ten önce gerçekleştiğini söylemektedir.³³ Çünkü hem Hişam'ın hem de Ömer b. Abdülaziz'in Vâsıl'ın düşüncesini işitip herhangi bir tepkide bulunmaması makul gelmemektedir. Zühdi Carullah da Vâsıl ve Amr'ın daha yirmi yaşına gelmeden bir hareketin başlatıcısı olmalarını şüphe ile karşılar ve zaman olarak hicrî ikinci yüzyıl, 100 ila 110 yılları arasına işaret eder.³⁴

Vâsıl'ın yirmi bir yaşında yani 101 senesinde Basra'ya gittiği, orada Hasan Basrî'nin ders halkasında Amr b. Ubeyd ile tanıştığı ve kader düşüncesine davet ettiği de farklı bilgiler arındadır.³⁵ Bu doğrultuda Şerif Murtazâ (h.486/m.1044), Vâsıl ile Amr'ın diyalektiğini dikkate alarak i'tizalin doğuşunu

³⁰ Abdülhakim Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, (Dâru'n-Nehza: Kahire, 1979), 101.

³¹ Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 101.

³² Aişe Yusuf el-Menâi, *Usûlü'l-akide beyne'l-Mu'tezile ve Şiati'l-İmamiyye*, (Dâru's-Sekâfe: Kahire, 1996), 23.

³³ Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi-İllâ Eyyâmi İbn Haldun*, (Dâru'l-İlmi-li'l-Melâyin: Beyrut, 1983), 218.

³⁴ Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, (Kahire, 1974), 12.

³⁵ Ahmed Emin el-Kavâsime-Zeyd Musa Ebu Zeyd, *Mevsûattü'l-Fırak fi'l-Edyâni's-Semâviyyeti's-Selâse*, (Dâru'l-Hamid/Dâru'r-Râye: Amman, 2009), 98.

temellendirmeye çalışmaktadır. İki şahıs arasında yaşanan diyalog Hasan Basrî'nin vefatından sonra gerçekleşmiştir. Bu da hicri 110 yılından sonrasına işaret etmektedir. Fakat sözü edilen diyalogu aktarırken *el-Emâli*'de 'Şiâtüz-Zeydiyye' (Zeydiyye taraftarı) ifadesine yer vermektedir. Bununla Vâsıl'ı kastedip kastetmediği çok açık değildir. Ancak o dönemde henüz Zeydiyye bir mezhep olarak teşekkül etmiş ve bir görüş belirtmiş değildir. Çünkü Zeydiyye tarihsel olarak Zeyd b. Ali'nin Hişam b. Abdülmelik'e olan isyanı (h. 112) neticesinde teşekkül sürecine girmiştir. Mutlak manada ise Zeyd'in vefat ettiği hicri 122 senesi sonrasında mezhebî bir oluşuma dönüşmüştür. İ'tizal ise bundan yaklaşık on küsur sene önce ortaya çıkmıştır ki en yakın tarih olan Hasan Basrî'nin ölümü olan 110 yılından önce olmasıdır.³⁶ Bu açıdan Şerif Murtazâ'nın aktarımında, i'tizalin doğuşu olarak gösterilen hadisenin öncesinde Zeydiyye bir fırka olarak teşekkül etmiş değildir. Bu ise tarihsel olarak çelişik bir durumdur. Dikkat edildiği üzere kaynakların genel kanaati, kesin olarak tarihinde ihtilaf olsa da, i'tizalin hicrî ikinci yüzyılın başlarında Emevî iktidarı döneminde Basra'da zuhur ettiği yönündedir. Fakat farklı bir görüş olarak Hafız ez-Zehbeî'den nakille Abbasiler'in ilk zamanlarında Vâsıl ve Amr b. Ubeyd tarafından Basra'da insanların i'tizal ve kader düşüncesine çağrıldıkları da söylenmiştir. Buna göre i'tizal, Abbasiler'in ilk yıllarında hicrî 133'lerde doğmuş olmalıdır ki bunun tarihi verilerle çeliştiği açıktır.³⁷

Sonuçta sözünü ettiğimiz bu tarihler mekân, şahıs ve olgu bileşenlerinin dışında değildir. Daha doğrusu zaman, mekan, olgu veya şahıs ayrımı içerisinde ifade etmemiz, birbirinden bağımsız durumlara işaret ediyor değildir. Örneğin i'tizalin doğuşunda Kâtade'nin misyonuna bu başlık altında değil de şahıslar konusundaki ihtilafta değindik. Bu şekilde farklı bir sınıflandırma tercihiyle esasında Vâsıl'ın bu süreçteki yerinin daha net görülmesini hedeflediğimizi özellikle belirtmeliyiz.

³⁶ Şerif Murtazâ, Ali b. el-Huseyn, *Emâli'l-Murtazâ Guraru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Dâru'l-Ihyai'l-Kutubi'l-Arabiyye: Beyrut, 1954), 1: 166.

³⁷ Es-Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sisu's-Şia*, (Dâru'l-Kutubi'l-Irakîyye fi'l-Kâzimiyye: Bağdat, 1951), 350.

4. İ'TİZALİN BAŞLANGIÇ İSMİNE YÖNELİK İHTİLAFLAR

Tarihi veriler incelendiğinde Vâsıl b. Ata'nın, Hasan Basrî'nin öğrencisi iken ihtilafı bir meselede ortaya attığı el-menzile görüşüyle i'tizalin doğuşu arasında tarihsel bir bağıntı kurulduğu görülür. Her ne kadar kaynaklarda Vâsıl'ın adı öne çıksa da farklı şahısların ismine yer verilmiş olması da dikkate değerdir. Burada Vâsıl bir fikrî hareketin gerçekten kurucusu mudur yoksa kendisinden önceki fikrî birikimi devam ettiren birisi midir, sorusu görüş ayrılığının temelini oluşturmaktadır? Sorunun ilk kısmı kabul edildiğinde i'tizal, teolojik paradigmasına aklî çıkarım yöntemini bitişiren böylece türedi ve akıl ötesi eğilimlerden ayrılan bağımsız bir okulun adı olmaktadır. Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd de bu okulun kurucu isimleridir. Sorunun ikinci kısmı dikkate alınacak olursa kaynaklar, Mu'tezile'nin şeyh/öncüleri olarak farklı şahıslara da işaret etmektedir. Örneğin İbn Ravendî (h.301/m.913), Ebu Şuayb ile Vâsıl ve Amr'ın hocası olduğunu iddia ettiği Fadlu'l-Rakâşî'nin ismini zikretmektedir.³⁸ İbn Ebî Hadîd *Nehcu'l-Belâğa*'nın şerhinde bu şahsa, İbn Ravendî aracılığıyla Câhız'dan aktardığı bir söz içerisinde yer verir. Buna göre Câhız: "Ebu Şuayb olarak çağrılan bir şahıs, Mu'tezile'nin öncülerindedir", sözünü aktarmaktadır. Kamil Ahmed, Hayyât'ın *el-İntisar* ve Câhız'ın kitap ve risaleleri incelendiğinde Haricîler'in Sufriyye kolundan olan bir adamın dışında böyle bir ismin zikredilmediğini söylemektedir. Bu şahıs da Ebu Şuayb el-Kallâl'dır.³⁹ Ancak Câhız *el-Beyan*'da Amr'ın bu şahsın meclisine geldiğini ve etrafında fıkıh bilginlerinden en seçkin insanların bulunduğu aktarmaktadır.⁴⁰ Ancak Mu'tezile tabakaları içerisinde ismi zikredilmeyen bu şahsın Mu'tezile'nin öncülerinden biri olarak tanıtmak çok da tutarlı değildir. Fadlu'l Rakâşî olarak bilinen şahıs ise Fadl b. İsa b. Ebân'dır (h.130/m.748). O, Basra'nın meşhur kıssacılarındandır. Mu'tezile mezhebinin bir kolu olan

³⁸ Mahmud Kamil Ahmed, *Mefhumu'l-Adl fi-Tefstiril'l-Mu'tezile li'l-Ku'ani'l-Kerim*, (Dâru'n-Nahzati'l-Arabiyye: Beyrut, 1983), 14.

³⁹ Câhız, Ebu Usman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Mektebetü'l-Câhız: Kahire, 1966), 4: 457; Ahmed, *Mefhumu'l-Adl*, 14.

⁴⁰ Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Mektebetü'l-Hancı: Kahire, 1998), 1: 291.

Fudaliyye ona nispet edilmiştir. Muhaddislerin, hadislerini terk ettiği ve zayıf kabul ettiği birisidir.⁴¹ Kâdı Abdulcebbar bu şahsı, Ömer b. Abdülaziz'in huzurunda hutbe irad eden şahıslardan biri olarak zikretmektedir.⁴² Bu şahısların hadis münekkikleri tarafından güvenilir kabul edilmeyen sufi vâizler olduğu göz önüne alındığında⁴³ İbn Ravendî'nin Mu'tezile'yi kaynağı itibarıyla şüpheli gösterme arzusunda olduğu söylenebilir. Diğer yönden Mu'tezile gibi bir ekolün eserlerinde her iki şahıstan hiç söz etmemesi de bu görüşün çok da tutarlı olmadığını göstermektedir.

Diğer bir görüş ise Şii âlim Kâşifu'l-Gitâi'ye aittir. O, kelim ilmi üzerine ilk konuşmaları yapan kimsenin Ebu Hâşim b. Muhammed b. Hanefiyye olduğunu söylemektedir. Gitâi, onun kelâmî konulara ayırdığı çok değerli kitaplara sahip olduğundan söz etmektedir. Ona göre ikinci kişi ise İsa b. Ravza'dır. Ancak İsa b. Ravza'nın kelâm ilminde kitap tasnif eden ilk şahıs olduğu ve imamet konusunda bir kitap yazdığı da nakledilmektedir.⁴⁴ Kelâmî meselelerde her iki şahıs, Vâsıl b. Ata ve Ebu Hanife'den öncedir.⁴⁵ Bu düşüncede iki rey ehli, Vâsıl ve Ebu Hanife'nin öğrettiği kaynağı Ali ailesine dayandırma gayesi net bir şekilde görülebilmektedir. Çünkü İsa b. Ravza, Haşimoğulları içerisinde özellikle Ca'feri Mansur ile olan dostluğuyla öne çıkmıştır.⁴⁶ Diğer taraftan sözü edilen şahsın gerçek kimliği üzerinde birtakım ihtilaflar da söz konusudur. Esasında bu şahsın İsa b. Zeyd b. Ali b. Huseyn olduğu, yazım hatası nedeniyle Zeyd yerine Ravza yazıldığı ifade edilmiştir.⁴⁷ Bu çıkarım doğruysa Ka'bi'nin *Makâlat*'ında sözü edilen şahıs, Medine ehlinin ve adl görüşünde olan İsa b. Zeyd b. Ali adıyla zikredilmektedir.⁴⁸ Buna göre söz konusu şahısları, Mu'tezile'nin kurucusu olarak değil

⁴¹ Ahmed, *Mefhumu'l Adl*, 15-16.

⁴² Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 237.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Cirit, "Vaaz ve Kıssacıların Hadis İlmiyle Münasebetleri", *Diyanet İlmî Dergi*, (2000), 36/1: 42-43.

⁴⁴ Sadr, *Te'sisu's-Şia*, 350.

⁴⁵ Muhammed Hüseyin Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu's-Şia ve Usulühâ*, thk. Alâu Âli Ca'fer, (Müessesetü'l-İmam Ali Aleyhisselam: ys. ve ts.), 153; Sadr, *Te'sisu's-Şia*, 350.

⁴⁶ Sadr, *Te'sisu's-Şia*, 350.

⁴⁷ Ca'fer el-Muhacir, *et-Tarihu's-Sıriyyu li'l-İmame*, (Merkezü'l-Hadarati li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslami: Beyrut, 2015), 163.

⁴⁸ Ka'bi, *Makâlat (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 75.

de Mu'tezile'nin rasyonel hareketine katılan şahıslar olarak görmek daha makuldür.

Bazı fırak ve Mu'tezile'nin tabakat yazarları, itizalin ilk ismi olarak Ali b. Ebi Talib'e de işaret etmişlerdir. Çünkü Vâsıl b. Ata ve Gaylan ed-Dimeşki (h.120/m.738), İmam Ali'ye uzanan bir senetle Muhammed b. Hanefiyye'den görüşlerini almışlardır. Bundan başka itizalin fikrî kökeni, Kaderiyye'nin lideri Ma'bed el-Cühenî (h.83/m.702) veya Ca'd b. Dirhem'e (h.124/m.742) nispet edilmiştir.⁴⁹ Bu bağlamda İsfarayânî (h.471/m.1078), Vâsıl'ın Ma'bed ve Gaylan ile benzer görüşte olduğunu söylemektedir. Onların düşüncelerini sır olarak sakladığını Basra'ya geçişiyle birlikte kendi görüşlerine dayanak oluşturduğunu ifade etmektedir.⁵⁰ Ne var ki İsfarayânî, Mu'tezile tabakalarının hoca-öğrenci silsilesi içerisinde oluşturulduğunu pek dikkate almamıştır. Oysaki herhangi bir tabaka, kendisinden önceki tabakanın öğrencisi olma kimliğine sahiptir. Diğer taraftan Mu'tezile, kader konusunda göstermiş olduğu duruş nedeniyle zaten Gaylan'ı kendi içerisinde görmektedir. Nitekim Hayyât (h.300/m.913), Gaylan'ın Mu'tezilî olmanın ikrarı sayılan beş ilkeye inandığını aktarmaktadır.⁵¹ İbn Murtazâ da *el-Münye*'de Gaylan'ı dördüncü tabakaya yerleştirmiştir. O, Gaylan ve Vâsıl'ı aynı eğitim ailesine dahil etmekte ve her ikisinin Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'ye öğrencilik yaptığını söylemektedir. İbn Murtazâ'nın aktarımından hareketle Vâsıl, itizalin kaynağını oluşturan düşünceyi Medine'de Ehl-i Beyt ailesinden edinmiştir.⁵²

Bu konuda farklı bir görüş de İbn Dureyd'e (h.321/m.933) aittir. O, *el-İştikâk* adlı eserinde itizal ismi ve doğuşuyla ilgili Âmir b. Abdillâh b. Abdilkays adında bir şahsa işaret etmektedir. Onun hakkında: "Müslümanların en hayırlılarından ve tevhid konusunda çokça sözleri vardır. Ayrıca o, Hasan Basrî'nin halkasından itizal etmiş ve böylece Mu'tezile olarak isimlendirilmiştir" ifadesine yer vermektedir.⁵³ Bu görüşe reddiye ola-

⁴⁹ Ahmed, *Mefhumu'l Adl*, 16.

⁵⁰ Ebu Muzaffer el-İsfarayânî, *et-Tebzir fi'd-Din*, thk. Kemal Yusuf el-Hüt, (Alemu'l-Kutub: Beyrut, 1983), 67.

⁵¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 127.

⁵² İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 30.

⁵³ İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasen, *el-İştikâk*, thk. Abdüsselam Muhammed Ha-

rak Reşid Hayyûn, İbn Abdulkays'ın fikrî ve siyasi bir mezhep oluşturacak düzeyde olmadığını belirtir. Onun Ebu Musa el-Eş'arî'nin yanında Kur'an kıraati eğitimi aldığı, sıkı bir uzlet ve zühd ehli olduğunu ve Basra'nın sekiz zahidinden biri olarak tanındığını söyler. Hayyûn, İbn Dureyd'in Mu'tezile'nin kurucusu olarak bu şahsa işaret etmesini bu nedenle tutarlı bulmaz. Bu iddiasına gerekçe olarak da isimlerin karışmış olduğunu, kitabın nüshasını çıkaran şahsın Amr b. Ubeyd yerine Amir b. Abdullah yazıp daha sonra İbn Abdilkays olarak ifade ettiğini bir ihtimal olarak zikreder. Yine de o, bu çıkarımı çok da güvenilir bulmaz. Çünkü İbn Dureyd'in *İştikâk*'ında Arap ırkı dışında kimseye (mevla) yer verilmediğini Amr b. Ubeyd'in ise mevaliden olduğunu özellikle belirtir.⁵⁴

Mu'tezilî bilgin Kâdı Abdulcebbar, Vâsıl ile Amr arasında büyük günah işleyen kimsenin ismi ve hükmü konusunda gerçekleşen bir münazara sonucunda Amr'ın kendi görüşünden vazgeçerek Vâsıl'ın görüşünü kabul ettiği ve bu olayın Mu'tezile olarak isimlendirildiğini nakleder. Ona göre ehli adlin Mu'tezile lakabını almasının kaynağı bu hadisedir.⁵⁵ Fakat o, Vâsıl'ın el-menzile görüşünü Ebu Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den aldığına da işaret eder. Kâdı *Şerh'te* Hasan Basrî'nin meclisinden ayrılış hikâyesine yer vermez ve itizal isminin Vâsıl ve Amr'a nispet edilerek verildiği kanaatini paylaşır.⁵⁶ *Fadlu'l-İtizal*'de ise, Hasan Basrî'nin ders halkasında meydana gelen olaydan bahisle, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in günah işleyen kimseyi fâsık olarak isimlendirdiğinde; kâfirdir, münafıktır ve mümindir diyen diğer görüşlerden uzaklaştıklarını ve bundan dolayı Mu'tezile olarak isimlendirilmiş olabileceklerini söyler. Ayrıca o, Mu'tezile isminin başkaları tarafından verilebileceği gibi kendileri tarafından da verilmiş olabileceğini ve birinci ihtimalin daha yakın olduğunu söyleyerek bu ismin yaygınlık kazanınca onların bir lakabı haline geldiğini belirtir.⁵⁷ Şii alim Şeyh Müfid de (h.413/m.1022) bu

run, (Dâru'l-Cil: Beyrut, 1991), 213-214.

⁵⁴ Raşid Hayyûn, *Mu'tezileti'l-Basra ve Bağdat*, (Dâru'l-Hilme: Londra, 1997), 79.

⁵⁵ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Mektebetü-Vehbe: Kahire, 1996), 138.

⁵⁶ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 138.

⁵⁷ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizal*, 166; Hulusi Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, 2. Baskı, (Pro-

görüşe katılarak itizal ismini, Vâsıl'ın el-menzile beyne'l menzileteyn söylemiyle ilişkilendirir. Ona göre Amr'ın da katıldığı el-menzile görüşü neticesinde Hasan Basrî'nin meclisinden ayrılış gerçekleşmiştir. Söz konusu ayrılış nedeniyle de insanlar onları, Mu'tezile olarak isimlendirmiştir. Şeyh Müfid, bu ana kadar ne bir fırka, ne bir ulema ne de insanlar tarafından Mu'tezile isminin bilindiğini ifade eder.⁵⁸

Ebu Hilâl el-Askerî, Mu'tezilî olarak isimlendirilen ilk ismin Vâsıl olduğunu söyler. Bunun sebebi olarak da Mürcie'nin değerleri hafife alan yaklaşımı ile Haricilerin aşırılıkları karşısında aldığı tutuma işaret eder.⁵⁹ Zehebî (h.748/m.1348), Vâsıl, Mu'tezile'nin reislerindendir der ve ilk muallim olarak niteler.⁶⁰ Safedî (h.764/m.1363), Vâsıl'ı, Mu'tezile'nin reisi, başı, ilki ve en büyüğü olarak tanıtır.⁶¹ Aynı şekilde Seffârîni (h.1118/m.1774), Mu'tezile olarak isimlendirilen ilk şahsın Vâsıl olduğunu söyler.⁶² Taşköprülüzâde (h.968/m.1561) ise Vâsıl'ın itizal fikrini, Ebu Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye'den aldığı söyler. O, itizal düşüncesini ortaya koyan ilk Mu'tezilî olarak Ebu Hâşim ve kardeşi Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye işaret eder. İtizal öğretisini ihdas ve icad eden Ebu Hâşim olsa da öne çıkan ve meşhur olanın Vâsıl olduğunu söyler.⁶³ Diğer taraftan Halebî'den nakille Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Hasan'ı ilk Mürcie olarak zikreder.⁶⁴ Aynı pasaj içerisinde Vâsıl ile birlikte Ma'bed el-Cühenî'nin de Mu'tezile'nin başlangıç ismi olduğunu ifade eder.⁶⁵

tech Matbaa: Malatya, 2018), 116.

⁵⁸ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed en-Nu'man, *Evâilu'l-makalât*, thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî, (el-Mu'temeru'l-Alemiyi: Kum, h. 1413), 37-38.

⁵⁹ Askerî, *el-Evâil*, 2: 120; Cüşemî, Mürcie'nin adliyye ve cebriyye olmak üzere iki grubundan söz eder. İrcayı kabul edip cebri kabul etmeyenler arasında Said b. Cübeyr, Hammad b. Ebu Süleyman ve Ebu Hanife ile ashabını sayar. Onların mütekellimleri olarak da Muhammed b. Şebîb, Gaylan, Evbu Şemr, Moïs b. İmran, Salih Kubbe, er-Rakkaşi, es-Salih ve el-Halidi'yi zikreder. Bkz. Cüşemî, *Uyânu'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 89.

⁶⁰ Şemseddin Muhammed Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, thk. Abdüsselam Tedmürî, (Dâru'l-Küttubi'l-Arabî: Beyrut, 1988), 8: 558.

⁶¹ Salahaddin Halil, Aybek es-Safedî, *el-Vâfi ve'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud-Rürki Mustafa, (Dâru l'hyai't-Turâsi'l-Arabî: Beyrut, 2000), 27: 245.

⁶² Muhammed b. Ahmed es-Seffârîni, *Levâmiu'l-Envari'l-Behiyye ve Sevatiu'l-Esrari'l-Eseriyye*, (Müessesetü'l-Hafikayn: Dimeşk, 1982), 1: 12.

⁶³ Ahmed b. Mustafa/Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saade ve Misbâhu's-Ziyade*, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1985), 2: 145.

⁶⁴ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saade*, 2: 145.

⁶⁵ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saade*, 2: 145.

Müsteşrik Von Kremer ise Vâsıl'ın yanında farklı şahısların ismine de işaret eder. O, öncelikle Mürcie mezhebi içerisinde Mu'tezile'nin asıllarının şekillendiğini; daha sonra kadriyye bünyesinde kaderin reddi inancının da etkisiyle Basra'da Mu'tezile'nin kelamî bir okula dönüştüğünü ifade eder. Bu okulun Basra'da akli eğilimin öncüleri olan Beşşâr b. Bürd, Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd tarafından kurulduğunu düşünür.⁶⁶ Van Ess, sonraki yüzyıl Mu'tezile kaynaklarını göz önünde bulundurarak Vâsıl'ın, Amr b. Ubeyd'i kendi düşüncesine davet ettiğini söyler ve bu nedenle Vâsıl'ı, Mu'tezile'nin ilki kabul eder. Ancak o, yine de ilk ismin kim olduğuna yönelik bilgilerin şüpheli olduğuna da atıfta bulunur. Çünkü ona göre sadece Mu'tezile ismi, kapalı olan ve tartışılan bir mesele değildir. O, bütünüyle süreçle ilgili ilk rivayetlerin müphem olduğunu düşünmektedir ve klasik kaynaklarda yer alan bilgilerin delalet yönüyle zayıf olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁷

İbn Kuteybe (h.276/m.889) ise *Meârifte* Vâsıl'a işaret etmesizin Amr b. Ubeyd'in Hasan Basrî'nin meclisinden itizal ettiğini belirtir.⁶⁸ Watt, İbn Kuteybe'nin ayrıntılı hikâyesini bildiğini; fakat Vâsıl b. Ata'yı bilmediği yorumunu yapar. İbn Kuteybe'nin kaynakların azlığı nedeniyle Mu'tezile hakkında kesin yargılamalardan kaçındığını ve kısmi bilgi vermekle yetindiğini düşünür. Hatta onun, Ebu'l-Huzeyl (h.227/m.841), Nazzam (h.231/m.845) ve Sümame'den (h.213/m.828) söz ettiği halde onlara kaderî listede yer vermediğini ve Mu'tezile olarak onlardan bahsetmediğini belirtir.⁶⁹ Buradan hareketle Amr b. Ubeyd'i, Mu'tezile'nin ilk reisi kabul eden, mahlûk hakkında konuşan kimselerin ilki olduğunu iddia eden ve Hasan el-Basrî'nin meclisinden ilk ayrılan kimsenin Amr olduğuna işaret eden bilgiler de kaynaklarda yer almıştır.⁷⁰ Ebu Hatim er-Râzî (h.322/m.933-34), itizal lakabı ile ilk kez adlandırılan ve kadri inkâr görüşüyle öne çıkan şahsın Amr b. Ubeyd olduğu

⁶⁶ Abdurrahman Bedevî, *et-Türâsü'l-yunaniyyi fi'l-hadarati'l-islamiyye*, (Mektebetün-Nahzati'l-Mısriyye: Kahire, 1940), 177.

⁶⁷ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 269.

⁶⁸ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe, (Dâru'l-Meârif, Kahire, ts.), 483.

⁶⁹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 149.

⁷⁰ Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Hasrî el-Kayravânî, *Zahrü'l-Adâb ve semeru'l-elbâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Dâru'l-Cil, Beyrut, ts.), 143.

nu düşünmektedir. Amr'in Hasan Basrî vefat edince onun meclisinden ayrılarak bağımsız bir ilim meclisi kurması neticesinde bu lakabı aldığını söyler. O, Amr b. Ubeyd'in kader görüşüyle meşhur olduğunu daha sonra kadri red eden herkesin itizal lakabıyla anıldığını zikreder.⁷¹ Râzî bu ifadesiyle çelişen bir bilgi daha aktarır. Hz. Ali'nin hilafeti döneminde ondan ayrılan bir grubun itizalin adı olduğunu söyler.⁷²

Zehebî de *Mizânu'l-İtidâli*'nde Amr b. Ubeyd ve taraftarlarının Hasan Basrî'nin meclisinden ayrılması sebebiyle Mu'tezile olarak isimlendirildiklerini söyler.⁷³ Ancak bir sayfa sonra itizal hakkında konuşan ilk kimsenin Vâsıl olduğunu, Amr'ın daha sonra onun görüşüne katıldığını söyleyerek çelişik iki farklı bilgi verir.⁷⁴ Hatib el-Bağdâdî (h.463/m.1071), *Tarihu-Bağdad*'da Vâsıl'ın, Amr b. Ubeyd'i Ehl-i Sünnet görüşünden vazgeçirdiğini söyler ve Hasan Basrî'nin meclisinden itizal eden ilk kişi olarak Amr b. Ubeyd'e işaret eder.⁷⁵ Aynı lafızlarla benzer düşüncüyü Zehebî, *Tehzibu Tehzib*'inde nakleder. Ancak her iki eserde büyük günah ve el-menzileye bir ima söz konusu değildir. Vâsıl'ın kadri inkâr eden görüşüne Amr'ın olumlu karşılık verdiği akabinde itizalin Amr tarafından gerçekleştirildiği aktarılır.⁷⁶ İlk itizal edenin kim olduğu tartışmasının dışına çıkarak görüş bildiren Fahreddin er-Râzî'dir (h.606/m.1210). Ona göre el-menzile beyne'l menzileteyn görüşünü ileri sürüp Hasan Basrî'nin meclisinden ayrılan iki kişi Vâsıl ve Amr'dır. Her ikisi görüşlerini belirttikten sonra Hasan Basrî'nin ders halkasından ayrılmış bu duruma şahit olan insanlar da onları Mu'tezile olarak isimlendirmiştir.⁷⁷

Mu'tezile isminin doğuşunda öne çıkan şahıslardan birisi de Katâde b. Duâme es-Sedûsî el-Basrî'dir. O, Basra'nın önemli isimlerinden biridir. Rivayetlerde Vâsıl'ın adı zikredilmeksizin

⁷¹ Ebu Hatim er-Râzî, *Kitabu'z-Zine*, thk. Saïd el-Gânimî, (Beyrut, 2015), 1: 508.

⁷² Ebu Hatim er-Râzî, *Kitabu'z-Zine*, 1: 508.

⁷³ Zehebî, Muhammed Ahmed b. Usman, *Mizanu'l-İtidal ve Nakdi'r-Ricâl*, thk. Muhammed Berekât, (Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye:Dimeşk, 2009), 3: 278.

⁷⁴ Zehebî, *Mizanu'l-İtidal*, 3: 279.

⁷⁵ Hatib el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit, *Tarihu-Bağdat*, thk. Beşşâr A. Ma'ruf, (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî: Beyrut, 2001), 14: 177.

⁷⁶ Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tehzibu't-Tehzib*, thk. Mus'ad Kamil ve dğr., (el-Fâruku'l-Hadise li't-Tabakâti ve'n-Neşri: Kahire, 2003), 7: 177.

⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *İtikâdât fıraku'l-müslimin ve'l-müşrikin*, thk. Ali Sami en-Neşşâr, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1982), 39.

Katâde ile Amr b. Ubeyd arasında yaşanan bir ihtilaf neticesinde i'tizalin başladığı ifade edilmiştir. Buna göre Hasan Basrî'nin vefatının ardından Katâde ve Amr b. Ubeyd, meclisin iki yeni lideri olmuştur. Aralarında bir husumet meydana gelince Amr, Katâde'nin meclisinden ayrılmış ve etrafında Hasan el-Basrî'nin taraftarlarından bir grup oluşmuştur. Katâde meclise geldiğinde Amr'ı ve etrafında kümelenen kimseleri kastederek, "Bu Mu'tezile'nin yapmak istediği nedir", ifadesini kullanmış ve adlandırma bu şekilde gerçekleşmiştir.⁷⁸ Dolayısıyla i'tizal, Amr ile başlamış Katâde de hareketin adını koymuştur. Raşid Hayyûn, Katâde'nin kullanmış olduğu i'tizal lafzını Hasan Basrî'den öğrenmiş olabileceğini düşünmektedir. Onun, Hasan Basrî'nin, "Vâsıl bizden ayrıldı" sözünü işittiğini ve Amr ile yaşadığı liderlik mücadelesinde bu sözü tekrar dile getirdiğini belirtir.⁷⁹

Buna göre Katâde, önceden teşekkül etmiş i'tizal hareketini, Amr ile olan liderlik mücadelesinde gündeme getirerek i'tizalin olumsuz anlamından faydalanmak istemiştir. Bu da i'tizal isminin benzer hareketlere nispet edildiğini göstermektedir. Benzer şekilde Makrîzî, tarihsel olarak i'tizal adının Hasan Basrî'den sonra verildiği görüşünde bulunur. Buna göre Hasan Basrî ölünce onun yerine Katâde geçmiş, Amr ve beraberindeki bir topluluk Katâde'den ayrılınca bu kimseleri Mu'tezile olarak isimlendirmiştir.⁸⁰ Dikkat edildiği üzere bu rivayette, Vâsıl'ın Mu'tezile'nin başlangıç sürecindeki rolü kaybolmaktadır. Ayrıca Katâde'nin meclise gelip yanlışlıkla oturduğu halkayı kötülemedi dikkat çekicidir. Bir bakıma Mu'tezile halkası, kargaşa, kaos ve kutuplaşmanın nedeni olarak gösterilmiştir. Bu şekilde herkesin kaçındığı bir oluşum imajı da verilmiştir. Katâde görme engelli olduğu halde bir rehber ihtiyacı duymaksızın Basra'yı aşağısından yukarısına gezebilen bir şahıs iken rivayette meclisten bi-haber olması da oldukça tuhaftır. Açıkçası rivayete gizem katmak ve dramatize etmek için böyle bir olaya yer verildiği ak-

⁷⁸ Cüsemî, *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 93; Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 167; *Tefsiru-Şerif Murtazâ el-Müsemma Nefaisu't-Te'vil*, thk. Mücteba Ahmed el-Musevi, (Şirketü'l-Alemiyye li'l-Matbuat: Beyrut, h. 1429), 3: 137; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayan*, 6: 8; Taşköprülüzâde, *Miftahu's-Saade*, 2: 144; Takıyuddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Hitâtü'l-Makrîzî*, thk. Muhammed Zinehum-Mediha eş-Şarkâvî, (Mektebetü-Medbuli: Kahire, 1997), 3: 395.

⁷⁹ Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdat*, 80.

⁸⁰ İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-Ayan ve Enbâuz-Zamân*, thk. İhsan Abbas, (Dâru Sâdir: Beyrut, 1972), 6: 8; Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 395.

la gelmektedir. Diğer bir önemli bir nokta ise genel itibarıyla fırak yazarları, i'tizal hareketini başlatan kişinin Vâsıl olduğunu söylediklerinde mecliste sorulan soru, el-menzile görüşü veya kovulma hadisesiyle bir bağıntı kurarlarken; Amr b. Ubeyd'in zikredildiği yerlerde el-menzile veya büyük günah ifadelerine pek yer vermemektedirler. Hatta bu rivayete göndermede bulunan İbn Kuteybe, Amr b. Ubeyd'in Hasan Basrî'nin meclisinden i'tizal etmesine herhangi bir gerekçe zikretmeksizin yer vermektedir.⁸¹ Öyleyse Katâde, Vâsıl ile Hasan Basrî arasındaki diyalogu bilmektedir ve benzer bir olayda Basrî'nin tepkisini yansıtmıştır. Bu durumda i'tizalin olumsuz imajı Ehl-i Sünnet nazarında değerli bir muhaddis olan Katâde gibi önemli bir şahısla ilişkilendirilerek pekiştirilmek istenmiştir.

Sonuçta i'tizalin başlangıç ismi üzerinde birbirinden farklı görüşler mevcuttur. Bunda da mezhebî taassubun etkisi çok fazla hissedilmektedir. Mu'tezile ve Şia/Zeydiyye açısından Vâsıl, bir geleneğin devamını sağlayan ilk ihyâci iken; Sünnî düşüncede veya Mu'tezile karşıtlığıyla öne çıkmış şahıslarda ya haktan ayrılışın sembolü olarak tanıtılmakta ya da kendisinden önce olumsuz bir figürle ilişkilendirilmekte veyahut da önemli bir şahsın olumsuz tavrıyla ilgisi kurulmaktadır. Ancak özellikle bilinmelidir ki, i'tizal, tek bir ferdin tesadüfen başlattığı bir hareket değildir. Yapısal olarak muhtelif fikirlerden ve tarihsel olgulardan müteşekkil bir düşünce hareketidir.

5. SİYASÎ ve KELAMÎ İ'TİZAL AYRIMI

İ'tizal kelimesi, bir düşünce, inanç, durum, olay veya oluşumdan ayrılış ifade eden genel bir kavramdır. Bu nedenle tarihsel süreçte ilk olarak, mezhebî kimlikten soyut bir şekilde olgusal bir duruma tekabül etmekteydi. Mu'tezile ise kelamî-felsefî bir fikir hareketini ifade eden bir kavramdır. Bu sebeple Mu'tezile'yi incelerken tarihsel koşulları, sosyo-siyasî ve kültürel ortamı göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Çünkü tarih içerisinde i'tizal kelimesine yüklenen anlamların teo-politik ve sosyo-kültürel atmosferden bağımsız anlaşılması mümkün değildir. Burada dikkat çekici olan soru şu olmalıdır: İ'tizal, bir isim ben-

⁸¹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 483.

zerliği midir yoksa bir ismin düşünce ve inanç boyutuyla devamı mıdır? İ'tizalin kaynağına ilişkin birbirinden farklı düşüncelelere işaret etmemiz esasında bu sorunun cevabını arayışımızın da bir gerekesidir. Bu açıdan Mu'tezile'yi, tarihi süreçte kavrama yüklenen anlamları dikkate alarak siyasî ve kelamî itizal şeklinde bir ayrıma tabi tutmak daha doğru bir yaklaşımdır. Diğer bir ifadeyle ontolojik bir benzerlikten ziyade isim benzerliğine dayalı bir sınıflandırma yapmanın gerekli olduğu söylenebilir. Buna göre hicrî birinci yüzyılda Müslüman coğrafyada yaşananlara tarafsız kalanlar ile Vâsıl'ın itizali arasında isim benzerliğinden öte bir anlam söz konusu değildir. Her iki hareketin koşullarını dikkate aldığımızda fikrî düzeyde de epistemik bir ilişki yoktur. Yani ilk yüzyılda görülen tarafsız eğilim, Mu'tezile okulunun fikrî kaynağını veya teorik olarak felsefi alt yapısını oluşturmuş değildir.⁸²

Siyasî itizal söylemini ilk dile getiren firak yazarı Nevbahtî'dir. Nevbahtî, Hz. Osman'ın katledilmesi akabinde insanların Hz. Ali'ye biat ettiğini bunun sonucunda üç farklı zümrenin oluştuğunu söyler. Bunlardan birincisi Hz. Ali'yi destekleyenlerdir. İkinci grup, Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme el-Ensârî, Üsame b. Zeyd b. Hârise gibi taraflardan birinin yanında yer almaktan kaçınan şüphelilerdir. Nevbahtî bir parantez açarak bu grubun sonsuza kadar Mu'tezile olarak isimlendirildiğini söyler ve tabiî olarak Vâsıl'ın itizalini de bu olguya bağlamış olur. Sonuncusu da Hz. Ali'ye muhalif olan taraftır. Onun tasnifine göre fitne dönemi Mu'tezilesi, kelamî Mu'tezile'nin öncüsü olmaktadır.⁸³ Bu bakımdan o, itizal hareketinin diğer mezhepler gibi siyasî bir oluşum olarak doğduğunu düşünmektedir. Ancak siyasetin, itizali hareketin ve insanın özgürlüğü düşüncesinin doğuşunda ne derece bir etki yarattığı da akla gelen bir sorudur. En azından kelamî Mu'tezile'nin teolojik ve siyasî söylemleri içerisinde buna delil olabilecek net bilgiler yoktur. Daha doğrusu fitne dönemi siyasî tarafsızlık eğiliminin yetmiş yıl sonraki rasyonel eğilime yapabileceği etki düzeyi tartışılan konudur. Bu dönem olaylarının koşul

⁸² Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 104; Mahmud Muhammed Zübâde, "Vâsıl b. Ata", *Mecelletü'l-Ezher*, Kahire 1956, 28/1, (ss. 36-42); 1: 36.

⁸³ Nevbahtî, *Firaku's-Sia*, 34; Ali eş-Sâbi ve dğr., *el-Mu'tezile beyne'l-fikri ve'l-amel*, 22.

ve sonuçları elbette konuşulmuştur. Fakat tek başına kelamî bir düşünceye evrilecek düzeyde yeterli olmadığı söylenmelidir. Diğer taraftan ilkesel olarak Mu'tezile ile siyasî itizal arasında önemli bir ayrım vardır. Mu'tezile, emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münkerin pratik değerini vacip statüsünde görmektedir. Siyasî itizal ise fitne dönemi hadiselerinde tarafsız kalmayı ve tevakkuf halini tercih etmiştir. Bu ise ilkenin muhtevasiyla çelişik bir tutumdur.⁸⁴ Bunun dışında Mu'tezile'nin tabaka silsilesini zikreden yazarlar bu şahısların isimlerini herhangibir tabaka içerisinde zikretmiş değillerdir.⁸⁵ Nevbahtî'nin tarafsız kalan şahısları Mu'tezile'nin ilkleri olarak sunmasına Ka'bi, Ali'ye olan derin muhabbeti nedeniyle karşı çıkmıştır. O, Mu'tezile'nin Ali'yi yalnız bırakan veya savaşta karşısında yer alan herkesin tövbe etmedikçe temize çıkamayacağı iddiasını vurgulamaktadır.⁸⁶ Böylece o, Nevbahtî'nin kurmaya çalıştığı bu bağı reddetmektedir.

Malâtî, her ne kadar husumet içerisinde olsa da Mu'tezile'yi, kelamın üstatları, muhaliflere karşı cedel, temyîz (ayırt edici bilinç), nazar (akıl yürütme), istinbat (çıkarm), ve delil sahibi olanlar, aklı ve dinî bilgiyi ayıranlar ve muhaliflerle münazarada insafı davranan kimseler olarak tanıtır. O, bu kimseleri, Hasan b. Ali, Muâviye'ye biat edince evlerine ve mescitlere çekilerek ilim ve ibadetle meşgul olan züht ehli olarak tanıtmaktadır.⁸⁷ Malâtî, fitne dönemi Mu'tezilesi ile Vâsıl'ın Mu'tezilesi arasında bir ayrım gözetmeyerek her ikisini tek bir fırka olarak görmektedir.⁸⁸ Ancak siyasî ve kelamî Mu'tezile arasında bir organik ilişkiden ziyade isim benzerliği olduğunu başta ifade etmiştik. Çünkü her iki itizal hareketinin içerisinde bulunduğu tecrübe, durum, hedef ve saikler birbirinden farklıdır. Bu nedenle siyasî bir tavır olarak görülen itizal hareketi ile düşünce/fikir hareketi arasında bir bağıntı lâfzî bir benzerlikten öteye gitmiş değildir. İki olgu arasında kurulabilecek bağıntı, iç savaş yıllarında siyasî aktörlerin işlediği ve sebep olduğu günahlara

⁸⁴ Avvâd b. Abdulah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûlühümü'l-Hamse*, (Mektebetü'r-Rüşd: Riyad, 2001), 19-20.

⁸⁵ Açıklama için bkz. İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 17-20.

⁸⁶ Fuad Seyyid, *Fadlu'l-İtizâl (Mukaddime)*, 13-14.

⁸⁷ Malâtî, *et-Tenbih*, 35-36.

⁸⁸ Ali eş-Sâbi ve dğr., *el-Mu'tezile beyne'l-fikri ve'l-amel*, 23.

akidevî bir zemin arama gayesi ile sınırlanabilir. Vâsıl'ın gerçekleştirmek istediği de -tarihi tecrübe ile yüzleşme gayesini göz ardı etmeksizin- şahısların tartışıldığı bir kısırdöngüden sıyrılıp düşünce ve ilke aşamasına geçmektir.

Nevbahtî ve Mâlâtî'nin siyaseten tarafsız olan zühd ve takva ehli bir grubun Mu'tezile olarak adlandırıldığı düşüncesi ne müsteşriklerde katılmıştır. Bunlardan Goldziher'e göre Mu'tezile mistik bir eğilimin neticesinde doğmuştur. O, insanlardan ayrılarak fikirlerinin şüphelerle destekleyen kimseleri zahitler olarak tanıtmaktadır. Fakat Goldziher, zühd hareketini Mu'tezile'ye kaynaklık eden temel anlayış olarak görmektedir. Bu yaklaşımıyla o, Nevbahtî ve Malâtî'den daha genel bir anlam yükler. Buna göre Mu'tezile, zahid ve abid kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmış bir kavramdır. İlk Mu'tezilî şahıslar da insanlardan ayrılarak takva ve züht hayatı içerisinde epistemik bir süreç geçirmişlerdir. Bunun için Goldziher, Vâsıl'ın gece namazı kıldığı ve muhalife delil olacak ayetleri kaydettiği, Amr'ın kırk defa yürüyerek hacca gittiği vb. örneklere atıfta bulunur. Böylece Mu'tezile'nin bir zühd hareketi olduğunu ispatlamaya çalışır.⁸⁹ Ancak kelam ve fırak kitapları incelendiğinde zühd hareketi ile kelamî itizal arasında ontolojik veya epistemik bir ilişkiye değinen çok nadirdir. Mu'tezile'nin ilk mümes-sillerinin zühd ve takva sahibi olması ise dinî bir tavır olduğu kadar aynı zamanda sosyo-siyasî koşullara bir tepkisellik halidir. Dolayısıyla Vâsıl'ın itizalinden önce felsefî anlamıyla itizal kavramının bilindiğini veya kullanıldığını söylemek zordur. Vâsıl'dan önce Mu'tezile'nin görüşleri, kelamî/cedelî bir yön-tem üzere biliniyor da değildi. Elbette Vâsıl, kendisinden önceki fikrî birikimi bilmekteydi. Ma'bed'in, Ca'd b. Dirhem'in, Cehm'in görüşlerinden haberdardı. Onun bütün bu tecrübe ve fikrî birikimden istifade ederek Havâric ve Mürcie gibi bir ekol oluşturma gayreti içerisinde olduğu da iddia edilebilir. Buna delil olarak Bağdâdî, Şehristânî ve benzeri görüşte olanların, Mu'tezile'nin tarihsel kimliğini Basra ve Ehvaz'da ortaya çıkan Ezârîka fitnesinin sonrasıyla ilişkilendirmeleri gösterilebilir. Şu

⁸⁹ Ignaz Goldziher, *Le Dogme et-La Loi De L'Islam (Islam'da Fıkıh ve Akaid)*, Çev. İlhan Başgöz, (Ardıç Yayınları: Ankara, 2004), 115-116.

durumda Mu'tezile, siyasî nedenlere bağlı bir oluşum değil, büyük günah işleyen kimsenin itikadî konumuna ilişkin fikhî bir meselede ortaya attığı düşüncesiyle teşekkül etmiştir.⁹⁰

Aynı şekilde müsteşrik Nallino da Nevbahtî gibi hicrî 35'te Hz. Osman'ın katlinden sonra yaşanan sürecin bir parçası olan siyasî itizal ile Vâsıl ve Amr tarafından ortaya çıkarılan itizal arasında bir bağını kurmaya çalışır. Ona göre de ortaya çıkan bu itizal hareketi, siyasî Mu'tezile'nin düşünce ve kelam alanındaki bir uzanımıdır.⁹¹ Nallino'ya göre amelî ve siyasî Mu'tezile'nin fikrî ve nazarî pratikteki sürekliliği, Vâsıl ve tabileri aracılığıyla gerçekleşmiştir.⁹² Dolayısıyla ona göre Vâsıl, Mu'tezilî olarak isimlendirilen ilk kişi değildir. Bundan sonraki Mu'tezile isimlerinin kaynağı, fitne döneminde yaşanan politik tarafsızlığın bir uzantısıdır. Nazarî itizalin sebebi olan el-menzile söylemi ise fitne olaylarında yer alan önemli şahısların dini konularının tespitidir. Diğer bir çıkarımında Nallino, Vâsıl b. Ata, el-menzile beyne'l menzileteyn görüşü ile Ehl-i Sünnet ile Havâric arasında orta bir konumda yer almıştır, demektedir. Mu'tezile sadece Ehl-i Sünnet'in mümin; Hariciler'in kâfir görüşünü terk etmiştir. Bu nedenle onlar, yeni bir meclis oluşturdukları için bu ismi almış değildir. Esasında herhangi bir görüş belirtmeyip tarafsız kalmaları neticesinde kendilerine bu ismi vermişlerdir. Daha doğrusu Ehl-i Sünnet'in görüşünü terk etmeleri bu ismin nedeni olmuştur. Dolayısıyla itizal, kendilerine verdikleri bir isim olduğundan fırak ve tarih yazarlarının anlattıkları (ayrılış) olay ile ilişkisi mantıklı değildir. Nallino, Vâsıl'ın hareketini, fitne döneminde siyaset ve din adamlarının tarafını tutmayıp tarafsız bir tutum sergileyen kişilere benzetmektedir.⁹³ Ancak o, bu tarafsızlığı statik bir durum olarak algılamaz. Ona göre Ehl-i Sünnet'in dinî duruşundan ayrılışı ifade eden dinamik bir süreçtir. Nallino ve Goldziher, Malatî ve Nevbahtî'nin söylemlerini tekrarlamaktan öteye geçememişlerdir. En azından her iki görüşü cem edip ortak bir çıkarım yapmışlardır. Dikkat edildi-

⁹⁰ Bağdâdî, Abdülkâhir Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Usman el-Huş, (Mektebetü-İbn Sinâ: Kahire, 1988), 108; Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, Ter. Mustafa Öz, (Ensar Neşriyat: İstanbul, 2005), 61.

⁹¹ Fuad Seyyid, *Fadlu'l-İtizâl (Mukaddime)*, 14-15.

⁹² Muhammed Ammâra, *el-Islam ve Felsefetü'l-Hüküm*, (Dârü's-Şurük: Kahire, 1989), 167.

⁹³ Bedevî, *et-Turâsü'l-yunaniyyi fi'l-hadaratil-islamiyye*, 181-184.

ği üzere Nallino'nun siyasî itizali ile Goldzher'in zühd itizali Malâtî de bir arada zikredilmiştir. Benzer şekilde Steiner de Mu'tezile'nin ilk ortaya çıkışı itibariyle cumhurun görüşünden ayrılanların adı olduğunu hicrî ikinci yüzyıldan sonra da özel bir ekolün ismine dönüştüğünü söyler. Bu açıdan Mu'tezile aniden ortaya çıkmış bir oluşum değildir. Mutlak kaderciliği inkâr eden grupların attığı ilk adımın aşama aşama ilkelerden kurulu akli-felsefî bir hareketi meydana getirmesidir.⁹⁴

Ahmed Emin de bu kelimenin, İslam'ın ilk dönemlerinde tartışma, çekişme ve savaşma gibi fikrî ve amelî bir pozisyonda yer almak istemeyen ve tarafsız kalmayı tercih eden kimse-leri betimleyen meşhur bir kullanım olduğunu düşünür. Cemel Vakası'nda Ali veya Aişe tarafında yer almayan; Sıffin Savaşı'nda Ali ile Muâviye arasında tarafsız kalanlar, itizali tutumun örneğini oluşturmuştur. Emin, buradan iki çıkarımda bulunur. İlk olarak daha 100'lü yıllarda Hasan Basrî'nin medresesinden önce bu adla isimlendirilen özel bir grup vardır. Bu durumda ismin Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in yeni okuluna verilmesi türedi bir isim değil kadim bir söylemin ihyasıdır. İkincisi ise bu isim, Cemel Vakası'na katılmayan ve Sıffin Savaşı'nda tarafsız kalanların adıdır. Siyasî problemlerin üretimi olan her iki olay, hilafetin ve otoritenin elde edilmesine yönelik girişimlerdir. Bu da siyasî bir kamplaşmada tarafsız tutumu ifade etmektedir.⁹⁵

⁹⁴ Bedevî, *et-Türasu'l-yunanıyyi fi'l-hadaratı'l-islamiyye*, 176.

⁹⁵ Ahmed Emin, *Fecru'l-Islam*, (Matbaatü'l-İtimad: Kahire, 1914), 330-331; Ahmed Emin, itizalin kökeni hakkında farklı görüşlere de yer verir. Bunlardan en ilginç ise Mu'tezile ile Yahudi bir mezhep arasında kurulan ilişkidir. O, Makrîzî'ye atflla Mu'tezile isminin verilmiş nedeni olarak bu kurguya değinir. Emin, Arap Yarımadası'nda o zamana kadar varlığını sürdüren Yahudi kabilelerinden Feruşim (cemaatten ayrılanlar) adında bir topluluğun varlığına işaret eder. Bu kabile isminin Mu'tezile anlamına geldiğini söyler. Feruşim adının modern lügatlerde de anlamının bilindiğini ve Mu'tezile kelimesi ile benzer bir içeriğe sahip olduğunu vurgular. Ancak öncesinde Yahudi bilginler tarafından Tevrat'a anlamının açıklandığından söz eder. Bu topluluğun kader hakkında görüşleri olduğunu ve bütün fiillerin Allah tarafından yaratılmadığı düşüncesinde olduklarını zikreder. Emin, Yahudi iken müslüman olan bu kabileye ait ismin, Mu'tezile'ye ad olarak verilmesini imkân dâhilinde görür. Her iki fırkanın benzer görüşlere sahip olması bir bakıma onu böyle bir kaniya sevk etmiştir. Ancak Ahmed Emin'in ileri sürdüğü bu görüşlere herhangi bir firak kitabı işaret etmiş değildir. Bunun tamamıyla bir faraziye olduğu söylenebilir ve Yahudi bir topluluğun görüşlerine nispetle Mu'tezile'nin kökenini izah etmek tutarlı değildir. Bunun dışında Emin, Amr b. Ubeyd ve ashabının Hasan Basrî'den ayrılması neticesinde Vehb b. Münebbih tarafından Mu'tezile isminin verildiği görüşüne de yer verir. Vehb b. Münebbih, Yahudi iken müslüman olan birisidir. Yine o, Vehb ve kavmi tarafından Mu'tezile adının verildiği sonucuna Makrîzî'den ıktıbasla ulaşır. Emin'in *Fecru'l-Islam*'da yer verdiği bu görüşe de katılmak doğrusu mümkün gözükmemektedir. Özellikle belirtilmelidir ki, Mu'tezile'ye kadar İslam toplumu içerisinde kaderi red eden düşünceye sahip birçok şahıs ve grup olagelmis-

Bedevî de Ali ve Muâviye arasında yaşanan iç savaşta Mu'tezile isminin siyasî bir söylem olarak doğduğunu söyler. Bu oluşum, önce Ali ve Muâviye daha sonra da Ali soyu ile Emevî halifelerinin siyasî çekişmelerinde tarafsız bir tutum sergileyenlerin adı olmuştur. Ancak bu isimlendirme zaman açısından oldukça kısmidir. Çünkü siyasî tarafsızlık anlamıyla itizal, zamanla sonra ererek tek bir noktaya doğru bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Daha doğrusu Ehl-i Sünnet'in kudret, sıfatlar, halku'l-kuran, kader, akıl, nakil gibi görüşlerine fikrî bir reaksiyon hareketine dönüşmüştür. Bu nedenle Bedevî, zamanla Mu'tezile başta olmak üzere Ehl-i Sünnet ve cemaatten ayrılanların ismi olduğunu ve hatta Mu'tezile tarafından bu ismin yeniden tedavüle sokulduğunu belirtir.⁹⁶ Buna göre itizal, negatif bir düşünce veya olgudan ayrılışın genel ismi olarak bir tepki hareketidir.

Sonuç olarak itizalin ilk şekli, siyasî olaylara bir tavır alış olarak politik bir duruş iken; Vâsıl ile ilişkisinde siyasî bir olayın itikadî ve fikhî yönden neye tekabül ettiğinin tespitidir. Bu açıdan Vâsıl'ın itizalî, dinî-felsefî bir temele dayanırken; kriz dönemi itizali politik bir kararın tabii sonucudur.⁹⁷ Bu açıdan aralarında bir isim benzerliği olsa da her ikisinin varlığı farklıdır.

6. VÂSİLİYYE ve İLK MEZHEBİ OLUŞUM ÜZERİNE İHTİLAFLAR

Mu'tezile ekolü tarihi süreçte, şahısların biyografinden oluşan hoca-öğrenci silsilesiyle tabaka; kelamî-felsefî yapısıyla da ekol (medrese) olmak üzere iki kronoloji içerisinde incelenmiştir. Kâdı Abdulcebbar kronolojik olarak Mu'tezile'yi on tabakaya ayırmış, daha sonra Hâkim el-Cüsemî'nin iki tabaka daha ilavesiyle bu sayı on ikiye çıkmıştır. Tabakaların tertibinde zamansal

tır. Üstelik Mu'tezile'nin teşekkül ve kendilerine nispet edilen adı almalan için Yahudi bir toplumun varlığına ihtiyaçları da yoktur. Mu'tezile ile Feruşim kavramları anlam itibarıyla ortak olsa da çağın sosyo-siyasî şartları birçok ayırıcı ve ayrılışın varlığına imkân tanımaktadır. Zira kader, adalet, insan hürriyeti ve büyük günah gibi meseleler gündemi ziyadesiyle meşgul etmektedir. Bu sebeple benzerlikten hareketle Mu'tezile ismini köken olarak Yahudi bir topluma nispet etmek çok tutarlı değildir. Ayrıca Feruşim adlı kabilenin kader görüşü, Mu'tezile ismine kaynaklık teşkil edebiliyorsa Kaderiyye gibi kaderden söz eden fırkalara nispetle bu adı alması daha uygundur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Emin, *Fecru'l-Islam*, 345.

⁹⁶ Abdurrahman Bedevî, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, (Dâru'l-İlmi'l-Melayîn: Beyrut, 1997), 37-39.

⁹⁷ Ayrıntılı için bkz. Belbe', *Edebu'l-Mu'tezile*, 105.

bir dizgi ve tarihsel bir periyot takip edilmiştir. Alimler bir tabaka içerisinde yer alırken; sonra gelen tabakada öğrenciler yer almıştır. Ekolleşme yönünde ayırım ise Basra ve Bağdat olmak üzere öğretiler bir tertip içerisinde gerçekleşmiştir. Basra'nın itizalin beşiği ve filizinin ekildiği bir yer olduğu kabul edildiğinde kurucu isim Vâsıl b. Ata'dır ve itizalin dışa açılmasında öncüdür. Bu doğrultuda hicrî ikinci asrın sonlarında ise Abbâsi hilafetinin başkenti Bağdat'ta Mu'tezile'nin çoğulcu düşünce tarzının yansıması olarak Bağdat ekolü, Vâsıl'ın dolaylı öğrencisi Bişr b. el-Mu'temir (h.210/m.825) aracılığıyla tesis edilmiştir.⁹⁸ Gerek Şii düşüncede gerekse Şia'nın etkisiyle oluşan Mu'tezile tabakatında Vâsıl b. Ata, Mu'tezile'yi Hz. Peygamber'e bağlayan epistemik/bilişsel bağın merkez noktasında yer alan birisidir. Mu'tezile'nin elde ettiği bu bilişsel bağlam, kendileri gibi bir başka fırkanın sahip olmadığı bir özellik olarak vurgulanmıştır. Aynı şekilde Mu'tezile'ye karşıt olan herhangi bir fırkanın da aksini iddia edebileceği bir durum değildir. Buna göre Mu'tezile'nin Vâsıl b. Ata'ya dayandığı; onun da öğreti kanalının İbn Hanefiyye'nin oğlu Ebu Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Ali'ye; Muhammed b. el-Hanefiyye'ninde de Ali b. Ebu Talib'e onun da Hz. Peygamber'e dayandığı söylenmiştir.⁹⁹

Bu öğretisel zincirin doğruluğu kabul edildiği taktirde ulaşılan sonuç, Şia düşüncesinde haktan veya cemaatten ayrılış gibi bir olgu söz konusu değildir. Çünkü Mu'tezile, kökleri İslam'ın başlangıcına dayanan bir okuldur. Bu durumda da itizal, dinî bir temayül olarak İslam'ın geleneksel tavrıdır. Bunun aksine Mu'tezile'nin, Basra'da kurulan ilk Sünnî rasyonalist teoloji okulu olduğuna dair pozitif düşünce,¹⁰⁰ Sünnî müellif Bağdâdî'de ümmetten ve haktan ayrılış anlamında negatif söyleme dönüşmüştür. Şu durumda düşünce tarihinde itizal hakkında iki genel tavrın egemen olduğu söylenebilir. İlki, Vâsıl'ı ayrılışın ilk mümessili gören anlayış; diğeri de Vâsıl'ı bir geleceğin devamı kabul eden anlayıştır. Sünnî anlayışta, 73 fırka hadisinin de etkisiyle Mu'tezilî şahısların her biri bir mezhep

⁹⁸ Ayetullah Ca'fer es-Sühbâni, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, (Müessesetü'l-İmam es-Sâdık: Kum, h. 1427), 3: 396-397.

⁹⁹ Himyerî, *el-Hâru'l-Iyn*, 206.

¹⁰⁰ Kamal, Muhammad, "Mu'tazilâh: The Rise of Islamic Rationalism", *Journal of the Rational Society of Australia*, (2003), 62 (Autumn), (ss. 27-34), 27.

kurucusu olarak zikredilmiştir. Temel düşünce ise Mu'tezile ve Şia'nın Hz. Peygambere kadar götürdükleri itizalî senedin, bu şekilde reddedilmesidir. Bunun anlamı ise itizalin türedi ve sapkın bir görüş olarak doğduğu ve zaman içerisinde fırkalaştığını kanıtlamaktır. Ancak özellikle vurgulamak gerekir ki Mu'tezile, tevhid ve adl'in merkezinde fikir hürriyetine inanmış ve bunu fikrî pratiğinde uygulamış bir ekoldür. Bu nedenle fikrî ayrılıkların neticesinde öğreti birliğini tesis edememiş dağınmış bir ekol imajı vermesi uzak ihtimaldir. Ancak mezhepler tarihçileri Mu'tezile'nin bu özelliğini göz ardı ederek fikrî çoğulculuğu, ekolün ontolojik ayrışması olarak göstermeyi tercih etmişlerdir.

Bu doğrultuda Bağdâdî *el-Fark beyne'l-Fırak*'ta Mu'tezile'yi 21 fırkaya ayırır ve ilk sıraya Vâsılıyye'yi koyar.¹⁰¹ Şehristânî ise *el-Milel*'de 12 fırkaya ayırdığı Mu'tezile ekolünün ilk sırasına Vâsılıyye'yi yerleştirir.¹⁰² İbn Hazm (h.456/m.1064), *el-Fasl*'da Mu'tezile'yi felsefî etkileşimi dikkate alarak bir sınıflamaya tabi tutar ve 15 fırkaya ayırır. Bu sebeple felsefe öncesi Vâsılıyye'yi hariç tutarak Mu'tezile'yi Ebu'l-Huzeyl Allâf ile başlatır.¹⁰³ İsferyânî, *Tebîr*'de 20 fırkaya ayırır; bunlardan ilkinin Vâsılıyye olduğunu söyler.¹⁰⁴ Havârizmî (h.387/m.997), *Mefâtihu'l-Ulûm* da 6 Mu'tezile fırkasından söz eder. Bu altı fırkadan ilki, Hasan Basrî'ye tabi olanlara nispet edilen Haseniyye fırkasıdır. Fakat o, Vâsılıyye adında bir fırkaya tasnifinde yer vermemiştir.¹⁰⁵ Fahreddin Râzî, *İtikâdât*'ta Mu'tezile'yi 17 fırkaya ayırır ve Gaylaniyye ile başlatır.¹⁰⁶ Sünnî düşünceden sunduğumuz örnek tasniflerin aksine Şia ve Mu'tezile'de itizalin kökeni Hz. Peygamber'e kadar götürülür. Kâdî Abdulcebbar, *Tabakat*'ta 10 tabakaya ayırdığı itizalin ilk sırasına ilk dört halife ve bazı sahabeleri koyar.¹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar ve Hâkim

¹⁰¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 104.

¹⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal (İslam Mezhepleri)*, 57-83.

¹⁰³ İbn Hazm, Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, (Dâru'l-Cil: Beyrut, 1996), 2: 265.

¹⁰⁴ İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-Din*, 67.

¹⁰⁵ Havârizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyari, (Dâru'l-Kitabi'l-Arabi: Beyrut, 1989), 45.

¹⁰⁶ Fahreddin Râzî, *İtikâdât*, 40.

¹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizal*, 214.

en-Nisábûrî'nin (h.405/m.1014)¹⁰⁸ aktardığı bilgiler doğrultusunda İbn Murtazâ yeniden sistematize ederek 2 tabaka ilavesiyle 12'ye çıkarır.¹⁰⁹ Bu ayrımlardan farklı olarak Abbâs b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî (h.683/m.1284), 18 Mu'tezile fırkasından söz eder. Vâsıl'ı ilk kurucu kabul etmesine rağmen Vâsılıyye adında bir mezhebe yer vermez.¹¹⁰ Batılı yazarlardan Watt ise Mu'tezile'nin Basra'da Vâsıl veya Dırar ile başlamadığını ekol olarak Ebu'l-Huzeyl ile başladığını iddia eder.¹¹¹ De Boor da Kaderiyye'yi Mu'tezile'nin öncüsü kabul eder.¹¹²

Sonuç olarak Vâsiliyye'nin ilk mezhep olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Şia ve Mu'tezile'nin sonraki dönem müellifleri i'tizali bir kopuş veya kovulma olarak anlamadıklarından i'tizalin kökenini İslam'ın başlangıcına dayandırmışlardır. Hatta Ebu'l-Huzeyl abartarak bu senedi Cebrail'e kadar uzatır ki Cebrail de Allah'tan alıp peygambere getirmiştir.¹¹³ Bu düşüncenin tevhid ve adil gibi aklı ve dinî ilkeler ekseninde dile getirildiği tahmin edilebilir. Fakat Mu'tezile, belirli ilkeleri ve özel bir yapısı olan bir okuldur. Bu okul, tarihi misyonu gereği dinî değişimlere reaksiyonel bir tutum geliştirebilmiş; Antik Yunan'ın bilgi birikimi ve diğer kültürler ile karşılaştığında epistemolojik eğilimlerine yön verebilmiştir. Bu açıdan düşünüldüğünde i'tizali, Hz. Peygamber'e veya metafizik aleme dayandırmanın pek bir anlamı kalmamaktadır. Sünnî düşünce ise Mu'tezile'yi ayrılışın öncüsü ve sembolü olarak gördüğünden Vâsılıyye'nin türedi bir eğilim olarak tanıtılması istenilen amaca daha uygun düşmektedir.

7. İ'TİZALİN DOĞUŞUNDA OLGU-KURGU İLİŞKİSİ

İ'tizal hareketini örnek bir olay üzerinden temellendirme girişimleri de birbirinden farklı görüşlerin ileri sürülmesine neden

olmuştur. Olgudan hareketle i'tizale nesnel bir dayanak arama çabaları, Sünnî, Şii ve Mu'tezilî kaynaklarda farklı anlatımları beraberinde getirmiştir. İ'tizalin tarihsel kaynağı hakkında farklı düşüncelerin varlığı da, Vâsıl'ın rolünde ciddi değişimlere neden olmuştur.

7.1. Şİİ-ZEYDİ ANLATIMA GÖRE AYRILIŞ HADİSESİ

Şerif Murtazâ, el-menzile beyne'l menzileteyn düşüncesini ilk ortaya koyanın Vâsıl olduğunu söyler. İnsanların kible ehlinde büyük günah işleyen kimselerin ne ile isimlendirileceği tartışmasında Hariciler'in kâfir ve müşrik; Mürcie'nin mümin; Hasan el-Basrî ve taraftarlarının münafık olarak adlandırdıklarını,¹¹⁴ Vâsıl'ın da mümin, münafık veya kâfir sınıfına dâhil etmeksizin fâsık olarak isimlendirdiğini ifade eder.¹¹⁵ O, *el-Emâlî*'de, i'tizalin nasıl gerçekleştiğini izah etmek için Vâsıl ile Amr arasında yaşanan bir diyalogdan hareket eder. Ona göre Vâsıl, el-menzile görüşünü öncesinde açıkça ilan etmiş ve bu düşünceye Amr'ı davet etmiştir. Burada olayın anlatımına geçmeden önce Vâsıl'ı olay anına götüren sürece kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Vâsıl, Medine'de doğmuş, gençliğinin ilk yıllarını orada geçirmiş ve Ebu Hâşim b. Muhammed b. Hanefiyye'nin eğitiminden geçmiştir. O, siyasî tartışmaların çokça yaşandığı bir muhitte yetişmiştir. Aynı zamanda Ali ailesi içerisinde imamet etrafında süregelen iç tartışmalara da şahit olmuştur. Hatta onun, Mescidi Nebevî'deki ders halkalarında bulunup oradaki tartışmalara katılmış olması da olasıdır. Vâsıl'ın Medine'de başta Ebu Hâşim olmak üzere Aleviler'in görüşlerini ne derece benimsediği veya ne kadarıyla yetindiği ya da farklı tartışma ve münazara ortamlarının düşünce yapısına ne yönde etki ettiği çok net değildir.¹¹⁶ Önemli bir husus ise Vâsıl'ın Ebu Hâşim'in vefat ettiği tarih

¹⁰⁸ Burada Hâkim ile kastedilenin kim olduğu çok da net değildir. Bu şahsın Zeydî/Mu'tezilî kelamcı, Ebu Sa'd el-Muhsin bin Muhammed Kerrâme el-Cüsemî el-Beyhâkî'de olması da muhtemeldir. Çünkü *Fadlu'l-İ'tizâl*'de on bir ve on ikinci tabaka Cüsemî'ye aittir. Bk. Hakim el-Cüsemî, *Şerhu'l-Uyun (dan bir bölüm) (Fadlu'l-İ'tizâl içerisinde)*, thk. Fuad Seyyid, (Kahire 1986), 265-399.

¹⁰⁹ İbn Murtazâ, *el-Münve ve'l-Emel*, 93, 97.

¹¹⁰ Seksekî, Abbas b. Mansur, *el-Burhân fi-ma'rifeti akâidi ehli edyân*, thk. Bessam Ali Selame, (Mektebetü'l-Menâr: Zerkâ, 1996), 49 vd.

¹¹¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 304.

¹¹² Bedevî, *et-Turâsu'l-yunaniyyi fi'l-hadarati'l-islamiyye*, 177.

¹¹³ İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, (Tahran, 1971), 202.

¹¹⁴ Genel kanı Hasan Basrî dışında münafık ismine bir başka grubun vermediği yönündedir. Makrizî Bekriyye'nin de büyük günah sahibini münafık olarak adlandırdığını söyler. Ancak onlar münafık isminin dinî istilahtaki anlamını esas alarak kâfirden daha aşağı bir mertebeye olacağını söylemişlerdir. Bkz. Makrizî, *el-Hitât*, 404.

¹¹⁵ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 165.

¹¹⁶ Muhammed Hasan Bedreddin, *et-Tefkiri'l-Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula-Amr b. Ubeyd Enmuzeccen*, (Merkezu's-Sekafi'l-Arabî: Beyrut, 2015), 140-141.

olan hicrî 98 yılına kadar Hasan Basrî ile doğrudan bir ilişkisinin olmamasıdır. Vâsıl'ın, Hasan Basrî'ye ait olan birtakım görüş ve sözleri işitmiş olması yine ihtimal dâhilindedir. Aynı şekilde Hasan Basrî'nin bu genç Medineli'den haberdar olduğuna dair net bir bilgi de yoktur.¹¹⁷ Buradan hareketle Hasan Basrî ile Vâsıl'ın bir araya gelişinden önce iki olasılıktan söz edilebilir.

1. Vâsıl, hocası Ebu Hâşim'in vefatından sonra Medine'de el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü ilan etmiş ve yayılması için gayret göstermiştir. Bu görüşün Ebu Hâşim veya kardeşi Hasan'a ait olduğu fakat onların açıkça bu düşünceyi dilendirmedikleri olası bir durumdur. Şu halde el-menzile görüşü, Ebu Hâşim ve kardeşinin sözü olarak bize ulaşmamış ancak Vâsıl bu görüşü muhafaza etmiştir. Geleneksel düşünceyi savunan Hasan Basrî, onun bu görüşünü işitince Amr b. Ubeyd'den onunla münazara yapmasını talep etmiştir. Ancak burada bir parantez açarak diyebiliriz ki tarihi kaynaklar, Muhammed b. Hanefiyye'nin iki oğlunun görüşleri hakkında detaylı bilgi vermemektedir. Bu bilgi eksikliği nedeniyle Vâsıl'ın görüşlerini, Ebu Hâşim kanalıyla İbn Hanefiyye'ye dayandırmak doğru bir anlayış değildir. Bu açıdan Vâsıl'ın, itizali, Ebu Hâşim'den aldığını söylemek de kesin kanıt isteyen bir iddiadır.

2. Vâsıl, Medine'den ayrılıp ilim ve düşünce merkezi Basra'ya geçince ders halkaları arasında meraklı bir şekilde araştırarak dolaşıyordu. Onun bu arayış içerisinde iken Hasan Basrî'nin ders halkasına katılmış olması muhtemeldir. Ancak bu süreçte Amr b. Ubeyd ile tanışmaya kadar Hasan Basrî'ye bir şey sormamış, onunla bir tartışma içerisine girmemiştir. Daha sonra Vâsıl, el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü ilan edince Hasan Basrî de en gözde öğrencisi Amr b. Ubeyd'den onunla bir münazara yapmasını istemiştir.¹¹⁸ Bunun için Basra'da bir komite toplanmıştır. Basra mescidinde Hasan Basrî'nin daveti ve başkanlığında bir toplantı gerçekleştirilmiştir. Meseleyi konuşup tartışmak için Medine'den gelen Vâsıl b. Ata ve Basra'da eğitimini sürdüren Amr b. Ubeyd bu toplantıda yer almıştır. Muhtemeldir ki bu toplantı hicrî 102 yılı içerisinde gerçekleş-

tirilmiştir. Farklı bir görüş olarak Velîd Nuveyhız, tarihçilerin 107 senesinde ittifak ettiğini bu senenin de Mu'tezile hareketinin kuruluş yılı olduğunu aktarmaktadır.¹¹⁹

Bedreddin, ilk fırak kaynaklarında bu yılın doğruluğunu kanıtlayan bir bilgiye yer verilmemesi nedeniyle bu tarihi problemlili bulmaktadır. Ayrıca bu üçlü toplantı öncesi Vâsıl ve Amr'ın birbirinden habersiz olduğu da anlaşılmalıdır. Şayet bu tarih dikkate alınır Vâsıl b. Ata'nın sözü edilen yılda el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü ilan etmiş olması gerekir. Bu tarihte de Hasan Basrî'nin seksen yedi yaşında olduğu görülmektedir. Bilinmektedir ki ömrünün sonlarına doğru rahatsızlığı iyice artmıştır. Böyle bir toplantıyı yönetecek güç ve yeterliliğe sahip olması çok kolay gözükmemektedir.¹²⁰ Bu nedenle Hasan Basrî'nin öğrencisi olan Amr b. Ubeyd'i hem mürtekebe-i kebirde konusunda münazara yapmak hem de münafik görüşünü ispat etmek için toplantıya çağırması olasıdır. Vâsıl da kendi ashabından bir grup insan ile Hasan Basrî'nin meclisine gelmiştir.¹²¹ Diğer taraftan toplantı öncesinde Hasan Basrî, gereken her şeyi tertip ederek iki şahıs arasında gerçekleşecek oturumun akışını planlamıştır. Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Hasan Basrî, Vâsıl ile karşılaşmak niyetinde değildir. Bunun sebebi olarak Bedrettin, Hasan Basrî'nin kalamcı olmadığını, cedel ve delil sanatını yeterince bilmediğini ve ilmî birikiminin kalamî tartışmaları yürütecek düzeyde olmadığını ileri sürer. Bu sebeple Hasan Basrî kendisini tartışma ortamından uzak tutmuş, öğrencisi Amr b. Ubeyd'e vekâlet vermekle ve onun yanında yer almakla yetinmiştir. Ona göre kader meselesinde de benzer tavrı gösteren Hasan Basrî, öğrencisinin arkasına gizlenerek tartışmanın getireceği muhtemel sonuçlardan kendisini bir şekilde korumuştur.¹²² Bu düşünceye göre Vâsıl, Basra meclisinde bir eğitim süreci geçirmemiş ve ders halkasında yer almamıştır. Vâsıl, Basra ehlinde bir grup insanı, kendi tarafına ve düşüncesine çekebilmiş; başka bir mescitte veya bizzat evinde ders oturumları yapmıştır. Başka bir ifadeyle Vâsıl,

¹¹⁷ Bedreddin, *et-Tefkiri'l- Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 141.

¹¹⁸ Bedreddin, *et-Tefkiri'l- Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 141-142.

¹¹⁹ Bedreddin, *et-Tefkiri'l- Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 142.

¹²⁰ Bedreddin, *et-Tefkiri'l- Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 142-143.

¹²¹ Şerif Murtaza, *Tefsiru-Şerif Murtaza*, 3: 136.

¹²² Bedreddin, *et-Tefkiri'l- Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 144.

Hasan Basrî ve Amr'dan bağımsız bir şekilde eğitim faaliyetini sürdürmektedir. Dolayısıyla toplantıdan önce ne Hasan Basrî ile ne de Amr ile bir birliktelik gerçekleşmiştir. Hatta Amr ile Vâsıl arasındaki bu ilk karşılaşma çok da dostça olmamıştır.¹²³

Amr, boynu uzun ve eğik olan Vâsıl'ı gördüğünde: "Sahibine kendisiyle iflah olamayacağı bir boyun görüyorum", demiştir.¹²⁴ Bu cümle Amr ile Vâsıl'ın ilk kez karşılaşmalarının delilidir. Vâsıl bu sözü işitmiş, ona selam vererek şöyle demiştir. "Kardeşim! Kim yaratılıştan olanı ayıplarsa yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkiden dolayı yaratana da ayıplamış olur." Amr b. Ubeyd bu söz üzerine: "Ey Ebu Huzeyfe! Bana güzel bir ders vermekle çok iyi ettin. Bundan sonra buna benzer bir harekette bulunmayacağım, demiştir."¹²⁵ Münazaranın giriş cümlesi de Vâsıl tarafından dile getirilmiştir. O, Amr'a "niçin, kible ehlinde biri büyük bir günah işlediğinde nifak/münafık ismini hak eder, dedin diye sorar."¹²⁶ Bu sorudan anlaşılmalıdır ki toplantının konusu, Müslüman olup da büyük günah işleyen kimsenin isimlendirmesi meselesidir. Mürcie'nin mümin; Hariciler'in kâfir ve müşrik olarak isimlendirdiği bir vasatta böyle bir sorunun Amr'a yöneltilmesi Vâsıl'ın kendi görüşünü ortaya koyma niyeti içerisinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca, Vâsıl'ın, Amr'a böyle bir soru yöneltilmesi Amr'ın büyük günah işleyen münafık olduğu görüşünde olduğunu da göstermektedir. Haddizatında Hasan Basrî ve taraftarları bu isimde karar kılmışlardı ve Amr da bu görüşü savunanlardan biriydi. Esasen bu sorun, uzun zamandan beri konuşulmaktaydı ve üstelik Basra'nın yaygın tartışma konusu haline gelmişti. Hasan Basrî'nin tartışmak için Amr'ı öne sürmesi ise Basra'daki önemli mevkesini dikkate almayıp el-menzile görüşüne cüret eden bu gence olan öfkesiydi ve ona esaslı bir ders vermek istiyordu.¹²⁷

Amr b. Ubeyd bu soruya şu ayeti delil göstererek cevap vermiştir. "Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bu-

¹²³ Bedreddin, *et-Tefkiri'l-Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 143.

¹²⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 203.

¹²⁵ Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 165; *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 3: 136; Bedreddin, *et-Tefkiri'l-Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 144.

¹²⁶ Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 165; *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 3: 136.

¹²⁷ Şerif Murtazâ, *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 3: 136; Bedreddin, *et-Tefkiri'l-Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 145.

nu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen fâsıklardır/günahkârdırlar.¹²⁸ Amr, sanki burada her fâsığın münafık olduğuna bir telmih vardır. Çünkü ayetin son kelimesinde yer alan elif-lam takısı fâsık da mevcuttur, diye ekledi.¹²⁹ Amr'ın tevil edip delil olarak ileri sürdüğü ayetin, her fâsığın münafık olduğuna delalet etmeyeceği çok açıktı ve Vâsıl'ın bu iddiayı çürütmesi çok zor olmadı. Ancak bu ayeti delil olarak ortaya koymasını Hasan Basrî istemişti. Akabinde Vâsıl, iki katı ikna edici ve hüccet değeri yüksek delil ile cevap verdi. Vâsıl, Amr'ın Kur'an'ı delil olarak sürmesinden hareketle benzer delil getirme yöntemine başvurdu.¹³⁰ Van Ess, Amr'ın sadece Kur'an eksenli delil yöntemine başvurduğunu; Vâsıl'ın ise hem Amr b. Ubeyd'e tefsir yönteminin zayıflığını göstermek hem de bu tarz bir metotla sınırlı kalmanın zaaf yaratacağını öğretme isteğine işaret eder.¹³¹

Bunun üzerine Vâsıl, Allah'ın şu beyanını sen bilmiyor değilsin herhalde, der? "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmez ise onlar zalimlerin ta kendileridir."¹³² İlim ehli, kible ehlinde olup da büyük günah işleyen birinin zalim ismini hak ettiğinde icma etmiştir. Aynı şekilde fâsık ismini de hak ettiğinde icma vardır. Ehl-i kiblede kebir sahibini sizin küfür ile isimlendirmenizde de icma vardır. "Kâfirler, onlar zalimlerdir"¹³³ ayetinde yer alan lam'ı tarif, "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmez ise onlar zalimlerin ta kendileridir"¹³⁴ ayetinde de vardır. Dolayısıyla kazif suçu hakkında Allah'ın bildirdiği, "onlar fâsıkların ta kendileridir" ifadesine dayanarak münafıklar, fâsıkların ta kendileridir"¹³⁵ ayeti nedeniyle sen büyük günah sahibini münafık olarak isimlendirdin.¹³⁶ Vâsıl, nakli delil ile cevap verdikten sonra tecrübi/nesnel ve akli/mantıkî delile yönelir. Ey Ebu Osman

¹²⁸ Nur 24/4.

¹²⁹ Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 165; Muhammed Ebu Zehrâ, *Tarihu'l-Cedel*, (Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi: Beyrut, 1934), 216.

¹³⁰ Bedreddin, *et-Tefkiri'l-Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 146.

¹³¹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 300.

¹³² Maide 5/45.

¹³³ Bakara 2/254.

¹³⁴ Maide 5/45

¹³⁵ Tevbe 9/67.

¹³⁶ Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 166; Ebu Zehrâ, *Tarihu'l-Cedel*, 216-217.

söyle bana: Ümmetimizin üzerinde ittifak ettiğini mi yoksa ihtilaf ettiğini mi benimsememiz daha uygun ve yerindedir? Bunun üzerine Amr: Tabi ki ümmetin ittifak ettiği daha doğrudur. Vâsıl: Sen bilmez misin, fırka ehli ihtilaf etmelerine rağmen kebire sahibini fâsık olarak isimlendirmiştir. Bunun dışında herhangi bir isim üzerinde de ihtilaf ederler. Havaric, büyük günah işleyeni fâsık müşrik; Şia, nimete nankörlük eden fâsık; Hasan Basrî, fâsık münafık; Mürcie fâsık mümin şeklinde isimlendirmektedir. Öyleyse farklı düşünenlerin olduğu yerde uzlaşının sağlandığı isim ile adlandırmak vaciptir. O da dediğim gibi fık/fâsık olduğudur. Şu halde kebare sahibi, üzerinde ihtilaf ettikleri isimler dikkate alındığında bunun dışında biriyle isimlendirilemez. Bu cevap üzerine Amr: “Artık benim ile hak arasında bir ayrılık/çelişiklik kalmamıştır. Söz, senin sözüdür. Bundan böyle daha önce ileri sürmüş olduğum görüşten vazgeçtiğime ve Ebu Huzeyfe'nin görüşünde olduğuma herkes şahit olsun.” Kısacası ben, bu konu hakkında artık Hasan'ın görüşünden ayrıldım, demiştir.¹³⁷ Bedreddin, Şerif Murtazâ'nin *el-Emâlî*'de aktardığı bilgilerden bir çıkarım yaparak şu sonuca ulaşır.

1. Vâsıl ve Amr arasındaki karşılaşma tesadüfî bir şekilde olmamıştır. Bu toplantıyı Hasan Basrî tertip etmiştir. Amr b. Ubeyd, Vâsıl'ı tanımadığı gibi belki de onunla ilgili bir şey de işitmemiştir.

2. Hasan Basrî, Vâsıl'ı hiç görmemesine, Vâsıl'ın kendi ders halkasında hiç bulunmamasına ve onunla fikrî bir tartışma içerisine girmemesine rağmen onun görüşlerini işitmiştir.

3. Öncesinde ne Vâsıl ne de bir başkası Hasan Basrî'nin ders halkasında el-menzile beyne'l-menziletayn görüşünü zikretmiştir.

4. O dönemde mescitlerde bu tür cedeli konular ve münazaralar, binlerce ders halkaları içerisinde yürütülmekteydi. Vâsıl da büyük günah işleyeninin ismi ve hükmü konusunda Amr b. Ubeyd ile nazar ve istidlal yönteminin inceliklerine işaret eden bir münazara yaşanmıştır.

5. Vâsıl b. Ata'nın, mahir bir cedelci olması karşısında Amr b. Ubeyd, yeterli düzeyde delillendirme yöntemine sahip değildi.

6. Hasan Basrî'nin ders halkası içerisinde Vâsıl ile fikrî bir tartışma içerisine girebilecek düzeyde cedeli kapasiteye ve fikrî yeterliliğe sahip bir kişi ortaya çıkmamıştır.¹³⁸

Neticede Amr b. Ubeyd, hocası Hasan Basrî'nin bu meselede yeterli bilgiye sahip olmadığını anlayınca Vâsıl b. Ata'nın görüşüne tabi olmuştur. Bu olayın itizal veya Mu'tezile olarak isimlendirilen oluşumun nedeni olması, tartışmanın diğer bir yönünü oluşturmaktadır. Amr'ın daha önce savunduğum münafık görüşünü terk ederek Vâsıl'ın iddia ettiği fikir üzereyim demesi esasında ben, Hasan Basrî'nin görüşünden itizal ediyorum anlamına gelmektedir. Bu aktarıma göre Hasan Basrî'nin uzun tartışma boyunca konu hakkında ağızdan bir kelime çıkmamış, dolayısıyla “ben, Vâsıl ve Amr'ın görüşünden itizal ediyorum” veya “Vâsıl ve Amr benden itizal etti” şeklinde bir ifadeye yer vermemiştir. Şu halde Amr'ın burada terk ettiği Hasan Basrî'nin bu konudaki görüşüdür ve itizal Hasan Basrî'nin merkezde olduğu tarihi bir olay değildir. Ancak Amr, Hasan Basrî'nin şahsı veya bütünüyle görüşlerinden ayrılmış değildir. Sadece büyük günah işleyen kimseye ne isim verileceği ve hükmü konusunda ona muhalefet etmiştir.¹³⁹

Dikkat edildiği üzere Şia'nın çağdaş yazarları Hasan Basrî'yi tamamen devre dışı bırakıp, Vâsıl'ı dolayısıyla Mu'tezile'yi Şia'ya ait kılma refleksiyle çıkarımlarını yapmaktadırlar. Bütün bunlar gösteriyor ki Mu'tezile'nin tarihsel varlığı ve kimliği hakkında birçok polemik üretilmiş, birbirinden farklı bilgi ve yorumlar asırlar boyu kaynaklarda yer bulabilmiştir. Vâsıl ve itizal süreciyle ilgili bize ulaşan bilgiler ise oldukça sınırlıdır. Gençliğinin ve fikrî gelişiminin nüvesini oluşturan Medine yılları ise en kapalı olan tarihi dönemdir. Vâsıl ile ilgili yaklaşımlar bu müphemlik nedeniyle her daim katı ve sağlam bir zemine oturmamaktadır. Buna göre ayrılışın merkezinde olan Vâsıl ile bütünlüğün ve birliğin odağında olan Vâsıl şeklinde iki prototip yazılı kaynakların anlatageldiği en yaygın bilgi olmuştur. Şurası özellikle belirtilmelidir ki Mihne gibi bir dönemi paranteze alırsak Mu'tezile'nin nazari ufkunun kapsayıcılığı ihtilafı, itilafa (uyum) dönüştüren bir zihin yapısına

¹³⁷ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 166-167; Ebu Zehrâ, *Tarihü'l-Cedel*, 216-217.

¹³⁸ Bedreddin, *et-Tefkiri'l-Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 148-149.

¹³⁹ Bedreddin, *et-Tefkiri'l-Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 149-150.

çağrı niteliğindedir. Bu nedenle onlar, Hasan Basrî'yi kendilerinden ayrı görmemiş, ekolün üçüncü tabakasında zikretmişlerdir.¹⁴⁰ Mu'tezile sayılmak için beş esasın fikren ve fiilen onayının gerekli olduğu yönünde Hayyat'ın çizdiği sınır, tabakaların içeriği incelendiğinde hiç de iddia edildiği üzere değildir. Çünkü beş esastan ziyade asıl kabul edilen tevhit ve adl ilkesinde birleşmek yeterli görülmüştür. Hatta İbn Murtazâ'nın *el-Munye'sinde* kendisini, Mu'tezile ilkelerine zihnen ve vicdanen yakın hisseden herkesin Mu'tezile sayılabileceği bu kuşatıcılığın bildirgesi kabul edilmiştir.¹⁴¹ Şu halde Mu'tezile açısından Hasan Basrî, i'tizal düşüncesinin önemli bir bireyidir. Bu açıdan Mu'tezilî düşüncede düşünce farklılığı, fiili bir ayrılığa sebep olmuş değildir. Yani Hasan Basrî'nin terk edildiği veya onun Vâsıl ve ekibini kovduğu söz konusu değildir. Sadece onun bazı konulardaki düşüncesi kabul edilmemiştir.

Zikredilen diyalogda da Şerif Murtazâ, meclisin terkinden ziyade münafık görüşünden i'tizalin vukua gelmesini özellikle vurgulamaktadır.¹⁴² Onun bu görüşü, aynı zamanda Bağdâdî'nin el-menzile fikriyle "Mu'tezile ümmetin icmaından ayrılmıştır" görüşüne bir reddiyedir. Ona göre Mu'tezile, ümmetin uzlaşma içerisinde olduğu bir husustan ayrılmış değildir. Sadece türedi görüşlerden uzaklaşmanın getireceği bir birliği tesis etme gayesi taşımaktadır. Daha sonra Şerif Murtazâ, "büyük günah işleyen kimsenin münafık olarak isimlendirilmesinde bir icma yoktur; fakat fâsık olarak isimlendirilmesinde icma söz konusudur, bu nedenle de onu fâsık olarak adlandırmak doğru olmalıdır", düşüncesini irdeler. Çünkü burada icmanın dışında bir başka delil ile isimlendirmek mümkün değildir, gibi bir sonuç çıkmaktadır. O, delilin varlığı ile birlikte bir şeyde icma söz konusu ise icmanın yokluğu halinde o şeyin geçersiz olacağı sonucunu doğru bulmaz. Vâsıl da Amr'a, münafık isminde ihtilaf olduğu için bu düşünceden vazgeçmesini; dolayısıyla üzerinde ittifak edilen fâsık ismini onaylamasını istemesi geçerli değildir. Şayet böyle bir durumun geçerliliği olsa şu şekilde ifade edilmesi gerekirdi. Kible ehli, büyük günah işleyen kimselerin kınama ve

cezayı hak ettiğinde ittifak etti; ancak büyük günah sahibinin ebedî cehennem ehli olduğu yönünde bir ittifak oluşmadı, demeliydi. Yahut da çıkarım, bu kimselerin cezayı hak ettiklerinde icma vardır; fakat cezanın hak edilmesine neden olan fiilde icma yoktur şeklinde olmalıydı.¹⁴³

Şu halde Amr'ın ittifak edileni alması; icma dışında bir delile sahip olana da güvenmesi gerekirdi. Çünkü bir şeyde icmanın olmaması, o şeyin terki anlamı taşımamaktaydı.¹⁴⁴ Bu durumda ona göre günahkârın ebedî olarak cezayı hak ettiğinde veya cezanın hak edilmesini sağlayan fiilde icma söz konusu değilse icma dışında bir delil ile bunun bilinmesi gerekir.¹⁴⁵ O, karşıt görüşlerin varlığı halinde icmanın ihtilaftan daha evla olduğunu belirtir. Vâsıl'ın Amr'a sözünü ettiği durum hakkında icma ve ihtilafın iki konumuna dikkat çeker. Fısk olarak isimlendirmede icmanın olduğu; bunun dışında bir isimlendirmede ihtilafın var olduğunu zikreder. Ona göre ikisi arasında bir çelişik durum yoktur. O, üzerinde icma edilen hususu alıp ihtilaf edilende icma haricinde bir delile itibar etmemeyi doğru bulmaz. Çünkü bir görüşte icmanın olmaması, geçersiz olduğunun delili değildir.¹⁴⁶ İbn Murtazâ ise Şerif Murtazâ'ya bu konuda itiraz eder. Ona göre mürekkeb icma ile istidlal edilmesi gerekmektedir. Ancak burada fâsık isminde ittifak edildiği bunların dışındaki isimlerde ise ihtilaf edildiği yönünde sureten bir icmadan söz edilmektedir. O, burada şerî bir hükümden söz edildiğini bunun da ancak delile dayanması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla üzerinde icma edilen ismin dışındaki isimlerin geçersiz olduğu konusunda bu açıdan bir delil bulunmamaktadır.¹⁴⁷ Çünkü ümmet, büyük günah işleyen kimsenin itikadi ismi hakkında ihtilaf etmiştir. Yoksa tek bir isimde uzlaşım diğer isimleri nefiyde ittifak etmiş değildir.

7.2. SÜNNÎ ANLATIMA GÖRE AYRILIŞ HADİSESİ

Mu'tezile hareketinin ilk oluşumu üzerinde spekülasyonların varlığı kaynaklar incelendiğinde net bir şekilde görülmektedir.

¹⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 215; İbn Murtazâ, *el-Munye ve'l-Emel*, 25.

¹⁴¹ İbn Murtazâ, *el-Munye ve'l-Emel*, 100.

¹⁴² Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 167.

¹⁴³ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 167.

¹⁴⁴ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 168.

¹⁴⁵ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 167-168.

¹⁴⁶ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 168.

¹⁴⁷ İbn Murtazâ, *el-Munye ve'l-Emel*, 40-41.

Mu'tezile düşüncesini nazarî aklın biçimlendirdiği düşünöldü-
ğünde ontolojik olarak bu eğilimin, kader konusu başta olmak
üzere birçok girift meselenin ürünü olduğu da söylenebilir. Bu-
nun için Hasan Basrî'nin meclisinde i'tizalin tohumlarının atıl-
dığı kabul edilse dahi bunun bir tesadüf veya öneri/teklif üze-
re olmadığı özellikle belirtilmelidir. Ancak Ehl-i Sünnet âlimleri
genellikle i'tizalin doğuşunu, 'ümmetin icmâını terk etme' vur-
gusuyla Hasan Basrî'nin meclisinden Vâsıl'ı kovması şeklinde
negatif bir kurguyla tasvir etmişlerdir. Ancak bu hadisenin yal-
nızca Şehristânî'nin *el-Milel*'inde zikredilmesi o ana kadar hiç-
bir kelam ve fırak kaynağında yer almaması da oldukça dikkat
çekicidir. Fakat Şehristânî'nin anlattığı olay daha sonra yaygın-
laşarak Mu'tezile'nin başlangıcı hakkında genel kanaati de oluş-
turmuştur. Söz konusu hadise Şehristânî'de şu şekilde anlatıl-
maktadır:

“Bir gün Hasan-ı Basrî'nin ders verdiği Basra camindeki mec-
lisine gelen bir zat: Ey Dinin İmamı! Zamanımızda bir grup
ortaya çıkmış, büyük günah işleyen kimseyi tekfir etmektedir.
Onlara göre büyük günah işlemek küfürdür ve kişiyi dinden çı-
karır. Hariciler bunu iddia etmektedir. Başka bir topluluk ise
büyük günah konusuna tam aksi bir düşünceyle yaklaşmakta-
dır. Bunlara göre büyük günah işleyen kimse iman sahibi oldu-
ğundan günah onun imanına zarar vermez, demektedir. Bunla-
ra göre amel, imanın bir parçası değildir. Bu nedenle imanı olan
kimseye günahı zarar vermez. Bunlar da Mürcie'dir. Büyük gü-
nah işleyen hakkında sen ne dersin? Hasan-ı Basrî böyle bir ki-
şinin imanı ile ameli birbirinden farklı olan manasında münafık
olduğunu düşünmektedir. Ancak kendisi bu soruya henüz ce-
vap vermeden öğrencilerinden Vâsıl bin Ata araya girerek söy-
le der: Ben, büyük günah işleyen kimseye ne gerçek mümin
ne gerçek kâfir diyebilirim; böyle bir kimse iki mertebe arasın-
da bir mertebededir (el-menzile beyne'l-menzileteyn). Dolayı-
sıyla fâsık, mümin de değildir, kâfir de değildir. Bu cümlenin
ardından Vâsıl kalkarak mescidin (ders) sütunlarından birine
geçmiştir. Hasan Basrî'nin ashabından bir grup da onun verdi-
ği bu cevabı onaylayarak ona katılmıştır. Bunun üzerine Hasan
Basrî, “Vâsıl bizden ayrıldı” anlamına gelen “*kad i'tezele annâ*

Vâsıl” ifadesini kullanmıştır. Bundan sonra da o ve onun ashabı
Mu'tezile olarak adlandırılmıştır.”¹⁴⁸

İbn Murtazâ da *el-Münye* ve *Tabakâtı*'nda i'tizalin doğuşu ola-
rak gösterilen meşhur olaya işaret etmektedir. Fakat rivayet
Şehristânî kanalıyla *el-Milel*'den nakledilmektedir.¹⁴⁹ Bu pasa-
jın muhakkik tarafından sonradan ilave edildiği çok açıktır. Ri-
vayetin tahliline geçmeden önce birkaç önemli noktaya dikkat
çekmekte yarar vardır. Aktarımda Vâsıl'ın herhangi dinî ve-
ya aklî bir delil getirdiğinde söz edilmemektedir. Daha önce-
ki Şia'ya ait anlatımda ise Vâsıl, önce dinî sonra aklî delil ortaya
koyarak Amr'ı el-menzile düşüncesinin doğruluğuna iknaya ça-
lıştı. Bu hususun akılda tutularak hadisenin analizine mad-
deler halinde değinebiliriz.

1. Rivayet içerisinde ilk dikkati çeken şey, kapalı olan nok-
talardır. Müphem ifadelerle olayın aktarılması, sorumluluktan
kaçınma hissi uyandırmaktadır. Örneğin soruyu sormak için
gelen şahsın kimliği meçhuldür. Yani rivayet, meçhul bir form-
da başlamaktadır. Diğer yönden büyük günah işleyen kimse
hakkında Haricîler'in kâfir ve Mürcie'nin mümin görüşü so-
ruyu soran şahsın içinde bulunduğu zaman diliminde ortaya
çıkmiş değildir. Haricî fırkası, Siffin Savaşı'nda yaşanan tahkim
olayından sonra tarih sahnesinde yer almaya başlamıştır. Üste-
lik Haricîler'in sadece büyük günah işleyeni değil, kendileri-
ne muhalif herkesi tekfir ettiği bilinen bir husustur. Soruyu so-
ran şahsın bu grupların görüşlerinden ilk defa haberdar olduğu
iması, tarihsel olarak tutarlı değildir. Bu nedenle bir anakro-
nizm, baştan kendisini ele vermektedir.

2. Konu hakkında soruyu soran kişinin Haricîler'in ve
Mürcie'nin görüşlerini bildiği kabul edilirse, Hasan Basrî'nin
görüşünü öğrenme merakı içerisinde olduğu sonucu çıkmak-
tadır. Peki meçhul şahıs, Hasan Basrî'nin görüşü hakkında na-
sıl bilgisiz olabilir. Toplumun en önde gelen ilmi meclisinde bu
konunun tartışılıp gündem oluşturulmaması mümkün müdür?

¹⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal (İslam Mezhepleri)*, 61; İbn Murtazâ'nın *el-Münye ve'l-Emeli*'nde
mükaddime bölümü *Babü Zikri'l-Mu'tezile ve Tabakatihim* başlığı ile başlar. Bu başlığın içe-
risinde aktarılan olayın muhakkikin bir tasarrufu olduğunu düşünüyoruz. Zira metinde
Şehristânî'ye atıfla olay zikredilmektedir. Bkz. İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 7-8.

¹⁴⁹ Ahmed b. Yahya b. Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (Mukaddime)*, thk. Susanna Dıwald-Wilzer,
(Dâru'l-Muntazar: Beyrut, 1988), 3.

Hasan Basrî gibi önemli bir şahsın bu konuda bir görüşe sahip olmaması veya bunun bilinmemesi mümkün değildir.

3. Hasan Basrî, İslam toplumunun içerisinde bulunduğu durumdan haberdardır. Konu hakkında şahıs veya ekollerin hangi görüşte olduklarını bilmektedir. Üstelik kendisi de sorunu çözmek için münafık görüşünü benimsemiştir. Buna rağmen cevap için beklemesi ne anlama gelmektedir?

4. Vâsıl b. Ata'nın hocası olan Hasan Basrî'nin görüşünden habersiz olması da doğrusu mümkün gözükmemektedir. Ayrıca Hasan Basrî, Vâsıl'ın cevabından sonra doğrulama veya yanlışlama şeklinde bir tutum içerisine girmemiştir. Sadece Vâsıl'ın kendisinden ayrıldığını dile getirmiş herhangi bir delil üzerinden temellendirme yapılmamıştır.

5. Vâsıl'ın verdiği cevabın akabinde meclisi terk etmesi yoğun tartışmaların yapıldığı bir ortamda çok da tutarlı değildir. Üstelik Vâsıl'ın herhangi bir meselede hocası ile görüş ayrılığı yaşamaması tuhaf bir durum değildir. Zira o, birçok meselede ve konuda ona mutabık hareket etmiş birisi değildir. Vâsıl ile Hasan Basrî arasındaki uzunca ilmî birlikteliğin göz ardı edilip tek bir meseledeki ihtilaf nedeniyle meclisin terk edilmesi mantıklı bir neden değildir.

6. Hasan Basrî'nin ders halkasında bulunan bazı kimselerin ayrılarak Vâsıl'a tabi olması da düşündürücüdür. Vâsıl'ın verdiği cevap ikna edici ve yeterli bulunmuş olmalı ki kendisine katılım sağlayabilmiştir.

7. Sorulan soruya Hasan Basrî'nin verdiği cevap rivayette yer almamıştır. Soruyu soran müphem şahsın ve Vâsıl'ın cevabından başka bir ifadeye yer verilmemiştir. Buna göre şöyle bir sonuç doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Havâric ve Mürcie gibi birbirine zıt iki uç arasında Vâsıl'ın görüşü tercihe en uygun olandır. Vâsıl, iki aşırı görüşü dengeleyen bir düşünce ileri sürmüştür. O halde neden Vâsıl, kovulma ve ümmetin icmâını terk gibi bir ithama maruz kalmıştır?

8. Vâsıl da birçok kişi gibi hadisenin öncesinde Hasan Basrî'nin görüşünü bilmektedir. Burada Hasan Basrî, önemli bir mevki ve entelektüel birikime sahip olmasına rağmen görüşü bilinmeyen ve ikna edici bir cevabı bulunmayan biri pozisyonuna düşürülmüştür. Nitekim birçok fırak ve tabakat yazarı

Hasan Basrî'nin büyük günah işleyeninin ismi ve hükmü hakkında münafık görüşünde¹⁵⁰ olduğunu haber vermektedir. O halde bu görüşü bildiği halde Vâsıl niçin daha önce meclisi terk etmemiştir? Üstelik bu sorunun Hasan Basrî'nin meclisinde ilk defa soruluyor olması inandırıcı değildir. Bu soru ile yüzleştiği anda Vâsıl neden meclisten ayrılmamıştır? Vâsıl'ın Hasan Basrî'nin cevabını bilmediği farz edilecek olsa hocasının cevabını dinlemeden ve nedenine dair fikrî bir diyalektik içerisine girmeden niçin meclisi terk etmiştir?¹⁵¹ Buna benzer sorular rivayetin doğruluğuna şüphe karıştırmaktadır. Ayrıca bu soruların ikna edici cevaplarının olmaması itizalin bu hikaye ile başladığı iddiasını da geçersiz kılmaktadır. Üstelik Şehristânî'den takriben yüz yıl önce yaşamış olan Bağdâdî bu rivayete yer vermemiştir. Muhtemelen Şehristânî, itizalin doğuşu hakkında kendisinden önce rivayet edilen bütün belgeleri geçersiz kılmak istemiştir. Böylece itizalin başlangıcına sebep teşkil eden tarihî, siyasi ve fikrî bir kaynağın olmadığına iknaya çalışmaktadır. Üstelik daha öncesinde Bağdâdî, Vâsıl'ın görüşünden önce büyük günah işleyen kimseler hakkında birbirinden farklı görüşlere işaret ederek başlamaktadır.¹⁵²

Bağdâdî, Vâsıl'ın meclisten kovulmasına sebep olan düşüncesini, Basra'da ortaya çıkan Ezârika fitnesiyle ilişkilendirmektedir. Bu şekilde o, Vâsıl'ın çevresel faktörlerden ve fikirlerden etkilendiğini ima etmek istemektedir. Fakat bilinmektedir ki Ezârika'nın dinî-politik argümanları yeni değildir. Vâsıl bu tür söylemleri öncesinde bilmektedir. Dolayısıyla bu tarz bir etkilenme sonucu itizalin başladığını ileri sürmek çok da mantıklı gelmemektedir.¹⁵³ Hasan Basrî'nin münafık görüşü bilmesine rağmen Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırakı*'nda münafık görüşünde olanların bir topluluk olduğundan söz etmektedir. O, mürtekebe-i kebire hakkında farklı birçok görüşe yer verdiği halde münafık adlandırmasını Hasan Basrî'ye nispet etmeyi

¹⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 140; İbn Murtaşâ, *el-Münye ve'l-emel*, 40; *Tabakâtü'l-mu'tezile*, 38; Tûsî, *el-İktisâd*, 234.

¹⁵¹ Ferecullah, *Târihun cedîdun li't-târihi'l-mu'tezile*, 10-16.

¹⁵² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 107-108.

¹⁵³ Taftazânî, Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsenafatuhü", *Dirâsatün Felsefiyyetün Müheddehü İla'd-Duktur İbrahim Medkur*, (Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme: Mısır, 1974), 46; Not: Vâsıl Refka denilen yerde karşılaştığı Hariciler ile arasında geçen diyalogda onların görüşlerini çok iyi bildiğini görmektedir.

istememektedir. Açıkçası Bağdâdî, böyle bir negatif isim ile Hasan Basrî'yi birlikte zikretmekten bilinçli olarak kaçınmaktadır.¹⁵⁴ O, büyük günah işleyen kimsenin ismi ve hükmü hakkında ileri sürülen görüşleri ortaya koyduktan sonra Basra ve Ehvaz'da zuhur eden Ezarîka fitnesi nedeniyle başka bir görüşün türediğinden söz etmektedir. Vâsıl'ın el-menzile beyne'l menzileteyn görüşünü belirttikten sonra Hasan Basrî'nin kendisini meclisinden kovduğunu ve meclisin sütunlarından birinde kendi ders halkasını oluşturduğunu aktarmaktadır. Fakat burada dikkat çeken husus Hasan Basrî'nin, Vâsıl'ın ortaya koyduğu düşünceyi işitmiş olmasıdır. Şehristânî de ise Hasan Basrî ilk defa böyle bir görüş ile karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla Bağdâdî de Şehristânî'nin aktardığı tarzda bir hadise gerçekleşmiş değildir. Bağdâdî'nin aktarmasında Vâsıl, kendisinden önce bütün fırkaların görüşüne muhalif bir görüş ileri sürmüştür. Vâsıl'ın sapkın iddiasına daha sonra Amr b. Ubeyd'in de katıldığını dile getiren Bağdâdî, onların bu tutumunun, itizal olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.¹⁵⁵

Bağdâdî daha sonra Vâsıl ve Amr'ın sapkın olan görüşlerini ve düşüncelerinin fikrî dayanağına yer vermektedir. Onlar, öncelikle el-menzile bidatini ortaya atmışlardır. Daha sonra da Ma'bed el-Cühenî'nin kaderi red eden görüşüne insanları çağırma sapkınığını sürdürmüşlerdir. Vâsıl hakkında insanların küfrü ile birlikte kaderi olduğu düşüncesinde olduklarını ve benzeri bütün kâfir kaderilerin aynı yapıda olduğunu söyleyerek ötekileştirme ve tekfirle cümlelerini sürdürmüştür. Bağdâdî, aşağılama ve küçümseme cümleleri ekleyerek Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l menzileteyn görüşü ile Hariciler'in kâfir söyleminin benzer olduğuna dikkat çekmiş ve Mu'tezile'yi Hariciler'in iğrenç şekli olarak nitelemiştir. Ona göre Hariciler, büyük günah işleyen kâfir olduğundan hareketle ebedî cehennemlik olduğunu iddia etmiş; Mu'tezile ise kâfir ismine cesaret edememesine rağmen fâsıklık kimliği ile ebedî ceza hükmünü vermiştir. Bu sebeple İshak b. Suveyd el-Advî'nin, Vâsıl

¹⁵⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 108.

¹⁵⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 108.

ve Amr'ı Hariciler'e nispet ettiğinden söz etmektedir.¹⁵⁶ O, Vâsıl ve Amr'ın Hariciler'den olduğuna şu şiiri ile işaret etmiştir.

Ben Hâriciler'den uzağım onlardan değilim. Gazzâl ve İbn Bâb onlardandır.

Aynı kaniya sahip olan Ebu'l Ferec el-Cevzî de (h.597/m.1200), Hariciler ile Mu'tezile'nin Muâviye ve Ali hakkında benzer düşüncede olduğunu vurgulayarak Mu'tezile'nin Hariciler'in Harûriyye fırkasından olduğunu veya Haricî fırkası olan Harûriyye'nin Mu'tezilî olduğunu söylemektedir.¹⁵⁷ İbn Teymiyye de (h.728/m.1328) benzer şekilde Mu'tezile'nin ilk bilginlerinin Hariciler'den; sonraki âlimlerinin ise Zeydiyye'den etkilendiğini belirtmektedir. Câhız da Zeydiyye fırkasının Haricî bir fırka olduğunu ifade etmektedir. Ancak onun amacı, hurûcun (ayrılma/uzaklaşma) sadece Ali b. Ebi Talib'e karşı bir siyasî ve dinî bir tavır olmaktan öte geniş bir anlama sahip olduğunu göstermektedir.¹⁵⁸ Dolayısıyla Mu'tezile ekolü hurûcu, batıla ve zulme karşı çıkış olarak anlamakta sünî düşüncesinin Haricî yakıştırmasına bir yönüyle pozitif bir anlam yüklemektedir.

Bu kısa anekdottan sonra Bağdâdî'nin düşüncesini tahlile dönebiliriz. O, önce Vâsıl ve Amr'ın Hasan Basrî tarafından meclisten kovulduğunu zikretmektedir. Ancak birkaç cümle sonra ümmetin görüşünden çıktığını söyleyerek çelişik iki bilgi verir. O, meclisten itizal ile ümmetin icmaından itizali bir araya getirerek ismin bu şekilde oluştuğunu vurgulamak istemektedir.¹⁵⁹ Bağdâdî'den kısa bir süre sonra İsferyânî, benzer lafızlarla Hasan Basrî'nin Vâsıl'ı meclisinden kovduğunu ve ardından onun ve Amr'ın Müslümanlar'ın görüşünden ayrılmış olduklarını ifade eder. İsferyânî'de de Bağdâdî'de olduğu gibi mezhebî taassub ileri düzeydedir. Vâsıl'ın öncüsü olduğu her görüşü bidat olarak nitelemekte ve Bağdâdî'den nakille onun kâfir bir kaderi olduğunu söylemektedir.¹⁶⁰ Bağdâdî'nin, Mu'tezile'nin başlangıcı hakkında ileri sürmüş olduğu görüşlerin İbn Ravendî

¹⁵⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 108-109.

¹⁵⁷ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî, *Telbîsu'l-İblis*, (Dâru'l-Kalem: Beyrut, h. 403), 21.

¹⁵⁸ Muhammed İbrahim el-Feyûmî, *el-Mu'tezile-tekvinu'l-akli'l-arabi*, (Dâru'l-Fikri'l-Arabî: Kahire, 2002), 35.

¹⁵⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 108.

¹⁶⁰ İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-Din*, 68.

aracılığıyla edinilmiş olması muhtemeldir. Çünkü İbn Ravendî de Vâsıl'ın el-menzile görüşüyle Mu'tezile'nin icmadan ayrıldığı düşüncesindedir.¹⁶¹ Bağdâdî'nin kendi çıkarımına Eş'arî gibi erken dönem makalat eserlerine atıfla ulaşmış olması da kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Eş'arî, Vâsıl b. Ata'ya kadar büyük günah işleyen kimsenin itikadî konumu hakkında Haricîler'in kâfir; istikamet ehlinin günahıyla fâsık, imanı ile mümin görüşünde olduğunu; Vâsıl'dan önce ne mümin ne kâfirdir şeklinde bir görüşün olduğunu; Vâsıl'ın ortaya attığı görüşle ümmetten ve ümmetin ortak düşüncesinden itizal ettiğini söylemektedir. İcmadan ayrıldıkları için de bu görüşün taraftarlarına Mu'tezile denildiğini ileri sürmektedir.¹⁶²

Fakat Bağdâdî'nin, "ümmetin icmaı üzere büyük günah işleyen kimse imanı ile mümin, günahı ile fâsıktır" düşüncesini öncesinde İmamiyye'nin savunduğu bir gerçektir. Daha doğrusu Bağdâdî, Mu'tezile ile muhalif; İmamiyye ile müttefik olan görüşte karar kılmıştır. Buna dair Şeyh Müfid, bilgi ve ikrar ehli büyük günah işleyen kimsenin imanı ile mümin; işlemiş olduğu günahı nedeniyle fâsık olduğunu söylemektedir. İmamiyye'den Nevbahî, bir kayıt ve şarta bağlamaksızın büyük günah işleyen müslüman olarak adlandırırken; İmamiyye'nin çoğunluğu şart ilavesiyle Allah'a ve Resulü'ne inandığı için mümin; büyük günah işlediği için de fâsık olarak nitelemişlerdir, demektedir.¹⁶³ Bu konuda sünnî düşünceye destek Şeyh Müfid'ten gelmiştir. Onun görüşleri de bazı noktalarda Bağdâdî ile örtüşmektedir. Şeyh Müfid, Vâsıl b. Ata'nın, Hasan Basrî'nin ehlinden iken el-menzile beyne'l menzileteyn görüşüyle ondan ayrıldığını daha sonra da Amr b. Ubeyd'in ona katıldığını nakletmektedir. Şeyh Müfid farklı olarak Vâsıl ve taraftarlarını itizal etmekle niteleyen Hasan Basrî olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla o, Hasan Basrî'nin onları kovduğu yönünde bir ifadeye yer vermemektedir. İnsanlar yaşanan bu görüş ayrılığı akabinde onu ve bağlamlarını Mu'tezile olarak isimlendirmiştir. Kısacası Şeyh Müfid, fikrî ayrılığın aynı zamanda somut ayrılığa sebep olduğuna vurgu-

da bulunmaktadır. Vâsıl'ın ortaya attığı yeni görüşe tabi olanların ümmetin ve ulemanın icmandan ayrıldıklarını bu sebeple de meselede tek kaldıklarına işaret etmektedir. Ona göre ayrılış hadisesine kadar itizal herhangi bir grup veya insan tarafından biliniyor değildir. Bu şekilde o, el-menzile beyne'l menzileteyn görüşüne muvafık olan kimselerin Mu'tezile olacağının altını çizmektedir.¹⁶⁴

Netice itibarıyla Ehl-i Sünnet yazarları, ümmetin icmandan ve Müslümanlar'ın kararından ayrılması neticesinde Vâsıl'ın meclisten kovulduğu izlenimini vermektedirler. Fikrî ayrılığın fiilî ayrılığa sebep olduğunu vurgulayarak Mu'tezile'yi geri dönülmez bir öteki olarak görmek istemişlerdir. Bunun için de onların haktan ve İslam cemiyetinden ayrıldığı algısını yerleştirmeye çaba göstermişlerdir. Ancak el-menzile beyne'l menzileteyn görüşünün ortaya çıktığı vasatta bir icmanın olduğu görüşü tarihi tecrübeyle doğru değildir. Zira Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde İslam toplumu siyasî ve sosyal nedenlerle ayrışma ve kamplaşmaya başlamıştır. Bunun düşünce boyutuna yansımaları ise farklı görüşlerin tezahürü şeklinde olmuştur. Farklı düşüncede olan mezheplerin veya şahısların hiçbiri Mu'tezile olarak isimlendirilmediği halde Vâsıl'ın görüşü nedeniyle itizal etmekle suçlanması oldukça düşündürücüdür.

7.3. MU'TEZİLÎ ANLATIMA GÖRE AYRILIŞ HADİSESİ

Genel itibarıyla Makâlat ve Fırak türü eserlerde Hasan Basrî'nin meclisinde büyük günah konusunda yaşanan bir polemik ardından Vâsıl'ı meclisinden kovduğu ve böylece itizali hareketin tohumunun atıldığı rivayet edilmektedir. Elbette bu olay, Mu'tezile'nin sonraki yüzyıl kalemleri tarafından zikredilmiş değildir. Kâdı Abdulcebbar, el-menzile beyne'l-menzileteyn sözünü ortaya atanın Vâsıl olduğunu kabul etmektedir. Ancak o, Hasan Basrî'den bir ayrılış veya onun kovması şeklinde bir olaya işaret etmiş değildir. Ona göre büyük günah sahibine kâfir diyen Havaric ile mümin diyen Mürchie'nin görüşleri karşısında doğru bir adım atarak Vâsıl fâsık görüşünü ileri sür-

¹⁶¹ Hayyât, *el-Intisâr*, 164.

¹⁶² Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, 124.

¹⁶³ Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân, *Evâilü'l-Makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, (Dâru'l-Mu'temerî li-Elfiyeti-Şeyh Müfid: ys., h. 1413), 48; Aîşe Yusuf Menâî, *Usûlü'l-akide beyne'l-Mu'tezile ve-Şiati'l-İmamiyye*, Dâru's-Sekâle: Kahire, 1996, 369.

¹⁶⁴ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 37-38.

müştür. Çünkü Kâdı, ne Hariciler'in ne de Mürchie'nin iddialarını destekleyecek bir delile sahip olduklarını düşünmemektedir. Bu nedenle icma edilen ve Kur'an ve sünnet ile de desteklenen bir görüşün kabulünü en doğru karar olarak nitelemektedir.¹⁶⁵ Mesûdî(h.345/m.956) ise *Murûcu'z-Zehab*'inde Mu'tezile'nin, büyük günah işleyen kimseyi, kâfir ve müminin sahip olduğu itikadî konumdan ayırdığı için bu adla nitelendirildiğini söylemektedir.¹⁶⁶ Himyerî de(h.573/m.1178) benzer şekilde büyük günah sahibini Hâriciler'in kâfir, Mürchie'nin mümin olarak isimlendirdiğini Mu'tezile'nin ise her iki görüşten itizal ederek fâsık ismini tercih ettiğini belirtmektedir.¹⁶⁷ Buna göre itizal, bir şahsı veya bir cemaati terk ediş değil; her iki görüşü kabul etmeyip iki görüşü dengeleyen yeni bir görüş ileri sürmeyi ifade etmektedir. Buna göre itizal, bir kovma şeklinde gerçekleşmemiş sadece görüş farklılığı nedeniyle fikrî bir ayrım gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Vâsıl ile Hasan Basrî arasında fiziksel bir ayrılış gerçekleşmemiştir. Farklı bir görüş olarak Van Ess, Amr ile Hasan Basrî arasında münafık meselesi etrafında bir tartışmanın geçtiğine işaret etmektedir. O, bu düşüncenin Mankdim'e ait olduğunu zikreder ve Vâsıl ile Hasan Basrî hakkında aktarılan hikâyeye inanmadığını ima eder.¹⁶⁸

Daha önce de ifade edildiği üzere bazıları bu hareketin faili olarak Vâsıl'ı veya Amr b. Ubeyd'i gösterirken diğer bazıları da Hasan Basrî'nin vefatıyla Katâde ile Amr arasında gerçekleşen bir olay üzerinden itizale bir zemin aramıştır.¹⁶⁹ Bu anlatımlarda Hasan Basrî'nin aktif olduğu bir diyalog söz konusu değildir. Çünkü Mu'tezile ekolü, bu meselede Hasan Basrî ile itizali karşı karşıya getirme düşüncesinde değildir. Onlar, itizali, ifrat ve tefrit arasında dengeli bir tavır olarak anlamış; Haricî ve Mürchie zihniyetine ve bunun siyasî arka planına ciddi bir ten-

¹⁶⁵ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 161, 166.

¹⁶⁶ Emîn, *Fecru'l-İslam*, 329.

¹⁶⁷ Bunun dışında o, Mu'tezile isminin verilışı ile ilgili Hasan Basrî'nin meclisinden ayrılan Amr ve bağlamları atıfla bu adın verildiğini; Ali b. Ebi Talib'ten itizal eden çok az sayıda bir grubun da bu adla isimlendirildiğini aktarır. Ancak bu görüşü Mu'tezile'nin geneline nispet etmez. Ayrıntılı bilgi için bkz. Neşvan b. Said el-Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, thk. Kemal Mustafa, (Mektebetü'l-Hanecî: Kahire, 1948), 204-205.

¹⁶⁸ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 293.

¹⁶⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 138; Ayrıca bkz. Ammâra, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hükûm*, 162.

kit olarak görmüşlerdir. Diğer yönden İslam toplumu içerisinde bu meselenin gündemi fazlaca meşgul edip kutuplaşmanın artmasına sebebiyet verdiğini, çözüm olarak da evrensel bir prensibin gerekli olduğunu fark etmişlerdir. Bunun için fâsık adının, bütün çatışan tarafların uzlaşması için bir fırsat olduğunu düşünmüşlerdir. Bu açıdan Mu'tezile hareketi, bağımsız ve dengeli bir siyaset ve düşüncenin ürünüdür. Buna binaen Hayyûn, Vâsıl'ı, muhalif mezhepler arasında bir denge unsuru olarak tanıtmaktadır.¹⁷⁰ Çünkü itizal, iki tarihsel tecrübe arasında bir denge varlığı anlamına gelmektedir.

1. İlk olarak Ali ve Muâviye arasında yaşanan siyasî olayların tarafsızlığı anlamıyla dengeli duruş.

2. Mürchie ve Hariciler'in büyük günah meselesinde takındıkları ifrat ve tefrit arasında Vâsıl'ın el-menzile beyne'l menzileteyn görüşüyle dengeli duruş.

Her iki maddeyi siyasî ve kelimî Mu'tezile başlığı altında inceledik. Burada asıl dikkat çekmek istediğimiz nokta ise ikinci maddenin, birinci maddenin (tecrübe edilmiş olguya dair hüküm) tabii sonucu olduğudur. Daha doğrusu ilk maddede ifade edilen siyasî tarafsızlık eğilimini akidevî/kelimî bir temele dayandırarak aklı ve nakli referansları olan bir ilkeyle (el-menzile) mevcut ihtilafı minimize etmektedir. Çünkü iç savaşın neticesinde yaşanan teo-politik kutuplaşma doğal olarak farklı itikadî kimlikleri de beraberinde getirmiştir. Diğer yandan mevcut siyasî ihtilaf, uzun zamandır Müslüman toplumun içine düştüğü siyasî ve dinî konuların kendisine dayandığı bir tecrübe olmuştur. Yani siyaset, dinî söylem üzerinde yönlendirici bir güç faktörüne dönüşmüştür. Bunun anlamı siyasetin mevcut politikasına muhalif (Haricî ve Şii düşünce) ve müttefik olan (Mürchie ve Cebr ideolojisi) unsurların doğal olarak var olmasıdır. Bu durumu aşma çabası olarak Vâsıl'ın itizali, Hasan Basrî'ye yönelik bir muhalefet hareketi değildir. O, aşırı iki kutup (veya siyasîleşen kutuplar) arasında bir denge arayışı içerisinde dir. Siyaseten de siyasî ideolojinin varlık sebebi olan düşünceleri eleştirerek ortak karara (el-menzile) çağırıştır. Cüşemî de Vâsıl'ın el-menzile görüşüyle Hasan Basrî'ye muhalefet et-

¹⁷⁰ Hayyûn, *Mu'tezile'ti'l-Basra ve Bağdat*, 66.

mediğini; Havâric ve Mürctie'nin görüşlerine ve bunun dinî ve dünyevî yansımalarına karşı çıktığını dile getirmektedir.¹⁷¹ Görüldüğü üzere Mu'tezile düşüncesinde Vâsıl, teo-politik ve sosyal sorunları ilkeler ekseninde çözmeye çalışan bu nedenle de kutuplar arasında dengeyi arayan bir entelektüeldir. Bu yönüyle Vâsıl, Mu'tezile açısından çığır açan bir ihyâcîdır. Nitekim tabakat kitapları incelendiğinde Vâsıl'ın dördüncü tabakada yer aldığı görülmektedir. Bunun anlamı, Vâsıl'ın rasyonel hareketiyle tevhid ve adl ilkesinin aslı işlevine yeniden yöneliş başlamış olmasıdır. Tarihi kaynaklar tetkik edildiğinde mezhebin aklı ve ahlaki kaidelerinin kökleşmesinde ve yayılmasında Vâsıl'ın etkin rolü görülebilmektedir. Görüşlerini sınırlar ötesine ulaştırmak için davetçilerden kurulu bir tebliğ ve ileti sistemi oluşturan Vâsıl b. Ata'nın bu çağrısına pek çok insanın teveccüh gösterdiği bilinen bir husustur.¹⁷²

Hasan Basrî ise bu sürecin dışında yer almış birisi değildir. Onun üçüncü tabakada zikredilmiş olması esasında ortak ilkelerin benimsendiğini göstermektedir. Bu yüzden Kâdı Abdulcebbâr, Vâsıl'ı, Mu'tezile'yi başlatan olarak değil, kendinden öncekilerin aklı ve dinî ilkelerini devam ettiren birisi olarak görmektedir. Çünkü Kâdı, Hz. Peygamber'e kadar uzanan senedin doğruluğundan şüphe etmez. Üstelik *Fadlu'l-İ'tizâl*'de bu senedin sıhhatine yönelik ithamların doğru olmadığını özellikle vurgular. O, İ'tizalin Vâsıl b. Ata eliyle hicrî birinci veya ikinci yüzyılda ortaya çıktığını iddia edenlerin bu konuda yanıldığını düşünür. Çünkü Vâsıl, yaşadığı dönemde Müşebbihe, Haricî ve Mürctie'ye ait görüşlere karşı kelâmî bir diyalektik ile karşı koymuş onların ortaya attığı düşünceleri çürütmeye çalışmıştır. Kâdı, bunun ancak bir ilim geleneği içerisinde ve köklü bir tecrübe ile gerçekleşeceğini düşünmektedir.¹⁷³ Şu halde ayrılış hikâyesinden hareketle, Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılarak bağımsız bir okul kurduğu ve İ'tizali hareketin bu şekilde başladığı iddiası üç açıdan mantıklı gelmemektedir.

¹⁷¹ Ayrıca o, Katâde'nin Amr ve ashabını Mu'tezile olarak isimlendirdiği rivayete yine Amr'ın, Hasan Basrî'nin münafık görüşünü terk edip Vâsıl'a tabi olduğu görüşüne de yer verir. Bkz. Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 93-94.

¹⁷² Ka'bi, *Makâlât (Fadlu'l-İ'tizâl içerisinde)*, 67; Kâdı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 237.

¹⁷³ Kâdı Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 165.

1. Yaşanan fikrî ayrılığın neticesinde Vâsıl ve Amr'ın meclisin bir köşesinden başka bir köşesine geçmeleri bir fırkanın isim almasına neden olacak derecede önemli bir olay değildir.

2. Hadiseyi rivayet eden kaynakların ihtilafı aktarımlarda bulunduğuna görülmektedir. Bazı kaynaklar ayrılış hikâyesinin aktörü olarak Amr'ı görürken; bazıları da Vâsıl'ın olduğunu söylemiştir. Yine bazıları "İ'tizal etti" sözünü Hasan el-Basrî'ye atfederken; bazı kaynaklarda Katâde'ye nispet edilmiştir. Birbirinden farklı rivayetlerin varlığı, meseleye ihtiyatla yaklaşmayı ve eleştirel bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır.

3. Kaynakların birçoğu tek bir şahsı merkeze alan aktarımlarda bulunmaktadır. Ancak "İ'tizal görüşünde olanlar veya bu şahıs İ'tizal ehliendir" gibi söylemler şahsa değil kurumsal bir yapıya işaret etmektedir. Dolayısıyla İ'tizal ilkeleri olan ve sadece yer değişikliğine indirgenemeyecek sistematik bir oluşumdur. İ'tizalin öğreti geleneğine sahip olması fiziksel veya cismanî bir hareket olmadığını kanıtıdır.¹⁷⁴ Ayrıca Hasan Basrî'nin kullandığı İ'tizal ifadesinin iki farklı anlam boyutu da söz konusudur. "Biz, Vâsıl'ı terk ettik" (İ'tezelnê Vâsile) ifadesi biz Vâsıl'a büyük günah konusundaki görüşünden dolayı artık muhalifiz anlamına gelmektedir.¹⁷⁵ "Vâsıl, bizi terk etti" (İ'tezelenê Vâsılı) cümlesinde ise Vâsıl'ın Hasan Basrî'ye ve görüşüne muhalif olduğu belirtilmektedir. Aynı zamanda Vâsıl'ın sadece görüşüyle meclisten ayrıldığı değil düşünce, mekân ve bağımsız bir hareket olarak da ayrıldığına işaret etmektedir.¹⁷⁶ Bu sebeple Ehl-i Sünnet'in kalemleri tarafından Mu'tezile'nin, ümmetten kopuşun simgesi olarak gösterilmesi çok da inandırıcı değildir. Öyle ki Vâsıl, ümmetin fertlerini terk etmiş değildir. Sadece mürtekebe-i kebire hakkında hocası ile aynı görüşte olmadığını dile getirmiştir. Diğer taraftan bir başka sorun da bu ayrılışın akabinde oluşan ismin dinî veya politik bir argüman olduğu yönünde ortaya çıkmıştır. Bazı müellifler bu ismin verilmiş olduğunu dinî yönden izaha çalışırken; bazıları da siyasi boyutu dik-

¹⁷⁴ Emin, *Fecru'l-İslam*, 328.

¹⁷⁵ Feyûmî, *el-Mu'tezile-tekvinu'l-akli'l-arabi*, 127.

¹⁷⁶ Feyûmî, *el-Mu'tezile-tekvinu'l-akli'l-arabi*, 127-128; Genelde "İtezele anne Vâsıl" formu tercih edilmiştir. Ancak İbn Teymiyye İ'tizelnâ/İtezelene Vâsıl cümlesine yer verir. Bkz. Abdülmeccid b. Salim b. Abdullah, *Menhecü İbn Teymiyye fi-Mes'ele'ti't-Tekfir*, (Advauş-Selef: Riyad, 1997), 335.

kate olarak açıklama yolunu tercih etmişlerdir. Her iki görüşün ileri sürdüğü delillerde bir dengenin oluşu, siyâsî itizalin, dinî itizali öncelediği düşüncesine sevk etmiştir.¹⁷⁷

Sonuç olarak Vâsıl, Hasan Basrî ile sorunu olan bir şahıs değildir. O, ümmet arasında ayrıma neden olan ve amelin değerini düşüren (Mürchie) ile imanın değerini indirgeyen (Havâric) görüşler arasında orta yolu bulmayı denemiştir. Bu açıdan itizal, icma edilen görüşlerden veya İslam'ın aslî değerlerinden ayrılma şeklinde bir anlama sahip değildir. Vâsıl'ın itizali, yalnızca büyük günah konusunda kendisinden önceki görüşlerden farklı bir görüşün ileri sürülmesidir. Bu açıdan itizal, esasında ayrışmanın sona erdirilip birliğe çağrıdır.¹⁷⁸ Mu'tezile açısından büyük günah sahibini Mürchie'nin mümin; Haricîler'in kâfir; Hasan el-Basrî'nin münafık olarak isimlendirdiği bir vasatta Vâsıl'ın fâsık görüşü, Kur'anî referansı olan, icma edilen ve makul olan bir görüştür. Şu halde itizal hadisesi, ümmetin bütününden fizikî bir ayrılış değil; manevî ve düşünsel bir farklılıktır.¹⁷⁹ Vâsıl da diğer görüşler gibi fikrî çabasının bir ürünü olan el-menzile görüşüyle bağımsız şekilde hareket etmiş böylece düşüncesini bütüne yayarak ilmî ve makul bir çevre oluşturmayı arzu etmiştir.¹⁸⁰

5. İTİZALİ HAREKETİN BASRA DIŞINA AÇILMASI

Mu'tezile, faal olarak Abbasiler ve Büveyhiler dönemi olmak üzere iki zamansal süreç geçirmiştir. Çok az bir zaman aralığında da Emevî idaresi altında varlık göstermiştir. Abbasiler dönemi içerisinde fikrî ve fiilî olarak oldukça dinamik ve canlı bir süreç geçiren ekol, Basra'da başladığı hareketine Bağdat ekolü ile devam etmiştir. İlerleyen zamanda roller değişerek Basra siyasetten uzak bir yapı arz ederken; Bağdat daha ziyade politik bir çevrenin etkisinde kalmıştır. Bağdat ekolünün Mihne olaylarında aldığı rol nedeniyle sosyo-siyasî bir ötekileştirme operasyonuna maruz kalmıştır. Mu'tezile ikinci siyâsî desteğini ise

Büveyhiler döneminde elde etmiştir. Bu süreçte Fars toprakları, Bahreyn ve Yemen'e kadar yayılma imkânı bulabilmiştir. Özellikle Büveyhiler'in veziri Sahib b. Abbad'ın politik desteği ile Mu'tezile ilkeleri ve ekolün fikrî yapısı farklı bölgelere yayılabilmiştir. Büveyhiler'in yıkılışıyla birlikte siyâsî destekten mahrum kalan Mu'tezile önce bağımsızlığını kaybetmiş daha sonra da yalnızca Şia'nın özellikle de Zeydiyye kolunun teolojik söylemleri içerisinde kendisini ifade edebilmiştir.¹⁸¹

Kısa tarihi içerisinde Mu'tezile, cedel ve münazara tekniğini profesyonelce uygulayan, bunun için de felsefî ve dinî yönden gelişmeyi ilke edinen bir ekol olmuştur. Vâsıl da kurduğu davetçi sistemiyle taraftarlarını politik kaostan uzaklaştırıp evrensel ve kültürel entegrasyona açılmayı sağlayan bir perspektif katmıştır. Onun oluşturduğu davetçi sistemi, itizal düşüncesinin doğudan batıya taşınmasında önemli bir faktör olmuştur. Mu'tezile'nin fikrî vizyonu, Batı'nın en uzak bölge ve kabilelerine kadar dinî davetin ulaşmasını sağlamıştır. Öyle ki Ebu Hilâl Askerî, Vâsıl'ın davetçi ve elçilerini diğer din ve inançların en yetkin simaları ile münazara yapmak için uzak bölgelere gönderdiğini söylemektedir. Askerî bu durumun ciddiyetine vurgu yaparak şu şekilde tasvir etmiştir. "Vâsıl, Afrika, Horasan, Cibal, Sind, Suğûr, Sind ve Hicaz bölgelerine gidip görüşlerine çağırarak davetçiler hazırlamıştır. Bu kimseler geride eş ve çocuklarını bırakmış, iş ve güçlerini terk etmiş, dostlarından ayrı kalmışlardır."¹⁸² Gönüllü olan bu inşâi seyahatlerin dışında politik tahkikat nedeniyle uzak beldelere yönelen Mu'tezilî öncüler de itizalin kültürel etkileşiminde önemli bir faktör olmuştur. Amr b. Ubeyd'in hayatta olduğu dönemde Şam'da Muhammed b. Abdullah Nefsüzzekekiye isyanına destek veren bazı Mu'tezilîler iktidarın takibinden kurtulmak için Horasan, Taberistan, Yemen ve Mağrib'e göç etmişlerdir. Abbasiler döneminde ise Mu'tezile geniş bir coğrafyaya yayılma imkânı bulmuştur. Mu'tezilî şair Safvan el-Ensârî, Mu'tezilî davetçilerin ulaştıkları

¹⁷⁷ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (Mukaddime)*, 5v.

¹⁷⁸ Hayyât, *el-Intisâr*, 167-168.

¹⁷⁹ Emin, *Fecru'l-İslam*, 328.

¹⁸⁰ Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Ahlileşme Süreci*, (Ankara Okulu Yayınları: Ankara, 2013), 61.

¹⁸¹ İbrahim Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye-Menhecün ve Tatbikuhâ*, (Mektebetü'l-İskenderiyye: Kahire, 2015), 60-61; Ayrıca bkz. Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolünün Tarihsel Serüveni", *İslami İlimler Dergisi*, 2017, 12/2, (ss. 9-41), 10-19.

¹⁸² Askerî, *el-Evâil*, 2: 123.

yerleri şiiirinde doğuda Çin; batıda Mağrib'i Aksa'ya kadar diye-
rek tasvir etmiştir.¹⁸³

Himyerî, *Mevâtinu'l-Mu'tezile* başlığı altında itizalin ve adl ilkesinin egemen olduğu toplumlardan söz etmektedir. Büyük bir şehir olan Ammane, Medarih beldeleri, Şam şehirlerinden Nahba, Ezke, Ba'labek itizalin götürüldüğü topraklardır. Batı'da ise büyük bir şehir olan ve silahlı yüz bin adama sahip olduğu söylenen Beyda şehri Vâsiliyye mezhebindedir. İdris b. Abdullah b. el-Hasen b. Ali b. Ebi Talib'in beldesi olan Tanca da Vâsiliyye'nin hâkim olduğu topraklardan birisidir.¹⁸⁴ İdrisiyye devleti kurucusu İdris b. Abdullah'ın başarısının ardında Vâsıl'ın davetçilerinin sunduğu ideal ve ilkelere olduğu söylenmiştir.¹⁸⁵ Fas yakınlarında meskûn olan Evrube kabilesinin lideri İshak b. Muhammed İbn Abdülhamid el-Evrubî, Mu'tezile mezhebini kabile toprakları birçok büyük şehirden oluşmaktaydı ve liderleri gibi Mu'tezile mezhebini benimsemişlerdi. Zeydi İdris b. İdris (I. İdris), İshak b. Abdülhamid'in mezhebine (Mu'tezile) muvafakat gösterdi ve İshak, kabilesi Evrebe'den ona itaat ederek destek vermesini istedi. Bu etkileşim, çok erken sayılabilecek bir dönemde Halife Harun Reşid döneminde gerçekleşmişti.¹⁸⁶ Mu'tezilî düşüncenin Mağrib'in en uzak noktalarına kadar ulaşması zamanla bu bölgedeki şehirlerin "Mu'tezile Beldesi" olarak isimlenmesine neden oldu.¹⁸⁷ Dolayısıyla çok erken dönemlerde Afrika'nın kuzeyine Mu'tezile düşüncesinin ulaştığı görülmektedir. Bu bağlamda İbn Havkal (h.367/m.977) Vâsıl b. Ata'nın misyonunu sürdürenlerin, Mağrib'te İdrisiyye Devleti'ni tarihteki yerini hazırlayan Zenata ve Mezata adlı iki büyük Berberi kabileye Mu'tezile düşüncesini taşıdıklarını söylemektedir.¹⁸⁸

¹⁸³ İlyas Çelebi, "Mutezile", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2006, 31: 391-401

¹⁸⁴ Ka'bi, *Makâlât (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 66-67, 109, 119; Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 211-212; Hemedâni, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Mu'cemu'l-Buldan*, yhk. Yusuf el-Hadi (Alemü'l-Kutub: Beyrut, 1996), 136.

¹⁸⁵ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *el-Kesf an-Menâhici'l-Edille*, (Câbiri'nin yazdığı mukaddime içerisinde); thk. Muhammed Abid el-Câbirî, (Dâru'l-Vahdeti'l-Arabiyye: Beyrut, 1998), 17.

¹⁸⁶ Muhammed Abdülmünim el-Himyerî, *er-Ravzu'l-Mi'târ fi-Haberi'l-Ektâr*, thk. İhsan Abbas, (Mektebetü-Lübnan: Beyrut, 1984), 609-610.

¹⁸⁷ İbn Hurdazbih, Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, (Brill: Leiden: 1889), 88.

¹⁸⁸ İbn Havkal, Eb'ul-Kasım b. Havka en-Nasibî, *Sûretü'l-Ard*, (Dâru'l Mektebeti'l-Hayat: Beyrut, 1992), 94.

Yine Tahert'de Vâsiliyye mensupları ile Rustemiyye devletinin emirlerinden Abdulvahab Ebu'l-Varis arasındaki çekişmeler İbadiyye'ye ait kaynaklarda zikredilmiştir.¹⁸⁹ Bundan başka aralarında Dıranıyye'nin de bulunduğu Ermenistan bölgesinin büyük kısmı, Haricilerin de yer aldığı Azerbaycan'ın bir bölümü Mu'tezile mezhebini benimsemiştir. Ahvez topraklarından büyük bir yerleşim yeri olan Askerimükrem'in tamamı itizal mezhebiniydi. Fars topraklarından Sirâk ve çevre beldeler ile Kirman; Sin ülkesinden el-Mansûr ve diğer beldeler; Ceziretü'l-Arap topraklarından Hicr, Bahreyn, Eyle ve Basra'nın geneli itizal görüşünün hâkim olduğu belde ve şehirlerdi.¹⁹⁰ Netice olarak Vâsıl'ın davetçi sistemi medeniyetlerin karşılaşmasında, kültürel ve fikrî etkileşimde önemli görevler icra etmiştir. Böylece Mu'tezile'nin değişik medeniyetler ile buluşması ayrıca farklı din ve öğretilerle karşılaşması, onları metodik araştırmalara yönlendirmiş ve sonraki ilmi gelişmelere de ciddi dinamizm katmıştır.

¹⁸⁹ Bedevî, *et-Turâsu'l-yunaniyyi fi'l-hadarati'l-islamiyye*, 197.

¹⁹⁰ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 212.

İKİNCİ BÖLÜM VÂSİL B. ATA'NIN HAYATI ve İLMİ KİŞİLİĞİ

1. HAYATI

Tarihe yön veren bir şahsın hayatını incelemek, geçmişi anlamamanın ve aydınlatmanın en etkili yöntemlerinden biridir. Üstelik tarihî olayları ilklerin perspektifinden değerlendirmek, bir öğretinin düşünce tarihini izlemede oldukça önemlidir. Ayrıca yaşam serüveni, düşünceleri, yaptıkları ve etkileriyle bir şahsın hayatı, tecrübe, bilgi ve değerlerin gelecek kuşaklara aktarılmasıdır. Vâsıl b. Ata da yaşamı, ilmî kişiliği, öğretisi, fikirleri, eserleri ve etkisiyle İslam düşünce tarihine yön vermiş önemli bir şahsiyet ve belgedir. Bu nedenle onun hayatı ve öğretisini detaylı bir şekilde ele alarak Mu'tezile ve düşünce tarihindeki yerini tespit etmek, kelim tarihini açısından önem arz eden bir konudur.

1.1. Kimliği ve Niteliği

Ebu Huzeyfe künyesiyle bilinen¹ Vâsıl b. Ata, Farisî asıllı bir mevalidir. Ancak kimin velayetinde olduğu hususunda ihtilaf söz konusudur. Onun Benî Dabbe, Benî Mahzûm veya Benî Hâşim kabilesinin azatlısı olduğu yönünde farklı rivayetler vardır.² Ka'bî, Ali ailesi ile olan ilişkisi nedeniyle Beni

¹ Hayyât, *el-İntisar*, 67.

² İbn Nedim, *el-Fihrist*, 202; Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 163; İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-Ayan*, 6: 11; Safedî, *el-Vâfi ve'l-Veşeyât*, 27: 245; Zehebî, *Târîhu'l-İslam*, 8: 558; Harun, "Hutbetü Vâsıl b. Ata" (*Nevâdirü'l-Mahtûtât 5. Koleksiyon içerisinde*), 1: 118; Seffârîni, *Levamiu'l-Envari'l-Behiyye*, 1: 12; Muhammed Münir Abduh Ağâ-ed-Dimeşkî, *Nemûzec min-Amâli'l-Hayriyye ve İradeti'l-Tibâti'l-Müniriyye*, (Mektebetü'l-Erham eş-Şâfi: Riyad, 1988), 242-243;

Hâşim'in velayetinde olduğunu düşünmektedir.³ Bu durumda velayetinin Hâşim oğullarına nispet edilmesi ise Muhammed b. Hanefiyye veya onun oğlu Ebu Hâşim'in terbiye ve eğitiminin geçmesi sebebiyledir. Vâsıl'ın Benî Hâşim dışında diğer kabilelere nispeti konusunda da farklı çıkarımlar yapılmıştır. Van Ess, Beni Dabbe'nin Basra yerleşimcilerinden olduğunu Vâsıl'ın Basra'ya intikalinden sonra velayetinin bu sülaleye nispet edilmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Ancak İbn Nedim (h.380/m.990), Dabbe oğulları yanında Benî Mahzum'u da zikretmektedir. Fakat Hicaz bölgesinde yer alan kabile, Medine'den daha çok Mekke ile ilişkilidir ve Vâsıl hakkında farklı bir hikayenin varlığı demektir. Van Ess, Vâsıl'ın nesebi hakkında Ka'bi'nin Benî Hâşim'i işaret etmesini onun biyografisine uymadığından problemleri bulur. Bir aileye, mezhebî misyon gereği bağlı olduğu imajı verilmektedir. Van Ess, Vâsıl'ın nesebi hakkında malumatın Hicaz bölgesi haberlerinden iktibasla edinildiğini düşünür ve bu nedenle çok da güvenilir bulmaz.⁴ Raşid Hayyûn ise onun kökeni hakkında İslam'dan sonra Necd bölgesinden Irak'a göçen Benî Dabbe'nin mevlası olduğu dışında bir şeyin bilinmediğini ve isminden daha çok Ebu Huzeyfe künyesiyle veya Gazzâl lakabı ile bilindiğini ifade eder.⁵

Diğer taraftan Vâsıl'ın köle olup olmadığı da tartışma konusu olmuştur. Neşşâr, Vâsıl'ın köle olmasına rağmen hür olarak doğduğunu düşünmektedir. Ona göre Vâsıl'ın anne ve babası hakkında yeterli bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. Diğer yönden köle olduğuna dair mutlak ifadeler de yer verilmiş değildir. Sadece mesleği ile ilgili bilgiler zikredilmektedir. Meslek erbabı olmak ise köleliğin sürmediği anlamına gelmektedir. Ancak Mu'tezile bilginlerine hallâc, gazzâl gibi lakapların nispet edilmesi onların aslen Arap olmadıklarının kanıtıdır. Diğer taraftan onun uzak diyarlara heyetler göndermesi, köle çocuğunun yapabileceği bir iş değildir. Buna göre meslek erbabı olması ve uzak diyarlara tebliğ heyetleri gönderebilmesi köle

Ebu'l-Vefa Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsennafâtuhü", 40; Zübâde, "Vâsıl b. Ata", 1: 37.

³ Ka'bi, *Makâlât (Fadlu'l-İtîzâl içerisinde)*, 90.

⁴ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 272.

⁵ Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdat*, 66.

olmadığının belgesidir.⁶ Gurâbî ise onun köle olarak kaldığı veya hür olduğu yönünde bir bilginin kaynaklarda zikredilmediğini söylemektedir. Ancak o, köleliğinin sürmesi halinde eğitim ve öğretim faaliyetlerini nasıl sürdürdüğünü de sormadan edemez. Bu nedenle Müslümanlar'ın ilim tahsili için köle çocuklarına mutlak bir hürriyet tanıdıklarını düşünmektedir. Dolayısıyla çağın sosyolojik yapısı gereği mevali, ilmî faaliyet ile meşgul olurken; Arap unsurlar yönetim ve savaş ile iştigal etmekteydi. Ancak Vâsıl'ın mal sahibi olduğunu bildiren rivayetleri de dikkate alan Gurâbî, onun köle olarak yaşamını devam ettirmediğini düşünmektedir. Çünkü Vâsıl'ın sadaka verebilen ve farklı şehir ve ülkelere davetçiler gönderebilen biri olması onun hür olduğunu göstermektedir.⁷

Ebu Huzeyfe künyesi dışında farklı künye ve lakapların Vâsıl'a nispet edilmesi ise düşünce kaynağı, mesleği ve şahsî özellikleriyle yakından ilişkilidir. Örneğin Ebû Ca'd olarak künyelenmesi, Ca'd b. Dirhem'e nispet edilmesinden dolayıdır. Ca'd'ın sıfatların nefyini kabul etmesi daha sonra Vâsıl'ın da aynı görüşü benimsemesi bu künyenin nispet edilmesinde etkili olmuştur. Basra Mu'tezilesi'ne nispetinden dolayı da Basrî künyesi ile anılmıştır.⁸ Bunların dışında Şerif Murtazâ, gazzâl olmadığı halde bu lakap ile anıldığını zikreder. Dokumacılar çarşısında çokça vakit geçirmesi nedeniyle bu lakap ona nispet edilmiştir.⁹ Câhız, onun dile hâkim bir mütekellim ve mahir bir hatip olduğunu söyler ve gazzâl lakabı ile anılmış olmasını Kutnu-Hilâlî'nin kölesi olan Ebu Abdullah'ın dokumacılar çarşısındaki dükkânına sıklıkla uğramasıyla ilişkilendirir.¹⁰ Van Ess ise buraya geliş amacı olarak Kutnu Hilâlî'nin öğrencilerinden Ebu Abdullah el-Gazzâl'ın ders halkasına katılma isteğini işaret eder.¹¹ Esasında Vâsıl'ın yüncüler çarşısında dokuma

⁶ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, (İnsan Yayınları: İstanbul, 2016), 2: 173.

⁷ Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 74-75.

⁸ Zehebî, *Mi'zanu'l-İtidal*, 5: 79.

⁹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 202; Şerif Murtazâ, *el-Emdli*, 1: 163

¹⁰ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyin*, 1: 33; Ayrıca bkz. Yakut el-Hamevî er-Rumî, *Mu'cemu'l-Udeba*, thk. İhsan Abbas, (Dâru'l-Garbi'l-İslami: Beyrut, 1993), 6: 2793. 6: 2793. (Bütün ciltler ardışık sayfa numaraları ile birleştirilmiştir); Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsennafâtuhü", 41; Dimeşkî, *Nemuzec mn-Amali'l-Hayriyye*, 245.

¹¹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 276.

işle meşgul olmadığı sadece iffetli ve ihtiyaç sahibi kadınları tespit edip onlara sadaka vermek için orada bulunduğu da nakledilir.¹²

Van Ess, Vâsıl'ın künyesini, şiirlerde aktarılan ile sınırlamayı tercih eder. Beşşâr b. Bürd'ün şiirinde zikrettiği Ebu Huzeýfe künyesi¹³ ile bazı şiirlerde yer alan Ebu Ca'd künyesine özellikle dikkat çeker. Ayrıca şiirlerden öğrenildiği kadarıyla onun gazzâl lakabını¹⁴ taşıdığını bunun da herhangi bir yan anlam aramasızın dönemin yaygın mesleği olan kumaş ticaretiyle ilişkili olduğunu düşünür.¹⁵ Van Ess, bu nedenle Vâsıl'ın asla yün eğirme (gazzâl) işini yapmadığını hasımlarının onu ve işini küçümsemek için böyle bir nitelemede bulduklarını dolayısıyla gazzâl kelimesine karşılığı olarak 'hâik' (kumaş işi ile ilgilenen) kelimesinin daha uygun bir kullanım olacağını söylemektedir. O, yün eğirme aletiyle iş yapmak, kadınların ve korkakların işine benzetildiği ve şiirlerde bu maksatla yer aldığı için hicv sözcüğü olarak gazzâl lakabının seçildiğini düşünmektedir.¹⁶ Örnek vermek gerekirse Beşşâr b. Bürd', Vâsıl ile dost olduğu dönemde şiirlerinde Ebu Huzeýfe künyesini; aralarında anlaşmazlık patlak verince gazzâl lakabını kullanmıştır.¹⁷ Beşşâr, Vâsıl'ın Ömer b. Abdülaziz'in huzurunda irad ettiği hutbeden sonra onu öven şu şiiri okumuştur:

Ebu Huzeýfe! Bir plan yapmaksızın aniden ortaya çıkan hutbede hayranlık sana verildi. Şayet ortada iki Halid'e üstün gelen bir söz var ise her ustalık dilsiz ve suskundur.¹⁸

Beşşâr'ın ilhad ve sapkınlığından sonra Vâsıl'ın sert bir şekilde onu eleştirip fikrî ve fiilî bir müdahaleye girişmesiyle şiirleri hicve (şiirle kınama) dönüşmüştür.

Ne oluyor bana dostum ve arkadaşım olsa da boynu uzun

Gazzâl'i kurbağanın varaklaması gibi dilimden düşürmüyorum. Zürafanın boynundan bana ve size ne. İki adamı tekfir eden adamları (Ali ve Osman'ı tekfir eden Hariciler'i) tekfir ediyorlar. (Basît vezni)¹⁹

Sonuç olarak Vâsıl'ın kimliği ve niteliği hakkında kaynakların aktardığı bilgiler, genel anlamda lakabı, künyesi ve bunların verilmiş nedeni ile sınırlıdır. O, mevali olması hasebiyle meslek erbabıdır ve ticarî faaliyetleri yanında eğitim işleriyle de ilgilenen birisidir. Bir ilim meclisine sahip olduğu ise davetçi programını hazırlamasından anlaşılmaktadır. Onun köle çocuğu olması na rağmen hür olarak yaşamını sürdürdüğü ve kurduğu davetçi sistemiyle tevhid ve adalet ilkesi yanında özellikle insanın özgür olduğuna çağrı yaptığı ifade edilebilir. Hakkında aktarılan bilgilerde birkaç alternatifte işaret edilmesi ise hayatına dair bilgilerin çok net olmadığını göstermektedir.

1.2. Fikrî Hazırlık Dönemi: Medine

Vâsıl b. Ata'nın nesebi, aslı ve doğum yeri hakkında kaynaklarda bir takım bilgiler yer alsa da anne babası, soyu, ataları, çocukluk ve gençlik yılları, Medine'deki yaşantısı ve Basra'ya intikal sürecine dair malumat neredeyse yoktur. Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, Vâsıl'ın Resulullah'ın şehri Medine'de 80/699 senesinde doğduğunu ve 131/748'de öldüğünü söylemektedir.²⁰ İlk gençlik yıllarında Muhammed b. Hanefiyye'nin tesis ettiği eğitim programında eğitim gördüğü, İbn Hanefiyye'nin ölümünden sonra oğlu Ebu Hâşim ile uzunca bir birlikteliğinin ve dostluğunun olduğu nakledilmektedir. Ebu Hâşim'in vefatından sonra da Vâsıl'ın Basra'ya geçerek orada Hasan el-Basrî'nin ders halkasına katıldığı aktarılmaktadır.²¹

Vâsıl'ın Medine'de geçirdiği dönem hakkında bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Medine, onun yaşadığı dönemde hilafet merke-

¹² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayan*, 6: 11; Safedî, *el-Vâfi ve'l-Vefeyât*, 27: 245; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, 8: 559; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü-Âlami'l-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnout, (Müessesetü'l-Risale: Beyrut, 1996, 5: 465; Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saade*, 2: 145. Ömer Ferruh, *Târihu'l-Fikri'l-Arabi İla Eyyâmî İbn Haldun*, (Dâru'l-İlmi lil-melayin: Beyrut, 1983), 222; Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsenafatuhü", 41.

¹³ Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1: 24.

¹⁴ Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 2: 16.

¹⁵ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 272.

¹⁶ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 274.

¹⁷ Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1: 16, 24.

¹⁸ Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1: 24; Yakut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 6: 2793; Bedevî, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, 77.

¹⁹ Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1: 16; Ebu'l-Ferec Ali b. İsmail el-İsfahânî, *Kitabu'l-Eğâni*, thk. İhsan Abbas ve dğr., (Dâru Sadır: Beyrut, 2008), 3: 101; 3: 101; İbn Murtazâ, *el-Münve ve'l-Emel*, 34.

²⁰ Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 164; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203; İbn Hallikân ölüm yılını 181 olarak ifade eder. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayan*, 6:11; Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsenafatuhü", 41.

²¹ Himyerî, *Şerhu Risâleti'l-Huru'l-İyn*, 206-207; Medine'de Ali ailesi içerisinde yetişen iki mevaliden biri Vâsıl b. Ata diğeri de Gaylan ed-Dimeşki'dir. Bkz. Hasan Hanefî, *Mevsuâtü'l-Hadârati'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, (Müessesetü'l-Arabiyye: Beyrut, 1986) 2: 581.

zi olmaktan çıkmış; fakat ilk Müslümanların ve onlara tabi olan kimselerin yaşamını sürdürdüğü önemli bir merkez olmuştur. Vâsıl'ın ilk yıllarında bu sosyal çevreden etkilendiğini söylemek pekâlâ mümkündür.²² Zira Vâsıl'ın yaşadığı zaman diliminde Medine, mevcut sosyo-siyasî kaosa rağmen ilmî merkezlerden biri olmayı sürdürmüştür. Çünkü Emevî zulmünden uzak kalmak isteyen sahabe'nin hayatta kalanları, burayı ilmî bir merkeze dönüştürmüşlerdir. Medine, tâbiin ulemasından hadis, fetva ve fıkıh üzerine ders alabileceği sahabe'nin yaşadığı bir şehir kimliğini korumuş ve bu özelliğiyle pek çok bilginin yetişmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Medine fakihî olarak bilinen Nâfî (h.129/m.739) sözü edilen ulemanın en meşhurlarından birisidir. Yine fukahânın fakihî olarak tanınan Saîd b. Müseyyeb (h. 94/m.713) kendi çağında Medine'nin ilmî otoriteleri arasındadır. Hadis ilminin ilk müdevvini olan İbn Şihâb ez-Zührî (h.124/m.743) Medine'nin en büyük âlimlerindendir. Görüldüğü üzere Vâsıl'ın doğduğu ve ilk gençlik yıllarını geçirdiği Medine büyük bir ilmî konuma sahipti. Fakat Vâsıl'ın adı geçen ilmî otoriteler ile kurduğu bir eğitim ilişkiden söz edilmemiştir. Ancak onun, bu ilmî ortamın içerisinde yer aldığı az çok tahmin edilmektedir. Çünkü Vâsıl'ın fıkha önem vermesi ve fetvaları olmasa da içtihat yapabilecek konuma ulaşması Medine'nin Vâsıl'ın düşüncesine olan etkisine güçlü bir kanıttır.²³ Şu halde Vâsıl'ın Basra'ya intikal edip Hasan Basrî'nin ders halkasına katılmadan önce başka meclislerde farklı âlimlerden ders almış olması kuvvetle muhtemeldir.

Diğer taraftan Medine tarafsızlığın ve zühdün sembolü gibi gösterilse de dinî ve siyasî meseleleri tartışmaktan uzak duran bir yer değildir. Vâsıl'ın bu kültürel iklimin ürettiği fikrî birikimden etkilenmesi ve ilk düşüncelerini burada oluşturması son derece doğaldır. Bu açıdan yaklaşıldığında onun ilmî ve fikrî yönden belirli düzeyde olgunlaştığı ve düşünceleri netleşmiş bir şekilde Basra'ya geçiş yaptığı söylenebilir. Çünkü Vâsıl, Haricîler'in, Şia'nın, Cebriyye'nin, Haşviyye'nin, hadis ehlinin ve diğer din ve öğretilerin fikir ve görüşlerinin içerisinde yetiş-

²² Gurâbî, *Tarihu'l-Fırakı'l-İslamiyye*, 76.

²³ Feyûmî, *el-Mu'tezile-tekvinu'l-akli'l-arabi*, 140.

miş birisidir. Bütün bu bilgi materyalleri, onun fikrî gelişiminde ve düşüncelerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Öyle ki imamet, kader, tevhid, adalet gibi itikâdî ve siyasî meseleler onun içinde yetiştiği kültürel dokunun diyalektik konulandır. Dolayısıyla onun fikirleri, sadece bir ders halkasında veya bir şahsın görüşleri ekseninde neşet etmiş değildir. O, tarihî olayların, deneyimlerin, sosyo-siyasî olguların, kültürel unsurların, fikirlerin ve inançların eşliğinde düşüncesine yön vermiştir.²⁴ Malâtî'nin, Vâsıl'ın itizal görüşünü Ebu Hâşim'den aldığı söylemesi²⁵ bir şekilde Medine'nin tarihsel tecrübesine ve fikrî ortamına da işaret etmekte aynı zamanda bu birikimden yararlandığına işaret etmektedir.

Medine'deki eğitim sürecinin onun sonraki fikirlerine etki derecesi ise çok net değildir. Diğer taraftan Medine'nin kelamî ve felsefî bir vizyona sahip olmadığı bu sebeple de Vâsıl'ın fikirlerine kaynaklık edemeyeceği ileri sürülmüştür. Medine'nin aklî diyalektikten öte fıkıh, tefsir ve hadis alanına yoğunlaştığı ve bu nedenle itizalin aklî ve felsefî kaynağı olabilecek bir yapıda olmadığı ifade edilmiştir.²⁶ Çünkü Vâsıl'ın döneminde Medine, inanç konularının aklî diyalektik yöntemlerle tartışıldığı bir yer değildir. Bu sebeple Taftazânî, Malâtî'nin, Vâsıl'ın itizali Medine'den getirdiği düşüncesini tutarlı bulmamaktadır.²⁷ Medine'nin, Vâsıl'ın yaşadığı dönemde Basra'nın ilmî düzeyine ulaşamamış olması bu kanıya sevk etmiştir. Çünkü Basra kozmopolit yapısıyla birçok medeniyetin, kültürün, dinlerin ve öğretilen buluşma yeridir. Medine ise ilmî ve kültürel çeşitliliğin revaç bulduğu bir yer değildir. Vâsıl'ı da Medine'den ayrılmaya iten temel sebeplerden biri de belki budur. Medine, Vâsıl'ın döneminde iç savaşın sıcaklığını hali hazırda koruduğu bir yerdir. Diğer yönden Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş sahabe'nin ve onların öğrencilerinin Medine'yi Kur'an ve sünnet merkezi olarak gördükleri dolayısıyla aklî ve felsefî yönleme revaç göstermedikleri bilinen bir husustur. Vâsıl'ın bu fikrî boşluğun yarattığı zihinsel krizi aşmak için Basra'ya intikal etmiş olabileceği

²⁴ Ebu Zehrâ, *Tarihu'l-Cedel*, 338; Zübâde, "Vâsıl b. Ata", 1: 38-39.

²⁵ Bu meseleye ileriki bölümlerde değinilecektir.

²⁶ Süleyman eş-Şevâşî, *Vâsıl b. Ata ve Erâuhü'l-Kelamiyye*, (Dâru'l-Arabiyyeti'l-Küttâb: Libya, 1993), 41.

²⁷ Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsennafatuhü", 53.

bir olasılık olarak durmaktadır. Hanefî'ye göre Basra'da Hasan Basrî'nin tevhid ve adl akımının öncülüğünü yapması, Vâsıl'ın Basra'ya intikalinde önemli bir etken olmuştur.²⁸ Bu sebeple Vâsıl'ın hayatında Basra'nın ilmî ve sosyo-kültürel yapısı, daha bir önem arz etmektedir.

1.3. Fikrî Olgunluk Dönemi: Basra

Vâsıl b. Ata, hayatının büyük kısmını Basra'da geçirmiştir.²⁹ Basra'ya büyük ihtimalle Ebu Hâşim'in vefat tarihi olan 98/717 yılından sonra geçiş yapmıştır. Irak, fetihten önce felsefî okullara sahip olan Süryanîler'in yaygın olduğu bir bölgedir. Antik Yunan ilimlerini tedris eden medreselerin inşa edilmesi fikrî çeşitliliğe sahip bir yer olduğunu göstermektedir. Basra'nın bilime önem vermesi diğer şehirlerle kurduğu irtibatla da ilişkilidir. Bu dönemde Basra, farklı belde ve şehirlerin ilmî birikiminin kendisine yöneldiği bir şehir kimliğine sahiptir. Örneğin, Yunan aklı ilimlerini miras alan Cündişapur Basra şehrine komşudur. Bu sebeple Cündişapur, felsefî ilimlerin Basra'ya geçişinde önemli merkezlerden biri olmuştur. Nitekim Basra, tercüme hareketleriyle birlikte zamanla Antik Yunan'ın felsefî mirasını inceleyen bir merkez haline gelmiştir.³⁰ Yine Irak toprakları, Nasrânîler'in diğer inançlarla mücadele ettiği bir yer olmuştur. Irak İslam beldesi olunca da buradaki entelektüel birikim doğal olarak İslamî bir kimlik kazanmaya başlamıştır. Birçok fırka Irak'ta doğmuş özellikle İslam'ın ilkelerinden sapan öğreti ve fırkaların karşılaşma mekânı olmuştur. Mu'tezile ise İslam inancını diğer sapkın öğretilere karşı aklî metotlarla ispat etme ve savunma eğiliminde olan bir fırka olarak doğmuştur. Vâsıl'ın Basra'ya geçişinde bu kültürel ve fikrî çeşitliliğin etkisi mutlak olmuştur. Bu bakımdan onun, mevcut fikrî hareketlilikten beslenmesi tabii bir durumdur.³¹ Bu doğrultuda Kâdi Abdulcebbar, Vâsıl'ın yaşadığı dönemde Havâric, Mürcie taraftarları

²⁸ Aynı zamanda bu bilgi, Vâsıl'ın, Hasan Basrî ve öğretisinden haberdar olduğunu göstermektedir. Ayrıntı için bkz. Hanefî, *Mevsuâtü'l-Hadâratü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, 2: 581-582.

²⁹ Zübâde, "Vâsıl b. Ata", 1: 39.

³⁰ Near Dalir, "Zuhuru ve Tevassuü'l-Mu'tezile fi'l-İrak-Tahlilun fi-İtari Nazariyyeti'l-İntişar", *Afâku'l-Hadâratü'l-İslâmiyye*, 21/2, h. 1414, (ss. 69-93), 75-76; Zübâde, "Vâsıl b. Ata", 1: 39.

³¹ Ebu Zehrâ, *Tarihu'l-Cedel*, 337.

ve Gulat-ı-Şia mensuplarının çok fazla olduğunu, Vâsıl'ın onlarla ve Cehm'in cebr düşüncesiyle fikrî mücadeleye giriştiğini aktarmaktadır.³² Bu bakımdan Basra'nın entelektüel iklimi, Vâsıl'ın düşüncesinin gelişmesinde ve seyrinde ciddi etkiye sahiptir. Basra'nın özellikle de Basra büyük mescidinin sosyo-kültürel ve ilmî yapısı, onun hayatında ve sonraki bilimsel gelişmelerin teşekkülünde önemli bir paya sahiptir.

Hız. Ömer'in hilafeti döneminde bir garnizon bölgesi olarak kurulan Basra, Utbe b. Gazvan tarafından on dört senede şehir haline getirilmiş bir yerdir.³³ Şehrin yapımını üstlenen Utbe, Basra mescidinin planına enformatik ve kültürel bir doku eklemiştir. Ömer b. Hattab tarafından oldukça basit ve sade bir tarzda yapımı emredilen büyük mescidin Utbe'nin bir medeniyet ve kültür merkezine dönüştürme isteği, bilimsel ve kültürel iklimin ne denli etkili olduğunu göstermektedir.³⁴ Basra çok hızlı şekilde gelişme göstermiş bir şehirdir. Halife Me'mun'un, kadı olarak tayin ettiği Yahya b. Eksem, Basra'ya geldiğinde o muhteşem manzarayı şu şekilde tasvir etmektedir. Şehirde 16 bini atıl 109 bin mescit; 100 bin sanat merkezi, şehrin su ihtiyacını karşılamak için 300 bin kanal bulunmaktaydı.³⁵ Basra'nın etnik çeşitliliğe sahip olması ticaretle meşgul olmanın getirdiği bolluk ve zenginlik önemli biri ilim merkezi olmasında yine etkili olmuştur. Sosyo-kültürel ortamın, entelektüel birikimin ve çoğunlukçu yapının tanıdığı fikir ve düşünce hürriyeti burayı cazibe merkezine dönüştürmüş ve 'İslam'ın Kubbesi' olarak şöhret bulmasını sağlamıştır.³⁶

Şehrin askeri yapıdan arınarak medenî bir şehir kimliğini kazanması ise Ziyad döneminde olmuştur. Bu da Basra'nın resmî kuruluşundan itibaren yaklaşık otuz yıllık bir süreçtir.³⁷ Bu süreçte bütüncül yenileşme çabaları mescidin dekoruna dev sü-

³² Kâdi Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtîzâl*, 163.

³³ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 563; İbnü'l-Esir altı sene olduğunu vurgular. Bkz. İbnü'l-Esir, Muhammed b. Muhammed b. Abdulkarim b. Abdulvahid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdi, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1986), 2: 336.

³⁴ Yâkut b. Abdillâh el-Hemevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, (Dâru-Sadır: Beyrut, 1977), 1: 431.

³⁵ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 2.

³⁶ Şevâşî, *Vâsıl b. Ata*, 44.

³⁷ Ch. Pellat, *el-Câhız fi'l-Basra ve'l-Bağdat ve's-Samira*, Arapçaya Ter. İbrahim Keylani, (Müessesetüs-Sekafe: Dimeşk, 1961), 34.

tunlardan oluşan alanların yapılmasını beraberinde getirmiştir. Böylece mescit, sadece namazların eda edildiği bir mekân olmaktan çıkarak, siyaset, bilim ve hukukî konuların konuşulduğu bir mekâna; bunun yanında kültürel ve ilmi araştırmalara yön veren bir okula dönuşmüştür. Bu sebeple birçok sütun, okullara, âlimlerin, muhaddislerin, bilginlerin ve öğrencilerin toplantı alanlarına dönuşmüştür. Her bir sütunun etrafında eğitim ve öğretim halkaları oluşmuş, âlimlerin etrafında geniş öğrenci kitleleri şekillenmiştir.³⁸ Dolayısıyla Basra, her ne kadar kuruluğu itibarıyla garnizon şehri olsa da bu niteliğini ilmi bir havzaya dönuştürmesiyle zamanla yitirmiştir. Askeri faaliyetlerden kaçınma, siyasi polemiklerin içerisinde aktif yer almama yalnızca ilim ve fikirle meşgul olma, şehrin entelektüel kimliğinin temel özelliği haline gelmiştir.³⁹ Hicrî dördüncü yüzyılda Basra'yı ziyaret eden Makdisî (h.388/m.988), şehrin ve büyük mescidin zamanla ulaştığı ilmi düzeyi şu cümlelerle özetlemektedir. "Basra, salihlerin, zahitlerin, vera sahiplerinin, bilginlerin çaağ ivme kazandırdıkları, her yerden insanları bir araya getiren, onların büyük mescitte konakladıkları ve bir imamın her sabah hutbe irad ettiği bir şehirdir. Onlar, bu uygulama, İbn Abbas'ın sünnetidir, diyorlardı."⁴⁰ Bu yapıyla Basra, medeniyetlerin buluştuğu bir yer olarak rasyonel düşüncenin doğuşunda ciddi etkisi olan bir şehirdir. Nitekim Mu'tezile, lisan, beyan, hüccet, mantık ve cedel gücü ile öne çıkan bir ekoldür. Onların nazari diyaletik ve delil konusundaki maharetleri Basra mescidine olan ilgiyi artırmıştır. Onlar, belagat, hitabet ve beyan yetenekleri, ikna/ilzam kabiliyetleri ve delil nazariyeleri ile toplulukları cezp etmişlerdir. Bu bağlamda Câhız'ın "Basralılar Mu'tezile'nin edebiyatı terbiye olması için evlatlarını onlara teslim ediyordu" sözü, fikri ve edebi birikimin ulaştığı düzeyi göstermektedir.⁴¹

³⁸ Abdulcebbar Naci, *Min-tarihi'l-hareketi'l-fikriyye fi'l-Basra fi'l-asri'l-islamî*, (Matbaatü-Dari'l-Hikme: Basra Üniversitesi, 1991), 15.

³⁹ Hasan Basri'nin, İbn Eş'ası fiili direniş fikrinden vazgeçirmesi, doğrudan kalkışmalardan kaçınmanın bir örneğidir. Hasan Basri'nin, Haccac'a direnişe geçmeye karar veren İbn Eş'ası kararından nasıl vazgeçirdiğini aktaran diyalog için bkz. İbnu'l-Cevzi, Cemaleddin Ebu'l-Ferec, *Adabu'l-Haseni'l-Basri*, thk. Süleyman el-Harş, (Dâru's-Sadik: Beyrut, 2005), 116.

⁴⁰ Makdisî, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhamed b. Ahmed, *Ahsenü't-tekâsim fi-ma'rifeti'l-ekâlim*, Ed. M. J. D. Goece, (Mektebetü-Madebülî: Kahire, 1991), 130.

⁴¹ Kâdi Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 277.

İslam kültüründe büyük mescitler (mescidu'l-cami), kültür ve medeniyet birliğinin öncü kurumları olarak görülmüştür. Basra büyük cami, şehirle fikri hayatın birlikte yükselişinde aynı zamanda ilmi ve kültürel birikimin paylaşımında önemli bir faktöre sahiptir. Nitekim ders halkalarının şöhreti diğer İslam beldelerine kadar uzanmış birçok öğrenci ders halkalarında yer almak için Basra'ya gelmiştir. Vâsil b. Ata'nın Basra büyük mescidinin ilmi alanda katettiği ileri düzeyi duyup gelmesi olasıdır. Çünkü o dönemde Basra, bir cazibe merkezi olarak ünü sınırları aşmıştı. Bu yapıyla büyük bir medeniyet konumunda idi. Şehir Fars veya Haliç bölgesinden gelen birçok yabancıya ev sahipliği yapmaktaydı. Bunun yanında Hintli, Malezyalı veya Afrika'nın doğusundan Basra'ya gelen farklı etnik unsurlar şehrin medeni ve ilmi yapısına zenginlik ve çeşitlilik katmaktaydı.⁴² Kısacası Basra ve büyük mescit, fikirlerin karşılaştığı, medeniyetlerin buluştuğu ve şehirle bütünleştiği önemli merkezlerden biri olmuştur. Bu enformatik karşılaşma hem ihtilafı artırıyor hem de bilgiyi büyük bir güce dönuştürüyordu. Bu nedenle Câbirî, fikri ve amelî ihtilafın şehirle ilgilisi olduğunu düşünmekte, şehirlerde düşüncelerin ve görüşlerin kimlik kazanması için mescitlerin ciddi bir fonksiyonu olduğunu söylemektedir.⁴³ Basra da çeşitli din, mezhep, felsefe ve öğretinin buluşma yeri olarak çok kültürlü bir şehirdir. Böyle ilmi ve kültürel çoğulculuğun olduğu bir toplumda akılcı bir ekolün doğması kaçınılmaz olmuştur. Açıkçası Basra'nın fikri tartışma ve araştırmalara uygun bir ortam sunması, mescitlerde pek çok toplantı, diyalog, münazara ve konferansların yapılması Mu'tezilî düşüncenin doğuşunda etkili olmuştur. Kısacası Basra, İslam'da rasyonel düşüncenin entelektüel ortamını sağlamıştır.

Basra'daki eğitim halkaları dil, edebiyat, kelim, hadis gibi özel kısımlara ayrılmış, konferans şeklinde sunulan konuşmaları dinlemek için dinleyiciler ve öğrenciler hazır bulunmuştur. Eğitim ve öğretim halkaları arasında Hasan Basri halkası, Asmâi halkası, et-Tevzi halkası, er-Reyaşi halkası, Ebu Zeyd el-Ensâri halkası, Vâsil b. Ata halkası gibi daha birçokları yazılabilir. Bu

⁴² Van Ess, *Theology and Society*, 2: 3.

⁴³ Muhammed Abid el-Cabiri, *el-Musakhafün fi'l-Hadarati'l-Arabiyye*, (Dirâsätü'l-Vahdeti'l-Arabiyye: Beyrut, 1995), 44.

konuda Zeccâcî'nin (h.337/m.949) *Mecâlisü'l-Ulema* adlı eseri, ders halkalarında gerçekleşen tartışmalar ve fikrî münazaralara güzel bir örnek oluşturmaktadır.⁴⁴ Ebû Hayyân et-Tevhîdî (h.414/m.1023), Hasan Basrî'nin ders kürsüsü içerisinde tefsirde Katâde, kelimada Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd, nahivde İbn Ebî İshak, rivayet ilminde Ferkad es-Subhî'yi sayar.⁴⁵ Zeccâcî, Vâsıl'ın yer aldığı bir tartışmaya eserinde yer vermemiştir. Ancak Amr b. Ubeyd ile Ebu Amr b. el-Âla' arasında gerçekleşen bir münazaradan söz eder. Buna göre Amr b. Ubeyd, Amr el-Âla'nın yanına gelerek, Allah'ın va'dinden dönüp dönemeyeceğini sorar. O da hayır der. Bu sefer Amr b. Ubeyd: Peki, Allah'ın bir ameli karşılığında cezayı va'd ettiği kimse hakkında ne düşünürsün? Onun hakkında da va'dinden vazgeçer mi? Âla ona: Ey Ebu Osman, lafızları yanlış kullanıyorsun. Va'd, vaidden başka bir anlam taşır. Arab'ın dilinde de yerine getirilmeyecek veya utanç duyulacak bir şey va'd edilmez. Allah va'd ettiğinde yerine getirir. Şayet tehdit eder sonra onu yapmazsa bu onun kerimi ve lütfuna işarettir. Hulf (sözden dinme) ise bir hayrı va'd edip sonra o vaadi yerine getirmemektir. Amr da, Arab'ın sözündeki bu ince ayırım beni doğruya ulaştırdı. Ala da karşılık olarak evet, dedi.⁴⁶ Münazaranın soru-cevap formunda bir diyalektik olduğu görülmektedir. Diğer yönden Amr el-Âla önemli bir dilcidir. Bu nedenle dil pratiğini delil formülüne dönüştürmektedir. Ayrıca ifade ettiği ayet⁴⁷ ile de delilin sıhhatini desteklemektedir. Görüldüğü üzere mescitlerde oluşan ders halkalarında nazarı diyalektik, tayin, ispat ve savunuyu ilkelere dayanmaktadır. Bir bakıma kelimacılar inanç alanına nefy, ispat, delil ve nazarı taşımışlardır.⁴⁸

Vâsıl'ın hocası olan Hasan Basrî de İbn Abbas'ın ders halkasında Kur'an tefsiri üzerine eğitim almıştı. O, eğitim ile ilgili

⁴⁴ Abdurrahman b. İshak en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-Ulema*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Mektebetü'l-Hancî: Kahire, 2009), 41-265.

⁴⁵ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, thk. Hasen es-Sendûbî, (Dâru-Suâdiş-Sabah: Kahire, 1992), 53-54.

⁴⁶ Zeccâcî, *Mecâlisü'l-Ulema*, 62, Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, (Dâru'l-Kutubi'l-Arabi: Beyrut, 1925), 2: 142; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14: 74; Darekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Mehdi, Ahbaru Amr b. Ubeyd b. Bab el-Mu'tezili, tkd. Abdülkadir Arnaut, thk. Muhammed Abdullah Ali-Amir, (Dâru't-Tevhid: Riyad, 2006), 49.

⁴⁷ Araf 7/44.

⁴⁸ İbn Rüşd, *el-Kesf an-Menâhici'l-Edille*, 17.

süreçleri tamamladıktan sonra bağımsız bir ders halkası oluşturmuş daha çok hadis, tefsir ve fıkıh gibi İbn Abbas'ın ders halkasından devr aldığı geleneği sürdürmüştür.⁴⁹ Ancak Hasan Basrî'nin ders halkası Vâsıl ve diğer kelim ehlinin revaç göstermesiyle kelamî meselelerin neş'et ettiği bir merkeze dönüşmüştür. Ancak Hasan Basrî'nin eğitim programı, Vâsıl'ın, ilmî gelişim aşamasında nakli ilimlerin tedrisine önem verdiğini göstermektedir. Hasan Basrî'nin ders halkasına katılma nedeni de muhtemelen bu gerekçe olmalıdır. Vâsıl, daha sonra kendi bağımsız ders halkasını oluşturarak epistemolojik yönünü akli metoda çevirmiş⁵⁰ ve Basra'nın kelimacıları arasında yer alacak fikrî düzeye erişmiştir. Saîd b. Müslim, Basra'da altı kelim ehlinin olduğunu söylemektedir. Bunlar: Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Ata, Beşşâru'l-Ama, Abdülkerim b. Ebi'l-Avcâ, Salih b. Abdülkuddüs, Cerîr b. Hazım'dır. Bu şahısların Cerîr b. Hazım'ın evinde toplandıklarını ve orada ilmî tartışmalarda bulduklarını söyler. Amr ve Vâsıl'ın Mu'tezile, Avcâ ve Salih'in Seneviyye, Cerîr'in Sümeniyye'ye sempatisinin olduğunu, Beşşâr'ın ise kafa karışıklığı yaşadığını ifade eder.⁵¹ Ancak toplantıların gerçekleştirildiği tarih, toplantılarda hangi konuların konuşulduğu buna dair örnek diyaloglar ve Vâsıl'ın hangi statüyle katıldığı kapalı olan hususlardır. Toplantıya katılanların i'tikadî kimlikleri göz önüne alındığında dinler arası akli/felsefi bir diyalektiğin gerçekleştirildiği öngörülebilir. Fakat Vâsıl'ın, Basra'ya geldiği ilk yıllarda bağımsız bir ders halkası oluşturması da mümkün gözükmemektedir. Çünkü Hasan Basrî vefat ettiğinde Vâsıl otuz yaşındadır. Bu zaman aralığında mescitler dil, hadis, fıkıh, tefsir alanında dersler veren ulemanın yer aldığı birer okullara dönüşmüştür. Vâsıl'ın sosyo-kültürel olarak yabancı olduğu bir yerde oldukça genç yaşta doğrudan bir ders halkası oluşturması ve kendisine taraftar bulması makul değildir. Öyleyse Vâsıl, şehre geldiğinde Hasan Basrî'nin meclisine katılmış, ona öğrencilik yapmış yetkinleşince de bağımsız bir ders halkası kurmuştur. Vâsıl ve Amr'ın bânisi olduğu ders halkası zaman

⁴⁹ Abdulcebbar Nacî, *el-Medârisu't-te'rihiyyeti'l-islamiyye Medresetü'l-Basra enmuzecen*, (Merkezü'l-Akademiyi-li'l-Ebhas: Beyrut, 2013), 35.

⁵⁰ Nacî, *el-Medârisu't-te'rihiyyeti'l-islamiyye*, 36.

⁵¹ İsfahânî, *Kitabu'l-Eğânî*, 3: 101; Cemaeddin b. Nebâte el-Misrî, *Serhu'l-Uyân fi Şerhi Risaleti İbn Zeydün*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Dâru'l-Fikri'l-Arabi, ys. ve ts.), 301.

içerisinde gelişimini sürdürmüş böylece kelâmî meselelerin ve rasyonel düşüncenin çekirdeğini oluşturmuştur.

1.4. Fiziksel Kusurları ve Edebî Dehası

Vâsıl b. Ata'nın iki fiziksel kusurundan söz edilmiştir. O, dilinde pelteklik olduğundan 'r' harfini telaffuz edemiyordu ve yapısal olarak boynu normalden uzun ve eğikti.⁵² Hatta Amr, Vâsıl ile ilk karşılaştığında boynundaki kusur nedeniyle onu ayıplayan bir söz sarf etmişti. Ayrıca Vâsıl'ın bu fiziki yapısı hasımlarının dilinde de alay konusu oldu. Beşşâr b. Bürd şiirinde, alaycı bir şekilde Vâsıl'ın boynunu zürafa boynuna benzetmişti.⁵³ Vâsıl, birtakım fizyolojik eksikliğine rağmen sözü iyi kullanma ve beyan yeteneğiyle (söz ve anlamın açıklığı) Allah'ın rızıklan-dırıldığı biri olarak tanıtılır. O, 'r' harfini doğru telaffuz edemediğinden özel konuşmalarında ve yazışmalarında bu harfi çıkarabilme yeteneğini geliştirmiş birisidir.⁵⁴ Bu nedenle de hem insanlar arasında hem de tarih, din ve dil bilginleri nazarında bu üstün yeteneğiyle tanınmıştır.⁵⁵ Vâsıl bu özel durumuyla, bir insanın eğitilerek kemale erişmesinde tek başına kitapların veya şahısların rolü olmadığını bir örneğini oluşturmaktadır. Çünkü Vâsıl, bir insanın irade ve azmiyle, aklını ve yeteneğini etkili şekilde kullanması durumunda kendisinde büyük değişimler gerçekleştirebileceğini göstermiştir. Bu aynı zamanda insanın melekelerini eğitmesi, yetersizliğini farklı bir yeteneğe dönüştürmesi anlamına gelmektedir.

Şu halde Vâsıl, dilindeki pelteklik yüzünden "r" harfini telaffuz edemiyor, "ğayın" olarak çıkarabiliyordu. Konuşma ve hitabetini de "r" harfini kullanmaksızın gerçekleştirebilecek düzeyde edebî yeteneğe sahipti.⁵⁶ Bu sebeple Zehebî, onun için "el-beliğu'l-evfeh" (ağız/dili hatip) ifadesini kullanmaktadır.⁵⁷

⁵² İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 202.

⁵³ Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1: 16; İsfahânî, *Kitabu'l-Eğâni*, 3: 101; 3: 101; İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 34; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayan*, 6: 11. Safedî, *el-Vâfi ve'l-Vefeyât*, 27: 248.

⁵⁴ Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 163.

⁵⁵ Harun, "Hutbetü Vâsıl b. Ata" (Nevâditü'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 120.

⁵⁶ Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1: 14, 16; Zehebî, *Târhu'l-Islam* 8: 558; Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saade*, 2: 145; Seffârîni, *Levâmiu'l-Envârî'l-Behiyye*, 1: 12; Zübâde, "Vâsıl b. Ata", 1: 40.

⁵⁷ Zehebî, *Siyerü'l-Âlami'l-Nübelâ*, 5: 464.

Mizânu'l-İ'tidal'de ise "el-beliğu'l-müteşaddiq" (konuşmasıyla insanları etkileyen) olarak nitelemektedir.⁵⁸ Öyle ki Vâsıl'ın dili çok iyi kullanması ve geniş kavram bilgisine sahip olması pek çok kişinin övgü ve ilgisine mazhar olmuştur. Bu konuya dair Fadl b. İsa er-Rakkâşî şöyle bir anekdot paylaşmaktadır. "Vâsıl'ın (dilinden) çıkan her şey her halükarda hayranlık vericidir."⁵⁹ Câhız, Vâsıl'ın 'r' harfinin bulunduğu kelimeleri çıkararak eş anlamlı sözcükleri kelâmî diyalektige etkili bir şekilde yansıttığını; bu özelliğiyle kelâm ile edebiyat arasında epistemik bir bağlantı kurabilen ender yeteneklerden biri olduğunu söylemektedir. Bu hususa şu tespitiyle işaret etmektedir:

Bir öğretinin savunucusu, bir akidenin önderi olması, inanç sahiplerine delil ile cevap vermesi, hatırı sayılır kimseler ile mücadele etmesi, uzunca nutuklar atmak zorunda kalması, güzel ifadeye ve her harfin hakkını vererek konuşmaya ihtiyaç duyması, Ebu Huzeyfe'yi kelama dair meselelerde, sözlerinden "r" harflerini atmasına yol açmıştır.⁶⁰

Câhız'ın Osman el-Berâ'ya sorduğu bir soru karşısında aldığı şiir formunda cevap da onun kusurunu aşma konusunda ve edebî diyalektikte ne denli çaba gösterdiğine işaret etmektedir. Câhız ona: Vâsıl sayıların telaffuzunda nasıl bir yöntem izlerdi. On (aşare), yirmi (ısrîn), kırk (erbaîn) sayılarını nasıl söylüyordu. Yine muharrem, safer, rebîu'l-evvel, rebîu'l-ahir, cemâdiye'l-âhira ve raceb kelimelerini nasıl dile getiriyordu. Osman el-Berâ şöyle cevap verdi: Bana, Mu'tezile şairi Safvân'ın söylediği dışın-da bir şey söylemek düşmez diyerek şu şiiri okur.⁶¹

Onun gayreti içerisinde ilhamla gelen bir bilgi vardır. Adeta ufukların cevabı zihninde toplanmıştır.

Vâsıl'ın "r" harfini telaffuz etmede yaşadığı sorun ve bu kusuruyla edebî bir yazın türünün doğuşuna zemin hazırlaması, Câhız'ın fazlaca ilgisini çekmiştir. Öyle ki Câhız, "münâzara edebiyatı (ihticâcu'l-edeb)" adında yeni bir türü edebiyata kazandırmasında Vâsıl'ın payını yadsımaz.⁶² Diğer taraftan o, özel bir şekilde kendisini, Mu'tezile'nin sözcüsü olarak görme eği-

⁵⁸ Zehebî, *Mizanu'l-İ'tidal*, 5: 79.

⁵⁹ Askerî, *el-Evâil*, 2: 121.

⁶⁰ Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1: 30.

⁶¹ Harun, "Hutbetü Vâsıl b. Ata" (Nevâditü'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 121.

⁶² Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, 1: 33-34.

limindedir. Bu nedenle söz konusu telaffuz bozukluğuna kitabında uzunca bir bölüm ayırmıştır.⁶³ O, “r” harfinin doğru telaffuzu yapılmadığında yaşanacak telaffuz sorunlarına *el-Beyan* adlı eserinde işaret etmiştir.⁶⁴ Ancak Vâsıl’ın farklı bir durumunun olduğunu da özellikle belirtir. “R” harfinin özel olan beşinci bir söyleniş şeklinin olduğunu ve bunun yazı ile tasvir edilemeyeceğini, ancak konuşma/söyleyiş ile gerçekleşeceğini ve Vâsıl b. Ata ile Süleyman b. Yezid’e özel bir söyleniş biçimi olduğunu ifade eder. Câhız dile getirdiği bu telaffuz bozukluğu hakkında, onu tasvir etmeyi (biçimsel yapısını) sağlayacak bir yol/yöntem yoktur, der. Ona göre Vâsıl’ın bu harfi seslendiriliş, iki harfin ortası veya harflerin karışımı özel bir haldir.⁶⁵

Ebu’l-Abbas el-Müberred (h.286/m.900), *el-Kâmil*’inde: “Vâsıl, hayranlık verici bir şahıstı. O, “r” harfini telaffuz etmede son derece kötüydü. Bu nedenle “r” harfini sözlerinden çıkarmak için çok fazla pratik yapıyordu” tespitini yapar.⁶⁶ Mu’tezilî şair Ebu’t-Tarûk ed-Dabbî de onun “r” harfini söylemekten kaçındığı uzunca hutbelerinden övgüyle söz eder. Kendisinden sonra birçok şair şiirde yeni bir üslup olarak onun bu özelliğini edebiyata yansıtılmışlardır. Nitekim İbn Hallikân (h.681/m.1282), onun bu yöntemini şairlerin şiirlerinde kullandığını söylemektedir.⁶⁷ Vâsıl’ın bu kusuruna rağmen söz ve kelamda öne çıkan fesahati ve dile hâkimiyeti nedeniyle Mu’tezile tarafından “Hatîbu’l-Mu’tezile olarak isimlendirilmiştir.⁶⁸ Vâsılıyye fırkasının Vâsıl b. Ata’nın şahsına nispet edilme nedeni olarak da Arap diline ve beyanına olan güçlü hâkimiyeti ve farklı bilim dallarındaki bilgi ve yeteneği olduğu söylenmiştir.⁶⁹ Vâsıl’ın derinlikli bir mütekellim ve usta bir hatip olduğu yönünde verilen bilgiler, bu görüşü bir bakıma teyit etmektedir.⁷⁰ Vâsıl’ın

⁶³ Telaffuz bozukluğunun dört harfte olabileceğini söyler. Bunlar: Kaf, sin, lam ve ra’dır. Özellikle “r”da yaşanan telaffuz sorununun dört şekline işaret eder. “R”nin ‘y’ye; ‘ğ’ına; ‘z(zel)’e ve ‘zı’ya dönüşebileceğini örnekleri ile sunar. Bkz. Câhız, *el-Beyan ve’t-Tebyin*, 1: 34-38.

⁶⁴ Câhız, *el-Beyan ve’t-Tebyin*, 1: 34.

⁶⁵ Câhız, *el-Beyan ve’t-Tebyin*, 1: 35-36; Harun, “Hutbetü Vâsıl b. Ata” (Nevâditu’l-Mahtûtât içerisinde), 1: 122.

⁶⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-Ayan*, 6: 7; Safedî, *el-Vâfi ve’l-Vefeyât*, 27: 247.

⁶⁷ İbn Hallikan, *Vefayatu’l-Ayan*, 6: 8.

⁶⁸ Safedî, *el-Vâfi ve’l-Vefeyât*, 27: 247.

⁶⁹ Melike Hasîrî, *el-Fikru’l-Ustaliyyi inde’l-Mu’tezile Ricalühüm ve Tûrasühüm*, (Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye: Beyrut, 1971), 15.

⁷⁰ Yâkut, *Mu’cemu’l-Udeba*, 6: 2793.

bu üstün yeteneğine işaret eden pek çok örnek kaynaklarda yer almıştır. O, sadece kısa söz ve cümlelerde değil, uzunca konuşmalar içerisinde dahi edebî dil yeteneğini sergileyebilmiştir. Hatta bazı şairler, onun uzun konuşmaları içerisinde ‘r’ harfini söylemekten kaçındığını söylemişlerdir. Bir şiirde onun bu özelliği şu şekilde tasvir edilmiştir.

Konuşmalarında ‘bur’ (buğday) yerine ‘gamh’a (buğday) yer verir. ‘R’ harfini telaffuz etmemek adına şiirde kelime oyunu yapar. Her ne kadar söz onu acele ettirse de ‘matar’ (yağmur) demez. ‘Matar’ı söylemekten tedirgin olduğu için ‘gays’a (yağmur) dönerdi. (Basît vezni)⁷¹

Vâsıl, söz konusu kusurunu, edebî söylemleri arasında gizleyebilmiş mahir bir hatip ve yetenektir. Ancak imtihan etme amacıyla ‘r’ harfinin geçtiği cümleleri nasıl telaffuz edeceği kendisine sorulmuştur. Örneğin bir şahıs ona: “Esrîc el-Feres” (atı eğerle) cümlesini nasıl söylersin demiş; o da düşünmeksizin “elbid el-cevâd” şeklinde söylerim cevabını vermiştir. Başka bir kişi de “rakibe ferasehû ve cerra rumhahû” (atına bindi ve mızrağını çekti) cümlesini nasıl telaffuz edersen, diye sormuş; Vâsıl cevaben: “İstavâ alê cevâdihî ve “sehebe âmîlehû” şeklinde söylerim, demiştir.⁷² Vâsıl’ın bir defasında Berae (tövbe) suresini okuması kaydıyla imtihan edildiği, bir an düşünmeksizin sureye “beraetün” kelimesini okumak yerine “ahdün” kelimesiyle başladığı nakledilmiştir.⁷³ O, bu tercihiyle mana ile kıraatin imkânına örnek sunmuştur. Zehebî de Vâsıl’ın Kur’an’ın muhtelif ayetlerini “r” harfi bulunmayan başka bir kelimeyle okumasını, mana ile kıraatin cevazına delil olarak göstermektedir.⁷⁴ Onun ‘r’ harfine yer vermeksizin irad ettiği hutbeyi Merzubânî, *el-Mürşidu fî-Ahbâri’l-Mütekellimîn* adlı kitabında zikretmiştir.⁷⁵ Bu hutbenin özelliğini, analizini ve Türkçe metnini ekler bölümüne bıraktığımızdan hutbeye dair bir örneğe burada işaret etmeyeceğiz. Öyleyse yukarıdan itibaren aktardığımız bilgileri özetleyen bir cümle ile bu başlığa son verebiliriz. Vâsıl, üstün dil yeteneği ve zekâsıyla fiziksel kusuruna edebî bir kimlik ka-

⁷¹ İbn Murtazâ, *el-Münve ve’l-Emel*, 33.

⁷² Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 164.

⁷³ Zehebî, *Târîhu’l-Islam*, 8: 559; Safedî, *el-Vâfi ve’l-Vefeyât*, 27: 247.

⁷⁴ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 285.

⁷⁵ Safedî, *el-Vâfi ve’l-Vefeyât*, 27: 247.

zandıran böylece de edebiyat ile kelamı sözlerinde bir araya getiren mahir bir hatiptir. Nitekim onun el-menzile düşüncesi de manaları derinlemesine tetkik ettiğinin bir göstergesidir.

1.5. Şahsî ve Manevî Mizacı

Mu'tezile, başlangıcından kısa bir süre sonra tarihî hesaplaşmaya maruz kalmış, şahısları, fikirleri ve öğretisine karşı propaganda aşamasına geçmiştir. Vâsıl da Mu'tezilî karşıtlığından payına düşeni zaman içerisinde almıştır. Ancak o, fikirleri sebebiyle ciddi bir muhalefete maruz kalsa da yeteneği ve şahsî yapısıyla pek çok övgüye mazhar olmuştur. Öyle ki kaynakların birçoğu, onun kelamî görüşlerinden ziyade edebî yeteneğini ve dil zekasını öne çıkaran yazılar kaleme almıştır. Çünkü Vâsıl, Basra'nın zengin ilmi havzasında fikren geliştiği gibi dil ve belagat yeteneğini de geliştirebilmiştir. Vâsıl'ın şahsî yapısı, etnik farklılık (mevali), fiziksel durumu, sosyal koşullar, ilmi ve kültürel ortam gibi unsurlardan etkilenmiştir. Onun mevali kökene sahip olması ve kumaş işiyle uğraşması alt tabakaya olan ilgisini pozitif yönde geliştirmiştir. Kâdî Abdulcebbar, Vâsıl'ın yaşadığı dönemde Mu'tezile'nin toplumun zayıf tabakalarına ve yetimlere özel ilgi gösterdiğini söylemektedir. Vâsıl da muhtemelen zengin biridir. Meslek erbabı olması ve davetçi sistemini finanse edebilmesi bunun kanıtı niteliğindedir. Ayrıca Kâdî, babasından ona, on bin dirhem miras kaldığını nakletmektedir. Babasından kalan miras, onun köle olmadığını delilidir. Ancak Vâsıl, bu mirastan kendisine hiç ayırmamıştır.⁷⁶ O, bu mirası, dostlarına ve kendisine bağlı olanlara, "kimin ihtiyacı varsa bu maldan alsın, kimin yanında fazlalık varsa ihtiyacı olanlar için muhafaza etsin", diyerek dağıtmıştı.⁷⁷

Böyle bir mizaca sahip olmasından hareketle Van Ess, ticaret mallarını (kumaş) farklı bölgelere naklini sağlamak için onun davetçi sistemini kurduğu düşüncesini doğru bulmaz. Çünkü Vâsıl, yaşadığı dönemde mevâlî hayat tarzının gereği olan ticaret sahibi ve bir meslek erbabı olarak para kazanan birisidir.⁷⁸ Onun üstün meziyeti ise kazandığını iyiliği emir kötülükten

⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 239.

⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 241.

⁷⁸ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 274.

nehiy yolunda harcaması ve kazancı sosyal alana yansıtmasıdır. Vâsıl'ın ölümünden sonra Esbat b. Vâsıl eş-Şeybânî'nin yazdığı mersiye onun zühd hayatına ve dünyaya verdiği değere işaret etmektedir.

Ne bir dinara ne de bir dirheme dokundu. Onun kendine kestiği bir elbisesi olmadı.⁷⁹

Vâsıl, ne verdiği dersler karşılığında bir ücret almış ne de mevcut yönetimin uhdesinde resmî bir görevde bulunmuştu. Hatta insanları, dünyaya tutkun olmanın felaketlerine karşı uyarmıştır.⁸⁰ Diğer taraftan o, her ne kadar diğerkam ve insanlara yardım etmeyi görev bilen biri olsa da toplumla çok yakın bir ilişki içerisinde olmamıştır. Van Ess, Câhız'ın bir tespitiyle dayanarak bunun sebebine işaret etmektedir. Câhız: "insanlar ne zaman bir araya gelseler bir felakete neden olurlar." O, bu sözyle toplumun sosyal olaylarda negatif etkisine işaret etmek istemiştir. Akabinde, "insanlar ne zaman ayrılırsalar, faydalı işlerde bulunurlar." Bununla da her insanın kendi işiyle uğraşması halinde yararlı işlerin topluma yansiyacak olmasını kasteder.⁸¹ Vâsıl'ın toplumdan uzak kalma nedeni, fiziksel kusurları mı yoksa Hasan Basrî'den ayrılışı toplum nazarında tepkiyle mi karşılandı ya da gerçekten itikâdî konularda ileri sürülen düşüncelerin topluma yansımaları tehlikeli mi görmekteydi burası net değildir. Ancak o, Müslüman toplumun iç savaş tecrübesinden haberdardır. Toplumsal olaylarda insanların, grup olmanın doğası gereği daha hızlı bir şekilde yönlendirilebileceğine şahit olmuştur. Sosyal organizasyonun bozulduğu dönemlerde ulemanın bir tür düşünsel mistik tecrübeye yöneldiği de malumdur.

Nitekim Mu'tezile'nin önde gelen bilginleri, zühd, takva, fesahat ve belagat erbabı olmakla ün yapmış şahıslardı. Hatta bazı valilerin, halifenin huzuruna çıkarken onlardan yardım istediği nakledilmektedir. Vâsıl b. Ata da bir defasında Ömer b. Abdülaziz'in hazırladığı bir komite içerisinde yer almıştır. Ayrıca o, her sanat ve bilim erbabının olduğu bir konseyle birlikte Vali Ömer b. Abdülaziz'in huzuruna çıkmış, konuşmasında

⁷⁹ Askerî, *el-Evâil*, 2: 123.

⁸⁰ Zübâde, "Vâsıl b. Ata", 1: 41.

⁸¹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 276.

ki edebî deha ile valiyi ve bütün ilmî otoriteyi kendisine hayran bırakmıştır. Konuşmasını son derece naif bir şekilde ve sesi ni yükseltmeden icra etmiş; sözün bütün güzellik ve inceliğini şahsında bütünleştiren bir konuşma yapmıştır. Vali, bütün katılımcılara iki biner dirhem verilmesini emretmiş fakat Vâsıl bu ödülü kabul etmemiştir. Vâsıl onlara: “Allah’a yemin olsun ki, sizler burada, Allah için kendinizi göstermiş olsaydınız, valinin belirlemiş olduğu ödüle razı olmazdınız. Sizler dünyevî bir menfaat için kendinizi gösterdiniz bu sebeple de sadece hak ettiğiniz şeyi aldınız”, demiştir. Vali, Vâsıl’a yüz bin dirheme ulaşınca kadar ödülü artırmıştır. Bunun üzerine Vâsıl: “Ben emrettiğin şeye tenezzül etmeyen, onu küçümseyen veya daha fazla artmasını isteyen biri değilim. Şayet ben sadece bunun için gelseydim aynı miktar benim için ikna edici ve yeterli olurdu. Fakat ben, elde ettiğim şey ile ilgisi olmayan bir (değer için) kendimi gösterdim”, demiştir.⁸²

Vâsıl, zühd, takva ve dünya nimetlerini terk gibi değerleri şahsiyetinin bir parçası kılmuştur. Câhız da onun şahsî niteliklerini sessizlik, öfke kontrolü, açık fikirlilik, hilm ve teenni, zühd ve takva, kültürel açıklık, entelektüel birikim ve cesaret şeklinde özetlemektedir.⁸³ Nitekim Vâsıl, bir meslek ve ticaret erbabı olsa da kazancı mal biriktirme olarak anlamamış; sadece mal ve mülk elde etme çabasıyla aklın meşgul edilmesini de doğru bulmamıştır.⁸⁴ Bu nedenle “mümin, aç iken sabreden; tok anında da şükreden kimsedir”⁸⁵ sözü, onun düşünce ve eylem anlayışının merkezinde yer alan bir ilkedir. Yine o, kıyamet gününde Allah’ın bana: “Neden söylemedin sorusu, niçin söyledin sorusundan daha sevimlidir. Çünkü ‘neden söyledin’ sorusu, Allah’ın delil isteğini bildirmektedir. Fakat ‘niçin söylemedin’ sorusunda böyle bir talep bulunmamaktadır”, derken delil üzere yaşamının uhrevî yükümlülüğünü yüreğinde hissetmektedir.⁸⁶

⁸² Tarık b. Abdullah b. Muhammed er-Ramîh, *Mevafiku-vülâti benî-ümeyye mine'l-itticâhâti'l-ilmîyye ve'l-fikriyye fi'l-asri'l-emevî*, (Doktora Tezi: Camiatü İmam Muhammed b. Suudî'l-İslamiyye: Suud, 1437), 258.

⁸³ Câhız, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, 1: 27-30.

⁸⁴ Zübâde, “Vâsıl b. Ata”, 1: 41.

⁸⁵ Câhız, *el-Beyân ve'l-Tebyîn* 3: 169.

⁸⁶ Ebü Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî, (Dâru-Sâdir: Beyrut, 1988), 7: 178.

Vâsıl, bilgi/iman ile ahlakî eylemin farklı değerinde olduğu kanaatinde değildir. Bu sebeple o, fâsık âlim ile dindar cahile karşı uyarılarda bulunmuştur. Fâsık bilgini, insanların günahından dolayı ilmîni dikkate almadığı şahıs; câhil dindarı da insanların ibadetine aldanarak cehaletine tabi oldukları kişi, şeklinde tarif etmiştir.⁸⁷ Bu düşüncesinin izah sadedinde başka bir sözünde ise, “ahmak biri, cehaletiyle zarar görebileceği gibi zekî kişi de zekâsı nedeniyle zarar görebilir”, uyarısında bulunmuştur. Onun “kişinin, gücünü aşan bir sorumluluğun altına girmesi zorunlu değildir” sözü, bireysel sorumluluğa ve insanın gücünü aşan bir emirle/fiille sorumlu tutulmayacağına (teklif-i ma-lâ-yutâk) işaret eden bir ilkedir. Bunların dışında ona: “Uzun süre gözün bir noktaya takılıp kalması, onu yorar. Zira göz, kalpten daha zayıftır” vb. vecizeler atfedilmiştir.⁸⁸ Yine onun “bir kimsenin bilgisini artırmadığı bir gün geçirmesi, onun eksik ve noksan kılmasıdır”, uyarısı bilgiye verdiği değeri göstermektedir. İsa b. Hâzır da onun hakkında: “Allah Ebu Huzeyfe'ye merhamet etsin. Onu sadece öğrenen ve öğreten olarak gördüm” demiştir.⁸⁹

Vâsıl, gerektiğinde hakikati söylemekten çekinmeyen, zulme ve haksızlığa sessiz kalmayan biri olsa da farklı düşünce sahipleriyle gerçekleştirdiği kelamî tartışmalarında sabır, şükür veya susmanın değerini de takdir edebilen birisidir.⁹⁰ Çünkü onun düşüncesinde sükût, dikkatli ve temkinli olmanın bir yöntemiymiş ve aynı zamanda düşüncenin aktivasyonu idi. O, kendine özel uzlet halini, fikrî gelişimi için bir metoda dönüştürmüştü. Bu nedenle Basra'daki ilk yıllarında sessizliğe bürünmesi, düşünsel bir tekâmül içerisinde olduğunu akla getirmektedir. Vâsıl, başarılı bir mütekellim idi. Ancak kelamî bir gevezeliğe veya kuru bir cedele dönüştüren niteliksiz bir polemikçi değildi. O, kelamî diyaloglarında muhatabın sözü uzatması halinde sabrını sürdürebilen ve delilleri yerinde kullanabilen bir şahıstı.⁹¹ Çünkü Vâsıl, bilgi yönünden sürekli kendini yenile-

⁸⁷ Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, 2: 7.

⁸⁸ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 291.

⁸⁹ Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Rebiu'l-Ebrar ve Nususu'l-Ahbar*, thk. Abdülemir Mihna, (Müessesetü'l-Âlami'l-Metbuat: Beyrut, 1992), 4: 31.

⁹⁰ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 290-291.

⁹¹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 290-291.

yen ve güçlü delilleri gece ibadetinde dahi araştıran sorgulayıcı bir zihne sahipti. Diğer bir ifadeyle, ibadet ile bilgiyi bir araya getirmiş entelektüel bir muttaki idi. Bu söylediğimizi destekler mahiyette Kâdı Abdulcebbar, Vâsıl'ın eşi Ümmü Yusuf'un -Amr b. Ubeyd'in kız kardeşi- onun hakkında şöyle dediğini nakle-der: "Vâsıl, gece olunca namaza durur, ayakları arasına bir divit ve kâğıt koyar, muhalife delil olabilecek bir ayetle karşılaştığın-da onu hemen kaydederdi."⁹² Bu durum onun, nass ile nazarî aklı birleştirip muhalifi ikna etme konusunda son derece teknik ve azimli olduğunu göstermektedir. Çünkü o, en üstün ve reddedilemez delili araştırıyor ve muhalifin iddiasını çürütme-de kullanıyordu. Cedel konusunda son derece yeterli, diğer din ve mezheplerin görüşlerini ihata etmede de oldukça mahir bir kelimacı idi.

Vâsıl üzerine en fazla eğilen Mu'tezilî dilci ve kelimacı Câhiz'dir. Onun Vâsıl'a özel bir ilgisi vardır. O, Vâsıl'ın edebî kişiliğine ve aklının ufkuna hayran birisidir. *Kitabu'l-Hayevân*'da, cinler üzerine söz başlığında şu cümleleri dile getirmektedir. "Cinler sahih akla/nazarî çıkarıma hâkim değillerdir. Şayet onlar bu niteliğe sahip olsalardı, bir Ali b. Ebî Talib, Hamza b. Abdülmuttalib, Ebu Bekir veya Ömer'i onların yaşadığı tarihte çıkarırlardı. Yine Gaylan ve Hasan'ın yaşadığı çağda o ikisi gibi birini ya da Vâsıl ve Amr'ın yaşadığı zamanda Vâsıl ve Amr değerinde birini çıkarabilirlerdi".⁹³ Bu ifadeden anlaşıldığı üzere Câhiz, Vâsıl'ı, önemli bir bilgin, müthiş bir zekâ, pratik bir akıl ve kalp cesaretine sahip biri olarak tanıtmak istemiştir.⁹⁴ Bu minvalde Müberred, Vâsıl'ın dehası hakkında örnek bir anekdotu paylaşır: "Vâsıl b. Ata, Refka denilen bir yere geldiği esnada bu yerin halkının Haricîler ile benzer düşüncelere sahip olduğunu anladı. Bu yerin halkına: Bu sizin inancınıza uygun bir durum olmayacak, ayrılın gidin beni de bırakın dedi. Onlar ona ve yanındakilere zarar vermeye yeltenmişlerdi. Bu söz üzerine: Peki senin tutumun nedir? Sen ve ashabın ne düşünce-der? dediler. O da: Biz, Allah'ın kelamını dinlemek ve sınırlarını

⁹² Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 236.

⁹³ Harun, "Hutbetü Vâsıl b. Ata" (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 119; Karşılaştırma için bkz. Câhiz, *Kitabu'l-Hayevân*, 6: 159-160.

⁹⁴ Harun, "Hutbetü Vâsıl b. Ata" (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 119.

bilmek için sığınma isteyen müşrikleriz, cevabını verdi. Onlar da biz, size sığınma hakkı tanıyoruz. Vâsıl, bize öğretin dedi. Onlarda hükümlerini onlara öğretmeye başladılar. Vâsıl: ben ve benimle birlikte olan herkes bunları kabul etmiştir. Onlar da: "O zaman dostlarınızla geçip gidiniz ve sizler bizim kardeşimizsiniz", dediler. Vâsıl, bu size ait davranış şekli değil, dedi ve şu ayeti okudu. "Eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver, sonra (müslüman olmazsa) onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır. İşte bu, onların, bilmeyen bir kavim olmalarından dolayıdır."⁹⁵ Öyleyse siz de bizi, güven içerisinde olacağımız bir yere ulaştırın, dedi. Birbirlerine baktılar ve sonra bu söylediğiniz hakikat, sizin için de geçerlidir dediler ve güven içerisinde olacakları bir yere gelinceye kadar hep birlikte ilerlediler.⁹⁶ Rivayet edilen bu haber, arka planında fitrî bir yetenek, liderlik, bilgi ve ince bir zekânın olduğunu göstermektedir. Vâsıl'ın farkını ve değerini ortaya koyan şey ise nükteli bir cedel ve münazara üslubu ile muhalifin bilişsel sistemini yönlendirmesidir. Ayrıca muhalifini çok iyi tanıyan ve zaaf noktalarını iyi bilen birisi konumundadır. Bu şekilde fitrî dehasını, nazarî diyalektik yöntemini, hitabet ve beyanın inceliklerini kullanarak muarıza karşı didaktik bir cedel tekniğini uygulamıştır.⁹⁷

Bu örnek olay üzerinden Vâsıl'ın başka bir niteliği de oldukça dikkat çekicidir. O, aynı zamanda öfke kontrolünü en iyi şekilde ayarlayabilme yeteneğine sahiptir. Haricîler'den bir adam, Vâsıl'a bir mesele hakkında soru sormuş, onun verdiği cevabı beğenmeyince suratına tükürmüştü. Vâsıl tükürüğü sildi ve belki de ben, sana cevap verme konusunda çok acele ettim, diyerek karşılık verdi. Bunun üzerine Haricî şahıs: Allah senin iyiliğini versin Vâsıl b. Ata! Yaptığından utandı ve ondan özür diledi.⁹⁸ Benzer bir olayda yine, Vâsıl'ın huzurunda Amr b. Ubeyd'e kader hakkında soru soran bir şahsa Amr'ın öfkelenerek onun inciten bir cevap vermesi karşısında Vâsıl: "Ey Ebu Osman senin şu halin ve öfke dolu cevabın pişmanlıktan başka bir şey değil-

⁹⁵ Tevbe 9/6.

⁹⁶ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 168; Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 235-236.

⁹⁷ Harun, "Hutbetü Vâsıl b. Ata", (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 120.

⁹⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 235.

dir. Şeytan ise öfkenle beraberdir. Allah, nebisine şeytandan gelebilecek dürtülere karşı kendisine sığınmasını emretti” diyerek tartışma adabının inceliklerini öğretmiştir.⁹⁹ Bu rivayette onun dili kullanma becerisi de şu şekilde ifade edilmiştir. Rivayeti nakleden kelamcı Ebu'l-Hasen el-Berzeî, Amr'a söylediği kelimelerden Vâsıl'ın 'r' harfini nasıl çıkardığından söz ederek: O, ayette geçen “ve-ş-şeytanu yehduruha” cümlesini “yekûnü meahê” şeklinde söyledi. Yine Allah nebisinde emretti derken “emerahû” yerine “evcebe” kelimesine yer verdi. Ayeti okuduktan sonra “ilâ-âhiri'l-âye” yerine “ilâ-hâtimetil-âye” dedi.¹⁰⁰

Sonuç olarak Mu'tezile'nin tabakat yazarları, ekolün önemli bilginlerini tanıtırken yüceltici ifadelerle ağırlıklı olarak yer verirler. Onları, ilim ve ahlak olarak bütün iyi ve güzel hasletlerin taşıyıcısı konumuna yükseltirler. Kendileri dışında başkalarının sahip olmadığı meziyetlerle onları tasvir ederler. Vâsıl'ın ise iki önemli mizacını öne çıkarmışlardır. O, kendisine kadar gelen ilmî birikime ve tecrübeye hakim birisidir. Bu nedenle bütün mezheplerin görüş ve düşüncelerini ince ayrıntısına kadar bilmektedir. Dolayısıyla muhalife karşı nasıl bir yöntem takip edeceğini bilen birisidir. Diğer yandan Vâsıl, diğerkam biri olmasına rağmen toplumla içli dışlı bir ilişki kuramamıştır. Fakat sosyal olgulara kayıtsız da değildir. O, toplumsal alanda birleştirici ilke ve değerleri sağlayacak plan ve programı sürekli gündeminde tutan birisidir. Davetçi aracılığı ile en uzak beldelelere kadar ufkunun uzanması bir bakıma bu durumun bir göstergesidir.

1.6. Vefatı

Kaynakların ittifakıyla Vâsıl'ın vefat tarihi, hicrî 131/748-749 senesidir. Zehebî (h. 748), hicrî 131 senesinde ölenler arasında Vâsıl'ı da zikreder.¹⁰¹ Ancak kaynaklarda, Vâsıl'ın ölüm gerekçesi veya defnedildiği yer hakkında kesin bir bilgiye yer verilmemiştir. Onun Basra'da vefat ettiği ve oraya defnedildiği tahmin edilmektedir. Emevî iktidarının son yıllarında Halife Mervân b. Muhammed'in yönetimi zamanında vefat ettiği

söylenmektedir.¹⁰² Ancak Van Ess, herhangi bir ihtilaf olmaksızın vefat tarihinde uzlaşa sağlanmasını, hicrî 131 senesinde önemli bir olayın vuku bulmuş olmasıyla ilişkilendirmektedir. Bu olayın, Basra'yı kasıp kavuran veba hastalığı veya 132 senesinde gerçekleşen Abbâsî devrimi olduğunu düşünmektedir.¹⁰³ Bu sebeple Vâsıl'ın genç yaşta veba hastalığından ölmüş olması muhtemeldir. Vefatı üzerinde tek farklı tarihe ise İbn Hallikân işaret etmektedir. O, Vâsıl'ın hicrî 181'de vefat ettiği kaydını düşer.¹⁰⁴ Bu durumda Vâsıl'ın yüz yaşını aşmış olması ve Abbâsî iktidarının bir kısmını tecrübe etmesi gerekir ki kaynakların bildirdiği ölçüde bunun doğru olmadığı bilinen bir husustur. Fakat Mu'tezile'nin uzun bir süre tarih ve fırak kitabı yazımına önem vermemesi diğer taraftan hadis ilminde Vâsıl'ın herhangi bir rolü olmadığından tabakat kitaplarında isminin zikredilmemesi nedeniyle¹⁰⁵ onun hakkında verilen bilgiler müphemliğini korumaktadır.

1.7. Eserleri

Tarihi süreçte Mihne döneminde yaşanan acı tecrübe, Mu'tezile karşıtlığının temel argümanı olmuştur. Abbâsî Halifesi Mütevekkil'in iktidarıyla birlikte gelişen rövanşist tutum ve karşıt propagandadan Mu'tezile'ye ait olan ilmî birikim de nasibini almıştır. Özellikle ehli hadis taraftarlarının sergilediği benzer eğilim, Mu'tezile eserlerinin günümüze ulaşamamasında önemli bir etken olmuştur. Bu süreçte Mu'tezili kaynakların büyük kısmı ya yakılmış ya da yok edilmiştir. Yalnızca Malâtî, Ebu Ali el-Cübbâi'nin kelam üzerine kırk bin varaka ulaşan eseri olduğunu ve benzeri görülmemiş yüz cilt bir tefsir yazdığını nakletmektedir. Ebu Hâşim'in ise yüz altmış kitap yazdığını haber vermektedir.¹⁰⁶ Fakat anılan bu eserlerin birçoğu kısa bir süre içerisinde yok olmuş veya edilmiştir. Hatta çok da geç olmayan bir dönemde hicrî altıncı yüzyılda İbn Rüşd (h.595/m.1198) Mu'tezile'ye ait eserlerin Endülüs'e

⁹⁹ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 164; Ebu Zehrâ, *Tarihu'l-Cedel*, 338.

¹⁰⁰ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 164.

¹⁰¹ Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, 8: 330.

¹⁰² Taftazânî, “Vâsıl b. Ata-Hayatühü ve Musannefatuhü”; 72-73; Şevâşî, *Vâsıl b. Ata*, 86.

¹⁰³ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 270.

¹⁰⁴ İbn Hallikân, *Vefeyatü'l-Ayan*, 6: 11.

¹⁰⁵ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 270.

¹⁰⁶ Malâtî, *et-Tenbih*, 40.

ulaşmadığından söz etmektedir.¹⁰⁷ Ancak Vâsıl'ın yaşadığı dönemde özel kelimâ meseleleri ihtiva eden sınırlı hacimde küçük risale ve yazıların kaleme alındığı bilinen bir husustur. Üstelik bilimsel olgunluğun zirve yaptığı Cübbailer'e kadar Mu'tezile bilginlerinin aynı yöntemi takip ettiği ifade edilebilir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin büyük bir ilmî birikimi yazıya geçtiği; maalesef mezhebi taassub, tarihten gelen intikam güdüsü, Mu'tezilî fikirlerin siyasî erkin ideolojine aykırı görülmesi, devlet desteğinden kısmî bir dönem hariç mahrum kalınması, Ehl-i Sünnet'in karşıtı bir imaj yüklenmesi ve halk tarafından destek bulamamaları gibi nedenlerle yazılan eserlerin büyük kısmının günümüze ulaşamadığı bilinmektedir. Örneğin Cüşemî, Mu'tezile'nin halk kanadının azlığını, Emevî idaresinin cebr ideolojisini empoze etmesi ve Gaylan, Hasan Basrî, Vâsıl ve Amr gibi şahısların başına gelenlere şahit olan halkta oluşan korku nedenine bağlamaktadır.¹⁰⁸ Genel itibarıyla toplumsal bilgisizlikle (cehalet) mücadele eden herhangi bir fikrî akımın siyaseten desteklenmemesi de olağan bir durumdur. Mu'tezile de siyasî ve toplumsal destekten mahrum kaldığı için kuruluşundan kısa bir süre sonra yok oluşa itilmiştir. Diğer bir ifadeyle toplum tabanında karşılık bulamaması neticesinde Mu'tezile'nin marjinalleşmesi kaçınılmaz olmuştur. İ'tizalin aslî değerleri ise mevcut kaynaklar ve evrensel bilgi formu içerisinde fikren günümüze kadar taşınabilmiştir.

Birkaç kısa not ve hutbe yazıları dışında eserlerinden mahrum olduğumuz şahıslardan biri de Vâsıl b. Ata'dır. Vâsıl'a birçok kitap ve risale atfedilse de bunların sadece isimleri günümüze gelebilmiştir. Oysa Kâdî Abdulcebbar, Vâsıl'ı, muhaliflere karşı pek çok kitap tasnif eden biri olarak tanıtmaktadır.¹⁰⁹ Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*'inde mülhidler, Hariçî tabakaları, Gulât-ı Şîa ve Haşviyye hakkında ilk kitap yazan kimsenin Vâsıl b. Ata olduğunu zikretmektedir.¹¹⁰ Askerî, kelimâ ve ahkâm bilginlerinin tespit ettikleri her asılda (usûle dair konularda), Vâsıl'ın

katkısı olduğunun altını çizmektedir.¹¹¹ Kâdî Abdulcebbar, kalem aldığı eserlerin çokluğu nedeniyle Vâsıl'ı kelimâ ilminin aslı olarak nitelemektedir.¹¹² Yâkut el-Hemevî de onun hutbeleleri, kelimâ meselelerine dair notları, münazara ve risaleleri olduğundan haber vermektedir.¹¹³ Muhtevası ve metoduyla Vâsıl'ın eserleri, kendisinden sonraki Mu'tezilî bilginlere öğretisel formlar ve teknikler kazandırmıştır. Bu itibarla Hanefî'ye göre hicrî ikinci yüzyılın ilk yıllarında Vâsıl'ın telif ettiği eserler, Mu'tezile ekolünün genel usul sistemini (usûlü a'mme) ve fikrî yapısını belirlemiştir.¹¹⁴

Vâsıl b. Ata, muhalif din ve öğretilere reddiyeler yazan ve bu konuda eğilimi ve hassasiyeti olan birisidir. Onun diğer öğretilerle etkili münazara yapmak için Müslümanların görüşlerini bir araya getirme gibi bir tutkusu olduğu açıktır. Buna dair Ebu Ömer el-Bâhilî, "*Kitabu Elfi Mesele*"nin ilk cüzünü Vâsıl'a okudum. Sadece bu tek cüzde seksen küsur meseleye cevap verdiğini gördüm" demiştir.¹¹⁵ Sözü edilen bu kitap, bildiğimiz kadarıyla tarihçilerin Vâsıl'a nispet ettiği bir kitaptır. Ancak belirtildiği üzere Vâsıl'a nispet edilen kitapların birçoğu, bildiğimiz anlamda kitap türü eserler değildir. Bunların birçoğu, kısa risale ve notlardan müteşekkil özlü yazılardır. Vâsıl'ın yaşadığı dönemde bilgiye kaynaklık edecek düzeyde entelektüel birikimin olgunlaşmadığı ya da bilgi materyalinin yeterince gelişmediği bir neden olarak ileri sürülebilir. Bu nedenle de kader, iman, büyük günah gibi belirli konular, cedelî diyalog üslubuyla yazıya geçirilmiştir. İlk dönem kader risaleleri bunun tipik bir örneğidir. Bu hususta Gurâbî, Vâsıl'ın yaşadığı dönemde kitap ile kastedilenin mektup (kısa ve anlamlı yazı) olduğu bu nedenle hacimli bir eserden ziyade kısa bahis ve bölümlerin kitap ismiyle ifade edildiğini zikreder.¹¹⁶ Vâsıl ile çağdaş olan bilginlerden bize ulaşan metinlerin risalelerden oluştuğu dikkate alınrsa Gurâbî'nin söyleminde haklılık payının olduğu söylene-

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *el-Kesf an-Menâhici'l-Edille*, 11.

¹⁰⁸ Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn (Fadlu'l-İ'tizâl içerisinde)*, 393.

¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 162.

¹¹⁰ Askerî, *el-Evâil*, 2: 119.

¹¹¹ Askerî, *el-Evâil*, 2: 119.

¹¹² Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 234.

¹¹³ Yâkut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 6: 2795.

¹¹⁴ Hanefî, *Mevsuâtu'l-Hadâratil-'Arabîyyeti'l-İslâmiyye*, 2: 582.

¹¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 241.

¹¹⁶ Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslâmiyye*, 78.

bilir. Şu halde Vâsıl'a nispet edilen eserlere ve eserlerin tahmini içeriğine değinerek bu bahsi sonlandırabiliriz.

1. Kitabu Elfi Mesele fi'r-Reddi Ale'l-Maneviyye

Bu eseri Kâdı Abdulcebbar¹¹⁷, İbn Murtażâ¹¹⁸ zikretmiştir. Eser, Vâsıl'ın yaşadığı dönem içerisinde İslam'a en ciddi tehdit olan Maneviyye inanç sistemine bir reddiye niteliğindedir. Ayrıca İslam dışı fırkalara karşı yazılmış ilk reddiye ve nazarı diyalektik türüne örnek oluşturmaktadır. Bu eserin birçok cüzlerden oluştuğu fikrini, yukarıda Kâdı Abdulcebbar'ın Ebu Ömer el-Bahilî'den naklettiği bilgidan edinmiştik. Bu kitabın elimizde herhangi bir nüshası bulunmasa da Mu'vezile'nin önde gelen alimlerinin Vâsıl'dan sonra bu kitaptan istifade ettiği tahmin edilmektedir.¹¹⁹

2. Esnâf'ül-Mürchie

Vâsıl'ın bu eserini İbn Nedîm¹²⁰, Zehebî¹²¹, İbn Hallikân¹²², İbn Hacer¹²³ ve Yâkut¹²⁴ zikretmiştir. Kitap, çok erken bir dönemde, diğer İslamî fırkalar hakkında tasnif ve tenkit içerikli eserlerin kaleme alındığına bir örnektir. Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere Mürchie öğretisine bir reddiyedir. Onların görüşlerini, farklı gruplarını ve düşünce yapılarını ele alan bir eserdir. Vâsıl, muhtemelen iman ile beraber günahın; inkâr ile birlikte taatin fayda vermeyeceğini iddia eden Mürchie'yi hedef almıştır. Büyük olasılıkla eserinde Mürchie düşüncesiyle doğrudan yüzleşmiş, onların iddialarına cedel ve münazara tekniği ile cevaplar vermiştir.¹²⁵

3. Kitabu't-Tevbe

Bu kitabı, İbn Nedîm, İbn Hallikân, İbn Hacer, Yakut ve ed-Davudî¹²⁶ nakletmiştir. Muhtemelen kitabın muhtevası, büyük günah işleyen kimsenin durumuna ilişkin bahislerden

müteşekkildir.¹²⁷ Vâsıl'ın döneminde iman ile amel arasındaki ilişkinin merkezinde aften ziyade tövbenin olduğu söylenmelidir. Bu sebeple fâsık tövbe etmezse ebedî cezayı hak etmektedir. Çünkü sabit olan suçun telafisi adalet ilkesi gereği sadece tövbedir. Tövbe merkezinde söylem de sabit olan suça affın tesir edemeyeceğidir. Eserin, tövbenin vücûbiyeti ve mahiyeti konusuna has bahisleri ihtiva etmesi bu açıdan muhtemeldir.

4. Kitabu el-Menzile beyne'l-Menzileteyn

Bu kitaptan İbn Nedîm, Zehebî¹²⁸ İbn Hallikân, Makrîzî¹²⁹ ve Yâkut söz etmiştir. Muhtemelen Vâsıl'ın dile getirdiği asılların ilki olan el-menzile'nin temel felsefesinden söz etmektedir. Vâsıl'ın Hasan Basrî'nin ders halkasından ayrılış nedeni olarak gösterilen düşüncesi bu eserde gizlidir. Kitapta merak edilen birçok sorunun cevabı ve şüpheleri giderecek bilgilerin varlığı yine Amr b. Ubeyd ile arasında geçen münazaradan bahislerin olması olasıdır.¹³⁰

5. "R" Harfini Telaffuz Etmediği Hutbesi

Makrîzî, bu hutbeyi eserinde zikretmiştir.¹³¹ Bu hutbe, Abdusselam Harun'un katkılarıyla *Nevâdiru'l-Mahtûtât* koleksiyonu içerisinde neşredilmiştir. Kitabın sonundaki ekler bölümünde hutbenin Türkçe metni, tarihsel kimliği ve analizine dair bilgiler verilmiştir.

6. Meâni'l-Kur'an

Bu eseri, İbn Nedîm, Yakut, İbn Hallikân, İbn Hacer ve Davudî zikretmiştir. Bu kitabın, Vâsıl'ın itizalî düşüncenin etkisiyle bazı ayetlere getirdiği yorumlar ile tefsire ve tefsir ilmine dair notlardan oluştuğu söylenebilir.¹³²

7. Kitabu Hutabu fi't-Tevhîd ve'l-Adl

Bu eseri İbn Nedîm, Zehebî,¹³³ Yakut *el-Hutabu fi't-Tevhîd* başlığıyla, Makrîzî de *Kitabu't-Tevhîd*¹³⁴ adıyla zikretmiştir. Buna göre mezhep, nazarı asılların tebyin ve tebliğine çok erken bir

¹¹⁷ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 241.

¹¹⁸ İbn Murtażâ, *el-Münye ve'l-emel*, 37.

¹¹⁹ Feyûmî, *el-Mu'vezile-tekvînu'l-akli'l-arabi*, 154.

¹²⁰ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 202.

¹²¹ Zehebî, *Mizanul-İtidal*, 5: 80.

¹²² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayan*, 6: 11.

¹²³ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdulfettah Ebu Guddê, (Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye: Beyrut, 2002), 8: 370.

¹²⁴ Yakut, *Mu'cemu'l-Udeba*, 6: 2795.

¹²⁵ Feyûmî, *el-Mu'vezile-tekvînu'l-akli'l-arabi*, 155.

¹²⁶ Davudî, Şemsuddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, thk. Komisyon, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1998), 2: 356.

¹²⁷ Taftazânî, "Vâsıl b. Ata-Hayatühü ve Musannefatuhü"; 76.

¹²⁸ Zehebî, *Siyerü-A'lami'l-Nübelâ*, 5: 465.

¹²⁹ Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 395.

¹³⁰ Feyûmî, *el-Mu'vezile-tekvînu'l-akli'l-arabi*, 155-156.

¹³¹ Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 395.

¹³² Taftazânî, "Vâsıl b. Ata-Hayatühü ve Musannefatuhü"; 76.

¹³³ Zehebî, *Siyerü-A'lami'l-Nübelâ*, 5: 465.

¹³⁴ Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 395.

dönemde önem vermiştir. Kitabın içeriği de tevhid ve adl ilkesinin muhtevasını oluşturan bahis ve görüşlerden oluşmaktadır.

8. Kitabu's-Sebil ilâ Ma'rifeti'l-Hak

İbn Nedîm, İbn Hallikân ve Yâkut zikretmiştir. Kitapta bilgi kaynakları, gerçek bilginin ne olduğu, hakiki bilgiye nasıl ulaşılacağı ve nazârî diyalektiğin temel ilkeleri gibi konulardan söz edilmiş olmalıdır.

9. Kitâb fi'd-Da've

İbn Hallikân'ın zikrettiği bu kitapta muhtemelen Vâsıl'ın i'tizal görüşünü yaymak için uzak beldelere gönderdiği davetçilere yönelttiği nasihatler ve davet sisteminin yönerge ve esasları zikredilmiştir. Ayrıca kitapta, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehÿü ani'l-münker prensibi hakkında bazı bilgilerin yer alması muhtemeldir.

10. Kitabu Tabakâti Ehli'l-İlm ve'l-Cehl

İbn Hallikân ve Yâkut bu kitaptan haber vermiştir. Vâsıl, büyük olasılıkla muhtelif fırkaları tasnif ederek Cebriyye, Haşviyye ve Mürcie gibi fırkaların ileri sürdükleri görüşleri incelemiştir. O, kendi düşünce okulunu ehli ilim ve ma'rifet olarak nitelerken diğer fırkaları cehl ve sefeh vasfıyla zikretmiştir.¹³⁵ Onun bu ayrımı dikkate alarak bir tasnif yaptığı söylenebilir. Diğer yönden kitap, ilk tabakat türü eser olma özelliğine de sahiptir.

11. Kitabu'l-Fetâyâ

Bu kitabı Makrîzî dile getirmektedir. Bu kitap, adından da anlaşılacağı üzere Vâsıl'ın fikhî fetvalarından oluşmaktadır. Muhtemelen onun içtihat derecesine ve şerî delillerden hüküm istinbat etme yeteneğine işaret eden bir eserdir. Taftazânî ise akidevî veya fikhî konulardaki fetvalarından ibaret olup olmadığının bilinemeyeceği kanaatini paylaşmaktadır.¹³⁶ Bu nedenle kitabın, inanca dair meselelere çözümler sunan bir metin olma ihtimali de vardır.

12. Kitabun Ma-Cerâ Beynehû ve Beyne Amr b. Ubeyd

Yâkut, bu kitabı zikretmiştir. Amr b. Ubeyd ile Vâsıl arasında geçen fikrî münazaraların kaydedildiği bir eserdir. Şerif Murtazâ, büyük günah mevzûnda Vâsıl ile Amr arasında geçen

¹³⁵ Feyûmî, *el-Mu'tezile-tekvinu'l-akli'l-arabi*, 155.

¹³⁶ Taftazânî, "Vâsıl b. Ata-Hayatühû ve Musannefatuhû", 76.

diyalogu *el-Emâli*'de zikretmiştir. Ancak onun bu diyalogtan sadece örnek bir pasaj sunduğu söylenmelidir. Muhtemelen eserin bütününde Vâsıl ile Amr arasında geçen diyalogun neden ve sonuçları, delil getirme yöntemi, ilzam tekniği ve muhatapın konumunu dikkate almanın incelikleri gibi hususlar dile getirilmiştir.

13. Hutbetü fi'n-Nikâh

Kâdı Abdulcebbar'ın *Fadlu'l-İ'tizâl*'de sözünü ettiği kısa bir risaledir. Vâsıl hutbesinde, insanın yaratılış maddesine ve neslin devamını sağlayan unsura işaret ettikten sonra Allah'ın insana güç, şekil, bilgi ve hidayet in alâmetlerini verdiğini, insanın fiillerinden sorumlu tuttuğunu, itaat edeni, taat ve iyiliklerin mükâfatıyla mutlu kılacağını, isyankârı da günahın cezasıyla cezalandıracağını zikretmektedir. İnsanı fıtrî ve fiziki yapısını birlikte yaşama, iletişim kurma ve üreme sebebi kıldığına işaret etmektedir.¹³⁷

14. Hutbetühû fi'r-Red ale Ca'feri's-Sâdık

Bu risaleden Kâdı Abdulcebbar söz etmiştir.¹³⁸ Metin içeriğinin sahip olduğu siyasi bağlam ile aklı ve dinî argümanlardan oluşan karşılıklı cevaplara, Türkçesi ve kısa analiziyle ekler bölümünde işaret edilmiştir.

2. İLMÎ KİŞİLİĞİ

2.1. ÖĞRETİ KAYNAĞI

Kaynaklar, Vâsıl b. Ata'nın yetişmesinde ve fikirlerinin oluşmasında etkili olan iki önemli figüre işaret etmektedir. Bunlardan ilki Ebu Hâşim Abdullah b. Muhammed el-Hanefiyye, diğeri de Hasan el-Basrî'dir. Vâsıl'ın eğitiminde bunların dışında birçok ismin katkısı olmuştur. Fakat nedense sözünü edeceğimiz iki şahıs öne çıkmıştır. Ebu Hâşim ve Hasan Basrî Mu'tezile'nin üçüncü tabakasında zikredilmiştir. Mu'tezile tabakâtında Vâsıl'ın hocası olarak Ebu Hâşim'in adı öne çıkarılan Hasan Basrî kaderci anlayışa karşı mücadele eden bir sem-

¹³⁷ Hutbe metni için bkz. Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 238.

¹³⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 239; Vâsıl'ın eserler için ayrıca bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayan*, 6: 11; Safedî, *el-Vâfi ve'l-Vefeyât*, 27: 247-248; Zehebi, *Mi'zanu'l-İtidal*, 5: 79-80; Zehebi, *Târîhu'l-İslam*, 8: 559; Ayrıntılı bilgi ve karşılaştırma için bkz. Taftazânî, "Vâsıl b. Ata-Hayatühû ve Musannefatuhû"; 71-79; Sevâşi, *Vâsıl b. Ata*, 86-92.

bol olarak tanıtılmıştır.¹³⁹ Politik kader anlayışını reddeden entelektüel aktörlerin her birinin, Mu'tezile tabakatı içerisinde Mu'tezilî olarak zikredildiği bilinen bir husustur. Ancak tabaka silsilesinin hoca-öğrenci kronolojisi içerisinde oluşturulması bir önceki tabakanın sonraki tabakaya fikrî kaynaklık ettiğini de göstermektedir.

2.1.1. Ebu Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye (h.98/m.716-17)

Kâdı Abdulcebbar *Fadlu'l-İ'tizâl*'de Ka'bi de *Makâlat*'ında Vâsıl'ın eğitim ve öğretiminde Muhammed b. Hanefiyye'ye (h.81/m.700) işaret ederler.¹⁴⁰ Himyerî de onu terbiye edip eğiten kişinin Muhammed b. el-Hanefiyye olduğunu söyler. Aynı zamanda Vâsıl'ı, Hanefiyye'nin oğlu Ebu Hâşim ile birlikte küttâblar (eğitim-öğretim faaliyetini yürüten) arasında zikreder.¹⁴¹ Dahası Kâdı, Vâsıl'ın, Ebu Hâşim'in dayısı olduğu bilgisini paylaşır.¹⁴² Van Ess, Ebu Hâşim'in annesi hakkında kaynaklarda bir bilginin yer almadığını ve Vâsıl'ın da bir kız kardeşinin olduğu yönünde bilgilerin sadece tahminden ibaret olduğunu söyler ve bu bilgiyi problemlili bulur. O, hem Kâ'bi'nin *Makâlat*'ı hem de Kâdı Abdulcebbar'ın *Tabakât*'ı incelendiğinde bir yazım hatasının olabileceğini doğru olan cümlenin ise "Vâsıl, Ebu Hâşim b. Muhammed b. Hanefiyye'den ilmi almıştır" şeklinde olması gerektiğini belirtir.¹⁴³ Bu konuya açıklık getiren İsfahânî (h. 356/m.684) Ebu Hâşim'in annesinin Nâile olarak nitelenen Ümmü Veled olduğunu söyler.¹⁴⁴ Fakat başka bir ayrıntıya değinmez. Bu bilgiye dayanarak Feyûmî, şayet Ümmü Veled, Vâsıl'ın kız kardeşi olsaydı İsfahânî mutlaka bunu bildirirdi diyerek söz konusu rivayetin şüpheli olduğuna dikkat çeker.¹⁴⁵

Şerif Murtazâ, tarihsel olarak Vâsıl ile Muhammed b. Hanefiyye arasında herhangi bir iletişimin varlığını imkânsız görür.

Çünkü Muhammed b. Hanefiyye hicrî 80 veya 81'de vefat etmiş; Vâsıl ise hicrî 80'de doğmuştur.¹⁴⁶ Van Ess, bu tarihsel çelişkiyi ilk fark edenin Şerif Murtazâ ve Hâkim el-Cüşemî olduğunu söyler.¹⁴⁷ Büyük olasılıkla Vâsıl'ın Muhammed b. Hanefiyye'nin görüşlerinden, oğulları Ebu Hâşim b. Muhammed ve Hasan b. Muhammed kanalıyla haberdar olmuştur. Şu halde Vâsıl, Ebu Hâşim'den o da babası Muhammed b. Hanefiyye'den kelimî düşüncüyü iktibas etmiştir. Öyleyse Vâsıl, Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebu Hâşim ve ashabıyla ilmi bir birlikteliği olmuş ve onların eğitim programında yetişmiştir. Kelim ilmini İbnu'l-Hanefiyye'den aldığı yönünde bilgiler ise senedine/kaynağına nispetle asıl mesabesinde görülmesi nedeniyledir. Vâsıl'ın Medine'de başarılı bir eğitim süreci geçirdiği, Muhammed b. Hanefiyye'nin bilgi düzeyini ölçmek için sorulan sorulara verilen cevaplarda görülmektedir. Buna dair onun bilgi seviyesini öğrenmek isteyen eseri Vâsıl'a baksın, demişlerdir.¹⁴⁸ Bu ifadeden anlaşılın İbnu'l-Hanefiyye ile Vâsıl arasında birebir hoca-öğrenci ilişkisi söz konudur. Fakat tarihsel olarak böyle bir birliktelik çelişkidir. Burada daha ziyade Vâsıl'ın Ali ailesi içerisinde aldığı eğitimin kalitesini ispata yönelik bir çıkarım yapılmaktadır. Diğer yönden İbnu'l-Hanefiyye ile Vâsıl arasında hoca-öğrenci ilişkisi olduğunu iddia etmek, itizalin kökenini Şia'ya dayandırma çabasına da işaret etmektedir. Bu çerçevede Hz. Ali birinci tabaka içerisinde; Hz. Hasan ve Hüseyin ikinci; İmam Zeyd b. Ali de üçüncü tabakada zikredilerek itizale dahil edilmişlerdir.¹⁴⁹

Nasr Ebu Zeyd, Mu'tezile ve Şia'nın, itizalin doğuşunu Muhammed b. Hanefiyye'ye nispet etmelerini doğru bulmaz.¹⁵⁰ Gerek Kâdı Abdulcebbar'ın gerekse İbn Murtazâ'nın öğretisi senedini Ebu Hâşim kanalıyla Muhammed b. Hanefiyye'ye isnat etmelerini, itizalî düşüncüyü Hz. Peygamber'e dayandırma çabası olarak görür.¹⁵¹ Aynı şekilde Van Ess, İbnu'l-Hanefiyye ile

¹³⁹ İbn Murtazâ, *el-Münve ve'l-Emel*, 25-28.

¹⁴⁰ Ka'bi, *Makâlat (Fadlu'l-İ'tizâl içerisinde)*, 64; Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 234.

¹⁴¹ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 206.

¹⁴² Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 234. Ka'bi, *Makâlat (Fadlu'l-İ'tizâl içerisinde)*, 90.

¹⁴³ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 289.

¹⁴⁴ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlu't-Talibin*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, (Müessesetü'l-Alemi'l-Matbûat: Beyrut, 2006), 123.

¹⁴⁵ Feyûmî, *el-Mu'tezile-tekvinu'l-akli'l-arabi*, 138.

¹⁴⁶ Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 165.

¹⁴⁷ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 288.

¹⁴⁸ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 206.

¹⁴⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 68, 215, 229.

¹⁵⁰ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsir*, (Merkezûs-Sekâfiyyi'l-Arabi: Beyrut, 1998), 37; Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsennafatuhü", 43.

¹⁵¹ Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsennafatuhü", 44.

Vâsıl arasında olduğu ileri sürülen ilişkinin tamamen kurgu olduğunu ve özel bir isnad zinciriyle Hz. Peygamber'e bağlantıyı sağlama imkânı tanıdığı için bu bağıntının tesis edildiğini düşünür.¹⁵² Özellikle de İbn Murtazâ'nın bu senedi, 'şüpheden uzak en güvenilir isnat' şeklinde nitelemesi bunun açık kanıtıdır. Bu ifade, İbn Murtazâ'nın itizal ile Hz. Peygamber dolaşısıyla Ali ailesi arasında organik biri ilişki arayışına da işaret etmektedir. Onun şu cümlelerinde bu söylediğimiz açıkça görülebilmektedir.

"Mu'tezile'nin öğretisi senedi, şafaktan daha açıktır. Çünkü çok açık ve somut bir şekilde Vâsıl ve Amr bin Ubeyd'e kadar uzanmaktadır. Üstelik her ikisi düşüncelerini, Muhammed b. Hanefiyye b. Ali bin Ebî Talib ve onun oğlu Ebu Hâşim Abdullah b. Muhammed'den almıştır. Muhammed b. Hanefiyye, Vâsıl'ı eğiten ve otorite oluncaya kadar özel olarak eğitimiyle ilgilenen kişidir. İbnu'l- Hanefiyye ise babası Ali bin Ebî Talib'e, Ali de 'hevâ ve arzusuna göre konuşmayan'¹⁵³ Resulullah (s.a.v.)'e öğrençilik yapmıştır."¹⁵⁴

Mu'tezilî ve Şî müelliflerin mezhebî motivle kanıtlamaya çalıştıkları iddiaların aksine Vâsıl'ın Ali ailesiyle olan ilişkisi, Ebu Hâşim odağında zikredilmiştir. Nitekim İbn Nedim, *Fihrist*'te Vâsıl'ın sadece Ebu Hâşim'den ilim ve icazet aldığını ve İbnu'l-Hanefiyye ile ilişkisinin sadece oğlu kanalıyla dolaylı yoldan oluştuğunu söylemektedir.¹⁵⁵ Ancak Vâsıl'ın Ebu Hâşim'e kaç yıl öğrencilik yaptığı, Medine'de kaç yaşından itibaren ve ne zamana kadar onunla iletişimini sürdürdüğü ve Medine'den Basra'ya geçme nedenine ilişkin kaynaklarda yeterli bilgi bulmak zordur. Bilinen sadece İbnu'l-Hanefiyye'nin ölümünden sonra oğlu Ebu Hâşim ile uzun süren bir dostluk ve ilmî birlikteliğinin olduğudur.¹⁵⁶ Bununla birlikte Vâsıl'ın, Muhammed b. Hanefiyye'nin diğer oğlu Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'den (h.100/m.718) de ders aldığı ve ircâ haricinde onun görüşlerinden etkilendiği söylenmektedir. Ancak Kâdi Abdulcebbâr, aynı ailede eğitim gören Gaylan'ın irca görüşünü

benimsemesini, Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'den ders almasına bağlamaktadır.¹⁵⁷

Tarihi kaynaklar da Vâsıl'ın ilmî sürecini öğrencilik yaptığı Hasan Basrî'ye değil de Ebu Hâşim'e dayandırmaktadır. Bunun bilinçli bir tercih olduğu özellikle belirtilmelidir. Bilindiği üzere Sünnî yazarlar, Hasan Basrî'nin Mu'tezile ekolüne bağlı olduğunu kabul etmezler. Onlara göre Hasan Basrî, Ehl-i Sünnet'in değerli bir kalemidir ve Vâsıl, ancak onun kovduğu bir öğrencisidir. Bu nedenle itizal, Ehl-i Sünnet'in içerisinde değil; Şia'nın zımında doğup gelişmelidir. Mu'tezile ise Ali ailesine mensup bir şahıs aracılığıyla Hz. Peygamber'e kolay ulaşma refleksiyle Vâsıl ile Ebu Hâşim arasındaki öğretisel ilişkiyi daha çok benimsemiştir. Fakat Vâsıl'ın özgür düşünceye olan eğilimi, bazı meselelerde onlardan farklı düşünmesini sağlamıştır. O, Hasan Basrî'ye büyük günah meselesinde karşıt bir görüş içerisinde iken; aynı şekilde Ebu Hâşim ile imamet ve Cemel aşhabı hakkında farklı düşünce içerisinde olmuştur. Buna dair Makrîzî, Vâsıl, Cemel Vaka'sı ve Sıffin Savaşı'nda yer alan taraflardan birinin hatalı olduğunu; fakat aralarında bir tayin yapmanın mümkün olmadığını söylemekle Ebu Hâşim'in görüşünden ayrılmıştır, bilgisini paylaşmaktadır.¹⁵⁸ Sonuç olarak Ebu Hâşim ile Vâsıl arasındaki hoca-öğrenci ilişkisine, "Vâsıl ve Ebu Hâşim, Ali ailesinin ders halkasında birlikte eğitim almışlardır" görüşü referans olmaktadır. Fakat Vâsıl ile İbnu'l-Hanefiyye arasında doğrudan bir eğitim-öğretim ilişkisi kurmak, tarihsel olarak çelişkidir.

2.2.2. Hasan el-Basrî (h.110/m.728)

Hasan el-Basrî, fakih ve zahid biri olması yanında sahabe ve tabiîn arasında gerçekleşmiş olan ihtilaf ve çekişmeleri bilen bir tarihçi idi. Bütün bu meseleler onun kurmuş olduğu ilim meclisinde iman, küfür, kader, hürriyet ve sahabenin fiilleri vb. konularla ilişkilendirilerek tartışılıyordu. Böylece bu bölgede fikri kültürü zenginleştiren siyasî ve itikâdi mesele ve hükümlerin

¹⁵² Van Ess, *Theology and Society*, 2: 289.

¹⁵³ Necm 53/3.

¹⁵⁴ İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 12.

¹⁵⁵ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 202.

¹⁵⁶ Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 395.

¹⁵⁷ Kâdi Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizâl*, 216, 229; Kâdi Abdulcebbâr, irca görüşü, Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye zamanında ortaya çıktı der. Bkz. Kâdi Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizâl*, 159.

¹⁵⁸ Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 395.

birçoğu tartışma alanına taşınmış oldu. Mecliste buna benzer soru ve sorunlara cevap ve çözümler üretilmeye çalışılması yoğun bir fikrî dinamizm gerektiriyordu. Bu entelektüel ortamın etkisiyle Hasan Basrî'nin etrafında tarihî eleştiri okulu şekillendi. Bu okulun en önemli ürünü ise Mu'tezile fırkasının doğuşunu hazırlamasıydı.¹⁵⁹

Dönemin kısa bir resmine işaret ettikten sonra itizalin doğuşunda önemli bir figür olan Hasan Basrî, hicrî 21 yılında Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Medine'de doğmuş; Ümmü Seleme'nin evinde talim ve terbiye görmüştür. Künyesi Ebu Saîd olan Hasan Basrî, Basra Halkı'nın İmamı lakabıyla anılmıştır. Hasan Basrî de Vâsıl gibi mevâlî kökenlidir. O, Zeyd b. Sabit'in velayetinde yetişmiştir. Sahabe ve tabiinden birçoklarına şahit olmuş, dersler almış ve dönemin sosyo-siyasî olaylarına tanıklık etmiştir.¹⁶⁰ Farklı ilim ve kültür çevresi içerisinde yetişen Hasan Basrî, bilimlerin, kadim inançların ve etnik çeşitliliğin merkezi olan Basra'ya geçiş yapmıştır.¹⁶¹ Basra'da fıkıh, tefsir, hadis, edebiyat, va'z gibi birçok ilmi alanda dersler veren bir halkanın da müessisi olmuştur. Genel kanaat Mu'tezile ekolünün bu ders halkasından doğduğu yönündedir.¹⁶² Medine sürecinde Vâsıl b. Ata'nın hatip ve rivayet ehli biri olduğu tahmin edilebilir. Muhammed Ali b. Ebî Talib'in oğulları ile olan ilişkisi ve Medine'nin nakil eksenli eğitim yöntemini takip etmesi bu kaniya sevk etmektedir. Vâsıl, bu programı Ebu Hâşim'den sonra da devam ettirmiş, Hasan Basrî'nin ilim meclisine katılınca ondan fıkıh ve hadis ilmini almıştır.¹⁶³ Hasan Basrî ile olan ilmi ilişkisi nedeniyle Vâsıl'a 'Haseniyye' ismi de nispet edilmiştir.¹⁶⁴

Taftazânî, Vâsıl'ın ailesi, gençliği ve ilk yıllarına dair bir bilginin ulaşmadığını; fakat Hasan Basrî'ye öğrencilik yaptığı hususunda şüphenin de olmadığını ifade eder. Nitekim Vâsıl'ın yaşadığı dönemde Hasan Basrî, züht, takva ve vera nitelikleriyle öne

¹⁵⁹ Muhammed Ziyauddin er-Rayes, *en-Nazariyyâtü's-Siyaseti'l-İslamiyye*, (Dâru't-Turâs: Kahire, 1976), 80.

¹⁶⁰ Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 41-42.

¹⁶¹ Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 76.

¹⁶² İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 202; Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 43.

¹⁶³ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-Saade*, 2: 145.

¹⁶⁴ Makrîzî, *el-Hudât*, 3: 395.

çıkın ve "Tabiînin Efendisi" kimliğiyle meşhur olan birisidir.¹⁶⁵ Taftazânî, Hasan Basrî'nin bilgi ve birikiminden istifade ettiğini, Kur'an, hadis, tefsir, fıkıh, akait gibi dinî ilimleri onun tedrisinde aldığını söyler. Ancak Vâsıl'ın Hasan Basrî'ye kaç yıl öğrencilik yaptığını kesin olarak söylemek zordur. Taftazânî, hicrî ilk yüzyıldan çok kısa bir süre önce yani yirmi yaşına yakın olan bir döneme işaret eder.¹⁶⁶ Vâsıl'ın, Hasan Basrî'nin yanındaki ilk yılları yine kapalı bir dönemdir. Hasan Basrî'nin meclisinde (ilk dört yıl) sessizliğe büründüğü bu halini görenlerin onu dilsiz ve sağır zannettiği rivayet edilir.¹⁶⁷ Hasan Basrî, onun bu durumunu soranlara: Ya insanların en cahili ya da en bilgini olabilir, diyerek cevap vermektedir.¹⁶⁸ Van Ess ise Vâsıl'ın dört yıl boyunca hiç konuşmaksızın Hasan Basrî'nin derslerine devam etmesini abartılı bulur.¹⁶⁹ Genel kanaat ise Vâsıl'ın Hasan Basrî ile güvene dayalı bir ilişkisinin olduğu ve meclisin en başarılı öğrencileri arasında yer aldığı yönündedir. Sâlimî ise Vâsıl'ın Hasan Basrî'nin Meclisi içerisinde yirmi yıl kadar kaldığını söylemektedir.¹⁷⁰ Buna göre Hasan Basrî'nin meclisten kovması gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Vâsıl ile Hasan Basrî arasında negatif bir uzaklaşmadan ziyade düşünce farklılığına dayalı pozitif bir ayrılış gerçekleşmiştir.

Vâsıl'ın büyük günah meselesinde hocası ile yaşadığı ayrılık bu durumda bütünüyle bir ayrılış/kopuş değildir. Sünnî kaynaklarda her ne kadar fikrî ve fiilî bir ayrılış gerçekleştiği söylene de Mu'tezilî kaynaklarda Vâsıl'ın Hasan Basrî ile olan ilişkisini tamamen bitirdiğine yönelik bir bilgi yer almamaktadır. Vâsıl, hocasının vefatına kadar aynı meclisin içerisinde ve hocası ile devam eden bir ilişkisi vardır. Üstelik bunun dışında aralarında geçen herhangi bir polemige işaret edilmiş de değildir. Dolayısıyla hoca ile öğrenci arasındaki ilişki, sadece görüş ayrılığı sebep gösterilerek sona ermiş değildir. Çünkü hocası ile yaşadığı fikrî ayrılığın onda veya hocasında bir kin ve nef-

¹⁶⁵ Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhû ve Müsennafâtuhû", 42.

¹⁶⁶ Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhû ve Müsennafâtuhû", 42-43.

¹⁶⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203; İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 34.

¹⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 235; İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 34;

¹⁶⁹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 292, 295.

¹⁷⁰ Sâlimî, Abdullah b. Hamid, *Meşâriku-Envâri'l-Ukûl*, tsh. ve tlk. Ahmed b. Hamdu'l-Halîlî, İhk. Abdurrahman Umeyra, (Dâru'l-Cil: Beyrut, 1989), 2: 173.

rete dönüştüğünü söylemek zordur. Bu itibarla düşünce farklılığının, dostluk ve muhabbetin devamı için bir sorun teşkil etmediği özellikle belirtilmelidir.¹⁷¹ Hatta Basra, fikrî çeşitliliğin merkezi konumunda bir yerdir. Birçok ilim meclisinde farklı düşünceler münazaralar eşliğinde tartışılmaktadır. Şu halde hoca ile öğrenci arasında fiziksel bir ayrılığın yaşandığını iddia etmek sadece mezhebî ideolojinin bir ürünü olarak görülebilir. Üstelik Vâsıl, Hasan Basrî'nin yol ve yönteminden ayrıldığı için Amr b. Ubeyd'e tenkit içerikli bir mektup yazmıştır. Bu mektup onun, Hasan Basrî'nin nasihat ve tavsiyelerine uydugunu ve aynı zamanda dostluk ve muhabbetinin devam ettiğini göstermektedir.¹⁷²

Neşşâr farklı bir kanaatle Vâsıl üzerinde Hasan Basrî'nin ciddi bir etkisinin olmadığını düşünür. Ona göre Vâsıl'ın düşünceleri Basra'ya intikalinden önce Ebu Hâşim'in yanında şeklini almıştır. Neşşâr, Vâsıl'ın Hasan Basrî'den yalnızca fıkıh dersleri aldığını ve kader konusu üzerinde detaylı bilgiyi bu medresede edindiğini söylemektedir.¹⁷³ Kesin olan ise Vâsıl'ın Hasan Basrî'ye bir müddet öğrencilik yaptığıdır. Fakat onun fikrî gelişimine ne oranda etki ettiğini tespit etmek zordur. Çünkü Vâsıl, fıkıh, hadis veya tefsirde öne çıkmış bir şahıs değildir. Fetvaları veya hadis ve tefsir ilmine dair görüşleri nerdeyse yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla Hasan Basrî veya Ebu Hâşim'in etki derecesini test etmek mümkün değildir. Nitekim Vâsıl'ın Ebu Hâşim ile olan ilişkisi Hasan Basrî kadar net de değildir. Daha doğrusu Medine sürecine dair aktarılan bilgiler oldukça sınırlı ve tekrardır. Medine'deki yaşamında Vâsıl'ın aldığı eğitim fikren olgunlaşmasını sağladı ise Basra'ya hangi saiklerle intikal ettiği de soru işareti olarak kalmaktadır. Diğer bir meselede Hasan Basrî'nin i'tizal içerisindeki konumudur. Şehristânî, Vâsıl b. Ata'nın hocası Hasan el-Basrî'den i'tizal düşüncesini aldığını belirten bir rivayeti aktarır. Çünkü büyük günah işleyen kimse hakkında hocasıyla yaşadığı ihtilaf, i'tizalin diğer

¹⁷¹ Mustafa Emin et-Tâzî, *el-Hasenü'l-Basrî*, (Doktora Tezi: Ezher Üniversitesi, 1973), 157-158.

¹⁷² Tâzî, *el-Hasenü'l-Basrî*, 158; Mektubun Türkçe metnine ile ilgili açıklamaya kitabın sonundaki bölümlerinde yer verilmiştir.

¹⁷³ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 173-174.

asıllarında da ihtilaf ettiği anlamına gelmemektedir.¹⁷⁴ Vâsıl ile Hasan Basrî'nin büyük günah meselesinde farklı düşünmeleri, Basrî'nin ehli adl ve't tevhid içerisine dâhil olup olmayacağı şüphesine sevk etmiştir. Haddizatında Basra, tevhid ve adl düşüncesinde ortak bir noktada buluşmuştur. Bu nedenle de kader anlayışı başta olmak üzere ilahî tenzih ve sosyal adalet mevzunda toplumsal bir uzlaşa sağlanmıştır. Bu açıdan Hasan Basrî ile Vâsıl arasında tevhit ve adl düşüncesinde bir görüş ayrılığı olduğunu söylemek mümkün değildir. Üstelik siyasî suçlara karışmış yönetici erkin i'tikadî isim ve hükümlerinin ne olacağı tartışmasında da Vâsıl ile Basrî'nin düşüncesi farklı değildir. Çünkü Hasan Basrî, büyük günah işleyen kimseler hakkında Allah'ın düşmanları tabirini kullanarak münafık ismini onlara layık görmüştür.¹⁷⁵ Bunun anlamı, büyük günah işleyen ne mümin ne kâfirdir. O, işlediği günah ile münafıktır. Daha sonra bahsi geçeceği üzere Vâsıl ve Hasan Basrî'ye göre iman, bilgi ve amelden müteşekkildir. Bu sebeple mürtekebe-i kebire hakkında benzer kanaatte olmaları pekâla mümkündür. Üstelik Vâsıl'ı fâsık görüşüne iten hocasının münafık görüşü değildir. Kaynakların bildirdiğine göre Havâric ve Mürcie'nin mesele hakkındaki teolojik yaklaşımlarıdır.

Netice olarak Vâsıl, Basra'da ilk yıllarında Hasan Basrî'nin ders halkası içerisinde yer almış orada belirli bir eğitim programını takip etmiş ve fikrî gelişiminden sonra kendi bağımsız meclisini kurmuştur. Dolayısıyla Vâsıl, kendinden önce fikir beyan etmiş herhangi bir şahsın mutlak taraftarı veya sözcüsü olmamıştır. Ne Hasan Basrî ne Ebu Hâşim ne de Ma'bed el-Cühenî ya da Cehm b. Safvan vb. herhangi bir meselede onun düşüncesini sabitleyen şahıslar değildir. O, kendisinden önceki tecrübe ve birikimden her ne kadar istifade etmiş olsa da gerektiğinde onlara muhalif bir düşünce içerisinde olabilmıştır.

2.2. ÖĞRETİ KANALI

Vâsıl b. Ata'nın Basra'da kurduğu mecliste kendisine öğrencilik yapanların bir listesini vermek gerçekten zordur. Bu sebep-

¹⁷⁴ Yusuf, *Aslu'l-Adl İnde'l-Mu'tezile*, 19-20.

¹⁷⁵ Kasım er-Ressî ve dğr., *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid (Mukaddime)*, thk. Muhammed Ammâra, (Dâru's-Şurûk: Beyrut, 1988), 1: 97.

le öğretici kanalı ile kastımız, dava arkadaşları, görüşlerinden etkilenenler ve bizzat kendisine öğrencilik yapmış olan belli başlı şahıslardır.

2.2.1. Amr b. Ubeyd (h.144/m.761)

Benî Temim'in kölelerinden olan meşhur zahid ve müte-kellim Amr'ın tam adı Amr b. Ubeyd b. Bab, künyesi ise Ebu Osman'dır.¹⁷⁶ Mu'tezile kuruluş tarihinin önemli figürlerinden birisidir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Mu'tezile mezhebi, Vâsıl kadar ona da nispet edilmiştir. Amr ile Vâsıl arasında bir dostluk mu yoksa hoca-öğrenci ilişkisi mi olduğu ise tartışma konusudur. Neşşâr, onu Vâsıl'ın bir öğrencisi olmaktan ziyade bir dostu ve dava arkadaşı olarak görmeyen daha doğru olacağını düşünmektedir.¹⁷⁷ Mizzî de Amr'ın ders aldığı kimseler arasında şu isimlere dikkat çeker. Hasan Basrî, Ubeydullah b. Enes b. Malik (h.93), Ebu'l-Âliye er-Riyâhî (h. 90) ve Ebu'l-Kılâbe el-Cermî (h. 93).¹⁷⁸ Dolayısıyla o, Amr'ın hocaları arasında Vâsıl'a işaret etmez. Ancak kaynakların bildirdiği ölçüde Vâsıl ile Amr arasında üç faktöre bağlı bir ilişki söz konusudur.

1. Şahsî faktör: Aralarında dostluk ve muhabbete dayalı bir ilişki vardır. Hasan Basrî Meclisi ortak eğitim-öğretim merkezidir. Ayrıca her ikisi de züht, takva ve vera da öne çıkan simalardır.

2. Ailevî faktör: Amr'ın kız kardeşiyle Vâsıl'ın evliliği, aralarındaki dostluk ilişkisini akrabalık bağına dönüştürmüştür. Van Ess, Vâsıl'ın Amr b. Ubeyd'in kız kardeşiyle evliliğini biraz politik bulmaktadır. Ona göre Vâsıl'ın esas gayesi, Amr ile sıkı bir yakınlık kurma isteğidir. Bunun da gerekçesini, ne Amr'ın ne de Vâsıl'ın bir zürriyet bırakmamasına bağlamaktadır.¹⁷⁹

3. İlmî faktör: Her ikisi de ilmî pratiğinde aklı eğilimi yöntem olarak benimsemiştir.¹⁸⁰

Taşköprülüzâde farklı bir görüş olarak Amr'ın, Ebu Hâşim b.

Muhammed b. Hanefiyye'nin yanında ilmi usul okuduğunu iddia eder. Bu durumda Vâsıl ile Amr Medine'de, aynı meclis içerisinde karşılaşmış olmalıdır. Fakat daha önce belirtildiği üzere Amr, Vâsıl'ı ilk gördüğünde boynundaki eğrilik dikkatini çekmişti ve onunla alay etmişti. Fakat Vâsıl ile yaptığı tartışmanın akabinde onun üstün bilgi ve yeteneğini fark edince "ferasette (ileri görüş) yanılma olabilir demiştir.¹⁸¹ Neşşâr ise bu görüşün tamamıyla yanlış olduğunu düşünür. Ona göre Vâsıl, Muhammed b. Hanefiyye ile hiç karşılaşmamış oğlu Ebu Hâşim'e de öğrencilik yapmıştır. Amr ise ne İbn Hanefiyye ne de Ebu Hâşim ile karşılaşmıştır. Ancak Amr, Vâsıl aracılığıyla her ikisinin görüşlerinden haberdar olmuştur. Öyleyse Amr, Hasan Basrî'nin medresesinde yetişmiş ve onun yanında fıkıh ve hadis gibi ilimleri okumuştur. İkinci okulu ve düşünsel gelişimini tamamladığı yer ise Vâsıl b. Ata'nın ders halkasıdır.¹⁸² Ammara, Vâsıl'ın hicrî 101 senesinde Basra'ya geçtiğini Hasan Basrî'nin ders halkasında Amr b. Ubeyd ile tanışıp dostluk kurduğunu bu süreçte her ikisinin kaderci anlayışı redde yöneldiklerini söyler.¹⁸³ Daha sonra Amr'ın kız kardeşi ile evlendiğini dostluklarının ölümü olan 131 senesine kadar devam ettiğini belirtir.¹⁸⁴ Van Ess, Vâsıl ile Amr'ın doğrum tarihlerinin aynı olduğundan hareketle itizal okulunun iki kurucusu arasında bir tür fikir birliğinin olabileceği ihtimaline atıfta bulunur. Van Ess'e göre Sem'ânî'nin, Amr b. Ubeyd'i, Vâsıl'ın gulâmı (hizmetçi) olarak tanıtmayı, aralarında küçüklük büyüklük ilişkisi olduğunu delalet etmemektedir. Bu ifade Amr'ın, Vâsıl'ın yalnızca fikrî metodunu devam ettirdiğini göstermektedir.¹⁸⁵ Nyberg ise Vâsıl b. Ata'nın kurduğu harekete Amr'ın katılmasıyla Mu'tezile'nin yeni bir misyona sahip olduğunu düşünmektedir. Çünkü Amr'ın Hasan Basrî'nin meclisinde hadis okuması, hadis rivayetinde öne çıkmasında önemli bir faktör olmuştur. Bu sayede onun muhaddisler arasın-

¹⁷⁶ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 203.

¹⁷⁷ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 199.

¹⁷⁸ Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf, *Tehzîbu'l-Kemâl fi-Esmâ'ir-Rical*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Müessesetü'r-Risale: Beyrut, 1996), 22: 123.

¹⁷⁹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 291.

¹⁸⁰ Muhammed Abdurrahman ez-Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usulü'l-Hamse*, (Dârü'l-Yakin: Kahire, 2010), 36.

¹⁸¹ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 203; Kâdi Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 234, Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 395.

¹⁸² Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 200-201.

¹⁸³ Ammara, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hüküm*, 161; *Teyârâtü'l-fikri'l-İslamî*, (Dârü's-Şurûk: Kahire, 1991), 48.

¹⁸⁴ Ammara, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hüküm*, 161.

¹⁸⁵ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 271.

da anılması da hadis ehli birçok kişinin Vâsıl'ın hareketine katılmasını sağlamıştır.¹⁸⁶

Açıkça söylemek gerekirse Amr b. Ubeyd, Vâsıl'ın düşünce çizgisini ve idealini izlemiş bir mütefekkindir. İsfahânî, Zenâdika akımına karşı Vâsıl'ın Beşşâr b. Bürd'le olan diyalektiği ile Amr'ın, Abdulkerim b. Ebî el-Avcâ ile olan tartışmasını benzer bir hareket olarak değerlendirir.¹⁸⁷ Bunun aksine Bağdâdî, ikisi arasındaki düşünce benzerliğini bidat olarak niteler. Kader, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve Cemel ashabi ve Hz. Ali'nin şahadetlerini kabul etmeme hususunda Amr'ın, Vâsıl'a katıldığını ifade eder. Ancak Amr'ın her iki tarafın fâsık olduğunu söylemesiyle Vâsıl'ı da aşığı belirtir.¹⁸⁸ Şerif Murtazâ, Ka'bî'nin Câhız'a isnat ettiği görüşe dayanarak, bazı kimselerin Amr'ın bu meselede dahi Vâsıl'a muhalefet etmediğini ve onun görüşünden ayrılmadığını iddia ettiklerini söyler.¹⁸⁹ Şehristânî de aynı şekilde Amr'ın bu görüşte Vâsıl'a iştirak ettiğini dile getirir.¹⁹⁰ Vâsıl ile Amr arasında dostluk ve fikrî bir uzlaşma olsa da yönlemleri farklıdır. Vâsıl aklî diyalektik ve kelama olan yetkinliği ile öne çıkarken; Amr, güvenilirliği sonraki dönemde tartışılmış olsa da hadis rivayeti ile meşhur olmuştur. Buna rağmen Vâsıl'ın nasslara bağlılığı ve delil olarak öncelik vermesi Amr'a nispetle daha fazladır. Bu yönüyle hocası Hasan Basrî'nin yöntemine Amr'dan daha bağlı olduğu ifade edilmiştir.¹⁹¹ Ortak olan nokta ise Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd, Sümame, Bişr, Nazzâm gibi Mu'tezile ricâlinin belagat ve beyan ilminin ilk kurucuları arasında olmasıdır. Zira belagatin en erken tanımı, Amr b.

Ubeyd'din yaptığı tanımdır. O, belagati, “en iyi/güzel anlamı ifade eden lafzı tercih etmek” olarak tanımlamıştır.¹⁹²

Diğer taraftan Amr, Vâsıl'ın yürüttüğü misyonun bir parçası olsa da onun bu uğurda Vâsıl kadar özveride bulunmadığı iddia edilmiştir. Gurâbî, Amr'ın yöneticiler nazarındaki üstün konumu ve onlarla yakın ilişkilerine rağmen itizalin yayılmasında Vâsıl kadar çaba sarf etmediğini düşünür.¹⁹³ Daha doğrusu o, Mu'tezile'nin değerlerini yaymak için ciddi bir çalışma yapmamıştır. Vâsıl ise olumsuz şartlara ve siyâsî erk tarafından desteklenmemesine rağmen itizal ilkelerinin tebliği için Çin'den Merakeş'e elçiler göndermiştir. Gurâbî, bu sebeple Amr b. Ubeyd, Mu'tezile'nin ilkelerine mutlak bir bağlılık göstermediğini düşünmektedir. Zaten Vâsıl ile tartışmasına kadar onun düşüncelerine ikna olmuş da değildi. Bu sebeple Gurâbî Vâsıl, Mu'tezile'nin kuruluş değerlerinin öncüsü ve lideridir ve bu ilkelere ilk çağırıcı ve bu uğurda uğraş veren ilk kişidir, demektedir.¹⁹⁴ Ancak Amr, son derece etkileyici bir vaiz idi. Yönetici kesim ve halk, onun konuşmalarının etkisinde kalıyordu. Bu yönüyle de o, Basra'da Vâsıl'dan daha şöhret sahibi olmuştur.¹⁹⁵ Vâsıl'ın en yakın arkadaşı ve öğrencisi kabul edilen Amr'ın aklî ve naklî ilimlerin bilgisi noktasında Vâsıl'ın gerisinde olduğu ileri sürülmüştür. Bilindiği üzere Amr, hadis ashabi arasında zikredilmiştir. Kalam ilminin Amr'a nispet edilmesi ise cedele olan ilgisine ve uzun saatler fikrî tartışmalara tahammül göstermesine bağlanmıştır. Fakat Amr'ın, Vâsıl'ın görüşleri dışında farklı bir görüşe sahip olduğu bize ulaşan bilgiler ışığında çok da net değildir.¹⁹⁶ Ancak Amr'ın sahip olduğu kelam ve cedel tekniğinde Vâsıl'ın payı oldukça büyüktür.

Vâsıl ile tanışmasından sonra Amr'ın Vâsıl'a dair görüşlerinde köklü değişimler olmuş onun ilmî değerini ve şahsiyetini öven pek çok söylemde bulunmuştur. Hatta Amr, “bidat ehline ve mühlitlere karşı koymada devrinin en bilgini idi” iti-

¹⁸⁶ Nyberg, “Mu'tezile”, 8: 759; Fakat Amr ile muhaddisler arasında oluşan düşmanlığın asıl nedeni Amr'ın kaderi olması ve insanın fiillerinde hür olduğunu kabul etmesidir. Bu ise hadisçiler nazarında kadere iman üzere rivayet edilen birçok hadise muhalif bir tavrıdır. Bkz. Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 122.

¹⁸⁷ İsfahânî, *el-Egâni*, 3.

¹⁸⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 109.

¹⁸⁹ Şerif Murtazâ, *eş-Şafii fi'l-İmame*, thk. Abdüzzehrâ el-Huseynî el-Hatib, (Müessesetü's-Sadık: Tahran, 1986), 1: 94-95.

¹⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (*İslam Mezhepleri*), 62.

¹⁹¹ Gurâbî'ye göre Amr bütün bağlardan kurtulmak ve daha bağımsız hareket etmek istiyordu. Bu sebeple nassları terk ediyor, sahabeyi suçlayabiliyor, birinin rivayetini alıp diğerini tenkit edebiliyor, hediye edilen bir malı alıp iade edebiliyor, yöneticilere yaklaşıp aynı şekilde onlardan uzak kalmayı tercih ediyordu. Bu sebeple Vâsıl, mektubunda onu ağır bir dille eleştirildi. Bkz. Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 119.

¹⁹² Fâlih er-Rebiğ, *Tarihu'l-Mu'tezile-Fikruhum ve Akâiduhum*, (Dârü's-Sekâfe: Tahran, 2000), 51.

¹⁹³ İbn Nedîm. Amr b. Ubeyd'in Ca'fer-i Mansur'un dostu olduğunu ve ona birçok vaz ve nasihatte bulunduğunu aktarır. Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203.

¹⁹⁴ Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 118-119.

¹⁹⁵ Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 120.

¹⁹⁶ Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, 225.

rafında bulunmuştur.¹⁹⁷ Amr'ın dava arkadaşı olan Vâsıl'a bakışı, kız kardeşine söylediği şu sözde açıkça görülmektedir. “Senin eşin var ya! Halife olabilecek bir adam.” Onun hitabette Hasan Basrî ve İbn Sirîn'e olan üstünlüğü adeta meleklerle ve peygamberlere benzemektedir.¹⁹⁸ Buna ilaveten Ka'bî, Amr b. Ubeyd nazarında Vâsıl'ın faziletini tekit eden bir örnek sunar. “Mu'tezile'den önemli bir şahıs, aralarında geçen bir şey yüzünden Amr b. Ubeyd'i azarlar. Buna binaen Amr, bir şiir okur. “Zaman ve onun harikalıklarını yok eden şey. Bize kuyruğu bıraktı; başın da kökünü kazıdı.” Amr daha sonra, yetkin bir ağız arayışını itiraf edercesine: “Evet, Allah, Vâsıl'a merhamet eylesin. O, benim için bir baş; ben ise onun için kuyruktum,¹⁹⁹ serzenişinde bulunmuştur. Bu nedenle Amr, Basra'da en değerli meclis olarak Vâsıl'ın ders halkasını görüyor ve insanları katılmaları için oraya çağırıyordu. O: “Ebu Huzeyfe'nin meclisine geliniz. Onun meclisinde bir gün, benim meclisimin bir haftasından; onun meclisinde bir hafta, benim meclisimin bir ayından daha hayırlıdır”, cümlelerini kuruyordu. Çünkü Amr, iyi bir cedelci değildi ve kelama ciddi bir ilgisinden de söz edilemezdi. Buna karşın o, öğrencilerini Vâsıl'ın halkasına gönderiyordu. Kâdî Abdulcebbar, Amr'ın bizzat kendisinin Vâsıl'ın ders halkasından faydalı bilgiler edindiğini nakletmektedir.²⁰⁰ Böylece o, Vâsıl'ın ilmî değerine ve fikrî birikiminin derinliğine işaret etmiş oluyordu.²⁰¹ Vâsıl'ın eşi Ümmü Yusuf'a hangisi daha faziletli diye sorulmuş. O da: “İkisi arasında yer ile gök kadar fark var diyerek”, Vâsıl'ın gece dahi ibadet ve ilim ile meşgul olduğunu söylemiştir.²⁰² Amr, Vâsıl'dan daha bilgin, abid ve zahit birini görmediğini, otuz yıla yakın dostluğunda Allah'a isyan eden bir ifade ve hareketine rastlamadığını itiraf ederek onun züht ve takvasının yüceliğine de işaret etmiştir.²⁰³

2.2.2. Zeyd b. Ali (h.122/m.740)

Mu'tezile ile Şia arasındaki ilişkinin keyfiyeti, iki farklı şekilde izah edilmeye çalışılmıştır. İlki Şia'yı itizale dayandıran görüş; diğeri de itizali tarihsel olarak Şia'ya bağlayan görüştür. İlk görüşün sahipleri, Vâsıl b. Ata'nın Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebu Hâşim'in öğrencisi olmasından hareketle Mu'tezile'nin köken olarak Şia'ya dayandığını iddia etmektedir. Zeyd b. Ali'nin de aynı eğitim programı içerisinde Vâsıl'a öğrencilik yapması bu düşüncüyü desteklemektedir.²⁰⁴ Diğer görüşün sahipleri ise bu hususta üç neden ileri sürmektedir. 1. Büveyhîler döneminde Şia'da öne çıkan aklî eğilim, Mu'tezile etkisiyle oluşmuştur. 2. Mu'tezile şeyhlerinden ve kelamcılarından birçoğunun Şia'ya yakın olması, itizali fikirlerin doğal olarak Şia'ya sızdığını göstermektedir. 3. Şia'ya ait en eski akait metni, hicrî 381 yılına ait *Kitâbu's-Sadûk*'tur. Bu kitapta muhaddislerin metodu takip edilmiş, aklî yöneme yer verilmemiştir. Şia'nın aklî yöntemi benimsemesi bu tarihten sonradır ki bunda da Mu'tezilî düşüncenin etkisi olduğu açıktır.²⁰⁵

Yukarıda belirttiğimiz tasnif Vâsıl ile Zeyd b. Ali arasında daha doğrusu Mu'tezile ile Şia arasında ne tür bir ilişkinin olduğu tartışmasına da işaret etmektedir.²⁰⁶ Zeyd ile Vâsıl arasında hoca—öğrenci ilişkisi mi yoksa benzer düşüncelerde bir uzlaşma söz konusu mu olduğu tartışmalı bir konudur.²⁰⁷ Şîî âlim Ca'fer Sübhânî, ikili arasındaki ilişkinin fikir birliği olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü Zeyd'in yaşadığı çağda Medine, âlimler ve müfekkirlere yoğun olarak bulunduğu mekânlardan biridir. Muhammed Bakır ve Abdullah b. Hasen b. Hasen gibi dev-

²⁰⁴ Tüsi, *el-Ihtisâd* (Mukaddime içerisinde), 7-8.

²⁰⁵ Tüsi, *el-Ihtisâd* (Mukaddime içerisinde), 8-9.

²⁰⁶ Şia, Gulât, Rafizî ve Zeydiler olmak üzere üç farklı düşünce ve inanç şekline sahiptir. Gulât, Ali hakkında aşırıya gidip onu ilahlaştıran gruptur. Mu'tezile'nin tevhid ilkesi, bu yönüyle Gulât-ı Şia'ya bir reddiyedir. Rafizî kolu ise Allah'a cisim ve suret nispet eden bir düşünce akımıdır. Hişam b. Hakem, Şeytanuttâk, Hişam b. Salim el-Cevâlikî gibi teşbih ve recatu savunan bu akımın öncüleri ile Mu'tezile'nin ilkeleri, tevhid ilkesi zemininde ciddi mücadele etmiştir. Bu iki grubun aksine Zeyd b. Ali'nin taraftarları olan Zeydiyye ile Mu'tezile arasında tarihsel süreçte tutarlı, dengeli ve güçlü bir ilişki kurulmuştur. Nitekim Zeyd b. Ali'nin, itizalin asıllarını Vâsıl b. Ata'dan alması neticesinde Zeydiyye ekolü dini ve felsefi zeminini Mu'tezile ilkeleri doğrultusunda şekillendirmiştir. Bkz. Hasen İbrahim Hasen, *Tarîhu'l-İslâmî's-Siyasiyyi ve'd-Diniyyi ve's-Sekâfiyyi ve'l-İctimâiyyi*, (Dârul-Cil: Beyrut, 1996), 1: 345-346; 2: 130-131.

²⁰⁷ Ayrıntılı bir izah için bkz. Mehmet Ümit, *Zeydî-Mu'tezilî Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, (Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 72-95.

¹⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 234, Askerî, *el-Evâil*, 2: 120.

¹⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 235.

¹⁹⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 68; Ka'bî, *Makâlât* (*Fadlu'l-İtizâl* içerisinde), 67.

²⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 236; Van Ess, *Theology and Society*, 2: 292-293.

²⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 236.

²⁰² Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 236; İbn Murtazâ, *el-Münnye ve'l-Emel*, 34.

²⁰³ Ka'bî, *Makâlât* (*Fadlu'l-İtizâl* içerisinde), 67, 90.

rin önemli bilginleri Medine'dedir. Üstelik Muhammed Bakır, Zeyd'in kardeşidir. Bu bakımdan Zeyd b. Ali, öncelikle kardeşi Bakır'a öğrencilik yapmıştır. Dolayısıyla ilk planda Zeyd'in Medine'den Basra'ya geçişini sağlayacak entelektüel bir boşluk yoktur. Diğer yönden Basra, edebiyat ve dilde öne çıkarken ancak daha sonra din, medeniyet ve kültür merkezi haline gelmiştir. Bu sebeple Zeyd'in Basra'ya geçerek orada Vâsıl'a öğrencilik yapmasını gerektirecek bir sebep yoktur. Ayrıca Zeyd, hicrî 68 yılında²⁰⁸ Vâsıl ise 80'de doğmuştur. Aralarında ciddi bir yaş farkı vardır. Bu ayrıntıya dayanarak Sübhânî, Zeyd, Basra'da öğrencilik yaptı ise ancak Vâsıl'ın şeyhi olan Hasan Basrî'ye öğrenci olabileceğini söyler. Medine'de ise Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebu Hâşim'e öğrencilik yaptığını dile getirir. Ayrıca Zeyd'in Basra'ya gelerek onun halkasında yer aldığına dair kesin bir bilgi de yoktur. Üstelik Zeyd ile Vâsıl arasında her konuda fikir birliği mevcut da değildir.²⁰⁹

Sübhânî, Zeyd'in, Vâsıl'dan edineceği farklı bir bilginin olmadığına ısrar eder. Çünkü ona göre Vâsıl, Ebu Hâşim'den edindiği bilgiyle İslam dünyasında öne çıkmıştır. Tevhid, adl, insanın özgür olduğu, insanın hürriyetini kısıtlayan kaderin reddi gibi meseleleri Ebu Hâşim'den dolayısıyla Ali b. Ebi Talib'e kadar uzanan öğretilerden edinmiştir. Bu şekilde Zeyd'in Vâsıl'dan edineceği bilgiye ihtiyaç duymadığını, Ali ailesinin bilgi yönünden oldukça zengin bir birikime sahip olduğunu özellikle vurgular.²¹⁰ Bununla birlikte Sübhânî, makalat yazarları ve tarihçilerin, Zeyd b. Ali'nin Vâsıl'a öğrencilik yaptığına dair bir bilgiye yer vermediklerini ifade eder. Ona göre Şehristânî'ye kadar bu konuda herhangi bir bilginin gelmediğini ondan sonra gelen firak yazarlarının ona atıfla bu bilgiyi aktardıklarını söyler. İlk kaynak olması itibarıyla Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şia'sında* bu ilişkiye atıfta bulunan bir bilginin bulunmadığına işaret eder. Ne Eş'arî'nin *Makâlatı*'nda ne Bağdadî'nin *el-Fark*

beyne'l-Fırak'ında ne de İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ında Zeyd'in Vâsıl'a öğrencilik yaptığını gösteren bir bilginin geçmediğini söyler.²¹¹ *Fadlu'l-İtizal* içerisinde de Vâsıl'a öğrencilik yaptığına dair bir bilgiye yer verilmemiştir. Bu eserde Zeyd'in, Hişam b. Hakem'e karşı isyan hareketinden söz edilmiş ve Vâsıl'ın Medine'ye geldiğinde Ca'fer-i Sâdık ile yaptığı tartışmada ona olan desteğinden bahsedilmiştir.²¹² İbn Murtazâ da *el-Münye*'de Zeyd b. Ali'yi üçüncü tabakada zikretmiştir.²¹³ Vâsıl ise dördüncü tabaka içerisinde yer almaktadır. Buna göre her iki şahıs arasında bir hoca öğrenci ilişkisi olması durumunda Zeyd'in Vâsıl'dan sonra zikredilmiş olması gerekirdi. Sübhânî, Zeyd'in Vâsıl'a öğrencilik yaptığını düşünmemektedir. Çünkü Zeyd'in Vâsıl'a öğrencilik yapmasını gerektirecek herhangi bir sebep yoktur. Onun gayesi Mu'tezile düşüncesinin Zeyd kanalıyla Şia tarafından benimsendiği iddiasını çürütmektedir. Bu sebeple aralarındaki ilişki aynı aile içerisinde yetişmeleri ve bazı fikirlerde uyuşmalarıdır.

Ancak Vâsıl ile Zeyd arasında fikirde müttefiklik ilişkisi olmadığı; tam tersine hoca-öğrenci ilişkisi olduğu da ileri sürülmüştür. İbn Haldun, *Tarihi*'nde Zeyd'in Vâsıl'a öğrencilik yaptığını söylemektedir.²¹⁴ Sâfedî, İbn Ebî ed-Dem'in *Fıraku'l-İslamiyye* adlı eserine atıfla, Zeyd ile Vâsıl arasındaki ilişkiyi farklı boyutlarıyla ele alır. O, Zeyd b. Ali'nin usul ilmine önem verdiğini, bu nedenle de Vâsıl'ın öğrencisi olduğunu ifade etmektedir. O, Vâsıl'ın yanında usule dair esasları okuduğunu ve itizal ilmini bu süreçte aldığını düşünmektedir. Bu nedenle Zeyd ve taraftarları, itikatta Mu'tezile düşüncesini benimsemişlerdir. Fakat kardeşi Muhammed Bakır ise onun Vâsıl ile ilişkisinden hoşnut değildir. Hatta Bakır, Vâsıl'a öğrencilik yaptığı ve onun görüşlerini benimsediği için Zeyd'i kınamaktadır. Çünkü Vâsıl, Ali'nin Cemel ve Nahrevan Savaşları'ndaki rolü gereği hatalı olmasını mümkün görmekteydi. Ayrıca kaza ve kader konusunda Ali ailesine muhalif bir söyleme sahipti.²¹⁵ Muhtemelen Vâsıl'ın Ali

²⁰⁸ Sübhânî 68'de doğduğunu söyler. Bazı kaynaklarda 79 olduğu da kayıtlıdır. İbn Asakir 78 senesinde doğduğunu söyler. Buna göre o, Vâsıl'dan iki yaş daha büyüktür. Bkz. İbn Asakir, Muhammed b. Mukerrem, *Muhtasar-Tarihu Dimeşk Libni-Asakir*, thk. Nesib Neşşâvi, (Dâru'l-Fikr: Dimeşk, 1985), 9: 151.

²⁰⁹ Ca'fer es-Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, (Müessesetü'l-İmam es-Sadık: Kum, h. 1428), 7: 155-156.

²¹⁰ Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, 7: 156.

²¹¹ Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, 7: 156.

²¹² Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizal*, 75, 228, 239, 335, 336.

²¹³ İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 24; *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 17.

²¹⁴ İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed, *Tarihu İbn Haldun*, (Dâru'l-Fikr: Beyrut, 2000), 3: 216.

²¹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal (İslam Mezhepleri)*, 157; Sâfedî, *el-Vâfi ve'l-Vefeyât*, 15: 22; Muhammed b. Şakir el-Ketbi, *Vefâtu'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbas, (Dâru-Sadık: Beyrut, ts.), 2: 37

ailesiyle özellikle de Ebu Hâşim ile olan yakın ilişkisi, Zeyd'i ona öğrenci olmaya itmiştir. Şehristânî de Zeydiyye'nin önderi Zeyd b. Ali, Vâsıl b. Ata'nın öğrencisidir, kaydını düşmektedir. O, Vâsıl'ın, Ali b. Ebi Talib'in Cemel'de hak üzere olup olmadığı noktasında kesin bir kanaat belirtmediğini; buna rağmen Zeyd'in Vâsıl'a öğrencilik yaptığını söylemektedir.²¹⁶ Sübhânî, bu görüşü nedeniyle Şehristânî'yi eleştirir. Çünkü ona göre Şehristânî'nin, Zeyd'i, Vâsıl'ın öğrencisi olarak göstermesi, Mu'tezile'nin beş esasını kabul eden Zeydiyye'ye olan hasedi nedeniyle. Ayrıca onun, iki ekolün usulü hakkında bir inceleme ve karşılaştırma yapmadan böyle bir ilgiyi kurguladığını düşünür.²¹⁷ Yemânî de *el-Avasım ve'l-Kavasım* da Şehristânî'ye çok ciddi şekilde yüklenir ve Zeyd'in, Vâsıl'ı taklit ettiği iddiasını Râfiziler'in uydurması olarak görür. Şehristânî'nin hiçbir kaynak ve rivayete dayanmaksızın böyle bir bilgiyi aktardığını düşünür.²¹⁸

Muhammed Ebu Zehra ise Zeyd'in olgunluk çağına erişince Basra'ya gittiğini, orada devrin âlimleriyle karşılaştığını söyler ve²¹⁹ Şehristânî'nin ifadesine dayanarak üç farklı seçeneğe işaret eder.

1. Zeyd, Vâsıl ile karşılaşmış ona öğrencilik yapmış, onun birtakım görüşlerini almıştır. Zeyd'in fûru ile birlikte usul meselelerini de öğrenme isteği Vâsıl'ın ders halkasına katılmasıyla sonuçlanmıştır. Çünkü Zeyd, fûruya dair bilgileri Medine'de edinmiş; usul ilmini öğrenmek için İslam fırkalarının karşılaştığı noktası olan Basra'ya geçiş yapmıştır.

2. Zeyd, Vâsıl'dan ders almıştır, ona öğrencilik yapmıştır. Fakat Zeyd, Vâsıl'ın aksine Ali'nin Aişe ve Muâviye ile olan ihtilafında hak üzere olduğunu kabul etmektedir. Bu açıdan o, Vâsıl'dan ders almış olsa da fikren bağımsız birisidir.

3. Son olarak her iki şahıs, aynı sayılabilecek yaşta ve bu sebeple aralarında bir hoca-öğrenci ilişkisi yoktur. Zeyd, inançla ilgili asılların sadece farklı yönlerini merak eden ve öğrenmek

isteyen birisidir.²²⁰ Ebu Zehra, Ali ailesinin akâide dair konuları konuştuklarını hatta Vâsıl'ın ileri sürdüğü birçok görüşe çok yakın bir yerde olduklarını belirtir. Zehra, i'tizali düşünceye götüren fikirleri Vâsıl'ın Ali ailesinden aldığı vurgular. Buna göre Vâsıl ile Zeyd arasındaki karşılaşma ilmi bir boşluğun doldurulması amacıyla gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla bu birliktelik tamamıyla müzakere amacı taşımaktadır.²²¹

Ebu Zehra'ya göre Vâsıl'ın Zenâdîka gibi akımlarla nazari diyalektik metoduyla mücadele etmesi ve emri bi'l ma'ruf nehyi ani'l münker ilkesine bağlılığı Zeyd'de fikri ve fiili bir dönüşüm neden olmuştur. O, bu açıdan aralarında bir sohbetin gerçekleştiğini ve Vâsıl'ın görüşlerini benimsediğini düşünür. Bu birliktelikten sonra takiyye tutumunu, aktif bir dirence dönüştürdüğü fikrini ileri sürer.²²² Nitekim Zeyd b. Ali, Mu'tezile'nin beş esasından biri olan emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münkerin vucûbiyetine inanmıştır. Sırf bu sebeple Ca'fer-i Sadık ile Vâsıl arasındaki tartışmada Vâsıl'ın yanında yer almıştır. Hatta Ca'fer'i takiyye tutumunu devam ettirmesi nedeniyle kınmıştır. Kâdı Abdulcebbar, Zeyd b. Ali'nin Mu'tezile'ye yalnızca el-menzile beyne'l menzileteyn görüşünde ihtilaf ettiğini söylemektedir.²²³ İbn Murtazâ da İbn Yezdâd'ın, Zeyd'in sadece el-menzile beyne'l menzileteyn görüşünde Mu'tezile'ye muhalefet ettiği sözünü aktarır.²²⁴ Zeyd, Hz. Ali'nin mücadelesinde haklılığını savunduğu gibi Vâsıl'ın imamet görüşünü de kabul etmiştir. Buna göre Ali'nin Ebu Bekir'den daha faziletli olmasına rağmen ümmetin maslahatı ve toplumun istikrarı için hilafetin Ebu Bekir'e tevdi edildiğini, bu nedenle efdal var iken mefdulun imametinin caiz olacağını söylemiştir.²²⁵

Sonuç olarak asıl sorun, Zeydiyye'nin bağımsız bir fırka mı yoksa Mu'tezile içerisinde yer bulan bir mezhep mi olduğudur. Vâsıl'ın ehli beyt içerisinde yetiştiğini söyleyenler için Mu'tezile kaynak itibarıyla Ali ailesine dayanmaktadır. Fakat Adam Metz, bu kabulün doğru olmadığını düşünmektedir.

²¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (İslam Mezhepleri), 62, 157.

²¹⁷ Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, 7: 157.

²¹⁸ Yemânî, Muhammed b. İbrahim el-Vezir, *el-Avasım ve'l-Kavasım*, thk. Şuayb Arnaut, (Müessesetü'r-Risale: Beyrut, 1994), 5: 309.

²¹⁹ Muhammed Ebu Zehrâ, *el-İmam Zeyd-Hayatuhü-Asruhü-Erâuhü ve Fıkhuhü*, (Dâru'l-Fikri'l-Arabî: Kahire, 2005), 42.

²²⁰ Zehrâ, *el-İmam Zeyd*, 42-43.

²²¹ Zehrâ, *el-İmam Zeyd*, 44-45.

²²² Zehrâ, *el-İmam Zeyd*, 154.

²²³ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 239; İbn Murtazâ, *el-Münnye ve'l-emel*, 36.

²²⁴ İbn Murtazâ, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 34.

²²⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (İslam Mezhepleri), 157; Ketbi, *Vefâtü'l-Vefeyât*, 2: 37.

Çünkü Şia, usul konularının büyük kısmında Mu'tezile'ye muvafıktır ve Mu'tezile'nin mirasçısıdır. Hatta Şia, hicrî dördüncü asırda dahi özel bir kelami okul kimliğine ulaşmamıştır. Bunun aksine Zeydiler, Mu'tezile'yi Hz. Ali ve ailesine bağlayan kronolojik bir senet oluşturarak itizalin Şii kökenine işaret etmek istemişlerdir.²²⁶

2.2.3. Davetçiler (Duât)

Vâsıl b. Ata, İslam devleti içerisinde duât/davetçilerin esasını koyan ve bu nedenle davetin felsefesi üzerine kitap yazan birisidir.²²⁷ O, hem dinî, aklî ve ahlakî değerlere çağrıda bulunmak hem de İslam'a yönelen fikrî saldırılarla sistematik mücadele etmek için elçilerin gönderilmesi çığırını açan kişidir. Ancak Van Ess, Vâsıl'ın davetçi sisteminin politik bir gerekçeyle hazırlandığı ihtimaline de göndermede bulunur. Çünkü ona göre Basra'da öncesinde bu sistemin örnek modeli vardır. Vâsıl, İbadiler'in kurduğu 'dâiler ağ'ından etkilenecek politik hedefleri olan bir sistem oluşturmuştur. Ancak Van Ess, bu düşüncesinin bir varsayıma dayandığını da inkâr etmez.²²⁸ Esasında Vâsıl'ın davet mekanizması, kitap ve sünnete ek olarak akıl ve icma ile de delil getirmenin metodik pratiği olmuştur.²²⁹ Muhtemelen Vâsıl, dinî görüşleriyle uyum içerisinde olacak sosyal bir değişimi meydana getirmeyi arzu etmiştir. Bu sebeple görüşlerinin afaka kadar ulaşmasını sağlayacak öğretisel bir sistemi planlamıştır. Diğer bir ihtimal ise Vâsıl'ın fikrî ilke ve görüşlerinin revaç bulmasını arzu etmesidir. Bu durum Basra'da bir iç boşluğun oluştuğunu ve dışa açılmanın hız kazandığını akla getirmektedir. Dolayısıyla o, öğretisini epistemik entegrasyon üzerinden kalıcı kılma arzusu ile öğrencilerini kadim Fars dinlerinin egemen olduğu Horasan ve Ermenistan gibi bölgelere göndermiştir. Onlar, Senevî akide ile ciddi felsefi tartışmalara girişmişler ve İslam'ın aslı misyonunu tebliğ edip nazarî diya-

lettik yöntemiyle savunmuşlardır. Hatta Neşşâr, Vâsıl'ın sıfatlarının nefyi düşüncesiyle Hıristiyan akidesinin temeli olan teslisi reddetmeyi amaçladığını fakat buna örnek olabilecek bir diyalogun ulaşmadığını söylemektedir.²³⁰

Davetçiler, itizalî değerlerin yayılması ve genişlemesini sağlamış olsalar da onların aslı misyonu davet/çağrıdır. Davetçilerin önceliği, geniş halk kitlelerine ulaşım, tevhit ve adaletle çağırma olduğundan bilimsel teorileri olan bir bilgin aralarından çıkmamıştır. Fakat kendilerinden sonra ekolün düşünce sistemini inşa eden birçok mütefekkir kalamcının yetişmesine öncülük etmişlerdir.²³¹ Nyberg ise daha farklı bir çıkarımda bulunmaktadır. Ona göre Vâsıl'ın Mu'tezilî ekibi, Abbasiler'in dâileri/propagandisti idiler. Dâiler, Emevî zulmü karşısında Abbasiler'in yanında yer alarak Abbasî desteğini kendi taraflarına çekmeyi başarmışlardır. Hatta Nyberg'e göre el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesini, Abbasî Devleti'nin iktidara gelmeden önceki siyasi programının teorik zeminini oluşturmaktadır.²³² Buna göre Vâsıl'ın görüşleri üzerine oluşan ilk Mu'tezilî okul, Abbasî iktidarının resmî mezhebi olmuştur.²³³ Buna karşın Watt, bu faraziyeyi çok da gerçekçi bulmaz. Çünkü benzer şekilde İbadî reisi Ebu Ubeyde b. Müslim'in de Mağrib, Yemen, Hadramevt, Uman ve Horasan'a davetçi heyeti gönderdiğini; dolayısıyla bu davetçilerin öncelikli amacının dini tebliğ etmek olduğunu ifade eder. Watt, Vâsıl'ın çağında benzer yapıların olduğunu ima ederek salt siyasi bir gaye için faaliyet göstermediklerine dikkat çekmek ister. Ancak İbadî devletinin merkezi olan Tahert'te Vâsiliyye mezhebinin varlığından anlaşıldığı kadarıyla bu heyetler gittikleri coğrafyalarda siyasi kazanımlar elde etmişlerdir.²³⁴ Kanaatimizce dâilerin tek amacı itizal düşüncesini sınırlar ötesine ulaştırmak değildir. Onlar, ticarî faaliyetlerde bulunsalar da temel gayeleri sadece kazanç sağlamak da değildir. Davetçilerin politik bir hedef taşımadıklarını iddia etmek ise çok makul gelmemektedir. Nitekim gittikleri bölge-

²²⁶ Adam Metz, *el-Hadaratü'l-İslamiyye fi'l-Karni'r-Rabi'il-Hicri*, Arapça'ya Ter. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride, (Dâru'l-Küttabi'l-Arabi: 1947), 1: 124.

²²⁷ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 208.

²²⁸ Josef Van Ess, Mu'tezile: İslam'ın Akılcı Yorumu I, Çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, 13/20, (ss. 291-299), 293.

²²⁹ Mustafa Emin Altazi, *el-Hasen el-Basri min Amalikati'l-Fikri ve'z-Zühdi ve'd-Da'veti fi'l-Islam*, (Doktora Tezi: Ezher Üniversitesi, 1973), 158-159.

²³⁰ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2: 186.

²³¹ Yahya Haşim Hasen Fergal, *Neş'etü'l-Erâi ve'l-Mezâhib ve'l-Fırakı'l-Kelâmiyye*, (Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslamiyye: Kahire, 1982), 209.

²³² Nyberg, "Mu'tezile", 8: 758; Aydın, *İslam Düşüncesinde Akileşme Süreci*, 79.

²³³ Kasım er-Ressî ve dğr., *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid (Mukaddime)*, 1: 89.

²³⁴ Watt, *İslam Düşüncesinin Tesekkül Devri*, 300.

lerde faaliyetleri ile siyasete etki etmeleri ve özellikle Abbâsî hilafetinin ilk dönemlerinde devlet desteğini almaları, adeta bu çabanın bir ürünüdür.

Vâsıl'ın elçileri arasında öne çıkan en dikkat çekici isim ise Osman et-Tavîl'dir. Vâsıl, öğrencisi olan Osman'ı, Ermenistan bölgesine göndermiştir.²³⁵ Vâsıl'a "eğer benden başkasını göndermeyi düşünürsen ayakkabımın tekini verinceye kadar gereken yardımı yaparım", önerisinde bulunmuştur. Osman'ın, Vâsıl'ın ideal ve öğretilerine olan inancı ve bağlılığı, İslam'ı diğer öğretilere karşı savunmada önemli başarılar elde etmesini sağlamıştır.²³⁶ O, aynı zamanda Ebu'l-Huzeyl'in hocasıdır ve onun kelam düşüncesine ciddi etkide bulunmuş birisidir. Bu hususta Ebu'l-Huzeyl'in dostu olan Muhammed b. Şeddâd, onun, "ben, doğruluğuna inandığım adl ve tevhidi Osman et-Tavîl'den aldım" sözünü aktarır. Diğer taraftan Ebu'l-Huzeyl, Osman'ın bu ilkeleri, Vâsıl b. Ata'dan aldığı yönünde bir bilgiyi kendisine iletmiş olduğunu söyler.²³⁷ O, Vâsıl'ın eşi Ümmü Yusuf'un yanına gelmiş; Ümmü Yusuf ona iki kımtar (kitap ve kırtasiyeye özel bir ölçü) vermiştir. Kâdı Abdulcebbar, Ebu'l-Huzeyl'in kelamının yüceliği bu olmalıdır, bilgisini paylaşmaktadır.²³⁸

Bunun yanında Vâsıl, Abdullah b. Hâris'i Mağrib'e göndermiştir. Burada Sümenîler ile fikrî diyalektik gerçekleştiren Hâris, Mu'tezile adına ciddi kazanımlar elde etmiştir.²³⁹ Hafis b. Salim'i de Tirmiz'e göndermiştir. O, Tirmiz'e vardığında bir mescitte sosyo-kültürel yapıyı öğrenmek için uzunca bir süre gözlemde bulunmuştur. Daha sonra Cehm b. Safvan ile fikrî münâzara gerçekleştirmiş; neticede onu görüşünden vazgeçirmiş, Basra'ya döndüğünde Cehm de eski görüşüne tekrar dönmüştür.²⁴⁰ Kâsım b. es-Sâ'dî'yi Yemen'e; Eyyûb b. el-Evter'i Cezire topraklarına, Hasan b. Zekvân'ı da Kufe'ye göndermiş-

tir. Ne var ki davetçilerin çağrıları neticesinde ne tür kazanımların elde edildiğine dair detaylı bir bilgi gelmemiştir.²⁴¹ Bununla birlikte Vâsıl, davetçilerini kontrol eden bir sistem de oluşturmuştur. O, elçilerin durumlarından haberdar olmak için iletişim kanalı tesis etmiş; böylece ciddiyetten uzaklaşan elçilerini uyarmak için onlara haber veya bir elçi göndermiştir.²⁴² Netice olarak Vâsıl'ın doğudan batıya davetçiler göndermesi, öncelikle ilmi ve kültürel entegrasyon sağlamak ve böylece İslam'ı geniş kitlelere ulaştırıp evrensel değerleri tebliğ etme gayesi taşıdığı göstermektedir. Nyberg'in düşüncesinden hareketle salt siyasî bir gaye, menfaat temini veya yönlendirme ile böyle bir sistemi kurmuş olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak bu sistemin dinî, ticarî ve siyasî kazanımlar sağladığını tahmin etmek de zor değildir.

2.2.4. Diğer Öğrencileri

Van Ess, Kâdı Abdulcebbar'ın *Tabâkat*'ı, Ka'bî'nin *Makâlât*'ı, Câhız'ın *el-Beyân ve Tebyîn*'inden hareketle Vâsıl'ın öğrencisi olduğunu iddia ettiği bazı şahıslara işaret eder. İsa b. Hâzır, Ebu Osman ez-Za'ferânî, Bişr b. Said, Bişr b. Halid, Hayyâc b. Ala es-Sülemî, Amr b. Havşeb, Süleyman b. Erkam, Hasen b. Zekvân, Abdurrahman b. Berra, Rebi' b. Abdurrahman b. Berra es-Sülemî, Ebu'l-Hasen Ali b. Asım b. Suheyb, Ebu't-Tarûk ed-Dabbî adı geçen bu öğrenciler arasındadır.²⁴³ Bağdat ekolünün kurucu ismi Bişr b. el-Mu'temir, Basra'ya gelmiş orada Bişr b. Said ve Ebu Osman Za'ferânî ile karşılaşmıştır. Her iki şahıs da Vâsıl b. Ata'nın ashâbı arasında yer almaktadır. Bişr'in sözü edilen iki şahıstan itizal düşüncesini aldığı ve Bağdat'a taşıdığı belirtilmektedir.²⁴⁴ İbn Kesir (h.774/m.1373), de Ahmed Ebî Duâd'ın (h. 240/m.854), Vâsıl'ın ashâbından biri olan Hayyâc b. el-Alâ es-Sülemî'den itizalin esaslarını aldığı söylemektedir.²⁴⁵ Bundan başka Abdullah b. Hasen'in iki oğlu Muhammed ve İb-

²³⁵ Şerif Murtazâ, *el-Emâlî*, 1: 178; Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdat*, 82.

²³⁶ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 237; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 32-33; Vâsıl, Osman et-Tavîl'e öğretim metodunu da telkin eder. Gittiği yerde bir mescitte bir mevki edinip bir yıl ibadetle geçirmesini bu sürede kişileri, çevre ve şartları tanıyarak sonrasında davetini yapmasını istemiştir. Bkz. Ka'bî, *Makâlât (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 67.

²³⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 202; Tal'at el-Ahras, *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf el-Mu'tezilî-Arâuhu'l-Kelâmîyye ve'l-Felsefiyye*, (Dâru-Hadr: Beyrut, 1994), 17-18.

²³⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 239.

²³⁹ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 32; Ka'bî, *Makâlât (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 67.

²⁴⁰ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 237; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 32.

²⁴¹ Ka'bî, *Makâlât (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 67; Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 237; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 32;

²⁴² Zübâde, "Vâsıl b. Ata", 1: 40.

²⁴³ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 360-366; Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 251; Ka'bî, *Makâlât (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 67.

²⁴⁴ Malâtî, *et-Tenbih*, 31; Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdat*, 239.

²⁴⁵ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (Mektebetü'l-Mearif: Beyrut, 1990), 10: 319.

rahim de Vâsıl'ın adl düşüncesine çağırıldığı iki kişidir. İkisi de Vâsıl'ın bu çağırısına olumlu karşılık vermişler ve Vâsıl hacda iken insanları Mekke ve Medine'ye davet etmişlerdir.²⁴⁶ Kısacası Vâsıl'ın çağırısına kulak verip tabî olan herkes, onun rasyonel öğretisinin bir parçası olmuştur. Ancak Vâsıl'ın öğrencileri hakkında kaynaklarda yeterli derecede bilgi bulmak zordur. Sözü edilen şahısların, kendilerinden sonra bir eser bırakmamaları veya öğrenci yetiştirmemeleri bu durumun başlıca nedenidir. Çünkü Vâsıl'ın öğrencileri, öncelikle İslam'ın tevhid ve adalet ilkesine çağırılmayı gaye edinmiş propagandistlerdir. Ancak bu davet sistemi sayesinde Mu'tezilî öğretinin ilk tohumları da gelecek nesiller için atılmıştır. Bu açıdan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ı, Vâsıl'ın davet sisteminin bir ürünü olarak görmek pekâla mümkündür.

3. ÇAĞDAŞI OLAN BAZI İLMÎ ŞAHSİYETLER

Vâsıl'ın yaşadığı dönemde Basra, kozmopolit yapısıyla birçok dinin, ulemanın, öğretinin, medeniyetin, kültürün ve etnik kimliğin bulunduğu bir yerdir. Kuşkusuz o, Müslümanlar'ın tarihsel sorunlarıyla fikren meşgul olduğu gibi diğer din ve akımların felsefi öğretileriyle de diyalektik toplantılar yapmıştır. Basra'da veya farklı bölgelerde pek çok entelektüel şahısla görüşüp fikrî müzakerelerde bulunmuştur. Bunların kimler olduğu, hangi konularda, nerede ve ne şekilde bir tartışma programı yürüttükleri, ilmî ve insanî münasebetin detayları gibi konular oldukça sınırlıdır. Biz de kaynakların bildirdiği ölçüde, Vâsıl'ın yaşadığı asırda fikir ve görüşleriyle öne çıkmış şahıslardan bazılarını zikrederek onun özel konumunu analiz etmeye çalışacağız.

3.1. Cehm b. Safvân (h.124/m.742)

Cehm b. Safvan, delilinin kuvveti ve dilinin fesahetiyle meşhur olmuş entelektüel bir şahıstır. İnsanları öğretilerine davet etmiş ve etkileyici üslûbuyla fikirlerini onlara ulaştırabilmiştir. Cebr düşüncesi de onunla özdeşleşmiş bir teoridir. Ay-

ni zamanda o, Cehmiye fırkasının kurucusu ve kendi adıyla uzun süre yaşamasını sağlayan kişidir. Şehristânî, konu hakkında onun fikirlerini şöyle özetler. "İnsan, bir şeye güç yetiremez; istitaâtle nitelenemez; o, fiillerinde zorunluluk altındadır ve onun kudreti, iradesi ve ihtiyarı yoktur."²⁴⁷ Ona göre teklif, mükâfat ve ceza gibi fiillerin sebebi, cebr/zorunluluk yasasıdır. Cehm, Allah'ın fiili olması açısından hiç kimsenin hakikatte fiilinin olmadığını düşünmektedir. Gerçek fail yalnızca Allah'tır ve insana fiili mecazen izafe edilebilir. 'Güneş battı', 'rüzgâr esti', 'ağacın yaprakları sallandı' örneklerinde olduğu gibi bu fiillerin sahibi ne güneş, ne rüzgâr ne de ağaçtır. Bu fiiller tamamıyla Allah'a aittir. İnsanın farklı olan yapısına değinen Cehm, Allah'ın, fiili gerçekleştirecek olan kudreti insanda yarattığını söyler. Dolayısıyla Allah, fiil için insanda bir irade var etmiştir ve fert olarak insanı ihtiyar sahibi kılmıştır.²⁴⁸ Görüldüğü üzere Cehm, insanın kudretini, iradesini ve ihtiyarını inkâr etmektedir. En nihayetinde fiilin varoluş nedeni olan bütün bu yetilerin Allah'ın fiili olduğunu söylemektedir. Fakat burada şu hususun da zikredilmesi önemlidir. Cehm'in cebr düşüncesi, siyasî iktidar ile olan ilişkisi göz önüne alındığında sosyal cebriyecilik olarak anlaşılabilir. Çünkü Cehm, cebr teorisiyle, politik olarak Emevî sultanının fiillerine meşru bir zemin kazandırma gayesi taşııyordu. İktidarın varlığını kadere izafe etme ve bu sebeple ona mutlak bağlılık gösterme şeklinde bir cebr anlayışı, Cehm'in Emevî idaresince öldürülmesi göz önüne alındığında kastın bu olmadığı açıktır. Cehm, kader anlayışını siyasî eylem ile ilişkilendirmemiş ve Emevî iktidarının siyasî cebrine (zulüm) karşı gelmeyi kader fiillerinden kabul etmiştir.²⁴⁹

Vâsıl b. Ata ile Cehm b. Safvan arasında problem oluşturacak cebr düşüncesinin arka planına kısaca değindikten sonra ikili arasındaki ilişkiye geçebiliriz. Öncelikle Vâsıl ile Cehm çağdaştır. Her ikisi arasında bazı meselelerde görüş birliği olduğu ve yardımlaştıkları bilinen bir husustur. Ancak öncesinde Vâsıl ile Cehm arasındaki ilişki, iki varsayıma dayanmaktadır. İkili yüz-

²⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, 90; Medkur, *fi'l-Felsefetü'l-İslamiyye*, 2: 100.

²⁴⁸ Medkur, *fi'l-Felsefetü'l-İslamiyye*, 2: 100.

²⁴⁹ Hanî İbâdî Muhammed Seyf el-Mugalles, *et-Taatü's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslamiyyi*, (el-Ma'hadü'l-Alemiyyi lil-Fikri'l-İslamiyyi: Herndon/Virginia, 2014), 277.

²⁴⁶ Şerif Murtazâ, *Emâli*, 1: 169; Bu şahıs Abdullah b. el-Hasen el-Müsenâ b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Talib (h.145/m.762) olmalıdır.

yüze gelip fikrî bir tartışmada bulunmuşlardır. Yahut da hiçbir zaman bir araya gelmemişler ancak aralarında dolaylı yoldan fikrî münakaşa gerçekleşmiştir. Daha doğrusu Vâsil davetçisi aracılığıyla Cehm ile diyalektik bir tartışmaya girmiştir. Buna dair Abdüsettar Râvî, Vâsil'in, Cehm ile karşılaştığını ve onunla münazara yaptığını söylemektedir.²⁵⁰ Ancak bu iddiasını temellendirecek örnek bir olaya işaret etmemektedir. Benzer şekilde *Dâiratü'l-Mearifi'l-İslamiyye*'de Vâsil'in Basra'ya geldiği ilk zamanlarda Cehm b. Safvân ve Beşşâr b. Bürd gibi devrin meşhur ulema ve şairleriyle dostluk ilişkisi içerisinde olduğu ifade edilmektedir.²⁵¹ Van Ess, Vâsil ile Cehm'in hiç karşılaşmadıklarını iddia etmenin zor olduğunu düşünür. En iyi ihtimalle aralarında bir yazışmanın gerçekleştiğini söyler. Ona göre Cehm'in diğer dini öğretilerin mensupları ile tartışmasında içinden çıkmadığı bir meseleyi Vâsil'a yöneltilip onun bilgisine başvurması bu iletişimin varlığına işaret etmektedir.²⁵² Ebu'l-Vefâ Taftazânî de Vâsil'in, Cehm ve ona tabi olan şahıslardan sıfatların nefyi düşüncesini aldığı söyler ve Mu'tezile'nin sonraki bilgilerinin sıfatların nefyi meselesinde Vâsil'dan etkilendiklerini düşünür.²⁵³ Cehm ile Mu'tezile'nin sıfatların nefyi ve halku'l-kuran meselesinde ittifak ettiği, kader konusunda ise ayrıştığı Şehristânî tarafından dile getirilmiştir.²⁵⁴

Cehm b. Safvân'ın tevhid, sıfatlar meselesi ve halku'l-kuran konusuna yaklaşımı Mu'tezile ekolünde hızlı bir şekilde karşılık bulmuştur. Ancak Cehm'in öncülük ettiği sıfatların nefyi anlayışında daha açık ve reel bir yöntemin varlığı dikkat çekmektedir. Onun Sümenî ile Allah'ın varlığı konusunda tartışması bunun net kanıtıdır. Cehm, Tirmiz'de iken bir Sümenî'nin Allah'ın varlığı hakkında sorusuna insan bedeninde ruhun varlığı üzerinden bir temellendirme yapması, onun düşüncesinde meselenin daha metodik olduğunu göstermektedir. Zira o,

öncelikle Allah ile âlem arasında ontolojik bir ayrımın olduğunu ve hiçbir şekilde mahlûkatın yaratıcıya benzemediğini ileri sürmüş; hiçbir şeye benzemeyen bir şeyi nitelemenin de imkânsızlığını ortaya koymuştu. Ona göre ruh da görülmeyen, dokunulmayan, hissedilmeyen, sınırlandırılmayan, koklanılamayan, işitilemeyen bir şeydi. Sümenî ise âlemin kıdemini kabul ettiğinden duyuların idrak ettiğinin dışında bir varlığın olacağına inanmıyordu. Cehm, Sümenî şahıs ile Allah'ın varlığını ispat için uzun bir münazara yapmıştı. Zira Cehm, öncesinde sıfatları Allah'ın zatından nefyetmişti.²⁵⁵ Bu şekilde Sümenî'nin iddialarını çürütmesi çok zor olmadı. Diğer taraftan mutlak tenzih anlayışıyla Allah'ın sonsuz zatından başka ebedi bir varlığın olmadığı tezini de ileri sürmüş oluyordu.²⁵⁶

Cehm ile Vâsil'in karşılaştığını iddia eden yazarların aksine Neşşâr, Vâsil ve Cehm'in karşılaştıklarına dair hiçbir tarihi verinin olmadığını aralarındaki münasebetin sadece Vâsil'in öğrencisi kanalıyla gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Ona göre Vâsil'in, Cehm ile olan ilişkisi, Hafs b. Salim kanalıyla gerçekleşmiştir.²⁵⁷ Buna göre Vâsil, Cehm'i tanyordu ve onun fikirlerini haberdardı. Cehm de Vâsil'in düşünce ve görüşleri hakkında bilgi sahibiydi. Ancak Vâsil ile Cehm arasındaki ilişkinin niteliği, iki farklı yönde gelişmişti. İlkinde Vâsil ile Cehm'in birbirlerine destek oldukları ve danıştukları yönünde pozitif bir ilişki söz konusu iken; diğerinde birbiriyle husumeti olan iki şahsın negatif ilişkisinden söz edilmektedir. Vâsil'in, Sümenî ile olan münazarasında Allah'ın varlığının nasıl bilineceğine dair Cehm'e bilgi vermesi, bu desteğin somut örneğidir. Sümenîler'in Cehm'e inandığını Allah, görülür, koklanır, dokunulur ve tadılır mı şeklinde sordukları, bunun üzerine Cehm'in kırk gün şüphe krizine girdiği ve ibadet edemediği rivayet edilmektedir. Daha sonra bu şüphesinden Allah'ın mutlak varlık ve bütün sıfatlardan arınmış olduğu düşüncesiyle uzaklaştığı nakledilmektedir.²⁵⁸ Bu

²⁵⁰ Abdüsettar er-Râvî, *Sevretü'l-Akl-Medresetü Bağdad el-İ'tizâliyye*, (Dâru'l-Hulûd li'l-Turâs: Kahire, 2006), 51.

²⁵¹ A. J. Wensinck, "Vâsil b. Ata", *Muciz-Dariratü'l-Mearifi'l-İslamiyye*, (Merkez-Ş-Şânka-l-İbdâi'l-Fikrî: ys. 1998), 32: 10109.

²⁵² Van Ess, *Theology and Society*, 2: 307.

²⁵³ Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî et-Taftazânî, *İlmü'l-Kelam ve Ba'du Müşkilâtihi*, (Dâru's-Sekafe: Kahire, ts.), 113-114.

²⁵⁴ Ali Fehmi Huşeym, *en-Nez'atü'l-Aklyyye fi-Tefhîri'l-Mu'tezile*, (Dâru'l-Mektebeti'l-Fikr: Trab-lus, 1967), 35.

²⁵⁵ Cehm b. Safvan, doğrudan olmasa da Yunan düşüncesinden haberdardır. Çünkü Belh o dönemde Yunan kültürünün merkezi yerlerinden biridir. Ruh kavramı ile tanışması da bu vesile ile olabilir. Bkz. Halid el-Alâ, *Cehm b. Safvan ve Mekanetühü fi'l-Fikri'l-İslami*, (Mektebetü'l-Ehliyye: Bağdat, 1955), 75-76.

²⁵⁶ Adonis, *es-Sabit ve'l-Mutehavvel-Bahsü fi'l-Etbai ve'l-İbtidai İndel'l-Arab*, (Dâru'l-Avde: Beyrut, 1979), 1: 246.

²⁵⁷ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2: 130.

²⁵⁸ Taftazânî, "Vâsil b. Ata Hayatuhü ve Müsennafatuhü", 56.

süre zarfında Vâsıl'dan yardım istemesi ve onun verdiği cevap ile bu krizi aşması olasıdır. Bu olaya Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*'de şu pasajla işaret etmektedir.

Sümeniyye'den bazılarının Cehm bin Safvan'a şöyle dedikleri rivayet olunur: "Bilgi konusu olan şey, beş duyunun dışına çıkabilir mi? Bize ilahından söz et. Beş duyudan hangisiyle onu bildin. Cehm, hiç biri deyince onlar da o zaman (Allah) bilinmeyendir, dediler. Bu cevap karşısında Cehm sustu ve bu meseleyi Vâsıl bin Ata'ya yazdı. Vâsıl onlara: "Altıncı bir neden (vech) şarttır. O da delildir. Dolayısıyla (bu vech) duyuların veya delilin dışına çıkamaz cevabını ver" dedi. Sonrasında Vâsıl, onlara şunu sormasını istedi: Sizler canlı ile ölüyü ve akıllı ile deliyi ayıramıyor musunuz? Buna evet demeleri gerekir. İşte bu, delil ile bilinir. Cehm onlara bu cevabı verince onlar: "Bu, senin sözün değildir" dediler. Onlara kim olduğunu bildirdi ve onlar da Vâsıl'ın yanına gidip onunla konuştular ve akabinde İslam'ı kabul ettiler.²⁵⁹

Vâsıl, duyuları, algılama sisteminin bir parçası olarak görüyordu. Fakat ona göre duyu idraki, tek bilgi kaynağı değildi. Duyuların ötesinde akıl ve delilin de bilgi yöntemi olduğunu özellikle vurgulamaktaydı. O, bilinen bir şeyin (bilinmeyen) başka bir şeyin varlığına delalet ettiğini göstermiş ve böylece duyu ötesi ile akli bilgiyi bitştirmişti. Vâsıl, duyumsanan (mahsûsat) bilgi ile akledilebilir (ma'kulat) bilgi ayrımı yapıyor; akledilebilir olanın duyu bilgisi ile bilinmeyeceğini gösteriyordu. Duyumcu Sümeniler ise duyu organları ile algılamayan şeylerin varlığını kabul etmediklerinden Cehm'e bu soruyu yöneltmekteydiler. Cehm'in sessiz kaldığı soruya Vâsıl, soyut ve duyu ötesi şeylerin ancak akıl ile bilineceğini söyleyerek bir bakıma Mu'tezile'nin dini bildiri olmadan Allah'ın bilineceği görüşünü de temellendirmiş oluyordu. Bu dostane ilişkinin aksine Vâsıl, Cehm'i muhalif tarafa da yerleştirmiştir ve münazara için Hafs b. Salim'i ona göndermiştir. Kâdı Abdulcebbar, Hafs'ın irca ve iman konusunda tartışmak için gittiğini söylemektedir. Cehm, bu münazara neticesinde doğru olan görüşte karar kılmış; Hafs, Basra'ya dönünce Cehm, tekrar önce-

ki düşüncesini savunmuştur.²⁶⁰ Bu olayın ayrıntısına dair şu rivayet aktarılmıştır.

Vâsıl, Hafs'ın münazara için uygun ortam ve şartları oluşturduktan sonra Cehm'e iki soru yöneltmesini söyler. İlk soru: İman nedir? Tek bir haslet mi, yoksa ilintili bir şey mi? Şayet tek bir haslettir o da marifettir derse şöyle karşılık ver. Şayet bir kimse bu tek hasleti yerine getirirse bütünüyle iman konusunu halletmiş olur mu? Buna evet derse akabinde sen: Kim de bu tek nitelikte hata ederse bütünüyle kâfir olur, cümlesini ekle. Buna da evet derse, sana göre Yahudi'nin Hıristiyan, Hıristiyan'ın Mecusi olması gerekir, diyerek karşılık ver. İkinci soru olarak: Bir kimse Horasan'da semanın yaratıldığını ve bir yaratıcısının olduğunu bilse bu kimse mümin midir? O, bu soruya evet diyecektir. Peki, söz edilen kimse Basra'da olsa bir şey değişir mi? Yani bir yaratıcısı olduğundan şüphe eder mi? Şüphe etse küfre girmez mi? Bu soruya da evet, küfre girer diyecektir. Bu cevabın akabinde gördün mü imanın tek haslet olduğu iddian artık çürüdü, de.²⁶¹

Bu rivayette, Hafs ile Cehm arasında imanın mahiyeti üzere yürütülen tartışmadan söz edilmektedir. Cehm, imanın bilgi olduğunu, hiçbir surette bölünemeyeceğini, iman noktasında insanlar arasında bir ayrıcalığın olmadığını ileri sürüyor; ıkrar, tasdik ve ameli, imanın muhtevasına dahil etmiyordu.²⁶² Vâsıl ise imanın ahlakî eylemden soyutlanmasını, insan hak ve hukukunu ihlalin meşruiyet sebebi olarak görmekteydi ve onun düşüncesinde 'haslet' ahlakî bir değerd. Bu nedenle Kâdı Abdulcebbar, Vâsıl'ın, bu konularda münazara için sözcüsü (olarak) Hafs'ı Cehm'e gönderdiğini söyler.²⁶³ Ancak Vâsıl ile Cehm arasında asıl fikrî ayrılığın, kader ve insanın özgürlüğü meselesinde öne çıktığını düşünen Nasr Ebu Zeyd, her iki rivayeti problemli bulur. Ona göre Vâsıl ve Cehm, tevhid ve Allah'ın beşere benzetmesinin nefyi konusunda düşünsel olarak ortaktır. İkisinin ayrıldığı mesele, sadece kader konusudur. Cehm, Allah'ın kudret sıfatına bir hâlel gelmemesi için insanı faal kudretten nefy eden

²⁶⁰ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 241.

²⁶¹ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 241.

²⁶² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, 1: 198.

²⁶³ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 241.

²⁵⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 240; İbn Murtazâ, *el-Münnye ve'l-Emel*, 37.

cebr teorisini ileri sürmüştür. Vâsıl ise Ma'bed, Gaylan ve Hasan Basrî'nin öğretisi üzere kaderidir. Buna dayanarak Nasr, Hafs ile Cehm arasında gerçekleşen fikrî tartışmanın kader konusu dışında olamayacağını düşünmektedir. Fakat kaynaklar, Cehm'in çözmeye güç yetiremeyip cebr görüşüne düştüğü, Vâsıl'ın ise bu meseleyi nasıl ve ne şekilde çözüme kavuşturduğu hususunda ikna edici bir bilgi vermemektedir. Zeyd ise Vâsıl'ın bu tarz bir çıkmaza düşmediğini; çünkü Hasan Basrî'nin savunduğu "insanın masiyete kudreti vardır" düşüncesini benimsediğini ifade etmektedir.²⁶⁴ Ancak Cehm'in içine düştüğü kriz, politik kadcerciliğe karşı üretilmiş sosyal cebr teorisi ekseninde değerlendirilmelidir. Onun amacı, iktidarın tasarruflarına ilahî zorunluluk yasasıyla destek sağlamak değildir.

Neticce olarak Vâsıl'ın Cehm ile doğrudan bir iletişim kurmadığı iddia edilse de öğrencisi aracılığıyla onunla tartıştığı bilinen bir husustur. Ayrıca Vâsıl'ın, Cehm ile münazara için Horasan'a veya Tirmiz'e gittiği yönünde bir bilgi de bulunmaktadır. Cehm'in de Basra'ya geldiği söylense de Vâsıl ile aralarında geçen bir diyalogdan söz edilmemiştir. Vâsıl, sıfatların nefyi konusunda Cehm'den etkilenmiş ve daha sonra bu teoriyi nazarî diyalektikğin esası kabul etmiştir. Onunla cebr konusunda görüş ayrılığı içerisinde olsa da konu hakkında aralarında geçen fikrî bir münazara bize ulaşmamıştır. Ancak Cehm'in irade hürriyetini nefyeden görüşlerini ilk redde yönelen şahsın Vâsıl olduğu ve bu sebeple aralarında bir yazışmanın geçtiği söylenebilir.

3.2. Ebu Ubeyde Müslim b. Kerîme (h.145/m.762)

Vâsıl, genç yaşında henüz Medine'de iken Haricîlerin dinî ve siyasî düşünceleri hakkında bilgi sahibiydi. Çağında birçok fikrî akıma şahit olması, onun nasıl bir bilgi metodu takip edeceğinin zeminini oluşturmaktaydı. Nitekim Basra'ya geldiği ilk yıllarda son derece sessiz olduğu söylense de Haricîler ile ciddi tartışmalarda bulunduğu da bilinen bir husustur. Hatta o, fikrî müzakerelerde gösterdiği üstün başarı ve belagat tekniğiyle

le dikkat çekmiş biridir.²⁶⁵ Amr b. Ubeyd'in ona olan ilgisi de bu aşamada gerçekleşmiştir. Vâsıl'ın ince fikir, pratik akıl, hitabet ve belagat gibi teknikler kullanarak nazarî diyalektik yöntemiyle muhalife karşılık vermesi Amr açısından hayranlık verici olmuştur.²⁶⁶ Dikkat edildiği üzere Vâsıl ile bir ekol arasında gerçekleşen fikrî diyalektikte daha çok şahıslar ön plandadır. Bu durum her şahsın, öğretisi temelini oluşturma gayreti içerisinde olduğunu göstermektedir. Bu şahıslardan biri de Ebu Ubeyde Müslim b. Kerîme'dir.

Vâsıl'ın Haricîler ile olan ilişkisine işaret eden birkaç örnek olaya önceki bölümlerde işaret etmiştik. Asıl olarak kaynakların zikrettiği ise Vâsıl ile Haricîler'in İbadiyye kolu arasındaki çekişmedir. Genelde Vâsıl'ın İbadiyye'ye karşı aşırı bir husumet beslediği öne çıkarılmaktadır. İbadiyye'ye ait ilk tabakat eserleri arasında sayılan Dercîni'nin Tabakât'ında buna dair bir diyalog nakledilmektedir. İkili arasındaki diyalog şu cümle ile başlamaktadır. "Ashabımızdan bazılarının anlattığına göre Amr b. Ubeyd'in yakın dostu Vâsıl, Ebu Ubeyde ile karşılaşmayı temenni ediyordu." Akabinde Vâsıl'ın bu isteğinin sebebi zikredilir. Vâsıl, "şayet onun (Ebu Ubeyde) sesini kesersem İbadiyye'yi de bitirmiş olurum", düşüncesindedir.²⁶⁷ Vâsıl ve yakın dostları hacca tavaf ederlerken Ebu Ubeyde bir grup taraftarı ile gelir ve Vâsıl'a, bu şahsın Ebu Ubeyde olduğu söylenir. Yani Vâsıl, Ebu Ubeyde ile hacca, tavaf esnasında tanışmıştır. Vâsıl ona yönelir, sen Ebu Ubeyde misin? diye sorar. Evet cevabını alınca da bir soru üzerinden tartışma başlamış olur. Vâsıl: "Sen Allah'ın bir kader üzere mi azap ettiğini söylüyorsun? Sorusunu yönelir. Ebu Ubeyde ona şöyle karşılık verir. Hayır, fakat şunu söyleyebilirim. Allah makdur üzere azap etmektedir. Bunun üzerine Ebu Ubeyde, Vâsıl'a: Sen, Allah, zorla isyan ettirebilir diyen değil misin? deyince Vâsıl susmuş, cevap verememiş, taraftarlarını mahcup ettiğinden başını kaldıramamış ve onu kırk yıldır oluşturduğu düşünce sistematiğini yıkmakla nitelemiştir.²⁶⁸ Bu

²⁶⁵ Kâdi Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtîzâl*, 1: 235.

²⁶⁶ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 292.

²⁶⁷ Dercîni, Ahmed b. Saîd, *Kitabu-Tabakât'l-Meşayih'l-Mağrib*, thk. İbrahim Tallâ, (ys., 1974), 2: 246.

²⁶⁸ Dercîni, *Kitabu-Tabakât*, 2: 246; Mübarek b. Abdullah er-Râsîdî, *el-İmam Ebu Ubeyde b. Müslim Ebi Kerime et-Temimî ve Fikhuhu*, (Metaliu'l-Vefâ: Umman, 1992), 140-141, 343-

²⁶⁴ Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akhlî fi'l-Tefsîr*, 41.

hadiseyi zikreden tek kaynağın Dercinî olduğu özellikle belirtilmelidir. Üstelik Dercinî, bu hadiseyi yazılı bir kaynağa dayanmadan aktarmaktadır. Daha doğrusu “ashabımızdan bazılarının anlattığına göre” ifadesi İbadiyye mensuplarından şifaen aldığı göstermektedir. Dolayısıyla o, bu rivayetin senedine veya kimden aldığına işaret eden bir bilgi paylaşmamıştır. Sâlimî ise *Meşâriku-Envâri'l-Ukûl* adlı eserinde ilginç bir bilgi paylaşır. Onun paylaşımında Vâsıl, Ebu Ubeyde'nin Allah'ın, fâilin işlediği günahı irade ettiği aksi halde irade etmediği bir fiilin gerçekleşeceği böyle bir durumda mağlup ve noksan bir ilah olacağı sözünü iştmiş bu nedenle onunla karşılaşmayı arzu etmiştir. Esasında tartışma konusu hüsun ve kubuhun aklen bilineceğini ve taat ve isyanın insanın fiili olduğunu savunan Mu'tezile düşüncesine İbadiyye'nin reddiyesidir. Ancak onun aktarımında dikkat çeken nokta, her ikisinin amâ (a'meyeyni: iki amâ) olduğu ve bir rehberin Vâsıl'ı, Ebu Ubeyde ile tanıştırdığı ifadesidir.²⁶⁹ Fakat Vâsıl'ın hayatının belli bir döneminde âmâ olduğuna dair bir bilgiye kaynaklarda yer verilmemiştir. Burada anlaşılan önceden tanışmamış olmanın ve fikrî bir diyalektikte bulunmanın sebebine işaret edilmek istenmiştir.

Ancak anlatılan bu olayda birtakım çelişkili ifadelerin varlığı da dikkat çekmektedir. Öncelikle Vâsıl ve Ebu Ubeyde Basra'da ikamet etmektedir. Basra'da karşılaşmaları mümkün iken; olay Mekke'de gerçekleşmiştir. Üstelik Vâsıl, Ebu Ubeyde ile karşılaşmayı ve onu alt etmeyi çok istemektedir. Bunun için her iki şahıs ancak Mekke'de yüzleşebilmişlerdir. Diğer yandan olayın aktarımında bir anakronizm (tarih yanılığı) kendisini göstermektedir.²⁷⁰ Metinde Ebu Ubeyde taraftarları için İbadiyye kelimesine yer verilmiştir. Buna göre Dercinî'nin aktarımında Vâsıl, henüz terimleşmemiş İbadiyye kelimesini kullanmıştır.²⁷¹ Ancak İbadiyye terimi, hicrî üçüncü yüzyılın son çeyreğinden önce mezhepler tarihi kaynaklarında yer almış değildir. Ammî, bu kavramı en erken kullanan kimse olarak Umrus b. Feth'e (h.283/m.986) işaret eder ki bu tespit de yine hicrî üçüncü

yüzyıldır.²⁷² Şu halde bu kelimenin çok erken bir dönemde kullanılması tarihsel olarak çelişkidir. Ebu Ubeyde üzerine araştırmalarda bulunan Râşidî, bu iki iddiaya, iki karşıt iddia ile cevap vermektedir.

1. Emevî hükümdarlarından Abdullah b. Mervan döneminde itibaren Abdullah b. İbad'ın taraftarları bilinmekteydi. İbadiyye ise kendisini bu isimle özdeşleştirmiş değildi. Başkaları tarafından bu şekilde isimlendirilmiş ve yaygınlık kazanmıştı. Her ne kadar bu isimle tanınmış olsalar da onlar, bu nitelermeye rıza göstermemişlerdi. Vâsıl'ın da bu tecrübeden hareketle bu ismi kullanmış olması muhtemeldir. Ya da tabaka yazarı²⁷³ bu kelimeyi bizzat kendisi kullanmıştır.

2. Ebu Ubeyde'nin Basra'da Vâsıl ile karşılaşmama nedeni de onun gizlilik içerisinde bir yaşam sürmesidir. Ayrıca onun taraftarları olan veya sorumlu olduğu insan sayısı çok fazla değildir. Dolayısıyla o, meclislerde yer almamış devrin ulemaları ile de karşılaşmamıştır. Diğer yönden Ebu Ubeyde, on küsur yıldan daha fazla hapiste kalmış; hicrî 96 senesinde hapisten çıkmıştır. Süleyman b. Abdulmelik onu serbest bırakmış bundan sonra da Ebu Ubeyde kitman/gizlilik dönemine girerek, gizlediği medresesinde eğitsel ve öğretisel faaliyetlerini yürütmüştür. Bu dönemde Haccac da İbadîler'i sürekli denetleyip onları hapse tıkan biri konumundadır. Böyle zor ve sıkıntılı bir süreçte ve kendilerine yönelik olumlu bir imajın revaç bulmadığı Basra'da Ebu Ubeyde'nin Vâsıl ile karşılaşma olanağı kalmamıştır. Bu nedenle Ebu Ubeyde, Vâsıl ile karşılaşma fırsatını tesadüfî olarak da olsa ancak hac mevsiminde bulabilmiştir.²⁷⁴ Her ne kadar Râşidî mantıklı gerekçeler sunsa da rivayetin içerisinde anakronizm ve müphem ifadeler kendisini ele vermektedir. Öncelikle Vâsıl, takiyyeyi ve cebri benimseyen İbadiyye taraftarlarının yönteminden hoşnut değildir. Ayrıca diyalogda Vâsıl'ın, Ebu Ubeyde'nin sorusuna cevap vermediği görülmektedir. Üstelik rivayette Vâsıl'ın cebr düşüncesinde olduğu imajı da verilmektedir. Fakat Vâsıl, Ebu Ubeyde'nin cebr düşüncesini

344.

²⁶⁹ Sâlimî, Abdullah b. Hamid, *Meşâriku-Envâri'l-Ukûl*, tsh. ve tlk. Ahmed b. Hamdu'l-Halilî, thk. Abdurrahman Umeyra, (Dâru'l-Cil: Beyrut, 1989), 2: 175.²⁷⁰ Dercinî, *Kitabu-Tabâkât*, 2: 246; Râşidî, *el-İmam Ebu Ubeyde*, 343.²⁷¹ Dercinî, *Kitabu-Tabâkât*, 2: 246.²⁷² Muhammed b. Musa Baba Ammî ve dğr. *Mu'cemu-Âlâmu'l-İbâdiyye*, (Dâru'l-Garbi'l-İslamiyyi: Beyrut, 2000), 2: 6.²⁷³ Dercinî, *Kitabu-Tabâkât*, 2: 246.²⁷⁴ Râşidî, *el-İmam Ebu Ubeyde*, 343.

ve takiyye halini tenkit için oradadır. Bu sebeple rivayetin şüpheli içeren yapısı, tutarlı bir çıkarıma imkân vermemektedir.

Neticede Vâsıl'ın İbadiyye ile gerçek sorununun ne olduğunu katî surette tespit etmek zor görünmektedir. Vâsıl'ın temel gayesi bu grubun fikrî ve fiilî varlığına son vermek mi yoksa onlarla bir etkileşim sağlayıp ortak ilkeler doğrultusunda bir hedefe ulaşmak mı net değildir. Ancak Vâsıl'ın uzlaşma odaklı fikir ve görüşlere sahip olduğu düşünülürse onun amacının, siyasi erke karşı bir birlik oluşturmak ve bunun için de ortak düşünce ve hedefin toplumsallaşmasını sağlamak olduğu söylenebilir.

3.3. Ebu Hanife (h.150/m.767)

Ebu Hanife ile Vâsıl b. Ata'nın aynı yıl doğdukları ve birbirleriyle çağdaş oldukları bilinen bir husustur. Ebu Hanife, fıkıh ve usul ilminde söz sahibi olan ve görüşleri İslam beldelerinin muhtelif yerlerine yayılan birisidir. Bu açıdan Vâsıl'ın onun görüşlerinden habersiz olması mümkün gözükmemektedir. Ancak her iki şahsın karşılaşma karşılaşmadıkları üzerinde ihtilafın olduğu bir konudur. Zira Vâsıl, Basra'da Ebu Hanife ise Küfe'de bulunmaktadır. Bu konuda Neşşâr, her iki şahsın karşılaştıklarında dair mutlak bir bilgi veya olayın olmadığını söyler. Ancak o, her ikisinin ortak olduğu üç noktaya değinir. İlk olarak Vâsıl ve Ebu Hanife'nin Zeyd ve Ali evlatları ile yakın ilişkisine dikkat çeker. Bunun yanında Ca'fer-i Sadık ile aralarında tam bir dostluk ilişkisinin olmadığını işaret eder. Diğer ortak nokta ise Vâsıl, usulde akılcı akımın öncüsü iken; Ebu Hanife ve öğrencileri fıkıhın asıllarında akılcılığın öncüsüdür. Son olarak Ebu Hanife'nin de kaderî olarak nitelendiği ve Allah'ın mahiyet olduğuna yönelik görüşleri ileri sürdüğüdür. Bütün bunlardan hareketle Neşşâr, her ikisinin düşüncede benzeştiğini fakat aralarında yüz yüze bir diyalogun gerçekleştiğine dair bir belgenin bulunmadığını zikreder. Ancak Vâsıl'ın fıkıh usulünde birinci derece imam olduğunun da altını çizer.²⁷⁵

Mu'tezile ile Hanefilik arasında bir etkileşiminin olduğu, yöntem olarak akılcı söylemi benimsedikleri düşünüldüğünde son

derece doğaldır. Safedî (h.762/m.1363) *Gaysu'l-Müneccem* adlı eserinde Hanefiyye okuluna egemen olan fikrin Mu'tezile düşüncesi olduğunu söylemektedir.²⁷⁶ Hamilton, Hasan Basrî ile Ebu Hanife'nin ortaya koydukları görüşleriyle itizalin esasını oluşturduklarını düşünmektedir.²⁷⁷ Her iki bilginin rasyonel düşünce zemininde dinin anlaşılması gerektiğine inancı ve çabası onu böyle bir kaniya sevk etmiş olmalıdır. Ebu Zehra, Ebu Hanife'nin kelim ilminde ihtisas sahibi olduktan sonra Basra'ya cedel ve münazara yapmak için gittiğini söyler. Onun Basra'ya on iki defa gittiği yönünde bir bilginin aktarıldığını ifade eder.²⁷⁸ Kesin olan ise Ebu Hanife'nin Basra'ya gittiği ve orada bir süre ikamet ettiği. Buna dair *Tefsiru Mukâtil bi'l-Süleyman*'da Ebu Hanife'nin dilinden şu ifadeler yer verilir. "Basra'ya on küsur defa geldim. Burada biraz eksik biraz fazla bir yıl kaldım. Haricîler'in İbadiyye ve Sufriyye kolları ve Haşviyye tabakalarıyla münazaralar yaptım. Ben kelamı, ilimlerin en faziletlisi kabul eden biriyim."²⁷⁹ Şu halde Ebu Hanife'nin Basra'ya cedel ve münazara için geldiği burada Cehm b. Safvân, Haricîler, Mu'tezile, Mülhid akımlar ve Gulat-ı Şia ile tartışmalar yaptığı bilinmektedir.²⁸⁰ Ancak kaynaklarda, özel olarak Vâsıl ile aralarında geçen bir diyalogun veya tartışmanın varlığına işaret eden bir bilgi mevcut değildir. Genel olarak Mu'tezile temsilcileri ile münazaralar yaptığı söylenmekte, tartışma konusuna dair bir bilgi aktarılmamaktadır. Şayet Vâsıl ile fikrî bir münazara gerçekleşti ise tartışma konusunun kader, insanın fiilleri veya büyük günah konusunda olması muhtemeldir. Bu hususta Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Hanife'nin Mürcie olduğu için va'd konusunda; kader inancı nedeniyle de fiillerin yaratılması meselesinde şüpheliye mahal bırakmayacak derecede Mu'tezile'ye muhalif olduğunu zikreder.²⁸¹ Ancak Vâsıl ile aralarında geçen fikrî bir münasebete işaret etmez.²⁸²

²⁷⁶ Safedî, Halil b. Aybek, *el-Gaysul-Müneccem fi-Şerhi, li-ümme'ti'l-Acem*, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1971), 2: 54

²⁷⁷ Yusuf, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, 20.

²⁷⁸ Zehra, *el-İmam Zeyd*, 42-43.

²⁷⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru-Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, (Müessesetü't-Tarihi'l-Arabi: Beyrut, 2002), 5: 34; Ayrıca bkz. Taşköprülüzâde, *Miftahu's-Saade*, 2: 135-136.

²⁸⁰ Taşköprülüzâde, *Miftahu's-Saade*, 2: 137; Şemsuddin Muhammed Abdüllatif, *Ebu Hanifeti'n-Nu'mân ve Arâuhu'l-Kelamiyye*, (Yüksek Lisans Tezi: İskenderiyye Üniversitesi, 1999), 29.

²⁸¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 515.

²⁸² Bağdâdî Ebu Hanife hakkında dile getirilen bütün görüşlere detaylıca yer verir. Örneğin bir

²⁷⁵ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 191; Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Abdülhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebu Hanife ve Vâsıl b. Ata*, (Rağbet Yayınları: İstanbul, 2012).

3.4. Ca'fer es-Sâdık (h.148/m.765)

Vâsıl b. Ata, Ca'fer-i Sadık ile çağdaştır. Ebu Zehra, aynı yıl doğduklarını söylemektedir.²⁸³ Fakat Vâsıl, Basra'da; Ca'fer ise Medine'de mukimdir. Vâsıl, Ca'fer'in amcası Zeyd b. Ali kadar onunla doğrudan bir ilişki içerisinde olmamıştır. Buna dair Ebu Zehra, Ca'fer'in Irak'a sadece Halife Mansur zamanında gittiğini söyler. Ancak o tarihte Vâsıl, vefat etmiştir. Fakat Ca'fer'in Vâsıl'ın görüşlerinden haberdar olduğu aşikârdır.²⁸⁴ Bu konuda Tusterî, daha farklı bir görüş ileri sürer. Ona göre Ca'fer-i Sadık, Medine'de Sokrat okuluna benzeyen bir ders halkası kurmuştur. Burası birçok meşhur öğrenciyeye hocalık yaptığı bir yerdir. Ebu Hanife ve İmam Malik bunlardan sadece ikisidir. Tusterî, Vâsıl'ın da onun öğrencisi olduğunu söylemektedir. Vâsıl'ın, Ca'fer'in eğitim halkasında yer aldığına delil olarak da cedeli konularda teoriler öne sürmesini göstermektedir. Tabi bu okulda Vâsıl ile Ebu Hanife'nin karşılaştığına dair bir bilgi paylaşmaz.²⁸⁵ Muhammed b. Hanefiyye'nin mevcut siyasetin ürettiği koşullar gereği takiyye ve irca tutumunda kaldığı ve uzlete çekildiği bilinen bir husustur. Şia içerisinde bu uzlet ve takiyye hali, Zeyd b. Ali'nin isyan hareketine kadar sürmüştür. Vâsıl'ın da isyanın zorunlu olduğu konusunda Zeyd ile aynı düşüncede olduğu; bu sebeple Ca'fer'in sözü parçalamak ve imamları hedef alan sözlerin sahibi olmakla Vâsıl'ı itham ettiği rivayeti meşhurdur. Vâsıl ise Ca'fer ile ilk karşılaşmasında Zeyd b. Ali ve Ehl-i Beyt'in diğer müntesipleri yanında bu ithamı reddederek onun takiyye halini sürdürmesini dünya sevgisine düşkün olmak, Peygamber ve sahabesinin yönteminden sapmak olarak nitelemiştir.²⁸⁶ Çünkü Vâsıl ve sonra görüşlerini benimseyen Mu'tezile, emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münkerin vücûbiyeti gereği değişim/değişiklik için devrimin olma-

yerde onun, Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia eden Cehm'e olan husumetini öne çıkarır. Diğer taraftan Kur'an mahluktur sözünü ilk dile getirenin Ebu Hanife olduğunu ileri süren Ebu Yusuf'un görüşüne atıfta bulunur. Eserde buna benzer çelişkili bilgilere detaylı bir şekilde yer verildiği ve Ebu Hanife'nin, müspet ve menfi yönden sayfalarca zikredildiği dikkate değerdir. Bkz. Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 445-586.

²⁸³ Muhammed Ebu Zehrâ, *el-İmam es-Sâdık-Hayatuhü Asruhü Erühü ve Fihkuhü*, (Matbaatü-Ahmed: ys. ve ts.), 215.

²⁸⁴ Ebu Zehrâ, *İmam es-Sâdık*, 151.

²⁸⁵ Tusterî, Nurullah el-Huseynî el-Meraşî, *Izhâru'l-Hak ve Izhâru'l-Batil*, tlk. Şihabuddin el-Huseynî el-Meaşî en-Necefî, (Mektebetü-Ayetüllahî'l-Uzma: ys. ve ts.), 28: 31.

²⁸⁶ Ebu Zeyd, *Iticâhu'l-Ahli fi'l-Tejîr*, 37.

sı gerektiğine inanmaktaydı. Vâsıl yeni bir devrimsel hareketin olması gerektiğine inanırken; Ca'fer tecrübe edilmiş başarısız isyanlara referansla uyarıyor ve yeni bir eylemden Ali ailesini men etmeye gayret ediyordu.

Şu halde Ca'fer-i Sadık, Vâsıl'ın Hz. Ali'ye hata nispet etmesi nedeniyle ona karşı ciddi bir husumet besliyordu. Vâsıl da Ca'fer-i Sadık'ın takiyyeyi benimsemesi nedeniyle emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker ilkesine aykırı tutumundan dolayı onu tenkit etmekteydi. Bu doğrultuda Vâsıl ile Ca'fer'in Medine'de karşılaştıklarını ve aralarında birbirlerini itham eden atışmaların olduğunu Kâdî Abdulcebbar *Fadlu'l-İ'tizal*'de, İbn Murtazâ da *Tabakât*'ında zikretmektedir. Vâsıl, Medine'ye geldiğinde İbrahim b. Yahya'nın konuğu olmuştu. Bunu işiten Zeyd b. Ali, oğlu Yahya b. Zeyd, Abdullah b. Hasen ve onun kardeşi Muhammed b. Aclan ile Ebu Abbad el-Leysi Vâsıl'ın yanına gittiler. Ca'fer bunu duyunca taraftarları ile birlikte onun yanına geldi. Aralarındaki diyalogda Ca'fer'in Kur'an'ın emrine aykırı hareket ettiği (Enfal 8/75-Ahzab 33/6) Ali ailesine karşı olumsuz tavrından dolayı sözü parçaladığı ve imamları kalaradığı ithamında bulundu. Vâsıl'ı bu tutumundan dolayı da tövbeye davet etti. Vâsıl, Ca'fer'i takiyyeyi benimsemesi nedeniyle dünya sevgisinin kendisini kuşattığını ve dünya malı ile haşır neşir olduğunu söyledi. Kendisine Muhammed (A.S.)'ın ve sahabesi Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali b. Ebi Talib'in dini üzere geldiğini kendisinin de hakikate bağlı kalmasını aksi halde hidayet önderlerinin yolundan ayrılmış olacağını hatırlattı. Zeyd b. Ali, Ca'fer'in sözlerini ve davranışlarını tasvip etmiyordu. Onun Vâsıl'a tabi olmamasının nedeni olarak ona olan hasedine bağlıyordu.²⁸⁷ Vâsıl'ın Ca'fer'e verdiği cevap ise son derece sert bir reddiye idi. Zeyd b. Ali ve taraftarları bu tartışmada Vâsıl'ın yanında yer almış ve Ca'fer'e çok açık bir şekilde karşı çıkmışlardır. Ca'fer-i Sadık ise el-menzile ve İmam Ali hakkında görüşleri dışında Vâsıl'a muhalif değildi. Sadece İmam Ali hakkında Vâsıl'ın şüpheli yaklaşımı ve Ali oğullarından Zeyd'i kendi tarafına çekmesi, Ca'fer'in ona karşı düşmanlığının nedeni oluşturmaktaydı. Ancak ikili arasında muhalefetin kısmi

²⁸⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal*, 239; İbn Murtazâ, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 33.

konularda olduğu gayet açıktır. Nitekim Kasım er-Ressî (h.246/m.869), her ne kadar Ca'fer-i Sâdık ile Vâsıl, bazı konularda farklı düşünseler de onun Medine meclislerinde Ali oğullarını Mu'tezilî akideye davet ettiğini söylemektedir.²⁸⁸

Aynı şekilde İbn Murtazâ, Ca'fer'in kader konusunda Vâsıl ile benzer düşüncede olduğunu zikretmektedir. Çünkü Ca'fer, insanın gücü dâhilinde olan fiillerinin faili yine insanın kendisi; gücü dâhilinde olmayan fiillerin failinin ise Allah olduğunu söylüyordu. Allah'ın kuluna niçin inkâr ettin sorusunu soracağımı neden hastalandın sorusunu yöneltmeyeceğini söyleyerek insanın fiilleri ile Allah'ın fiilleri arasında bir ayırım yapıyordu. Ca'fer'in bu düşüncesi, Mu'tezile'nin adl prensibiyle muvafık olduğunun da kanıtıdır. Esasında İbn Murtazâ, Ca'fer, Vâsıl'ın adl görüşünü inkâr etmemiştir. Onun karşı çıktığı el-menzile beyne'l-menziyleteyn görüşüdür, derken aralarındaki anlaşmazlığın kaynağına da işaret etmiştir.²⁸⁹ Çünkü el-menzile sonuçları itibarıyla Ali ve ashâbı hakkında Vâsıl'ın müspet bir hüküm vermesini engelliyordu. Bu ise Ali oğulları için kabul edilemez bir durumdu.

3.5. Abdülkerîm b. Ebu'l-Avcâ (h.155/m.772)

Mu'tezile'nin doğuşuna etki eden en önemli faktörlerden biri, İslam dinini yabancı din ve öğretilere karşı savunma refleksidir. Özellikle Vâsıl'ın yaşadığı dönemde zanâdık adı altında birleşen bu fikrî ve dinî akımlar, İslam adına ciddi bir tehdit oluşturmaktaydı. Öyle ki Fars kökenli dinî öğretiler intikam güdüsüyle İslam itikadına gizlilik içerisinde sızma ve tahrif etme gayesi ile hareket etmekteydi. Bu tehlikeyi ilk fark eden ise Mu'tezile fırkası oldu. Bu akımların inanç ve öğreti kaynağını çok hassas araştırmalar ile tespit eden ekolün bilginleri, onlarla nazar ve istidlal yöntemi üzere tartışmalara girişti ve cevap niteliğinde birçok eser kaleme aldı. Zira onlar, asıl tehlikenin Hıristiyan ve Yahudiler'den daha çok Farslar'dan geldiğine inanmaktaydılar. Dolayısıyla bu süreçte İslam akidesini savunmak için en büyük mücadele Fars kökenli dinî akımlarla yapılmıştır. Bu doğrultuda Vâsıl'ın muhalifleri ile yaptığı münazaraların yanında diğer öğretilerle mücadelenin

teknik ve yöntemini ihtiva eden birçok eser telif ettiği bilinen bir husustur.²⁹⁰ Aynı zamanda Vâsıl'ın, Fârisî öğretilerin müntesipleri ile toplantılar yapıp fikrî müzakerelerde bulunduğu rivayetlerden edinilen bilgiler arasındadır. Oldukça erken bir dönemde Basra'da, özel kelim meclislerinde, Vâsıl ile dinî ve felsefî öğretilerin müntesipleri arasında nazârî diyalektiğin örneğini teşkil eden diyalogların gerçekleştiği ifade edilmiştir.

İsfehânî, *Kitabu'l-Eğâni*'de Basra'nın altı kelimcısından biri arasında Avcâ'yı da zikretmektedir.²⁹¹ Tusterî de Ebu'l-Avcâ'nın Hasan Basrî'nin öğrencisi iken daha sonra tevhit akidesinden saptığı bilgisini paylaşmaktadır. Kendisine “dostunun (Hasan Basrî) görüşünü bırakıp da aslı ve hakikati olmayan bir inanca niçin kapıldın” denildiğinde “benim arkadaşım çelişkidir. Bir gün kaderi; başka bir gün cebri söylüyor” diyerek cevap vermiştir.²⁹² İsfehânî ve Askalânî (h.852/m.1449) senevî akideye bağlı olduğu ve bu inancı savunduğunu zikretmektedir.²⁹³ Avcâ, kâinatın ebedî olduğunu iddia eden ve tenasüh inancını benimseyen birisidir. Bu nedenle de Kufe'ye sürüldüğü nakledilmektedir.²⁹⁴ Bununla birlikte o, öldürüleceğini anlayınca yalan ve uydurma hadis rivayet ettiği itirafında bulunmuştur.²⁹⁵ Helali haram, haramı helal olarak gösteren dört bin hadis uydurduğunu söylemiştir. Mansur tarafından atanan Basra emiri, Muhammed b. Süleyman el-Abbâsî tarafından zındıklığı nedeniyle öldürülmüştür.²⁹⁶ Kaynaklarda Vâsıl ile Avcâ arasında geçen bir diyaloga rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Ancak Amr'ın onun bozuk düşünce ve sözlerinden haberdar olduğu ve bu hususta onu uyardığı zikredilmektedir.²⁹⁷

İsfehânî'nin zikrettiği diğer kelimciler ise Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd, Beşşâr b. Bürd, Salih b. Abdulkuddüs ve Ezîdî (Cerîr b.

²⁸⁸ Kasım er-Ressî ve dğr., *Resailu'l-Adl ve'l-Tevhid (Mukaddime)*, 1: 86.

²⁸⁹ İbn Murtazâ, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 33.

²⁹⁰ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, (Ankara Üniversitesi Basım Evi: Ankara, 1967), 43.

²⁹¹ İsfehânî, *Kitabu'l-Eğâni*, 3: 103; Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, 5: 242.

²⁹² Muhammed Takıyyu et-Tusterî, *Kamusu'r-Rical*, (Müessesetü'n-Neşri'l-İslami: Kum, ts.), 11: 579-580.

²⁹³ İsfehânî, *Kitabu'l-Eğâni*, 3: 103; Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, 5: 242.

²⁹⁴ Yaşar Kandemir, “Abdülkerîm b. Ebu'l-Avcâ”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 1998, (ss. 250-251), 1: 251.

²⁹⁵ Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 128, 136; Tusterî, *Kamusu'r-Rical*, 11: 581.

²⁹⁶ Zehebi, *Mizânu'l-İtidal*, 2: 562; Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, 5: 242; Tusterî, *Kamusu'r-Rical*, 11: 580.

²⁹⁷ İsfehânî, *Kitabu'l-Eğâni*, 3: 103.

Hâzım) bir şahıstır. O, Hâzım'ın evinde toplandıklarını ve burada fikrî tartışmalarda bulduklarını ifade eder.²⁹⁸ Bu şahısların Basra'da, entelektüel bir tabakada yer aldıkları ve din, felsefe ve edebiyat gibi geniş bir çerçevede tartışmalar yaptıkları tahmin edilmektedir.²⁹⁹ Hatta Nyberg, bu meclisin Mu'tezile tarihinde önemli bir fonksiyona sahip olduğunu düşünür. Çünkü ona göre bu meclisin dağılışı ile birlikte Mu'tezile programı tamamen Zanâdika ve Seneviyye ile mücadeleyle odaklanmıştır.³⁰⁰ Ancak özel evlerde gerçekleştirilen bu entelektüel müzakereleri sert bir şekilde engelleme süreci halk desteğini de arkasına alan Abbasiler döneminde zirveye ulaşmıştır. Bir bakıma fikrî münazara dönemi fiili mücadele sürecine evrilmiş ve böylece eleştiri ve şiddetin dozu da artmıştır.

3.6. Sâlih b. Abdülkuddüs (h. 166-7/m.783)

Mu'tezile düşüncesinde zanâdika, sadece küfür ve inkâr tercih eden bir eğilim değildi. Aynı zamanda Basra toplumunda derin köklere sahip çetin bir fikrî hareketti. Bunun ne demek olduğunu farkında olan Vâsıl, *Kitabü-Elfi Mes'ele fi'r-Red Ala-Mâneviyye* adlı bir eser kaleme almıştır. Çünkü Hz. Peygamber döneminde müşrik ve kâfirler ile mücadelede cihat önemli bir faktördü. Daha doğrusu mücadele bir felsefe veya öğretiden ziyade doğrudan şirk ve kâfirler ile yapılıyordu. Ancak Basra'nın çoğulcu ilmî ve kültürel dokusu içerisinde yer alan zanâdika, seneviyye, maneviyye gibi öğretiler, köklü felsefi argümanlara sahip idiler. Bu nedenle de nazârî diyalektik odaklı mücadele bir metot olarak zorunlu hale geldi.³⁰¹ Özellikle Emevî asrının sonlarına doğru ve Abbasiler döneminde Basra'da zanâdika eğiliminde ciddi bir artış olmuştu. Söz edilen akımlar, Fars din ve geleneğinden getirdikleri inanç ve düşünceleri Müslümanlar arasında yaymaya gayret ediyorlardı. Bu sebeple Abbasî halifeleri, Mu'tezile'yi zındıklara karşı adeta bir kalkan gibi kullanmaktaydı.³⁰²

Salih b. Abdülkuddüs, Mu'tezile'nin doğuşundan önce Basra'nın kelimcilerinden birisidir. Beşşâr ve Salih, aynı zamanda şairliği ile ün yapmış şahıslardır. O, daha çok Basra'nın altı kelamcısından biri olarak ve senevî akideye mensubiyetiyle tanınmıştır. Ancak bu hususta farklı görüşlerin olduğu da dikkate değerdir. Çünkü Salih, her ne kadar Maniheist, Senevî, Zındık hatta Nasranî olarak itham edilmiş olsa da şiirlerinde sahih imana ve Allah'tan korkuya işaret eden ifadelere yer vermiştir. Bu sebeple hayatına dair düşülen notlar oldukça kapalı ve çelişkili olduğundan onun itikâdi kimliğini tespit etmek kolay değildir. Buna rağmen aksi yönde bilgiler olsa da zındık olduğu konusunda genel bir kanaat oluşmuştur.³⁰³ Diğer açıdan Salih, Basralı bir şair ve kelamcı olarak din ve düşünce alanlarında önemli konular elde etmiş; fakat zındıklık eğilimi nedeniyle (veya iddiasıyla) önem verilip dikkate alınmamış birisidir. Bu sebeple hayatı hakkında malumat oldukça sınırlıdır.³⁰⁴ Yâkut, bilgin, filozof, övülen bir şair ve edebiyatçı olduğunu, Basra mescidinde vaaz edip insanlara kıssalar anlattığını ve halife Mehdî tarafından öldürüldüğünü söylemektedir.³⁰⁵ İsfehânî ise birkaç şiirine istinaden ölmeden önce tövbe edip Zındıklık eğiliminden vazgeçtiğini zikretmektedir.³⁰⁶

Salih b. Abdülkuddüs ile Vâsıl arasında yaşanan bir tartışma veya diyaloga kaynaklar yer vermiş değildir. Ancak Salih'in, Basra'da itizal hareketiyle olan münasebeti dinî olmaktan öte felsefi bir bağlam içerisindeydi. Salih'in, Vâsıl ile gerçekleştirdiği nazârî bir tartışmasına ulaşamamak da Ebu'l-Huzeyl ile aralarında felsefi tartışmaların yaşandığı kaynaklarda zikredilmektedir. Buna dair Şerif Murtazâ, Salih'in Senevî akideye destek verdiğini ve Ebu'l-Huzeyl ile münazarasında (nur ve zulmetin imtizacı meselesi) başarısız olduğunu söylemektedir.³⁰⁷ Ancak Salih'in Senevî inancı, Maniheizm'in düalist öğretisinden ziyade kadim Yunan düalizmine daha yakındır. Çünkü onun fikrî metodunda şüphe oldukça önemlidir. Ebu'l-Huzeyl ile diyalogunda, oğ-

²⁹⁸ İsfehânî, *Kitabu'l-Eğâni*, 3: 103; Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, 5: 242; Ayrıca bkz. Muhammed Arûci, "Vâsıl b. Ata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 540.

²⁹⁹ Abdullah el-Hatib, *Salih Abdülkuddüs el-Basri*, (Saru'l-Mensurati'l-Basri: Bağdat, 1967), 71.

³⁰⁰ Nyberg, "Mu'tezile", 8: 759-760.

³⁰¹ Hatib, *Salih Abdülkuddüs el-Basri*, 32-33.

³⁰² Muhammed Ebu Zehrâ, *Tarihu'l-Mezahibi'l-Islamiyye (İslam'da İtikadi Siyasî ve Fikihî Mezhepler Tarihi)*, Çev. Sibgatullah Kaya, (Yeni Şafak Dağıtım: İstanbul, ts.), 143, 150-151.

³⁰³ Necla bint Muhammed b. Salih, *el-Hikmetü fi-Si'ri Salih b. Abdülkuddüs*, (Yüksek Lisans Tezi: Ümmü'l-Kur'a Üniversitesi, Mekke, 2007), 32; Hatib, *Salih Abdülkuddüs el-Basri*, 70-76.

³⁰⁴ Hatib, *Salih Abdülkuddüs el-Basri*, 65.

³⁰⁵ Yâkut, *Mu'cemu'l-Udeba*, 4: 1445.

³⁰⁶ İsfehânî, *Kitabu'l-Eğâni*, 14: 113.

³⁰⁷ Münazarada geçen diyaloglar için bkz. Şerif Murtazâ, *el-Emdâli*, 1: 144.

lunun şüpheler kitabını (Kitâbu's-Şukûk)³⁰⁸ okumadan ölmesi nedeniyle üzüldüğünü söylemesi bunun örneğidir.³⁰⁹ Bu açıdan düşünüldüğünde Salih'in, İslamî aklı okulun tümel formunun inşasında ciddi katkısının olduğu ifade edilebilir. Zira aklı düşüncenin savunucularıyla gerçekleştirdiği münazaralar ve bütünüyle özgürlük fikrini vurgulaması, bu katkının epistemik ve teorik yönünü oluşturmaktadır.³¹⁰

3.7. Beşşâr b. Bürd (h.167/m.784)

Şiir, Mu'tezile ekolünün İslam dışı inanç ve öğretilere ve hasımlarına karşı geliştirdiği en etkili mücadele yöntemlerinden biridir. Onlar, şiir ile ilkelerini, inançlarını açıklamışlar, delil ve burhandan oluşan mısralarıyla öğretilerini savunmuşlardır. Zanâdika, Dehriyye, Seneviyye, Mulahhide gibi akımlara karşı İslam'ın temel değerlerini savunmak için de şiiri bir ispat ve savunma yöntemi olarak kullanmışlardır. Daha doğrusu hicri ikinci asırda cedel tekniği, belagat ve edebiyattan oluşmaktaydı. Bu nedenle Vâsıl, belagat tekniği ve edebî kelamı ile yaşadığı çağın diyalektik yöntemini de takip etmiştir. Kelam ilminde edebî üslup/ ifade (nazım) ile eser tasnif etmenin ilk örnekleri de bu dönemde oluşmaya başlamıştır.³¹¹

Beşşâr b. Bürd şair kimliği ile öne çıkmış bir kalamcıdır. O, şiiri inancına ve öğretilerine bir delil; hasımlarına karşı da bir reddiye olarak kullanmıştır. Ayrıca onun Basra'da aklı eğilimin öncüsü olduğu zikredilmiştir. Beşşâr, Basra'da, Vâsıl ile olumlu ve olumsuz olmak üzere iki zıt ilişki içerisinde olan bir şahıstır. Buna göre Vâsıl ile Beşşâr önceleri samimi iki arkadaştır. Üstelik o, Vâsıl'ın görüşlerini ve düşüncelerini benimsediği zaman bir kaderidir.³¹² Bu süreçte Basra'da kaderciliğin reddi düşüncesi, aklı önceleyen bir medresenin gelişimine ivme katmıştır. Bu konuda en önemli pay sahibi de Beşşâr, Amr b. Ubeyd ve Vâsıl b. Ata'ya aittir.³¹³

Beşşâr önceleri Vâsıl'ın öven şiirler kaleme almıştır. O, arkadaşı Vâsıl'a, özel yeteneği ve dile olan hâkimiyeti nedeniyle çokça övgüde bulunmuştur.³¹⁴ Nitekim Halid b. Safvân, Şebîb b. Şebîbe ve el-Fadl b. İsa gibi devrin ünlü ediplerinin bulunduğu bir platformda, Ömer b. Abdulaziz'in huzurunda Vâsıl'ın irticalen irad ettiği hutbeyi şu şiiriyle methetmiştir.

Ebu Huzeife! Bir plan yapmaksızın aniden ortaya çıkan hutbede hayranlık sana verildi. Şayet ortada iki Halid'e üstün gelen bir söz var ise her ustalık dilsiz ve suskundur.³¹⁵

Vâsıl ile Beşşâr arasındaki dostluk ilişkisi, Beşşâr'ın rec'ati din edinip, ümmetin tamamını tekfir edinceye kadar sürmüştür. Vâsıl, Beşşâr'ın ilhadı ve kendisiyle ciddi bir polemige girişmesi üzerine ve emri bil-maruf nehyi anil-münkerin vücûbiyeti ilkesinden hareketle, içerisinde "r" harfini telaffuz etmediği meşhur konuşmasını yapmıştır. "Bu, Ebu Muaz künyesiyle bilinen sapkın âmâyî kim öldürür! Şayet gâliyye mizacından bir mizaca sahip olmasaydı, onun yatağında karnını deşecek birini gönderirdim. Fakat onun hesabımı sormayı Ukeyl ve Sedusî kabilesi üstlenirdi." Bu şiirinde Vâsıl: (Âmâ ifadesini kullandı ve "r" harfinin geçtiği Bürd, Darir, İbn Bürd kelimelerini söylemedi. Ahlâkul-Gâliyye dedi, dolayısıyla Muğriyye veya Mansûriyye şeklinde ifade etmedi. Fiili "lebe'astü olarak telaffuz etti; "le'erseltü" şeklinde söylemedi. 'Ma'zacihî' (yatağı) dedi; 'merkâdihî' veya 'firaşihî' kelimelerini kullanmadı. 'Yebkaru' ifadesini 'Yeb'acû' kelimesiyle söyledi).³¹⁶ Vâsıl, Sedus veya Ukayl oğulları kabilesinin bu olay karşısında tavrından çekindiği için ölümüne cevaz verdiği halde böyle bir eyleme girişmemiştir.³¹⁷ Câhız, Vâsıl'ın Beşşâr ile arasının açılmasına neden olan ve senevî akideye bağlı olduğuna işaret eden şu şiire dikkat çekmektedir.

334.

³¹⁴ İsfehânî, *Kitabu'l-Eğânî*, 3: 101.

³¹⁵ Câhız, *el-Beyan ve'l-Tebyin*, 1: 24; Yâkut, *Mu'cemu'l-Udeba*, 6: 2793; Bedevî, *Mezhibu'l-İslamiyyin*, 77

³¹⁶ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 202; Safedî, *el-Vâfi ve'l-Vefeyât*, 27: 247; İsfahânî, *Kitabu'l-Eğânî*, 3: 101; Yâkut, *Mu'cemu'l-Udeba*, 6: 2794; Muhammed es-Zencî, *Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Edeb*, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1999), 762.

³¹⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 202; Safedî, *el-Vâfi ve'l-Vefeyât*, 27: 247; İsfahânî, *Kitabu'l-Eğânî*, 3: 101; Yâkut, *Mu'cemu'l-Udeba*, 6: 2794; Dimeskî, *Nemûzec min-A'mâli'l-Hayriyye*, 244; Zübâde, "Vâsıl b. Ata", 1: 40.

³⁰⁸ Zehebî ve İbn Nedim'in zikrettiği bu kitabı gören biri olmamıştır. Bkz. Necla, *el-Hikmetü fi-Si'ri Salih b. Abdülkuddüs*, 38.

³⁰⁹ Hatib, *Salih Abdülkuddüs el-Basri*, 73.

³¹⁰ Hatib, *Salih Abdülkuddüs el-Basri*, 70.

³¹¹ Örneğin İbn Murtazâ, -Bağdat Mu'tezilesi'nin reisi- Bişr b. el-Mu'temir'in, bütün muhaliflere reddiye olarak yazdığı kırk bin beyitten müteşekkil bir kasidesinden söz eder. Bkz. İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 49.

³¹² İsfehânî, *Kitabu'l-Eğânî*, 3: 101.

³¹³ Mustafa Heddâra, *Iticâhâtü'l-Si'ri'l-Arabi fi'l-Karni'l-Hicri*, (Dâru'l-Meârif: Kahire, 1963),

Yeryüzü karanlıktır, ateş aydınlık. Ateş var olduğu andan beri ibadet edilir.

Câhız bu inancından ötürü Vâsıl'ın Beşşâr'ı tekfir ettiğini ve buna karşı içerisinde “r” harfi geçmeyen bir yazı kaleme aldığını söyler.³¹⁸ Bunun dışında Beşşâr ile Vâsıl'ın arasının açılmasının bir nedeni de Beşşâr'ın, Ali'ye biat etmeyen sahabenin tamamını tekfir eden İbn Kamil ve bağlularının mezhebi olan Kamiliyye'ye tabi olmasıydı. Taftazânî, bu mezhebin aynı şekilde savaştan kaçınan Ali'yi de tekfir ettiğini ilave etmektedir.³¹⁹ Neticede Câhız, Vâsıl açısından bir değerlendirme yaparak Beşşâr'ın kamının dökülmesini gerektirecek beş sebebin varlığına işaret eder.

1. Beşşâr'ın, Vâsıl'ın görüşünü terk etmesi
2. Vâsıl'ı hicveden şiirler ve yazılar yazması
3. Beşşâr'ın ilhadı ve zındıklığı
4. Beşşâr'ın bütün Müslümanları tekfir etmesi
5. Beşşâr'ın Ali b. Ebi Talib'in küfrünü tekit etmesi³²⁰

Bununla birlikte İblis'in ateşin topraktan üstün olduğu sözü-nü doğrulaması; İblis'in bu nedenle Adem'den üstün olduğu-nu ifade etmesi, Râfizîler'in ‘ricat’ görüşüne benzer şekilde kıyametten önce dünyaya geri geleceğini söylemesi, sapkınlığının ve Mu'tezilî düşünceden uzak olduğunun kanıtıdır.³²¹ Ayrıca o, İslam ve ezanla eğlenen, cenneti, cehennemi hesabı ve diriliş inkâr eden, şiir Kur'an'dan üstün tutan biri olarak tanınmıştır.³²² Tahir b. Aşur ise Beşşâr ile Vâsıl arasında yaşanan gerginliğin sebebine farklı bir bilgiyle işaret eder. O, bu anlaşmazlığını nedeni olarak, Haricîler'in Ali'yi tekfiri neticesinde Mu'tezile'nin de Haricîler'i tekfir etmesini gösterir. O, Beşşâr b. Bürd'ün Vâsıl'ı tenkit ettiği şiirinde bu durumun izah edildiğini söyler.³²³

Zürafa boyunludan bana ve size ne. İki adamı tekfir eden adamları küfürle itham ediyorlar.³²⁴

Sonuç olarak Vâsıl'ın tekfirinden sonra Beşşâr'ın şiirleri de

övgüden hicve dönmüştür. Vâsıl, Beşşâr'ın sapkın düşüncelerindeki tehlikeyi fark etmiş ve tedbir olarak onu Basra'dan uzaklaştırmıştır. O da ancak Vâsıl'ın vefatından sonra Basra'ya geri dönebilmiştir.³²⁵

3.8. Katâde b. Diâme es-Sedûsi (h. 117/m.735)

Ebu'l-Hitab künyesi ile bilinen Katâde Basralı'dır. Hicri 60 veya 61'de doğmuş; 117 veya 118'de veba hastalığı nedeniyle³²⁶ vefat etmiştir. Tabiînden olan Katâde, sika (güvenilir) raviler arasında zikredilmiştir. Gözleri görmemektedir.³²⁷ Basra'nın fakihlerinden ve muhaddislerinden olan Cabir b. Zeyd el-Ezdî'ye (h.93/m.712) öğrencilik yapmıştır. Ezdî'nin Basra'da insanlara fetvalar verdiği ve hadisler öğrettiği meclisinin müdavimidir. Bu mecliste, Katâde'nin yanısıra Hasan Basrî, Muhammed b. Sirin'de yer almıştır.³²⁸ Hadis ve tefsire olan ilgisi nedeniyle özel meclisler oluşturduğu söylenen Katâde'nin *Kitabu-Tefsiru'l-Kur'an* adlı kitabı ile günümüze ulaşan ve 1985 yılında Hatim Salih ed-Damîn tarafından tahkik edilerek yayınlanan *Kitabu'n-Nasih ve'l-Mensuh fi-Kitabi'llahi Teâla* adlı başka bir eseri de vardır.³²⁹ Onun kader hakkında bir şey söylediği fakat söylediği şeye çağırmadığı ve hakkında konuşmadığı zikredilmektedir.³³⁰ Ka'bî ise Hasan Basrî gibi³³¹ onun da günahlar hariç her şeyin Allah'ın takdiriyle gerçekleştiği düşüncesinde olduğunu söylemektedir.³³² Bu düşünce aynı zamanda akli mezheplerin ve re'y ile tefsirin nüvesini oluşturmuştur.

İbn Hallikân, Katâde'nin kör olmasına rağmen Basra'yı adım adım bildiğini söylemektedir. Ayrıca onu, itizal hareketinin önemli figürlerinden biri olarak kabul etmektedir. Basra mescidine gelip Hasan Basrî'nin ders halkası olduğu zannıyla Amr b. Ubeyd ve taraftarlarının yanına oturmuş akabinde yanıldığını an-

³¹⁸ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyin*, 1: 16; İbn Nebâte, *Serhu'l-Uyûn*, 300.

³¹⁹ Taftazânî, “Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsennafâtuhü”, 60.

³²⁰ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyin*, 1: 16, 24; Bedreddin, *et-Tefkiri'l-Kelâmî fi-Bevakirihî'l-Ula*, 149-150.

³²¹ Heddâra, *İtticahatü'l-Si'ri'l-Arabi*, 272; Dimeski, *Nemûzec min-Amâli'l-Hayriyye*, 243-244.

³²² Muhammed Bedîğ eş-Şerif, *es-Sirau beyne'l-Mevali ve'l-Arab*, (Dâru'l-Kitabi'l-Arabi: Kahire, 1954), 89.

³²³ Heddâra, *İtticahatü'l-Si'ri'l-Arabi*, 273.

³²⁴ İbn Murtazâ, *el-Münîye ve'l-Emel*, 34; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-Ayan*, 6: 10-11.

³²⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyin*, 1: 27.

³²⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 9: 343.

³²⁷ Aclî, Ahmed b. Abdullah b. Salih, *Tarihu's-Sikat*, (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye: Beyrut, 1984), 389; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-Ayan*, 4: 85.

³²⁸ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Tarihu'l-Kebir*, thk. Haşm en-Nedvî ve dğr., (Dairetü'l-Meârifil-Osmaniyye: Haydarabad, 2009), 2: 204.

³²⁹ Katâde b. Diâme es-Sedûsi, *Kitabu'n-Nasih ve'l-Mensuh fi-Kitabi'llahi Teâla*, thk. Hatim Salih ed-Damîn, (Müessesetü'r-Risale: Beyrut, 1985), 22.

³³⁰ Aclî, *Tarihu's-Sikat*, 389; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-Ayan*, 4: 85.

³³¹ Ka'bî, *Makâlât (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 87.

³³² Ka'bî, *Makâlât (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 88.

layarak kendisine nispet edilen o meşhur “Bunlar, Mu'tezile'dir” sözünü söylemiştir. Bu olaydan sonra bu gruba tabi olan herkes, Mu'tezile olarak isimlendirilmiştir.³³³ Katâde, Hasan Basrî'nin meclisini terk eden ve yeni bir fikrî oluşum olarak ortaya çıkan Amr ve taraftarları için bu sözü kullanmıştır. İlginç olan ise İbn Murtazâ'nın Katâde'yi Mu'tezile'nin dördüncü tabakasında zikretmesidir. O, Katâde'nin adl ehlienden olduğunu ve Hasan Basrî'den ders aldığını ifade etmektedir.³³⁴ Aynı şekilde Ka'bi, *Makalât*'ta, Kâdı Abdulcebbar da *Fadlu'l-İ'tizâl*'de onu Mu'tezile ricali arasında zikretmektedir.³³⁵ Şevâşî ise onun Mu'tezili olmadığını sadece kaderî olduğunu düşünmektedir.³³⁶ Tabakaların kaderî düşünceyi benimseyenleri de kapsamı onu, bu düşünceye sevk etmiş olmalıdır. Ne Kâdı Abdulcebbar ne de İbn Murtazâ, Katâde'nin Vâsıl ile aralarında geçen bir diyaloga işaret etmiştir. Sadece Vâsıl'ın öğrencisi Osman et-Tavil ile aralarında geçen bir konuşmadan söz edilmiştir.³³⁷ Tuhaf olan ise Katâde'nin, Osman ile sık görüşememe nedeni olarak Mu'tezile'ye işaret etmesidir. Daha doğrusu Mu'tezile'nin ayrınlığa sebep olduğu yönünde bir düşünceye sahip olmasıdır. Fakat daha enteresan olanı Osman'ın rivayet ettiği bir hadis üzerinden ona cevap vermesidir. Osman, Katâde'nin rivayet ettiği “ümmetim fırkalara ayrılacak bunların içerisinde en takvalı ve hayırlı olanı Mu'tezile'dir”, hadisine binaen bu ismi taşıdığını söylemektedir.³³⁸ Katâde'nin Amr ve ashabi için söylediği 'Mu'tezile' ifadesi sabitken böyle bir hadisin ona nispet edilmesinin tutarlı olmayacağı iddiasına Kâdı Abdulcebbar, Hz. Peygamber'in bu anlamda bir söz sarf etmesinin imkânsız olmadığını söyleyerek cevap vermiştir.³³⁹ Açıkçası Katâde'nin ilmî ve fikrî hayatında öne çıkan şahıs Hasan Basrî'dir. Mu'tezile ekolü kaderî eğilimi nedeniyle onu kendi mezhebi içerisinde kabul ederken; Ehl-i Sünnet ekolü Amr'ın i'tizal hareketine olan tavrından dolayı onu sika muhaddisler arasında saymış ve böylece Mu'tezile ile ilgisini kesmek istemiştir. Fakat Mu'tezile

³³³ İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-Ayan*, 4: 85.

³³⁴ İbn Murtazâ, *el-Münve ve'l-Emel*, 41.

³³⁵ Ka'bi, *Makalât (Fadlu'l-İ'tizâl içerisinde)*, 88; Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 166-25.

³³⁶ Şevâşî, *Vâsıl b. Ata*, 84.

³³⁷ Ka'bi, *Makalât (Fadlu'l-İ'tizâl içerisinde)*, 88-89.

³³⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 166.

³³⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 166.

ekolü içerisinde zikredildiği halde ne Vâsıl'ın ona öğrencilik yaptığından ne de başka bir ilmî ilişkiden söz edilmiştir.

3.9. Dırar b. Amr (h.200/m.815)

Kâdı Abdulcebbar, Vâsıl'ın dostları arasında Dırar'ın da olduğunu; fakat bu birlikteliğin çok uzun sürmediğini söyler.³⁴⁰ Ka'bi ise kendi döneminde Mu'tezili olmanın alametini, tevhit ve adl görüşüne bağlı olmakla ilişkilendirir. O, el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü benimsese dahi tevhit ve adl ilkesinde muhalefet eden kimseleri Mu'tezile'den kabul etmez. Onun kastettiği şahıslardan biri de Dırar b. Amr'dır.³⁴¹ Dırar'ın Vâsıl'a öğrencilik yaptığı, onun eğitiminden geçerek Mu'tezile düşüncesi içerisinde yetiştiği, fakat daha sonra Mu'tezile'nin ilkeleri ile uyum sağlayamadığı bu sebeple de kendi düşüncesi doğrultusunda Dıraryye mezhebini kurduğu söylenmektedir.³⁴² Fahreddin Râzî, *İ'tikâdat*'ta, Dıraryye'yi Cebriyye ekolüne dâhil eder ve Mu'tezile içerisinde zikretmez. Ancak Dırar'ın, ilk olarak Vâsıl'a öğrencilik yaptığına da işaret eder. Daha sonra fiillerin yaratılması, kabir azabının varlığı ve imamet konusunda ona muhalefet ederek ayrıldığını ifade eder.³⁴³ Reşid Hayyûn, Dırar b. Amr'ın i'tizalin kuruluş sürecine şahit olduğunu hatta bir şekilde katkısının da olabileceğini düşünmektedir. Onun Vâsıl ile çağdaş olduğunu ve i'tizali ondan aldığını özellikle belirtir. O, Vâsıl'ın dâileri tarafından Ermenistan bölgesine Vâsılıyye adı altında i'tizalin taşındığını; fakat aynı bölgede Dıraryye adında bir düşüncenin de yaygınlaştığını dolayısıyla Dırar aracılığıyla da i'tizalin farklı kültürlerle taşındığını ileri sürer.³⁴⁴

Şerif Murtazâ, Dırar'ın, Vâsıl ve Amr'ı, ilmin ve düşüncenin merkezinde gördüğünü ve onların görüşleri doğrultusunda fikrî

³⁴⁰ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl*, 163.

³⁴¹ Ka'bi, *Makalât (Fadlu'l-İ'tizâl içerisinde)*, 75.

³⁴² Şevâşî, *Vâsıl b. Ata*, 80.

³⁴³ Fahreddin Râzî, *İ'tikâdat*, 69.

³⁴⁴ Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdat*, 309; Dırar b. Amr'ın içinde bulunduğu dönemin tartışma ortamı, İslam düşüncesine yorum farklılığı ile katılan müslüman düşünürlerin yanında İslam dışı unsurların da çeşitlik kattığı bir vasatta şekillenmiştir. Bu sebeple Dırar, zındık ve maniheist gruplara ciddi tenkitler yöneltilmiş, Hristiyan ilim adamlarının iddialarına cevap veren kitaplar kaleme almıştır. Hatta diğer dinlere karşı kitap yazan ilk müslüman müellif olma niteliğine sahiptir. Ayrıca kelam ile felsefenin karşılaşmasında ilk şahit olanlar bilgidir. Bkz. Dominique Arfeo, *Tarihü'l-Fikri'l-Arabi ve'l-İslamî*, Arapça'ya Çev. Rande Baş, (Mektebetü's-Sarkıyye: Lübnan 2010), 210-211.

paradigmasını oluşturduğunu belirtir. Ancak Cehm b. Safvan kulların fiillerinin yaratıldığı fikrini ortaya atınca bunun daha sonra Dırar b. Amr tarafından kabul edildiğini söyler. O, Dırar'ın önceden adl görüşünde iken daha sonra cebr görüşünü ileri sürmesini Mu'tezile'nin onu mezhepten kovma gerekçesi olarak görür. Vâsil ve Amr b. Ubeyd başta olmak üzere birçok ilim ehlinin Cehm'in ve daha sonrada Dırar'ın cebr görüşüne muhalefet ettiğini vurgular.³⁴⁵ Şerif Murtazâ, Cehm'in cebr teorisini iddia etmesinden sonra insanların istitaâ hakkında konuştuklarından söz eder. O, fiil ile beraber bir istitaâ/gücün olduğunu söyleyen ilk şahsın ise Yusuf es-Semtî (h. 189) olduğunu iddia eder.³⁴⁶

Bu açıklamalar göstermektedir ki Vâsil ile Dırar arasındaki ilişkinin sona erme nedeni görüş ayrılığıdır. Vâsil'in insan hürriyeti tezi ile Dırar'ın özgürlüğün kısıtlı olduğu düşüncesi görüş ayrılığının temel nedenidir. Ancak her iki şahıs arasında kısmî konularda fikrî ayrımın olduğu dikkate değerdir. Nitekim Dırar'ın sıfatların nefyi düşüncesini Vâsil'dan, Cehm'den veya ikisi dışında bir başkasından almış olması muhtemeldir.³⁴⁷ Neticede Vâsil ile Dırar'ı karşı karşıya getiren asıl neden, Mu'tezile'nin tavizi mümkün olmayan ilkesi insan hürriyeti konusunda Dırar'ın cebrî düşünceye sahip olmasıdır. Ayrışmanın diğer nedeni ise Dırar'ın, kıyamet gününde Allah'ın altıncı bir his ile görüleceği iddiasıdır. Kâdı Abdulcebbâr, Allah'ın göz ile görülemeyeceği görüşünde olanları, adl ehlinin tamamı, Zeydiyye, Havâric ve Mürchie'nin çoğunluğu olarak zikretmektedir.³⁴⁸ Kaynaklar ru'yetullah konusunda, Vâsil ile Dırar arasında yaşanan ilmî bir tartışmaya işaret etmemiştir.³⁴⁹ Fakat hem cebr düşüncesi hem de Allah'ın görüleceği iddiası, Mu'tezile'nin tevhid ve adl ilkesi ile çelişmektedir. Vâsil ile Dırar'ın arasındaki asıl muhalefet de bu konular olmalıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM VÂSİL B. ATA VE İTİZALÎ DÜŞÜNCE YAPISI

Vâsil'in düşüncesi, itizal öncesi ve sonrası ile değerlendirilebilecek bir konudur. Vâsil, Medine ve Basra gibi iki önemli şehrin ilmî havzasında kendisinden önceki tarihî tecrübe ve entelektüel birikime hâkim olarak yetişmiştir. O, ilk önce bu tecrübeyle yüzleşmeye çaba göstermiştir. İtizal hareketi ise ona bu tecrübenin akli/felsefî diyalektiğini yapma imkânı tanımıştır. Vâsil, çağın teolojik ve sosyolojik sorunlarının farkındadır ve esaslı bir çözüm üretme gayesi içerisinde. Bunun için teolojik veya siyasî reflekslerle üretilmiş söylemlerin yeni bir kritiğini yapma gereği duymuştur. Çünkü onun düşüncesinde ivme kazanmaya başlayan felsefî ve kültürel etkileşim yeni bir dinî söylem ve anlayışı gerekli hale getirmiştir. Böylece de kelamî bilgi sisteminin siyaset, ahlak, fizik ve metafiziğe ilişkin kuramları şekillenmeye başlamıştır.

1. VÂSİL'DA SİYASÎ PARADİGMA

Müslüman cemiyet içerisinde uzun siyasî tartışmalar ve çekişmelerin akabinde patlak veren iç savaş, Müslümanların birliğine ciddi şekilde zarar vermiştir. Hatta siyaset, ilerleyen süreçte İslam toplumunun gündemini sürekli meşgul eden bir konu olmuştur. Bu vasatta dinin aslı ilkeleri, değer ve hükümleri siyasetin ürettiği koşullardan bağımsız olarak tartışılmaz hale gelmiştir. Çünkü siyasî ayrışmaların ürettiği fikrî muhalefet yeni dinî paradigmaların varlığını da beraberinde getirmiştir. Vâsil'in siyasî aktörlerin tercih ve eylemleri üzerinden üretilen dinî söylemi aşır aklı ve dinî ilkeler ekseninde bir söylem

³⁴⁵ Şerif Murtazâ, *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 1: 349-350.

³⁴⁶ Şerif Murtazâ, *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 1: 350; Ayrıntılı bir açıklama ile kavramın anlam ve mahiyeti için bkz. Seyithan Can, *İslam Kelamında Kudret-Fiil İlişkisi (Mütakaddimün Dönemi)*, (Doktora Tezi: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 61-92.

³⁴⁷ Şevâşi, *Vâsil b. Ata*, 82.

³⁴⁸ Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl* (thk. Muhammed Khodor Nabha, (Dâru'l-Kutübî'l-İlmiyye: Beyrut, 2012), 4: 140.

³⁴⁹ Bazı modern kaynaklarda, Vâsil'in, ru'yetullah'ı inkar ettiği bilgisine yer verilmiştir. Örnek olarak bkz. Abdussabûr Şahin, *Tarihü'l-Kur'an*, (Dâru-Nehzati-Mısır: Kahire, 2005), 245.

üretim isteği, bir yönüyle bu konjonktürü (toplular durum) aşma çabası olarak görülebilir. Bu doğrultuda Şehristânî, raşid halifeler döneminden sonra İslam cemiyeti içerisinde ortaya çıkan ihtilafları ikiye ayırmaktadır. İlki, imamet konusunda gelişen ihtilaf. Diğeri de usûle dair konularda çıkan ihtilaf.³⁵⁰ Siyasî meselelerin kelimeler ile yaklaşması neticesinde kader, mürtekebe-i kebir, kulların fiilleri ve imanın hakikati gibi akaide dair konular tartışılmaya başlamıştır. Daha doğrusu siyasî bir sorun, kelam ilminin alanına girince siyasî boyutunu aşarak bir nevi iman meselesine dönüştürülmüştür.³⁵¹ Vâsıl'ın da bu iki ihtilaf konusu ekseninde geliştirdiği paradigma, Mu'tezile'nin sonraki yüzyıl alimlerinin yöntem bilimi olmuştur. Biz de alt başlıklarımızda, Vâsıl'ın önce siyasî sonra da itikâdî paradigmasını analiz etmeye çalışacağız.

1.1. İmamet Düşüncesi

İslam toplumunun Cemel Vakası ve Siffin Savaşı neticesinde çözmesi gereken problemlerden biri de hilafet konusu idi. İslamî grupların hilafet meselesinde uzlaşmayı temin eden bir karar alamaması, siyasî yetkinin farklı içerikle tanımlanmasını beraberinde getirmiştir. Ehl-i Sünnet, halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini ileri sürerken; Şia nass ile tayin gerekçesiyle hilafeti Ehl-i Beyt ile sınırlı tutan bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Hariciler ise demokratik bir tutum içerisinde hilafetin seçime olacağını, Arap veya Acem olsun İslam cemiyetinin her bir ferдинin seçilme hakkı olduğunu dinî-politik bir argüman olarak benimsemiştir. Vâsıl ise birbirinden farklı bütün bu görüşleri ortak bir noktada buluşturma denemesinde bulunmuştur. O, imametın ümmetin ihtiyarı/seçimiyle olduğunu; Allah'ın muayyen bir şahsa işaret eden bir nass indirmedini; Resul'ün de vefatından önce imamete yasal bir kaideyle temas etmediğini; insanların belirli bir şahsın veya ailenin etrafında siyasî bir birlik oluşturmadığını ileri sürmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Vâsıl, Hâricî ve Ehl-i Sünnet'e benzer bir yaklaşım içerisinde paradig-

masını temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre Kureyş'ten veya başka bir ırktan olsun adalet ve iman ehli her birey, ümmetin seçimi ile imamet görevini yürütebilir. Vâsıl, burada Hariciler'in imamet anlayışını farklılığa yer bırakmayacak derecede benimsemiştir. İmamın hâzır veya gâib bütün zamanlarda varlığını kabul eden Şia düşüncesine aykırı olarak her asrın halkının imamını seçmesinin vacip olduğunu belirterek Ehl-i Sünnet'e yakın yerde durmuştur.³⁵² Şu halde Vâsıl'ın siyasî düşüncesini şekillendiren tarihsel olguya bir göz atmak gerekmektedir. Bilindiği üzere kanlı siyasî polemiklerin yaşandığı hicrî ilk yüzyılda İslam ümmeti dört fırkaya ayrılmıştır.

1. Aleviyye Fırkası: Ali taraftarlarından oluşan grup.
 2. Osmaniyye Fırkası: Talha, Zübeyr, Aişe ve Şam ehlinde oluşan grup.
 3. Savaştan uzak kalan/tarafsız grup. Bunlar da iki gruba ayrılmıştır
 - a. Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas, Muhammed b. Mesleme, Usâme b. Zeyd ve birçok sahabe, tartışma ortamından uzak kalmayı erdemli ve dinî bir tavır olarak görmüş ve iç çatışmada taraf olmayı fitne ile eşdeğer kabul etmiştir. Bu yönde eğilimi olan gruplar, Hulûsiyye olarak da isimlendirilmiştir. Hulûsiyye ise fitne zamanında evinden bir yere ayrılmayan kişiler için kullanılan bir tabir olmuştur.
 - b. Yaşanan savaşlarda bir tarafta yer almayan fakat kimin haklı olduğunun bilinemeyeceği yönünde de görüş beyan eden kimseler. Ebu Musa el-Eş'arî, Ebu Saîd el-Hudrî, Ebu Mesud el-Ensârî, Ahnef b. Kays et-Temîmî vb. sahabe bu gruba dâhildir. Bu topluluk savaştan uzak kaldığı için Mu'tezile olarak isimlendirilmiştir. Bu görüşü kabul edenler içerisinde Vâsıl ve Amr da vardır.³⁵³ Ancak bu grup, itizalî kelamî epistemolojiye taşımış değildir. Örneğin Ahnef'in itizalî düşüncesi ve tutumu, sadece barış içerisinde yaşama isteğinden ibarettir.³⁵⁴
- Bu taksime göre tahkîm hadisesinden sonra Müslüman toplum temelde üç gruba ayrılmıştır. İmam Ali'ye ve hilafetine kar-

³⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, 39; Bağdâdî ise bu ihtilafları fikhî, siyasî ve usulde olmak üzere üçe taksim eder. O, bu ihtilaflara bir kronoloji içerisinde farklı tarihler ve şahıslar merkeze alarak değinir. Bkz. Bağdâdî, *el-Farâk beyne'l-Fırâk*, 27.

³⁵¹ Mugallâs, *et-Taattü's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslamiyyi*, 271.

³⁵² Haydar Abdülheseyn Kasir, "Erâu Vâsıl b. Atai'l-Kelâmiyye", *Mecelletü't-Divâsâtî'l-Basra*, Sayı: 13, (2012), 165-166.

³⁵³ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 34-35; Nâşi Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, thk. Josef Van Ess, (Beirut, 2003), 16-17.

³⁵⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şia*, 35.

şı olan Haricî grup, diğeri de onun taraftarı olan ve ona biat eden Şia'dır. Üçüncü bir topluluk ise şüphelilerdir. Şüphenin Mu'tezile'ye göre değeri, bilgi alanında ortaya çıkmaktadır. Nitekim el-menzile beyne'l menzileteyn ilkesinde, şüpheli tutumun varlığı kendisini göstermiştir. Daha doğrusu hakikatin ve haklılığın açık olmaması bu şüphenin nedenini oluşturmaktadır.³⁵⁵ Fakat siyasî olaylar ile el-menzile arasında tabii bir ilişkinin kurulamayacağı da ileri sürülmüştür. Van Ess, Vâsıl'ın, iç savaşın fâilleri hakkında özel olarak el-menzile görüşünü ileri sürdüğü düşüncesini, Bağdâdî'den itibaren yazılı kaynaklarda yer almaya başladığını iddia eder. Ancak o, Vâsıl'ın bu konudaki hakiki tutumunu tespit etmenin zorluğuna da işaret eder. Ne var ki kendisinden sonra gelen Mu'tezile bilginlerinin bu fikri ona isnat etmede bir beis görmediklerine atıfta bulunur. Van Ess, Mu'tezile'yi siyasî meselelerde görülen ihtilafın varlığına bağlı olarak açıklama eğiliminde değildir. Çünkü Mu'tezile'yi siyasetin ötesine taşıyan ana etmen, ilk şahıstan itibaren birçok konuda fikrî özgürlük, farklı karar ve çoğulcu düşünce sistemine sahip olmasıdır. Örneğin, Amr b. Ubeyd, Hasan Basrî gibi Basralı ve bir Osmanî taraftarıdır. Vâsıl ise Medine'de Ali oğullarıyla olan bağıntısı sebebiyle ve Ali'yi üstün gören görüşüyle Alevî tarafındadır.³⁵⁶ Hasan Basrî ve Amr'ın dışında Osman'ı, Ali'ye önceleyenler ise Mürcie'nin çoğunluğu ve ehli hadisin büyük bir kısmıdır.³⁵⁷ Benzer şekilde Nallino ve Nyberg, Mu'tezile'nin nazari tartışmalarında imametın önemli bir yeri olduğunu; fakat bu ilginin ilerleyen süreçte zayıfladığını ve zamanla şerî isimler bünyesinde sıradanlaştığını iddia etmektedirler. Mu'tezilî kelam düşüncesinde siyasî meselelerin katkı derecesini tam anlamıyla bilmenin mümkün olmadığı söyleyen her iki düşünür, özellikle Vâsıl'ın hilafet ve dört halifenin imameti konusunda ileri sürdüğü görüşlerin, Mu'tezilî sayılmak için yeterli olmayacağı kanaatinde dir.³⁵⁸ Çünkü imamet tartışmalarında her hangi bir mezhebin mutlak bir ilke veya fikrî sabite içerisinde olduğunu söylemek zordur. Öyle ki siyasî ideolojinin, bir aileye

bağlılığın veya devlet desteği almanın getirdiği aidiyet duygusu, bu konuya eğilimin rengini belirleyebilmektedir. Bu itibarla Mu'tezile'nin Şia içerisinde teolojik paradigmasını yaşatabilmesi, imamet konusunda Ali ailesini öncelikli kılmanın nedeni olmuştur. Nitekim Vâsıl, ehli beyte olan eğilimi nedeniyle Şii olmakla itham edilmiştir. Hatta Van Ess'e göre Emevî iktidarı tarafından hicrî 130'da, Vâsıl'ın taraftarlarının Yemen'den kovulma nedeni, Şii oldukları kanısıdır.³⁵⁹ Kâdı Abdulcebbar da Vâsıl'ın yaşadığı çağda Ali'yi Osman'dan üstün görenlerin Şiilikle nitelendiğini söylemektedir.³⁶⁰ Watt ise Şiiler'in şartları gereği çok geç bir dönemde oluşturmaya başladıklarını, bu nedenle de tarihî dokümanlarında Ali hakkında Mu'tezile'nin tarafsız olarak gösterildiğini düşünmektedir.³⁶¹

Hayyât, Vâsıl'ın Ali ve taraftarları hakkındaki düşüncesini şu şekilde açıklamaktadır. "Ona göre bu topluluk, müttaki ve değerli müminlerden oluşmaktadır. Çünkü onların peygamber ile güzel bir mazileri vardır. Resulullah ile beraber hicret etmişler, savaşmışlar ve faydalı işler yapmışlardır. Sonrasında ise birbirleriyle savaşmışlar ve kılıçla mücadele etmişlerdir. Muhakkak onların tamamı haklı değildir. Taraflardan birinin haklı diğerinin haksız olması kaçınılmazdır. Ya da haklı ve haksız taraf tam manasıyla belirli değildir. Bu sebeple her iki topluluğun halini, onu bilene havale etmek en isabetli yoldur. Savaştan önce her iki tarafın sahip olduğu asıl üzere kalmak ise en doğru karardır. Ancak yine de iki taraf bir araya geldiğinde ikisinden birinin haksız olduğu mutlakdır. Fakat hangisinin olduğu, kesin olarak bilinemez."³⁶² Buradan hareketle imamet konusunda Mu'tezile içerisinde yaşanan görüş ayrılıkları şu şekilde özetlenebilir. Amr b. Ubeyd, Ali'nin hakikat itibarıyla bir başkasından üstün olduğu görüşünde olsa da fitne olaylarına karışan taraflardan birinin kesin olarak fâsık olduğunu söylemiştir. Dırar b. Amr, Talha, Zübeyr ve Ali'den hangisinin hidayet üzere olduğunu bilmiyorum, demiştir. Vâsıl ise hakikatin bilinemeceği endişesiyle kesin bir tayin de bulunmaksızın Ali ile ona

³⁵⁵ Feyûmî, *el-Mu'tezile-tekvinu'l-akli'l-arabi*, 31.

³⁵⁶ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 309.

³⁵⁷ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 767; Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, 20/2: 111.

³⁵⁸ İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (Mukaddime), 5v.

³⁵⁹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 286.

³⁶⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, (2012), 20/2: 111.

³⁶¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 303.

³⁶² Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 97-98.

muhalefet edenlerin durumunu lanetleşen iki tarafa benzetmiştir. Dolayısıyla kimin haklı kimin haksız olduğunun bilinemeceği düşüncesindedir. Her üç şahsın uzlaşısı sağladığı nokta ise iki gruptan birinin dalalette ve ateş ehlinden olduğudur.³⁶³ Vâsıl'ın, imamet düşüncesinde denge odaklı bir politika yürüttüğü genel kanaati oluşturur. O, bir şekilde Emevî iktidarına meşruiyet sağlayan dinî zemin ile ona muarız olan fikrî güç arasında denge politikası gütmektedir. Vâsıl, imamın Kureyş'ten veya Kureyş dışından seçilebileceği fikriyle Haricîler'in düşüncesine; her asırda bir imamın vacip olduğu görüşüyle de Şia'ya muvafıktır.³⁶⁴

Vâsıl, imametın mitolojik yapısıyla da yüzleşerek realiteye aykırı olan formuna karşı nesnel bir teoriyi savunmuştur. Vasiyyet ve bedâ inancına karşı çıkararak şurayı ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Onun neshin hükümlerde gerçekleşeceği, haberlerde neshin olmayacağı düşüncesi bu teorinin epistemolojik dayanağını oluşturmaktadır.³⁶⁵ Mu'tezile'nin genel kanaati ise imametın nass ve tayin ile değil, seçimle olması gerektiği yönündedir.³⁶⁶ Çünkü Allah resulü belli bir şahsı kendisinden sonra halefi olarak tayin etmemiştir. Müslümanlar da belirlenmiş (tayin) bir şahıs üzerinde ittifak etmiş değillerdir. Hilafetin gerekli prosedürü ümmetin işidir. Seçimle bir şahıs seçilir ve hükümlerin uygulanmasını sağlar. Kureyş'ten veya başka bir etnik ırktan olması arasında bir fark yoktur. Adalet ve tevhid, hilafet görevini üstlenecek kişide aranan temel değerdir. Ayrıca, nesep ve veraset yoluyla hilafetin saltanata dönüşmesi kabul edilemez. Her asrın fertleri, hilafete ehil ise yönetme yetkisini üstlenmeye hak sahibidir.³⁶⁷ Vâsıl b. Ata başta olmak üzere Mu'tezile'nin genel kanaati, imameti veraset sisteminden ayırıp, şura mekanizmasını canlı tutmaktır. Bu nedenle imamet şartlarını yitiren bir şahsın idareyi sürdürmesi onların nazarında

zulüm, hadsizlik ve adaletsizliktir. Mu'tezile ilk Emevî halifesi Muâviye'nin büyük günahları nedeniyle fâsik olduğunu kabul etmektedir.³⁶⁸ Çünkü imam olarak tayin edilecek kişi kötü bir mizaca ve şöhrete sahip olmamalı; aynı zamanda şeri ilimlerde belirli düzeyde bilgi birikimine sahip olmalıdır.³⁶⁹ Irak ve Hicaz ehlinin Muâviye'yi sahabe arasında saymaması da Vâsıl'ın düşüncesinde sahabe vasfının herkes için geçerli olmadığını göstermektedir. Bu nedenle Vâsıl, Sıffin Savaşı'ndan söz etmese de Muâviye politikasına karşı yürütülmüş bir hareketin doğruluğundan şüphe etmez. Yine de bu vakia üzerine Mürcie'nin sergilediği duruş, onun açısından en makul olandır.³⁷⁰ Yani savaşan taraflar arasında kesin bir hüküm tayininden kaçınmak doğru olan tutumdur.

Vâsıl'ın imamet ile el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi arasında kurduğu ontik ilişki, iktidarın meşruiyetini belirleyen temel bir ölçüt hükmündedir. Nitekim sonrasında Mu'tezile, Vâsıl'ın el-menzile beyne'l-menzileteyn düşüncesinden hareketle genel siyaset düşüncesini oluşturmuştur. Çünkü Vâsıl'dan itibaren Mu'tezile âlimleri, büyük günahı, imamete olan ehliyeti ve liyakatı düşüren bir ânzâ olarak kabul etmişlerdir. Buna göre büyük günah işleyen bir yöneticinin görevini devam ettirmesi mümkün değildir. Çünkü sahabe, büyük günah işleyen bir yöneticinin görevinden el çektirileceği hususunda icma etmiştir. Dolayısıyla alenen büyük günah işlemek, imametten ve imametın gerektirdiği haklardan azlin sebebi görülmüştür. Üstelik halkın buna dair bir talebi olmasa dahi imamet doğal olarak sonlanmalıdır. Çünkü fisk, ihraç ve azl olmaksızın imamete son veren bir eylem olarak kabul edilmiştir. Hatta alenen fâsıklığın, küfür, ölüm, acz, bilgisizlik ve delilik ile eşdeğer olduğu ifade edilmiştir. Bütün bu nitelikler, imamette yeterliliği ve tasarruf yetkisini sona erdiren ânzâlardır.³⁷¹ Ayrıca Vâsıl, Haricîler'in tekfir ideolojisinden uzak bir şekilde halifenin değiştirilmesi için propaganda faaliyetlerinin yürütülebileceği ve

³⁶³ Nevbahtı, *Fırakuş-Şia*, 44. Şerif Murtazâ, *eş-Şafii fi'l-İmame*, 1: 93; Gurâbî, *Tarihu'l-Fıraku'l-İslamiyye*, 123.

³⁶⁴ Abdüllatif b. Abdülkadir el-Hıfzî, *Te'siru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve ş-Şia*, (Dâru'l-Endülüs: Cidde, 2000), 330.

³⁶⁵ Faruk Ömer Fevzi, *el-Hilafetü'l-Emeviyye-Dirâsetün li-Evveli Üsratin Hakimetin fi'l-Islam*, (Dâru'n-Neşr: Amman, 2009), 357.

³⁶⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. Huseyn b. Ali el-Mesüdi, *Murûcu'z-Zehb*, haz. Kemal Hasan Meri', (Mektebetü'l-Asriyye: Beyrut, 2005), 3. 185.

³⁶⁷ Mesüdi, *Murûcu'z-Zehb*, 3: 185-186.

³⁶⁸ Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, (2012), 20/2: 93.

³⁶⁹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 309.

³⁷⁰ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 312.

³⁷¹ Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, thk. Mustafa Hilmi-Ebu'l-Vefa el-Ganimi, (Medresetü'l-Misriyye: Kahire, 1965), 20/1: 203, 207, 231.

gerektiğinde azledilebileceği düşüncesine de sahiptir.³⁷² Gelinen bu nokta, imamete en layık olanın tespiti meselesini de tartışma alanına taşımıştır. Nitekim Vâsıl'a kadar bu konuda temelde iki farklı eğilim söz konusudur.

1. Mefdulun imameti caizdir. Ümmet içerisinde daha efdal (yüksek bir konuma sahip olan) biri var iken mefdulun imameti caizdir.

2. Efdal var iken mefdulun imameti caiz değildir.

Fâdılnın imametinin geçerli olduğunu ileri sürenlere göre nübüvvetten sonra imametden daha efdal bir konum yoktur. Peygamber kendi çağında insanların en faziletlisi ise peygamberden sonra da imam, kendi asrının en faziletlisidir. Ayrıca toplumu eğitecek ve bilgilendirecek imamın terbiye edilen ve eğitilenden daha üstün olması gerekir. Bu sebeple efdal olan imamete en layıktır. Bu görüşü savunanlar arasında Amr b. Ubeyd, Salih b. Amr el-Esvârî, Ebu'l-Huzeyl Allâf, İbrahim en-Nazzâm, Dırrar b. Amr ve Hafs b. Ferd vb. vardır.³⁷³ İkinci görüşün sahipleri ise mefdulun imametinin geçerli olacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü Hz. Peygamber'in savaş, gazve ve seriyyelerde yetkiyi efdala değil de mefdula verdiği bilinen bir husustur. Örneğin, Zatûs-Selâsi Gazvesi'nde ordu içerisinde Ebu Bekir, Ömer ve Ebu Ubeyde olduğu halde ordunun idaresini Amr b. As'a vermiştir. Bu durum efdal varken mefdulun imam olacağını kanıttır. Bu görüşü savunanlar arasında da Vâsıl b. Ata, Bişr b. Halid, Bişr b. el-Mu'temir, Ebu Musa el-Murdar vb. Mu'tezile âlimleri vardır.³⁷⁴

Diğer bir tartışma konusu ise Şia'nın her fetret döneminde imameti yürütecek ve hükümleri uygulayacak bir imamın olması gerektiği iddiasıdır. Vâsıl, fetret dönemlerinde bir elçi veya hüccetin vücûbiyetine Kur'an ve icmanın delil olduğunu söyleyen Şia'ya cevap verir. Onlar, her çağda hüccetin varlığına şu ayetin delil olduğunu iddia etmişlerdir. "Ey Ehl-i kitap! "Bize ne bir müjdeleyici ne de bir uyarıcı geldi, demeyiniz diye peygamberlerin arası kesildiği bir dönemde size gerçekleri açıklamak üzere elçimiz gelmişti. İşte size müjdeleyici de uyarıcı da geldi. Allah her

şeye kâdirdir."³⁷⁵ Vâsıl'a göre ayet, gaybet inancının teolojik gerekçesi olamayacağı gibi, fetret dönemlerinde bir elçinin varlığına da mutlak surette işaret etmez. Vâsıl, ayette ifade edilen fetret dönemi ile resul/elçi için özel bir durumun kastedildiğini düşünür. Bu da dönem olarak içerisinde bir elçinin bulunmadığı zaman kesitinden ibarettir. Bu açıdan ayet, her dönemde bir hüccet (elçi) olması gerektiği yönünde bir çıkarıma müsaade etmez. Vâsıl, elçiler arasındaki "fetret dönemlerinde bir hüccetin (imam) olması gerektiğine dair İslam bilginlerinin icma olduğu" iddiasına da şöyle cevap verir. "Dönemler (fetret) ile elçisiz veya hüccetsiz zamanlar kastediliyorsa bu dönemlerde icma zaten gerçekleşmiş değildir. Öyle ki burada her zaman diliminde ve asırda imametın vücûbiyetini savunanların düşüncesine aykırı bir durum ortaya çıkmaktadır. Ayrıca icmanın olmadığı dönemlerde icma nasıl gerçekleşmiştir,"³⁷⁶ sorusunu sorarak Şia'nın argümanlarını mantıkî delillerle geçersiz kılmaya çalışır.

1.2. Siyasî İhtilaflara Karşı Tutumu

Hicrî 36/656 senesinde Hz. Ali ile Hz. Aişe arasında yaşanan Cemel Vakası'nda savaşan her iki tarafta sahabeden oluşmaktaydı. Yine aynı senenin sonunda Hz. Ali ile Muâviye arasında Siffin Savaşı yaşandı. İslam toplumu, Cemel ve Siffin'da yer alan şahısların itikadî konumlarının ne olacağı konusunda farklı kutuplara ayrıldı. İki taraftan hangisinin yanlış; hangisinin doğru olduğu noktasında müslüman toplum ciddi bir zihnî karmaşa içerisine düştü. Vâsıl, her iki savaşta yer alan taraflardan birinin hatalı ve fâsık olduğunu fakat hangisinin fâsık olduğunu tayin etmenin mümkün olmadığını ileri sürdü. Bu nedenle her iki tarafın eylemi fîsk/günah olarak nitelense de mutlak bir tayinin zor olduğunu belirtti. Her iki taraftan birinin bütününü imandan çıktığını kabul etmenin mümkün olmadığını söyledi. Buna karşın biri Ali diğeri Muâviye taraftarı olan iki şahit bir araya gelse her ikisinin de şahitliklerinin kabul edilmeyeceği düşüncesindeydi. Çünkü ona göre hangisinin gerçek

³⁷² Şevâsi, Vâsıl b. Ata, 291.

³⁷³ Nâşî Ekber, Mesâilü'l-İmâme, 50-51.

³⁷⁴ Nâşî Ekber, Mesâilü'l-İmâme, 51-52; Kâdî Abdulcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, 767.

³⁷⁵ Maide 5/19.

³⁷⁶ Şerif Murtazâ, eş-Şafii fi'l-İmame, 3: 143, 151.

manada mümin olduğu bilinemezdi.³⁷⁷ Vâsıl, fâsığın kim olduğu hususunda katı bir belirleme yapmadan dengeli bir söylemi tercih ederken; Amr b. Ubeyd, kesin hüküm tayiniyle Sıffin ve Cemel'e iştirak edenlerin tamamını fâsık olarak nitelemiştir.³⁷⁸

Buradan hareketle Vâsıl'ın fitne olaylarına karışan şahıslar hakkında akli/mantıkî bir çıkarımı benimsediği söylenebilir. Çünkü onun düşüncesinde, birinin diğerinden daha haklı veya diğerinin batılta olduğunu gösteren kesin bir delil mevcut değildir. Delillerin eşitliği nedeniyle aklen katı bir tespitte bulunmanın mümkün olmadığını ileri sürmüş; böylece de her iki karşıt grubun taraftarı olan kimselerin şahitlikleri makbul değildir sonucuna ulaşmıştır. Ona göre kesin olarak hangisinin fâsık olduğunu gösteren güçlü kanıtlar yoktur. Vâsıl, akli çıkarımdan şerî istidlale geçiş yaparak savaşan iki tarafı lanetleşen kişilere kıyas etmiştir. Kur'an'ın çizdiği hüküm çerçevesinde şahitliklerinin kabul olmayacağını ileri sürmüştür.³⁷⁹ Diğer taraftan Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'e göre bir topluluğun kendileri için en faziletli kişinin kim olduğuna yönelik bilgisi, mutlak bilgi temelinde izah edilemezdi. Çünkü bu tür bir bilgi en nihayetinde haber kanalıyla elde edilmekteydi. Haber de ihtimal içeren formuyla üzerinde ihtilaf edilebilen bir olgu olduğundan katı hüküm bildirmemekteydi. Bu nedenle Vâsıl, habere dayanarak haklı ve haksız ayrımı yapmanın hakikate ulaştırmayacağını düşünmüştür. O, her iki tarafı da objektif bir şekilde insanların değerlendirmesi gerektiği önerisi ile dikkat çekmiştir. şu durumda Vâsıl'ın ulaştığı netice, her iki tarafın birlikte şahitlikleri kabul edilemez; fakat katı delil koşuluyla münferit olarak kabul edilebilir. Örneğin, Ali, Talha ve Zübeyr'in bir şeye şahitlikleri geçerli değilken; Ali ile Ebu Hureyre'nin birlikte şahitlikleri geçerlidir. Aynı şekilde bir grubun taraftarı olan kimsenin de katı delil kaydıyla şahitliği kabul edilebilir veya tarafsız bir başkasının varlığı halinde geçerlilik bildirebilir. Esasında Vâsıl, içinde bulunduğu zaman diliminde Emevî iktidarının Ali oğullarına yönelik baskı ve zulümlerini sona erdirecek bir formül

³⁷⁷ Hayyât, *el-Intisâr*, 98; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 8: 559; Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, 224.

³⁷⁸ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 109; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (İslâm Mezhepleri)*, 62; İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 154; İsfarayani, *et-Tebrîr*, 69.

³⁷⁹ Nâşî Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 54; Şevâşî, *Vâsıl b. Ata*, 291-292.

bulmuştur. Ona göre birinin tarafında yer alarak haklılığını ilan etmek ve diğerine lanet okuyup kanımı dökmek caiz değildir.³⁸⁰

Vâsıl'ın paradigmasında şahitlik ile kastedilenin ne olduğu da önem arz etmektedir. Çünkü Cemel Vaka'sında yer alan taraflar ölmüşlerdir ve artık şahit olma imkânına sahip de değililerdir. Ancak Vâsıl, sadece bu savaşlarda yer alan veya sebep olan şahısları kastetmiş değildir. O, onlardan birinin taraftarı olup da fiillerine koşulsuz itaat eden şahısları da bu kapsamda değerlendirmiştir. Dolayısıyla Vâsıl, geçmişle hesaplaşmanın fikrî düzeyde yapılmasını istemektedir. Bunun için ideolojik bir dinî-politik dilin üretilmesini önleme gayesi gütmektedir. Çünkü delillerin yeterli olmadığı halde karşılıklı ithamların çatışma zeminini sürekli tetiklediğini fark etmiştir. Buna dair Van Ess, "çözümü için delillerin yeterli olmadığı mesele" benzetmesiyle tarafgirliğin sağlam bir zemine oturmadığını sadece karşılıklı ithamlardan ibaret olduğunu ima etmektedir.³⁸¹ Diğer taraftan Vâsıl, her ne kadar Şii eğilimli biri olarak tanıtılmış olsa da Ebu Bekir'in değerli mevkisini belgeleyen kanıtlar da sunmaktadır. Bu şekilde onun, Ali'nin efdal olduğu yönünde bir düşünce içerisinde iken Şia akidesine aykırı olarak farklı bir eğilim göstermesi de şaşırtıcıdır.³⁸² Ancak Vâsıl, bu eğilimin mantıklı izahı olarak, sahabeden herhangi birinin müşrik veya münafık olduğuna cevaz vermeyen delillerin varlığına dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımla o, öncelikle peygamberin sahabesinin şerefini korumak istemiştir. Çünkü Vâsıl'ın düşüncesinde sahabe, değerli konumunu halen muhafaza etmektedir. Bu nedenle onun efdal-mefdul düşüncesi, mezhebî bir ideoloji içerisinde hapsolmuş değildir. Burada Vâsıl'ın aşırı politik veya ideolojik reflekslerle hareket etmediği aşıkârdır. Bu konuda dengeci tutumu (tevassut) onu bu yönde bir karar ve duruşa sevk etmiştir. Görülen o ki, Mürcie gibi Vâsıl da iç savaşın faileri hakkında nihai hükmü vermemiştir. Vâsıl'ın Mürcie'den farkı ise irca yerine vukûfiyeti (bilgi sahibi olmadan konuşma) tavsiye etmesi olmuştur.³⁸³ Hayyât, Vâsıl'ın Osman hak-

³⁸⁰ Nâşî Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 54.

³⁸¹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 311.

³⁸² Van Ess, *Theology and Society*, 2: 310; Karşılaştırma için bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*, 767.

³⁸³ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 310.

kinda vukûfiyeti ölçü edindiğini ve onun yanında ve karşısında yer alan şahıslar hakkında kesin bir hükümde bulunmaktan kaçındığını zikreder. Onun bu tavrını, zahit bilginlerin “şüpheli oluştuğu anda vakıf olun (bilgisizce söz etmeme)” tavsiyesine uyduğunu belirtir.³⁸⁴ Vâsıl'a göre sahabe, siyasi çekişmelerin sebep olduğu iç savaşa kadar adil olma vasfını kaybetmiş değildir. İhtilafın varlığı ile birlikte bu nitelikleri ciddi derecede zarar görmüştür. Vâsıl, sahabenin peygamber döneminde elde ettiği eşsiz konumu muhafaza etmek için de tevakkuf halini bir metot olarak benimsemiştir.³⁸⁵ Çünkü fitne döneminde ismi öne çıkan sahabenin tarafında ve karşısında yer alan tarafların ürettiği dinî söylemin mutlak hakikat olduğu iddiasını tutarlı bulmamıştır. Bunun anlamı, onların bir şeye taraf veya şahit olduklarında ortaya koydukları deliller ile güven verememe sorunlarıydı. Dolayısıyla her iki tarafın kendi ideolojik penceresinden bir meseleye yaklaşması hakikatin örtbas edilmesi ve çatışmanın derinleşmesi anlamına gelmekteydi. Bu sebeple Vâsıl, ancak Kur'an, sünnet, akıl ve uzlaşma sağlanan icma ekseninde bir delilin güvenilir olacağını düşünmekteydi. Hayyât'ın ifadesiyle şüpheli durumda ulemanın erdemli duruşu tevakkuf yani denge siyasetiydi ki, bu politika, sorunun çözümü delilin mutlak varlığı anlamına gelmekteydi.

Vâsıl'a göre Osman'ın son altı yılında izlediği politika ve neticesinde meydana gelen siyasi krizler, İslam toplumunda derin kutuplaşmalara neden olmuştur.³⁸⁶ Buna rağmen Osman'ın itikadi konumu, başarısız politikası ve onu öldürenlerin durumu ile ilgili herhangi bir olumlu veya olumsuz bir tutumdan uzak kalarak tevakkuf yolunu tercih etmiştir. O, Resulullah ile olan sağlam münasebetleri, cihad ve hicret yolunda gösterdikleri özveriler, övgü dolu amelleri gibi faktörleri göz önüne alarak çıkarımında bulunuyor ve her birinin bütünüyle haklı veya haksız olduğunu düşünmüyordu.³⁸⁷ Bu düşüncesiyle Vâsıl, Râfizîler'in Ali, Hasan, Hüseyin, Selman ve Mikdad gibi birkaç sahabe hariç ensar ve muhacirin tamamını tekfir eden ideolo-

jisine karşı mücadelenin ilk adımını atmıştır.³⁸⁸ Vâsıl, bir bakıma Mürcie düşüncesine yakın bir yerde durmayı tercih ederek meselenin Allah'a havale edilmesini ve katî hüküm tayininden uzak durulmasını istemiştir. Bir hatanın varlığını da inkâr etmemiş; fakat iman veya küfür hükmünü belgesiz nispet etmekten de kaçınmıştır. Hatalı olan tarafın kim olduğu hususunda görüş beyan etmeyerek Şia ve Haricîler'in aksine bir düşünceyi benimsemiş; hatanın varlığını kabul ederek de Mürcie'ye yakın bir görüş içerisinde olmuştur.³⁸⁹

Sonuç olarak Mu'tezile'nin siyasi olayların faileri hakkında hüküm vermekten kaçınması, olumsuz bir tavır veya ilgisizlik değildir. Açıkçası onlar, ümmetin içinde bulunduğu duruma ve gidişata kayıtsız kalmamışlardır. Sadece iki müslüman grup arasında yaşanan tartışmanın bir tarafında yer almak istememişlerdir. Mu'tezile'yi İslam'ın ilk entelektüel nesli olarak tanımlayan Cabirî, bu tarafsız eğilimi şu şekilde izah etmektedir. Ali ile Muâviye; Ali ile Haricîler; Ali ile Aişe arasında yaşanan olay ve savaşlar temiz bir kimliğe sahip değildir. Bu savaşlar, Allah yolunda cihad da değildir. Sadece ganimet ve siyasi iktidar için kabilenin tahrik ettiği gayri meşru çatışmalardır. Müslümanların tarihine ciddi etkileri olacak bu yıkıcı olayları tetikleyen, söylemde aşırılık; ideolojik bakış, dinde haddi aşma ve karşı tarafı tekfir ile suçlamadır.³⁹⁰ Vâsıl'a göre İslam toplumunda yaşanan kaosu değerlendirilmesi doğru ve yanlış şeklinde bir belirleme olmamalıdır. Ancak yaşanan fitnenin göz ardı edilmesi de mümkün değildir. Çünkü söz konusu taraflar birbiri ile savaşmışlar ve Müslümanların öldürülmesine neden olmuşlardır. Bu açıdan hata sabittir. Fakat şüpheli ve töhmet kesin bir yargıda bulunmaya da engel oluşturmaktadır. Bu konuda Vâsıl ve taraftarlarının ilk elden nakle dayanmadıkları öncelik olarak akla dayandıkları gayet açıktır. Çünkü her iki tarafın şahitliklerinin kabul olmaması demek, hadis rivayetinde sahabenin adil ve şahitliklerinin makbul olduğu tezine aykırı bir durumdur.³⁹¹ Kısacası Vâsıl, Haricîler'in tekfir ideolojisi ile

³⁸⁴ Hayyât, *el-Intisar*, 97.

³⁸⁵ Davudî, *Tabakatü'l-Müfessirin*, 2: 358.

³⁸⁶ Hayyât, *el-Intisar*, 97.

³⁸⁷ Hayyât, *el-Intisar*, 97-98; İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 154; Davudî, *Tabakatü'l-Müfessirin*, 2: 358; Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akli fi'l-Tefsir*, 35.

³⁸⁸ Hayyât, *el-Intisar*, 137.

³⁸⁹ Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akli fi'l-Tefsir*, 35.

³⁹⁰ Cabirî, *el-Musakkafün fi'l-Hadaratü'l-Arabiyye*, 41.

³⁹¹ Fevzi, *el-Hilafetu'l-Emeviyye*, 356.

Gulât-ı Şia'nın yüceltmece ve tekfirci sistemini eleştirmektedir. O, tek tek fertleri sorgulamaktansa iç kargaşanın neticeleri üzerinde konuşmanın daha doğru bir yaklaşım olduğunu düşünmüştür. Ayrıca dinî bir ton katılarak kutuplaşmaya neden olan bütün negatif söylem ve fiillere son vermeyi istemiştir. Ona göre şüphe durumunda en doğru adım tevakkuf halinde olmaktır. Daha doğrusu katî bilgi, ilke ve değerler üzere bir söylem ve eylemin var olması gerektiğini ileri sürmüştür.

1.3. Siyasî Erkle İlişkileri

Mu'tezile hareketi, hicrî ikinci yüzyılın başlarından itibaren mevcut sorunlara çözümler üretecek teoriler ortaya koymaya başlamış bu zaman diliminde Emevîler'in faşist ve baskıcı politikalarına da şahit olmuştur. Bu tarihî koşullar içerisinde Vâsıl b. Ata da emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l münker ilkesi gereğince Emevî ideolojisine ilahî bir koruma ve dayanak sağlayan Cebri düşüncüyü yıkmaya yönelmiştir. Dini ve dinin aslı değerlerini, politik bir araç olarak kullanan resmî ideolojiyi, hürriyetin tabiatı olarak gördüğü İslam'ın evrensel ilkelerinden ayrıldığı gerekçesiyle fâsık olarak nitelemiştir. Dolayısıyla ahlak, siyaset, toplum ve itikâdî alanların tamamında dinî düşüncenin en önemli rüknü olan akla dayanmıştır.³⁹² Vâsıl, hayatının tamamını Emevî iktidarı döneminde geçirmiştir. Medine'den itibaren Ali ailesiyle gerek ilmî gerekse siyasî açıdan yakın ilişki içerisinde olmuştur. Vâsıl, özellikle hicrî 35 yılında yaşanan iç krizin (Hz. Osman'ın öldürülmesi) bir neticesi olarak Emevî iktidarının Ali oğullarına karşı yürüttüğü baskıcı politika nedeniyle Alevilere yakın bir tutum sergilemiştir. Mazlumun yanında yer alma ve zalimin fiillerine negatif bir tutum sergileme refleksi, Vâsıl'ın siyasî duruşunda önemli bir faktör olmuştur. Dolayısıyla onun Emevîler'den ziyade Alevilere yakın olduğu Medine'ye geldiğinde müthiş bir teveccühle karşılanmasından da anlaşılmaktadır.³⁹³ Özellikle Zeydiyye ekolü Vâsıl'ı, kendilerinden biri gibi görerek ona iltifat etmiş, onun düşüncelerini dinî ve felsefî paradigmalarının esası kabul etmişlerdir. Üstelik

aralarında sadece fikrî bir uzlaşmadan ziyade siyasî bir ittifakın olduğu da bilinmektedir.

Emevî iktidarı ise kaderi reddeden şahıs ve gruplara ciddi baskı uygulamış hatta katletmiştir. Bu sebeple Ca'd'ı öldüren Emevî sultanı Halid b. Abdullah el-Kasrî Vâsıl'ı yanına çağırarak halk arasında hakkında söylenen sözleri kendisine ilettiği. Vâsıl: "Allah hak ile hükmeder ve adaleti sever" deyince Kasrî ona: "Öyleyse halk niçin seni kınıyor?" sorusunu yöneltmiş. O da: "Onlar kendi nefislerini yüceltiyor; yaratıcılarını yeriyorlar", demiştir. Bunun üzerine Kasrî: "Kınamak senin yapacağın bir iştir", der. Bu diyalog, insanın tercihi ile oluşan fiillerin sebep ve neticelerini Allah'ın takdirine havale eden anlayışa bir reddiyedir. Aynı zamanda Vâsıl'ın kaderî olduğunu, insan özgürlüğünü ve teklifin meşruiyetini savunduğunu ve bu durumun iktidar tarafından hoş karşılanmadığını göstermektedir.³⁹⁴ Vâsıl'ın adalet ilkesinin doğal bir uzanımı olarak ortaya koyduğu özgürlük düşüncesi, siyasî kararlarını ilahî bir kaynağa atfeden ve iktidara yönelecek bir isyanın Allah'ın sistemine yapılmış olacağını telkin eden teo-politik iddiayı çürütme isteğidir.³⁹⁵ Çünkü Emevî'nin politik cebri, 'sabır' mefhumunu ircâ şekline dönüştürerek mutlak itaati dinleştirmişti. Bu da her ne olursa olsun siyasetin uygulamalarına rıza göstermek ve kabul etmek demektir. Siyasî irca da, despotik uygulamalar karşısında dünyevî muhasebeden korunmanın ilahî bir kalkamı olmuştu.³⁹⁶

Vâsıl'ın adalet ve insan özgürlüğüne çağıran fikrî hareketiyle merkezden çevreye açılan dinî-politik faaliyetleri, Emevî iktidarının yıkılışına ne oranda etki ettiği tartışmalı bir konudur. Bu hususta Belbe', Vâsıl'ın ve taraftarlarının, el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşüyle Abbâsî yönetiminin teorik zemini için siyasî bir teorem geliştirdiklerini düşünmektedir.³⁹⁷ Bu düşünceye göre el-menzile sadece dinî ve felsefî bir söylem değil; aynı zamanda siyasî bir hareketin fikrî temelini de oluşturmuştur. Daha doğrusu Vâsıl'ın yürüttüğü fikrî muhalefet, Abbâsî propaganda faaliyetlerinde doğrudan pay sahibi olmuştur. Bu sebep-

³⁹² Muhammed Ali Ebu Reyân, *Tarihü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-Islam*, (Dâru'l-Ma'rifeti'l-Camia: Beyrut, 2000), 237.

³⁹³ İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 35.

³⁹⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Fadlu'l-İtizâl*, 240; İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 38; Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2: 188-189.

³⁹⁵ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 117.

³⁹⁶ Mugalles, *et-Taatü's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslamiyyi*, 279.

³⁹⁷ Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 119.

le Vâsıl'ın itizal hareketi, bir müddet sonra Abbasî hükümetinin resmî düşüncesi haline gelmiştir. Bu açıdan Belbe'ye göre Vâsıl'ın fikrî hareketi, Emevîler'in yıkılışında ciddi bir etki yaratmıştır. O, Tahert'de üç bin kişiden oluşan bir grubun Vâsıl'a bağlı olmasını, bunun kanıtı olduğunu söylemektedir.³⁹⁸ Buna göre Vâsıl, propagandistleri aracılığıyla fikrî muhalefetten fiili harekete bir geçiş yapmış; böylece pratik muhalefeti merkezden çevreye doğru yaymayı amaçlamıştır.³⁹⁹

Bu tür iddialara rağmen Vâsıl'ın Emevî idaresine karşı bir isyan hareketi içerisinde yer alıp almadığı müphem bir konudur. Bu konuda net ve ikna edici bir delil bulmak da zordur. Emevî iktidarının yıkılış sürecine girdiği yıllarda kurduğu davetçi site-mine politik bir engel de çıkmamıştır. Ancak Emevîler'in daha ciddi sorunları arasında buna benzer durumlara dikkat kesilmedikleri tahmin edilebilir. Otorite boşluğunun etkisiyle Vâsıl'ın Emevî yönetimine karşı oluşacak devrim hareketlerini fikren desteklemesi olasıdır. Bazı kaynaklarda Hâşimoğulları'ndan Ebu'l-Abbas es-Seffâh ve Ebu Ca'fer el-Mansur gibi şahısların da olduğu bir grup ile Vâsıl ve Amr'ın, Muhammed b. Abdullah b. Hasen en-Nefsüzzekkiye'ye (h.145/m.762) biat ettikleri dile getirilmektedir.⁴⁰⁰ Bu süreçte Vâsıl'ın Medine'ye bir program dahilinde geldiği tahmin edilebilir. Zira onun, Medine'ye sadece ilmî bir toplantı veya hasret gidermek için geldiğini iddia etmek makul değildir. O, Ali oğullarını Ümeyye oğullarına karşı çıkmaya teşvik ve motive etmek istiyordu. Fakat bilindiği üzere Ca'fer-i Sadık bu düşüncesine şiddetle karşı çıkmış ve onu, birliği ve sözü parçalamakla itham etmişti. Buna karşın Vâsıl'ın düşüncesine haklılık verip Abdullah b. Hasen ile oğlu Muhammed b. Abdullah el-Hasen ve kardeşi Zeyd b. Ali onun tarafında yer almıştır.⁴⁰¹

Daha öncesinde Vâsıl ve arkadaşlarının ciddi bir çalışma yaptıkları da görülmektedir. Buna dair İsfahânî, Vâsıl ve Amr'ın, Basra ehlinden Osman b. Abdurrahman el-Mahzûmî'nin evinde toplandıklarını, hilafeti üstelenecek ve bir isyan hareketinin ön-

cüsü olabilecek kişi olarak Muhammed b. Abdullah el-Hasen'in adını zikrettiklerini nakleder.⁴⁰² Bu haberden anlaşıldığı üzere Vâsıl, çıkacak bir devrim hareketinin planlayıcısı konumundadır. Fakat Ebu'l-Vefâ Taftazânî, iki tarihsel bilgi ve buna bağlı olarak iki çelişik duruma işaret etmektedir. İlki, İsfahânî' verdiği bilgidir hareketle Muhammed b. Abdullah (Nefsüzzekkiye), ancak Velid b. Yezid'in hicrî 126 senesinde öldürülmesinin akabinde davetini açıktan yürütmüştür. Tarihsel olarak bu süreçte Vâsıl'ın ona biat etmesi imkân dahilindedir. Diğer bilgi ise Muhammed b. Abdullah'ın davetini, Emevîler döneminde değil, Abbasiler döneminde gerçekleştirdiğidir. Bu da Ca'fer-i Mansur'un hilafeti üstlendiği hicrî 136 yılıdır. O, Bağdâdî'den de bunu teyit eden bir bilgi de aktarmaktadır. Çünkü Ca'fer-i Mansur döneminde, Nefsüzzekkiye Mekke ve Medine'de, kardeşi İbrahim b. Abdullah Basra'da ve diğer kardeşi İdris b. Abdullah Mağrib'de davete başlamışlardır. Oysa bu tarihte Vâsıl vefat etmiştir.⁴⁰³

Ebu'l-Vefâ Taftazânî, Vâsıl ile Muhammed b. Abdullah Nefsüzzekkiye arasında sözü edilen ilişkiye şüphe ile bakmaktadır. Çünkü Nefsüzzekkiye'nin daveti Ca'fer-i Mansur'un hilafeti döneminde zuhur etmiştir. Bu ise hicrî 136 senesine tekabül etmektedir. Taftazânî'ye göre diğer bir anakronik ifade Vâsıl'ın, Nefsüzzekkiye'ye biat ettiği bilgisinde yer almaktadır. Oysaki Vâsıl, Nefsüzzekkiye'nin hocası durumundadır. O, Vâsıl'dan itizalin asıllarından kader ve insan hürriyeti düşüncesini almıştır.⁴⁰⁴ Dolayısıyla hocanın öğrenciye biat etmesi söz konusu değildir. İlim ve amelî en yüce mevki olması böyle bir biati gerçek dışı kılmaktadır. Ancak bunun politik bir biat olduğu dikkate alındığında Taftazânî'nin çıkarımı çok da makul gelmemektedir. Son olarak Halife Mansur ile Amr arasında çok samimi ve dostane bir ilişki vardır. Şayet Amr, Vâsıl ile birlikte Nefsüzzekkiye'ye biat etti ise Halife Mansur ile Amr arasındaki ilişki belirtildiği üzere olmazdı.⁴⁰⁵ Ona göre Amr, Mansur'un

³⁹⁸ Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 119.

³⁹⁹ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 118.

⁴⁰⁰ Darekutî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd b. Bab el-Mu'tezile*, 46.

⁴⁰¹ Adil Ebu'l-Envâr, *et-Tarihun - Kemâ Yecib En-Yekûn*, (Mektebetü's-Şerif: Kahire, 2017), 39-40.

⁴⁰² İsfahânî, *Mekatilü't-Talibin*, 257-258.

⁴⁰³ Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsennafâtuhü", 48.

⁴⁰⁴ Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsennafâtuhü", 49-50.

⁴⁰⁵ Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsennafâtuhü", 48-49; Şevâsi, *Vâsıl b. Ata*, 308-309; Sinaoğlu, *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi*, 238-239; Nefsüzzekkiye'nin hicrî 145'te Halife mansur ile giriştiği savaşta hezimetle uğradığı, ayrıca Mansur'un kardeşi İbrahim ile

yanında çok değerli bir konuma sahiptir. Eğer Amr, Ali ailesinden olan Nefsüzzekiye'nin devrimini desteklese idi bu şekilde bir dostluk ilişkisi oluşmazdı. Son tahlilde Taftazânî, Vâsil ve Amr'ın Nefsüzzekiye'ye biat edip bağılıklarını bildirdiklerini inandırıcı bulmaz. Daha çok mezhebî eğilimin bir ürünü olarak görmeyi tercih eder.⁴⁰⁶ Ancak Emevî iktidarının despot ve zorba eylemleri karşısında daha önceden teknik ve teorik çalışmalar yapılmış olmalıdır. Çünkü zalim yönetime karşı ortak bir politika izlemek ve plan yapmak için bu tür konuşmaların ve oturumların önceden yapılmış olmasını mümkün kılmaktadır. Diğer yönden Şia, Vâsil'in bütün görüşlerine bağı değildir. Bu nedenle ona, mutlak bir imam/üstat kimliği nispet etmedikleri aşikârdır. Nitekim Vâsil, Cemel ve Sıffin ashâbı hakkında kesin bir kanaatten kaçınmış; imametinin nasla değil, seçim yoluyla olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu nedenle tam bir mutabakattan ziyade ortak bir politikada uzlaşımın olduğunu söylemek daha doğrudur.⁴⁰⁷

Yukarıdan itibaren söylediklerimizin aksine Ahmed Emin, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü düşüncelerin Emevî politikasına bir destek oluşturduğunu düşünmektedir.⁴⁰⁸ Çünkü Mu'tezile, Emevî iktidarına muhalif olanları eleştirmiş; bu şekilde yönetimin uygulamalarını meşrulaştırmıştır.⁴⁰⁹ Diğer taraftan Vâsil'in, Zeyd b. Ali ve Yahya b. Zeyd'in yönettiği isyan hareketlerine fikren desteklediği söylene de bu ayaklanmalara fiilen katıldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.⁴¹⁰ Ebu Zehra da benzer şekilde Mu'tezile'nin ilk oluşum aşamasında Emevîler'e muhalif olmadığını ve onlara karşı bir savaşta yer alamadığını, fakat yardım da etmediğini söylemektedir. Çünkü ona göre Mu'tezile, düşünce ve delilden hareketle meseleleri çözmeye çalışan bu nedenle

savaşması için Kufe yakınlarına bir ordu gönderdiği, Muhammed, İbrahim ve İdris'in babası Abdullah b. Hasen'in Mansur tarafından hapsedildiği ve hapiste vefat ettiği nakledilmektedir. Bkz. Taftazânî, "Vâsil b. Ata Hayatühü ve Müsennafâtuhü", 49.

⁴⁰⁶ Taftazânî, "Vâsil b. Ata Hayatühü ve Müsennafâtuhü", 51.

⁴⁰⁷ Sinanoğlu, *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi*, 239-240.

⁴⁰⁸ Vâsil'in bütünüyle Emevî hükümdarlarına karşı olmadığını ifade eden Aydınlı, Vâsil ile Zeyd arasında müspet bir ilişkinin varlığına dikkat çeker. Zeyd'in, Vâsil'a ve ailesine nafa-ka bağlamak istediğini, Vâsil'in kabul etmemesi üzerine Zeyd'in kendi malından verdiğini, Müslümanların malından harcama yapmadığını ifade eden bir anektodu Cüşemî'den nakille dile getirir. Bkz. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 80.

⁴⁰⁹ Emin, *Fecru'l-İslam*, 294-295.

⁴¹⁰ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 81.

de fiili bir hareketin içerisinde yer almayan kalem erbabı mütefekkir hareketiydi.⁴¹¹ Ancak Ahmed Emin, Vâsil'in Mu'aviye ve Ali arasında tarafsız kalarak doğrudan bir hüküm bildirmemesini Emevî politikasına destek olarak anlamıştır. Ona göre Vâsil, ne Ali'ye ne de Mu'aviye'ye bir hata nispet ediyor sadece onların şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini iddia etmekteydi. Vâsil ve Amr'ın sahabeyi ve politikalarını eleştirmesi ise insanların nazârında onların kutsiyetlerine ciddi zarar veriyordu. Fakat böyle bir fikri ve siyasî tavır, Emevîler için bir kazançtı. Fakat Ahmed Emin, tuhaf bir şekilde Mu'tezile'nin Mu'aviye ve Amr b. As'a olan eleştirisine de değinmektedir. O, Amr b. Ubeyd'in, Amr b. As'ı hainlikle suçladığını; Mu'aviye'nin fey mallarını çalmakla itham ettiğini söyleyerek çelişkili bilgi vermektedir.⁴¹² Buna rağmen Emin, Mu'tezile'nin Emevî iktidarına fiili bir karşı tavır alamadığına delil olarak iki olguya işaret eder.

1. Tarihi kaynaklar, Vâsil, Amr b. Ubeyd ve diğer Mu'tezilî bilginlerin, Emevî idaresinin baskısına maruz kaldığına dair bir bilgi paylaşmamaktadır.

2. Yezid b. Velid ve Mervan b. Muhammed gibi son Emevî halifeleri Mu'tezilî görüşlere bağı kalmışlardır. Dolayısıyla devlet politikasına aykırı olan bir ekole bağı olmaları makul değildir.⁴¹³

Belbe', şayet Mu'tezile, Emevî idarecilerini ve politikasını desteklese idi Mu'aviye ve Amr b. As hakkında olumsuz bir görüş bildirmezlerdi, diyerek karşı çıkmaktadır. Çünkü bu durumda onları hainlik ve hırsızlıkla itham etmemeleri gerekirdi. Diğer yönden Mu'tezile en parlak dönemini Abbâsî devrinde yaşamış; özellikle de Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık'ın hilafeti döneminde yönetim tarafından ciddi şekilde desteklenmişlerdir. Buna karşın Yezid ve Mervan b. Muhammed dönemleri yönetimin en istikrarsız ve problemlili olduğu zamanlardır. Sözü edilen halifelerden Yezid çok kısa bir süre iki ay kadar hilafette kalmış; Mervan da isyan hareketleri ve savaşlar arasında Abbâsî taraftarları tarafından öldürülmüştür. Mu'tezile, bu koşullarda, son

⁴¹¹ Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye*, 142.

⁴¹² Emin, *Fecru'l-İslam*, 294-295; Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 119.

⁴¹³ Emin, *Fecru'l-İslam*, 295.

iki halife döneminde ciddi etki bırakacak bir faaliyet içerisinde olamamıştır.⁴¹⁴

Ayrıca Ebu Ca'fer el-Mansur'un itizal okulunun öğrencilerinden Amr b. Ubeyd'den siyasetin içerisinde yer almasını istemesi ve aldığı karşılık Mu'tezile'nin nasihat, uyarı, irşat faaliyeti içerisinde yer almayı yeğlediğinin önemli bir örneğidir. Siyasal konularda aktif olarak Amr'ın destek ve yardımını istemesi üzerine Amr Ca'fer'e şu karşılığı vermiştir: "Hakikati ortaya koy zaten hakikat ehli sana tabi olacaktır." Bu cümlesinden Amr'ın hak/hakikat ve adaletle hüküm, razı olunan biat, seçim veya seçilmiş şura/konseji kastettiği iddia edilmiştir.⁴¹⁵ Amr'ın ilke düzeyinde bu söylemi, aynı zamanda Vâsıl'ın siyasal erk ile olan ilişkisini belirleyen ahlakî bir duruştur. Neticede Mu'tezile bilginleri, siyasal failerin hükmü hakkında farklı görüş içerisinde olsa da siyaset işinde birtakım aslı/ahlakî değerlerin olması gerektiğine vurguda bulunmuşlardır. Bu ilkeleri, yöneticinin ehliyet ve liyakat sahibi olması, âdil siyaset, kamu maslahatının gözetilmesi ve her şahsın eyleminden sorumlu olması şeklinde özetleyebiliriz.

2. VÂSIL'DA DİSİPLİNER PARADİGMA

Vâsıl b. Ata, bir disiplinin diğerinden bağımsız olarak anlaşılmadığı bir dönemin entelektüel ortamında yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemde tefsir, hadis, fıkıh veya kelim birbirinden tamamıyla ayrı olan disiplinler değildir. Örneğin, fıkıhın, kelamdan bağımsız bir ilmî disiplin olduğunu söylemek zordur. Vâsıl da bütüncül bilgi düzenlemesi yöntemiyle birden çok disiplinin bir arada anlaşılması gerektiğinin ilk örneğini oluşturmuştur. O, disiplinlerin bilgi, yöntem ve içeriğinden yararlanarak din diline ve bilimlerine yenilik getirmiştir. Üstelik onun bilgi kaynaklarını ilahiyat bahislerinde bir asıl kabul etmesi, itizale özgü doktrinlerin teşekkülüne de ciddi katkı sağlamıştır. Buradan hareketle Vâsıl'da disiplinler paradigma ile kastımız, onun bilgi anlayışına, bilimsel yöntemine, bilginin kaynaklarına dair

yaklaşımına ve bilgiye ulaştıran asılların mahiyeti konusundaki düşüncelerine yer vermektedir.

2.1. Bilgi Anlayışı

Mu'tezile'den önce din, yöntem olarak ta'lim (öğretim-egitim), teslimiyet ve nakilden oluşmaktaydı. Mu'tezile ile birlikte dinî anlayışta bir dönüşüm gerçekleşmiş ve akide/inanca dair konular, ta'lil (analitik öğrenme), tesâul (bilişsel sorgulama) ve akli tefekkür gibi epistemolojik yönelişler ile izah edilmeye başlanmıştır. Bu süreçte Mu'tezile, akli, dinin kendisi olarak gördüğünden akıl bilginin aslı; hürriyet de ahlakın aslı olarak formüle edilmiştir.⁴¹⁶ Vâsıl b. Ata da akli düşüncüyü geliştirebilmek için aklın analiz yapabilme kapasitesinin genişletilmesi kanaatindeydi. Bu sebeple o, diyalektik savunu içerisine bilgi vasıtalarını dâhil etmeye çalışmıştır. Amr b. Ubeyd ile olan diyalogunda, bilgi kaynaklarının bütününe yer vererek doğruyu buldurma ve ikrar ettirme yöntemini uygulamıştır. Vâsıl, elmenzile görüşünün akli ve felsefi gerekçesini ortaya koyarken akıl, Kur'an, olgu, tecrübe ve icmardan oluşan bütün bilgi kaynaklarını delil olarak sunarak muhatabı düşündürmeyi amaçlamıştır. O, felsefi bir terim veya yöntem olduğunu bilmesede terminolojide Sokratik Yöntem (doğurtma metodu) olarak bilinen bir metodun pratiğini uygulamıştır. O, muhatabını bütünüyle şüphe içerisinde bırakmaksızın gerçeği tutarlı bir şekilde inşa etmeye ve ileri sürülen sav konusunda nedenleri gözden geçirmeye motive etmiştir.⁴¹⁷ Açıkçası Vâsıl, Amr ile olan diyalogunda salt bilmediği bir şeyi ona öğretme amacı taşımamış; var olanı açığa çıkartarak muhatabın tecrübe ve bilgisiyyle yüzleşmesini sağlamıştır. Dolayısıyla onun bütüncül bilgi düzenlemesi yoluyla Amr'a yönelttiği deliller, esasında bilginin kaynaklarından müteşekkildir. Bu nedenle Vâsıl, genel epistemolojik yaklaşımıyla, islam düşünce kaynaklarını bir araya getirmeye gayret etmiş; bunun için de hakiki bilginin ne olduğu ve bilgiye nasıl ulaşılacağına dair bir kitap kaleme almıştır. Günümüze ulaşmayan ve muhtevası hakkında da çok fazla bilgi sahibi

⁴¹⁴ Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 120-121.

⁴¹⁵ Ahmed el-Avdi, "Simatü'l-Ameliş-Siyasi inde'l-Mu'tezile", *Dirâsât Ulumu's-Serîa ve'l-Kanûn*, 27/2, (2001), 427.

⁴¹⁶ Adonis, *es-Sabit ve'l-Mutehavvel*, 2: 87-88.

⁴¹⁷ Metot hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Aydın, "Sokrates'in Felsefesi Işığında Sokratik Yönteme Analitik Bir Yaklaşım" *Bilim Eğitim ve Düşünce Dergisi*, 9/2/1, 2008, (ss. 1-8), 2-4.

olmadığımız “*Kitabu’s-Sebil-ilâ-Mâ’rifeti’l-Hak*” adlı eseri, çok erken bir dönemde hakikatin ne olduğu sorusunun nazari alana taşındığının göstergesidir.

Vâsıl b. Ata’nın metodu, sistematik bir şekilde olmasa da Osman et-Tavil kanalıyla Ebu’l-Huzeyl’e de intikal etmiştir. Bu sebeple usule dair kaidelerden ve delillerden hareketle inanca dair hükümlerin akli temelini formüle etmede onun yöntemi önemli katkı sağlamıştır. Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*’nin on yedinci cildini, inanç hükümlerini delillendirme formu olan icma, kıyas, içtihad ve haberi’l-vahid olarak belirlemiştir. Kâdı Abdulcebbar’ın Vâsıl’dan veya ondan itibaren gelen ilmî gelekten etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Benzer düşüncüyü ve üslubu benimsemesine rağmen Kâdı orada, Vâsıl’dan hiç söz etmemiş onun konu hakkındaki düşüncesine bir referansta bulunmamıştır.⁴¹⁸ Fakat *Fadlu’l-İtizal’de*, hakikî bilgiyi elde etmenin kaynakları olarak ifade ettiği dört asla, Vâsıl’a atıfla işaret etmiştir. Şu halde Kâdı, Vâsıl’ın metodundan etkilenmiş olan kendisinden önceki hocaları Ebu Abdullah el-Basrî (h.369/m.979) ve Cübbâiler’den bu yöntemi edinmiştir.⁴¹⁹

Nitekim Mu’tezile’nin iman ve akideye dair meselelerde burhan düzeyine akıl ile ulaşma çabası, delil nazariyesinin temel sayılmıştır. Bunun en erken örneği Vâsıl’ın bir Sümenî’nin Cehm’e yönelttiği soruya verdiği cevapta görülmektedir. Allah’ın beş duyu ile bilinmeyeceğini iddia eden Sümenî karşısında çaresiz kalan Cehm, gerekli cevap için Vâsıl’a yazmış; o da duyuların idraki dışında kalan ma’kulata dair bilginin altıncı bir vech/neden (delil) ile bilineceğini söylemiştir.⁴²⁰ Vâsıl’ın akli eğilimin kaideleşmesi yönündeki çabası ise Mu’tezile’ye delil nazariyesini kazandırmıştır. Ayrıca farklı deliller arasından hakikatin istinbat (çıkarm) edilmesinde aklın işlevine verilen önem, Mu’tezile ricalinin bilim tekniği olmuştur. Vâsıl’ın inşa

sına zemin hazırladığı bu okulun değeri de akli metodu dinî bilginin bütününde geçerli kılmış olmasıdır. Böylece hareket, Vâsıl’dan kısa bir süre sonra bilim ve medeniyetler tarihine yani epistemolojik ve kültürel etkileşim sürecine geçiş yapmıştır.⁴²¹

Vâsıl b. Ata, Mu’tezile’de akli ispat (delil) ve cedel metodunu tatbik eden ilk şahıstır. Bu ifadeden onun nass ile istidlali terk ettiği anlaşılmalıdır. Her ne kadar bilgi kaynakları arasında akla gereken önemi verse de Kur’an, onun kelim sistematiğinin aslı unsurudur.⁴²² O, kelimî diyalektikte en uygun delili tercih eden birisidir. Bu tekniği ile de muhalifin istidlal yöntemine kendisini kolaylıkla adapte edebilmiştir. Çünkü Vâsıl’ın “hakikî bilgiye ulaştırma yolu arama” gayesi, aynı zamanda içinde bulunduğu ilmî ve fikrî ortamın doğal sonucudur. Ezîdiler’den Sümenî (Bûziyyu) bir şahsın evinde Senevî akidesini savunmak için bir araya gelen kimselerin Vâsıl ve Amr’ın dikkatini çekmesi tesadüf değildir. Muhtemelen bu durum, Senevî ve Dehrî öğretiyeye karşı Mu’tezile’nin mücadeleye yönelmesinin başlıca sebeplerinden biri olmuştur.⁴²³ Vâsıl’ın, Nasranîyye ve Seneviyye gibi muhalif din ve öğretilerle yine Cehm b. Safvân’ın savunduğu cebrî düşünceyle; Haşviyye’nin teşbih teorisiyle; Beşşâr b. Bürd gibi şahıslarda görülen zanâdika eğilimiyle mücadele etmesi onun bilgi anlayışının şekillenmesinde önemli bir faktör olmuştur.⁴²⁴ Vâsıl, Antik Yunan’ın entelektüel birikimiyle İslam düşüncesinin karşılaşmadığı bir dönemde, İslam’ı diğer din ve öğretilere karşı müdafaa için ‘Kur’an temelinde akli tefekkür yöntemi’ni delilin bir parçası kılmıştır. Ayrıca, hayatını islamî akidenin savunmasına adanmış, Seneviyye, Maneviyye, Gulâtu’ş-Şia, Cebriyye, Hariciler ve zanâdika gibi akımlara karşı dinî ve nazari diyalektik yöntemin öncüsü olmuştur.⁴²⁵ Başka bir ifadeyle İslamî değerlere muhalif olan düşüncelere karşı nazar ve istidlalin kapısını açmıştır.⁴²⁶ Kısacası kelim ilminin

⁴¹⁸ Kâdı Abdulcebbar da Vâsıl gibi delilleri akıl, kitap, sünnet ve icma olarak sınıflandırır ve Allah’ın bilgisine ancak akıl delili ile ulaşabileceğini söyler. Ancak o, Vâsıl’ın farklı olarak akli delili ilk sıraya yerleştirir. Akli delilin ilk sıraya konulması Allah’ın ancak nazar yoluyla bilineceğine de işaret etmektedir. Fakat bu sıralamanın Vâsıl’da farklı olması, akli deliller üzerinde nazar yoluyla Allah’ın bilgisine ulaşacağı gerçeğiyle çelişmez. Diğer taraftan haberi-vahid ve kıyası, kitap, sünnet ve icmanın kapsamına dahil ederek Vâsıl’ın yöntemi ni takip eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 88.

⁴¹⁹ Hasrî, *el-Fikru’l-Usûliyyi inde’l-Mu’tezile*, 23.

⁴²⁰ İbn Murtazâ, *Tabakatau’l-Mu’tezile*, 34; Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu’l-İtizâl*, 240.

⁴²¹ Hasan Hanefî, *et-Türâs ve’t-Teccid*, (el-Müessesetü’l-Câmia: Kahire, 1992), 156; Râvî, *el-Akl ve’l-Hurriyye*, 17.

⁴²² Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu’l-İtizâl*, 236; Ayrıntı için bkz. Şevâşî, *Vâsıl b. Ata*, 69.

⁴²³ Hanna el-Fakhrî, *Tarihu’l-Felsefeti’l-Arabiyye*, tlf. Hanna el-Fahrî-Halil el-Cerr, (Dâru’l-Cil: Beyrut, 1993), 1: 143.

⁴²⁴ Ahmed Mahmud Subhî, *fi-İlmi’l-kelam (Mu’tezile)*, (Dâru’n-Nahzati’l-Arabiyye: Beyrut, 1985), 1: 182.

⁴²⁵ Hasrî, *el-Fikru’l-Usûliyyi inde’l-Mu’tezile*, 18.

⁴²⁶ Zübâde, “Vâsıl b. Ata”, 1: 39.

doğasını ifade eden fikrî muhalefet, inanç konularını temellendirmede ve bilginin nasıl elde edilip ne şekilde kullanılacağına tayininde itici güç olmuştur.

2.2. Bilimsel Metodu

Mu'tezile ve diğer ekollerin öncü âlimleri sadece kalamcı, fakih, muhaddis, müfessir olmanın ötesinde dil, edebiyat ve belagatta da yetkin olan şahıslardı. Himyerî, *Hûrul-Iyn* adlı eserinde Mu'tezile'nin "kelamın dili" olarak nitelendiğini ve adl ve tevhit ilkesi ekeninde kelamî bir dili benimsedikleri için "adliyye" nisbesini aldıklarını söyler. Mu'tezile hakkında: "Onlar, semanın meleklerinin yer ehline baktığı gibi bütün mezhepleri kuşatırlar. Aynı zamanda onlar, kendileri dışında bir başkasının gerçekleştirmediği bir tevhid ve adalet düşüncesine ve tenzihi esas alan te'lif ve tasniflere sahip bir ekoldür", cümlesini kurar. Ayrıca Mu'tezilî bilginlerin, kendilerinden sonra bütün kalamcılarının istifade edeceği bir birikim bıraktıklarını ve onların izleri üzerine yürüdüklerini belirtir.⁴²⁷ Mu'tezile, ilk mümessillerinden itibaren metafiziksel cedeli ilmî alana taşımış bir ekoldür. Çağdaşları olan islamî veya gayri islamî fikrî ve dinî akımlara karşı benimsedikleri cedel tekniği, bilimsel diyalektiğin yöntemi görülmüştür. Bunun için de münazara, reddiye, soru ve cevap şeklinde bir takım iletişim materyalleri kelamî düşüncenin yöntem dili olmuştur. Bilimsel alanda doğru bilgiye ulaşmak için en önemli rolü de akla vermişlerdir.⁴²⁸

Mu'tezile bilginleri, fasih hitabet ve teknik münazara yetenekleriyle temayüz etmiş entelektüel şahıslardır. Onlar, fikrî tartışmalarında ilmî cedeli bir metot olarak uygulamışlardır. Bunun için de cedel sanatının inceliklerini öğrenmeye gayret etmişlerdir. İçeriği hakkında bilgi sahibi olmasak da Vâsıl'ın kaleme aldığı "*Kitabu'd-Da've*" muhtemeldir ki cedel ve münazara tekniğinin ilk örneklerini sunmaktadır. Hasımlar ile fikrî düzeyde nasıl mücadele edileceği tekniğine ve öğretisine sahip olan Mu'tezile âlimleri konuşma ve yazıda kullandıkları üslup ve ifade şekilleriyle cedeli metodun inşasında başat rol oynadılar.

mişlerdir. Bu isimlerin ilki de Vâsıl b. Ata'dır.⁴²⁹ Bununla birlikte onlar, cedeli kuru bir laf kalabalığına dönüştürmemişler; cedel tekniğine edebî bir kimlik ve tartışma adabının inceliklerini katmışlardır. Bu sebeple fikrî diyalektik ve araştırma yöntemleri için birtakım özel kaideler belirlemiştir. İki kalamcının bir araya geldiği durumlarda veya bir araştırma/inceleme konusu olduğunda bazı kurallara tabi olmaya önem atfetmişlerdir. Bunlar arasında öfke kontrolü, acele etmeme, fitneye sebep olmama, yargılamama, söylenileni anlama ve bağlamından koparmama, her iddiayı delil olarak görmeme, kendi yorumunu mutlaklaştırılmama, şahısları değil düşünceleri tenkite tabi tutma, hak ve doğrunun tespitini tek gaye edinme vb. ilkeler sayılabilir.⁴³⁰ Vâsıl'ın hayatına dair sunduğumuz kesitlerde bütün bu değerlerin birer örneğini bulmak hiç de zor değildir.

Mu'tezile hareketinin ortaya çıkışı aynı zamanda erken dönem İslamî ilmî kalam hareketinin de doğuşudur. Bu hareket, muhalif ve munhariflere (formel yapısını bozan) karşı İslamî akideyi aklı delil yöntemi üzere savunmayı gerçekleştirmiştir. Ayetlere aklı tevil metodunu uygulayarak bir nevi Kur'an ve sünnete akıl statüsünde değer atfetmişlerdir.⁴³¹ Kur'an ve sünnetten oluşan naklî delile Vâsıl ile birlikte akıl ve icma da eklenmiş; böylece nazar (aklı çıkarım/ulaşım) ve sosyal/fikrî uzlaşma, istidlalin yöntemi olmuştur. Öyleyse nakil odaklı istidlal, kalam ilminde kullanılan yöntemlerin ilkidir. İslam fırkaları da aralarında geçen tartışmalarda, teolojik görüşlerini desteklemek için Kur'an ve hadisten deliller ileri sürmüşlerdir. Ortaya konulan görüşleri temellendirmek için tevil bir yöntem olarak benimsenmiş; zayıf olan görüşler de güçlü deliller (aklı tenkit) ile çürütülmüştür. Dolayısıyla naklî istidlal, Müslümanlar arasındaki iç tartışmalarda kalam ilmine eşlik etmiştir.⁴³² Diğer taraftan Vâsıl'ın bütüncül delil yöntemi, sonrasında Mu'tezile ilkelilerinin temel bilişsel referansı olmuştur. Böylece Vâsıl'dan itibaren sistematik olarak Mu'tezile ekolü, içte ve dışta muhaliflere karşı fikrî diyalektiğin temel kaidelerini belirleyerek akıl-

⁴²⁹ Ebu Zehrâ, *Tarihu'l-Cedel*, 211.

⁴³⁰ Kadri Hâfiz Tuğan, *Mekâmu'l-Akl inde'l-Arab*, (Dâru'l-Kuds: Kahire, 2002), 79.

⁴³¹ Ebu Reyân, *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-Islam*, 236.

⁴³² Abbas Süleyman, *Tatavvuru İlmi'l-Kelam İle'l-Felsefe ve Menhecuhâ inde Nasriddin et-Tûsi*, (Dâru'l-Marife: İskenderiye, 1994), 7.

⁴²⁷ Himyerî, *Şerhu Risâleti'l-Huru'l-Iyn*, 206.

⁴²⁸ Muhammed Bu-Hilâl, *İslamî'l-Mütakellimîn*, (Dâru't-Talia: Beyrut, 2006), 173-174.

cı/rasyonel savunu tekniğinin pratiğini sunmuşlardır. Nitekim Mu'tezile'nin el-menzile beynel-menzileteyn, kader ve insan hürriyeti gibi siyasi içerikli dinî konulara has kalamî söylemleri adl ilkesi doğrultusunda bir iç tartışma türü iken; diğer dini akımlarla karşılaşması sonucu İslam'ın tevhid ilkesini savunma refleksiyle benimsediği kalamî dil ise dış odaklı tartışma üslubu olmuştur. Dolayısıyla iman, küfür, büyük günah işleyeninin durumu, kaza-kader gibi İslam dairesi içinde yürütülen tartışma ve ihtilaflarda cüzî kaynak Kur'an, hadis ve te'vil iken; İslam dışı unsurlarla diyalektik yüzleşme için bütün inanç ve öğretilerin başvurmak zorunda olduğu küllî önermelere ve evrensel değerlere bir yöneliş gerçekleşmiştir. Böylece kalamcılarının dilinde aklî önermeler oluşmaya başlamış, duyu ve tecrübî verilerin kaynağı olan şahit âlem istidlali diyalektiğin ilkesi olmuştur.⁴³³ Özellikle tercüme hareketleri ile kalamcılarının dilinde aklî metod olarak nitelenen, şahit âleminden yani tecrübe ve duyu verilerinden hareketle istidlalde bulunma yetkinliği tümel bir ilke olarak benimsenmiştir.⁴³⁴

Cabirî, Vâsıl'dan önce kelamın, adl ilkesi doğrultusunda şekillendiğini Vâsıl ile birlikte İslama dışarıdan saldıran Seneviyye ve Maneviyye gibi ulûhiyette çokluğu savunan dinî akımlara karşı tevhit ve tenzih eksenli nazarî bir dile evrildiğini söylemektedir. Senevî düşüncüyle yüzleşme ve onların iddialarına delilli reddiyeler ortaya koyma, kelamın Vâsıl ile birlikte başlamasının nedenini de oluşturmaktadır. Böylece kalam, siyasi polemikten fikrî ve ilmî bir düzeye yükselmiş, sınırlı ve belirli olan konumundan ayrılmıştır. Bunun sonucunda adalet ilkesi içerisinde yer alan ve Emevî iktidarına muhalefetin bir simgesi olarak görülen kader ve el-menzile beyne'l-menzileteyn düşüncesi, tevhit ilkesinin içeriğine alınarak metafizik bir boyut kazanmıştır.⁴³⁵ Cabirî, Vâsıl'ı siyasi kelimadan felsefî kelama geçişi sağlayan tarihî dönüm noktası olarak görmektedir. Ancak Vâsıl, akıl yürütme yöntemine antik filozofların fikir ve metod-

larından bir şey karıştırmamıştır. Antik felsefî düşünceyi kelama ilk kez dâhil eden bilindiği üzere Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tır.⁴³⁶

Bu düşünceye katılmakla beraber Cabirî'nin çıkarımı, adl ilkesinin Mu'tezile açısından ciddi bir önem ve fonksiyonunun olmadığı gibi bir kanıya sevk etmektedir. Ancak Mu'tezile, kendisini adalet ve tevhidin taraftarları olarak isimlendirmiştir. Bu sebeple adl, insanın geleceği açısından Mu'tezile için öncelikle ahlakî bir ilkedir. Diğer yönden el-menzile beyne'l-menzileteyn düşüncesini kader ve siyasi eylem alanından soyutlayarak sadece tevhide özel kılmak ilkenin doğal yapısını bozmakla eşdeğerdir. Son olarak Mu'tezile tevhidin aslına tehdit olarak görülen Hıristiyan akidesi ve Seneviyye gibi öğretilerle mücadele etmemiş aynı zamanda İslam'ın iç sorunu olan Mücessime ve Müşebbihe gibi akımlara karşı da tenzih doktrini ile karşılık vermiştir.⁴³⁷ Vâsıl'a ait eserlerin başlıklarından da anlaşıldığı üzere İslam dışı akımlarla mücadele etmek için cedel metodunun kaidelerini yazılı olarak bırakmıştır. Kâdı Abdulcebbar, Ebu'l-Huzeyl'in, Vâsıl'ın eşi Ümmü Yusuf'tan onun kelamına dair iki kımtar belgeyi aldığı söylemektedir.⁴³⁸ Mu'tezile ekolü, diğer fırka ve öğretilerin ileri sürdükleri bidat ve sapkınlık hareketinden sonra dini, ilk ve ikinci neslin yöntemi üzere yeniden ıslah etme gayesi güden bir topluluk olmuştur.⁴³⁹ Çünkü Mu'tezile, doktrinel düşüncesini, Hz. Peygamber ve sahabeyle dayandırmıştır. Vâsıl da ilk müslüman toplumun görüşlerine şiddetli bağlılığıyla öne çıkmaktadır. Bu konuda Kâdı Abdulcebbar, "muhalif olan kimseler, Mu'tezile mezhebinin başlangıcını, Vâsıl b. Ata tarafından gerçekleştirildiğini iddia ederler. Dolayısıyla ilk ve ikinci İslamî hareketi bunun dışında tutmaktadırlar. Peki, bunu nasıl iddia ederler? Biz altını çizerek belirtmekteyiz ki, Vâsıl, teşbih, irca ve haricî fikirleri ortaya atan kimselere karşı kalam/söz söylemede oldukça şediddi. O, ilk ve ikinci müslüman toplumun yöntem olarak benimsediği şeye

⁴³³ İbn Rüşd, *el-Keşf an-Menâhicil-Edille*, 18.

⁴³⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an-Menâhicil-Edille*, 18.

⁴³⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf an-Menâhicil-Edille (Mukaddime)*, 17-18.

⁴³⁶ Şemsettin Günaltay, *Mütekellimin ve Atom Nazariyesi (Kalam Atomculuğu)*, Sad. İrfan Baygın, (Fecr Yayınları: Ankara, 2008), 39.

⁴³⁷ Bu-Hilal, *İslamü'l-Mütekellimîn*, 80.

⁴³⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 241.

⁴³⁹ Velid Kassâb, *et-Turâsun-Nakdiyyi ve'l-Belâgyyi li'l-Mu'tezile*, (Dârü's-Sekâfe: Kahire, 1985), 17.

aykırı olarak onların türettikleri şeyleri geçersiz kılmak için yoğun çaba gösterdi,⁴⁴⁰ açıklamasında bulunmaktadır.

Vâsıl başta olmak üzere ilk kelimciler hitabet, risale, şiir ve münazaralarında metodik olarak aklı çıkarım yöntemlerine doğrudan başvurmuş değillerdir. Daha çok Kur'an'ın dil ve belagat incelikleri, gerektiği yerde ayetlerin tevilleri, genel mantıksal önermeler, ahlakî, vicdanî ve dinî yasalar onların söylemlerine yansımıştır. Düşünce ve kalemlerin üslubu ise genel itibarıyla olgusal gerçeklikler ve delil olarak görülen ayetler ekseninde şekillenmiştir.⁴⁴¹ Bu açıdan Vâsıl'ın Mu'tezile'nin kurucu reisi sayılmasının nedenlerinden biri de Mu'tezile isminin Vâsıl'a kadar felsefî bir mana ifade etmemesidir. Çünkü Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılış hikâyesinden önce Mu'tezile görüşlerinin sistematik tarzda kelamî cedel formuyla bilindiğinden söz edilemez.⁴⁴² Ancak Vâsıl ile birlikte ona atfedilen "Tabakâtü Ehlil' İlm ve'l Cehl" ile "Kitabu's-Sebil İla-Ma'rifeti'l-Hak" başlıklı eserlerinden hareketle nazarî diyalektiğin ilk kaynakları olduğu yönünde çıkarımlar yapılmıştır.⁴⁴³ Yine onun "Meseletü li'r-Red Ale'l-Maneviyye" adlı eserinin, beyan, fesahat, delille mukavemet, güçlü cedel tekniği ile etkili ilzam ve ikna gücüne dair konuları ihtiva ettiği söylenebilir.⁴⁴⁴ Ayrıca Vâsıl, bu kitabında düalist teolojiyi benimseyen ve cebr inancını savunan dolayısıyla insan hürriyetini inkâr eden Maneviyye öğretisinin delillerine de itirazlar yönelmiş olmalıdır.⁴⁴⁵ Kısacası Vâsıl, Seneviyye ve Zanâdika gibi Gnostik akımlarla mücadele etmek için düşünür ve bilginlerden oluşan bir davetçi sistemi oluşturmuş, kendisi de yazdığı eserlerle fikren bu mücadelenin teorisini inşa etmiştir. Ebu Ömer Bahilî'nin anlatımıyla oldukça hacimli olduğu anlaşılan bu kitabın ilk cüzünde seksen küsur mesele zikredilmiştir. Vâsıl'ın muhalifin tezlerini çürütecek delil ve aklı önermeleri daha otuzlu yaşlarda tamamladığını söylemesi de sistemli düşünce tekniğini çok erken oluşturduğunun

kanıtıdır.⁴⁴⁶ Ammara da hicrî ikinci yüzyılın ilk on yılında yani Hasan Basrî'nin ölümünden önceki on yılda Vâsıl'ın Mu'tezile olarak bilinen fikrî yapıyı tamamladığını söylemektedir.⁴⁴⁷ Buradan hareketle Vâsıl'ın paradigması, bozulmuş inanç ve öğretilere kıyas edildiğinde oldukça mutedildir. Kendi çağında mevcut olan görüşleri tanıyıp anladıktan sonra hassas noktayı tespit ederek kelamî/nazarî söyleme yönelmiştir. Örneğin Cehmiyye'nin ileri sürdüğü sıfatların nefyi meselesini, analitik bir süzgeçten geçirerek almıştır. Allah'a kudret, irade, ilim, hayat vb. sıfatlarla nitelenebilir. Fakat bu sıfatlar zattan gayrı bir mana taşımazlar, düşüncesi bu analitik düşüncenin örneğini oluşturmuştur.⁴⁴⁸

Şu halde Vâsıl, muhaliflere karşı epistemik müdafaanın öncü mütefekkiridir. Çünkü başlangıçtan itibaren İslam'ın temel ilkelerine karşıt olan iki büyük muhalife ciddi tenkitler yönelmiştir. Bunlardan ilki, Rafizî, Müşebbihe, Mücebbire, Haşviyye gibi İslamî bidat ve sapmalar; diğeri de Zanâdika, Mulahhide ile Maneviyye, Yahudilik, Nasraniyye ve Mecusilik gibi diğer dinlerin teolojik ve öğretisel argümanlarıdır. Muhalif öğretilere karşı öncelikle onların inanç ve düşüncelerine tutarlı cevaplar verebilmek, güçlü deliller ile iddialarını ve ilkelerini çürütebilmek için onların dinî ve ilmî birikimini derinliğine öğrenmeye yönelmiştir. Buna dair Kâdı Abdulcebbar, Vâsıl'ın, Gulat-ı Şia, Haricilerin Marika kolu, Zanâdika, Dehrî, Mürcie ve diğer muhalif öğretilerin sözlerini en iyi bilen olduğu söylemektedir.⁴⁴⁹ Ayrıca Vâsıl'ı, muhaliflere yazdığı çok sayıda eserle cevap verenlerin ilki olarak nitelemektedir.⁴⁵⁰ Benzer ilmî disiplini sergileyen Nazzam'ın da Kur'an'ı, Tevrat'ı, İncil'i ve Zebur'u tefsirleri ile birlikte ezberlediği birçok haber ve şiiri ezbere bildiği nakledilir. Öyleyse Vâsıl, hicrî ikinci yüzyılın başlarından iti-

⁴⁴⁰ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 165; Kassâb, *et-Turâsun-Nakdiyyi*, 17.

⁴⁴¹ Bu-Hilâl, *İslamu'l-Mutekellimîn*, 56-57.

⁴⁴² Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi İla Eyyami İbn Haldun*, 222.

⁴⁴³ Naci, *Min-tarihi'l-hareketi'l-fikriyye*, 11.

⁴⁴⁴ Ebu Zehrâ, *Tarihu'l-Cedel*, 212.

⁴⁴⁵ Ebu İmran eş-Şeyh, *Meseletü'l-Hurriyye fi'l-Fikri'l-İslamî* (el-Hallu'l-Mu'tezilî), ter. Rinde Baş, İkd. Roger Arnaldez, (Hey'etü'l-Ammetis-Suriyye li'l-Kitab: Bimeşk, 2012), 72.

⁴⁴⁶ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 241; İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 37.

⁴⁴⁷ Ammara, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hüküm*, 161.

⁴⁴⁸ Mu'tezile'ye Cehmiyye lakabının verilmesi sıfatların nefyi konusunda sahip oldukları düşüncenin ürünüdür. Ancak gerek Vâsıl gerekse daha sonra Mu'tezile'nin sıfatların ilahi zatla ilişkisi dışında Cehmiyye ile benzer olan yönü neredeyse yoktur. Özellikle Cehmiyye ile meşhur olan cebr görüşü Mu'tezile'nin adalet ilkesi ile tamamiyle çelişiktir. Bkz. Ebu Zehrâ, *el-İmam es-Sâdik*, 149.

⁴⁴⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 234; İbn Murtazâ, *el-Munye ve'l-Emel*, 34; Kassâb, *et-Turâsun-Nakdiyyi*, 18.

⁴⁵⁰ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 163-164.

baren Havaric, Cebriyye, Mürcie, Şia, Maneviyye, Seneviyye gibi akımların dinî ve aklî öğretilerine fikrî reaksiyon göstermede başarı göstermiş etkili bir bilgidir.⁴⁵¹

Vâsıl b. Ata'nın İslam'ı tebliği ve savunu gayesiyle tesis ettiği duât (davetçiler) sistemi de araştırma ve münazara ilminin temelini oluşturmuştur.⁴⁵² Safvân el-Ensârî, onun eğitiminden geçen davetçilerin takip ettiği yöntemi şu şekilde tasvir etmektedir. Onlar öncelikle kâfilere katılırlar. Bazıları gezisi esnasında ticarî faaliyetlerde de bulunur.⁴⁵³ Gönderildikleri yere ulaştıklarında ilk anda amaçlarını açık etmezler. İlk önce bir güven ortamı yaratırlar. Özellikle de fikhî fetvalara çokça başvurarak bu güvenin yolunu açarlar. Onların hiçbirinden siyasî bir söylem tezahür etmez. Basra'da eğitsel hazırlığını önceden yaptıkları dinî münazaralara katılırlar. Muhtemelen Vâsıl, seyahatleri öncesinde onlara yazılı yönergeler veriyordu. Bu yönergelerde önceden yapılmış münazara örnekleri ve tekniklerinden oluşmaktaydı. Bu kimseler hatîp imajıyla sarklı ve asalı bir şekilde insanların karşısında çıkıyorlardı. Destekledikleri fikir üzere bir münazara gerçekleştirileceği zaman da Basra'da hocaları öğrencilerini toplar onlara başarı için dua ederlerdi.⁴⁵⁴

Buna göre ihtilafın kaidelerini tesis eden, nakil ile akli cem edip muhaliflere ve inkârcılara karşı inancı savunmak için mantıkî delillerden ve aklî hüccetlerden güçlü bir kalkan oluşturan ilk fırka Mu'tezile'dir. Bu itibarla Malâtî, Mu'tezile'yi kelâmın öncüsü, muhaliflere karşı cedel, temyîz, nazar ve istinbat ehli olan, sem' ile aklî ilimleri ayıran, hasımlarla fikrî tartışmada hak ve adalete tutunan ekol olarak tanıtmaktadır.⁴⁵⁵ Onları birbirine bağlayan kaideler ise adl, tevhid, el-va'd ve'l-va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker'dir. Hatta Mâlâtî, Mu'tezile'nin öğretisel asıllarının Ehl-i Sünnet'in asılları ile ortak olduğunu düşünmektedir. Ehl-i Sünnet de ona göre adl, tevhid, el-va'd ve'l-va'îd el-emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-

⁴⁵¹ Ammâra, *el-Islam ve Felsefetü'l-Hüküm*, 162.

⁴⁵² Kadri Hafız Togan, *Mekâmü'l-Akl İnde'l-Arab*, (Dârü'l-Kuds: Beyrut, 2002), 79.

⁴⁵³ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 251.

⁴⁵⁴ Ka'bi, *Makâlât (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 67; Van Ess, *Theology and Society*, 2: 353; Özcan Taşçı, "Kelâm İlminin "Kelâm" olarak isimlendirilmesinde Vâsıl b. Ata'nın Takip Ettiği Yöntemin Muhtemel Katkıları Üzerine". Dini Araştırmalar, (2006), 9/26, 71.

⁴⁵⁵ Malâtî, *et-Tenbih*, 31.

münker konularında farklı bir düşünce içerisinde değildir. Her iki ekolün usûle dair hususlarda farklılığı, anlama, tanımlama, açıklama ve sınıflama uslubunun farklı olmasından ileri gelmektedir. Bu düşünceye göre Mu'tezile'yi Ehl-i Sünnet'ten ayıran tek ilke, el-menzile beyne'l-menzileteyn olmaktadır.⁴⁵⁶

Netice olarak Mu'tezile ekolü, başlangıcından itibaren iki temel yöntem üzere hareket etmiştir.

1. Kendinden önceki ideoloji ve fikirlere karşı cedeli/nazarî metot.

2. İslamî ilkelere metodik yaklaşım olarak rasyonel metot.

Mu'tezile ile birlikte yaşanan bu epistemolojik değişimin üç mantıksal neticesi olmuştur.

1. Bilgi konusunda değişim: Allah'ı bilmenin metodu olarak nazarî/istidlalî yöntem ve ahlakî önermelerin aklî olduğu prensibi.

2. Sorumluluk anlayışında değişim: İnsanın hür ve sorumlu olduğunu ilahî adalet kapsamında izah etme.

3. Metotta değişim: Rasyonel savunu yöntemine dayalı kelâmî/nazarî söylem ve aklın hakikate ulaşmada ölçüt olarak kabul edilmesi. Dolayısıyla kesin itikadın, ancak aklî tefekkürden sonra gerçekleşeceği; akıl yürütmeden önceki itikadın ise cehl olma olasılığı.⁴⁵⁷ Şu halde Vâsıl'dan itibaren Mu'tezile ekolü, bilgi, ahlak ve metot arasında rasyonel bir bağıntı kurmaya çalışmıştır. Böylece de bilgiden inanca ve bilime ulaştıracak yöntemi tesis edebilmişlerdir.

2.3. Bilgi Kaynaklarına Yaklaşımı

Vâsıl b. Ata, itizalî düşüncenin metodunu kökleştirmek için usule dair önerme ve delilleri bilgi anlayışının merkezine yerleştirmiştir. Bu hususta Câhız'ın tespiti son derece yerindedir. Ona göre Vâsıl, fikhî hükümleri değil de inanç esaslarını bir kaideye bağlayan kişidir. Çünkü aslı hükümler ve önermeler, sahabe döneminden itibaren fikhî hükümlerin istinbatında (çıkarılmasında) bir şekilde pratik işleve sahipti. Vâsıl ise bilgiyi ifade eden ve hakiki bilgiye ulaştıran delilleri zikretmiş

⁴⁵⁶ Ebu Reyyân, *Tarîhu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-Islam*, 236.

⁴⁵⁷ Adonis, *es-Sabit ve'l-Mutehavvet*, 2: 87.

hatta bilgiyi imanın önüne yerleştirmiştir. Çünkü akide/inanç en nihayetinde zanna değil; kati bilgiye dayanmaktadır. Bu sebeple o, hakikatin bilinmesinde dört temel bilgi kaynağı tespit etmiştir.⁴⁵⁸ İmam Şafî'nin (h.204/m.820) fıkıh usulünü tedvin edenlerin ilki olduğu yönünde genel kanaat, Vâsıl'a atfedilen hakikatin dört esas üzere bilineceği düşüncesi dikkate alındığında bu önceliğini yitirmektedir. Buna göre Şafî'den çok daha erken bir dönemde Vâsıl tarafından usulün kaidesi sistemli olmasa da tespit edilmiştir. Ancak Vâsıl, deliller arasında aklî delilin konumu için hassas bir belirlemede bulunmamış ve aklî bilgiyi üçüncü sırada zikretmiştir. Daha sonra gelen Mu'tezile bilginlerinin akla birinci sırada değer atfettiği ise bilinen bir husustur. Vâsıl başta olmak üzere Mu'tezile bilginleri salt kavramsal bir diyalektik peşinde olmamıştır. Onlar vahiy ve nübüvvet temeline dayanan felsefi düşünceyi gerekli gördüklerinden bilgi anlayışlarını bütünlük içerisinde inşa etmişlerdir.⁴⁵⁹ Vâsıl, ilahî hitabın okunuş kaidelerini de ortaya koyan birisi olarak hakikate/bilgiye ulaşmanın dört nedensel kaynağına işaret etmiştir. Böylece onun tarafından usul ilminin temel kaideleri de va'z edilmiştir. Bu bilgi kaynakları:

a) **Konuşan kitap:** Vâsıl'ın zikrettiği ilk bilgi kaynağıdır. O, hakiki bilgiye ulaştırıcı (iktisâb) konuşan kitap ile ilahî hitabı kastetmektedir. Bunun anlamı kıraatte, dilde ve konuşanda bir ihtilaf olsa da kitabın kendisinin kesin bilgi ifade edeceğidir. Mu'tezile, kitapta açıkça bildirilen hususlarda mutlak kabulü ilkesel olarak benimsemiştir. Te'vil yoluyla da kitabı, hayatın ve anlamın içerisinde tutmaya çalışmışlardır. Kur'an'ın aklî deliller ile organik bütünlüğü ise i'cazın ontolojik gerekçesini oluşturmuştur.

b) **Üzerinde uzlaşılan haber:** Bununla kastedilen mütevatir haberdir. Vâsıl, üzerinde uzlaşa ve birlik sağlanması mümkün olmayan ve bir uzlaşa oluşmadığı konusunda da ittifak oluşan her haberin hüccet olduğunu söylerken mütevatirin de tanımını yapmaktadır. Bu tanım muhaddislerin tarifine yakındır. Onlar, mütevatiri, yalan üzere uzlaşması muhtemel olmayan bir top-

⁴⁵⁸ Hasîrî, *el-Fikru'l-Usûliyyi inde'l-Mu'tezile*, 20.

⁴⁵⁹ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1: 207.

luluğun rivayet ettiği haber, şeklinde tarif etmişlerdir.⁴⁶⁰ Vâsıl yaptığı bu tanım, peygambere atfedilen sözlerin bilimsel kritiğini yapma ve sapkın öğretilerin iddialarına bir reddiye tekniği kazandırma gayesine işaret etmektedir.

c) **Aklın hüccet olması:** Vâsıl, hakikatin akıl hücceti ile bilineceğini söylemektedir. O, bilgi elde yönteminde aklî üçüncü mertebeye yerleştirmiştir. Sonraki yüzyıllarda ise Mu'tezile, fikrî ve ilmî entegrasyonun bir sonucu olarak akla birinci sırada yer vermiştir. En nihayetinde Vâsıl, usul kaidelerinden hareketle inanca dair hükümleri temellendirmenin ilk örneğini ortaya koymuştur.⁴⁶¹

d) **İttifak edilen haberde icma:** Delil ile tasdik edilen icma, kesin bilgi ifade eder. Yani Vâsıl, Kur'an, sünnet ve aklın hücciyeti ile sabit olan icmanın delil olacağını düşünmektedir.

Van Ess'e göre Vâsıl'ın yaşadığı çağda usulün dört bilgi kaynağı henüz kurumsallaşmamıştır. İcma, diğer asıllardan ayrı olarak bağımsız bir asıl kabul edilmemiştir. Kıyas/akıl yürütme, genel içtihadattan ayrılmış değildir. Fıkıh ve kelam bağımsız bir disiplin olmadığından aklî delil ve aklî içtihat şeklinde tümel bir akıl yürütme yöntemi hâkim olmuştur. Vâsıl'ın iki asla verdiği önem ise dikkate değerdir. Bu iki asıl, Kur'an ve haberdir. Bir haber türü olarak Kur'an, muhtelif manaların ve çelişkilerin varlığına imkân tanımayan ayetlerdir. Bu iki bilgi kaynağını öne çıkarması ise her türlü mezhebî ihtilafı uzaklaşma gayesini göstermektedir.⁴⁶² Vâsıl'a göre Kur'an ve akıl, asıldır ve sonradan bilgi değeri kazanan bilgiler (icma ve hadis gibi fer'î kaynaklar) bu iki asla izafe edilerek anlaşılmalı ve bilimsel doğrulaması yapılmalıdır.

Bilgi kaynaklarının detaylı izahına geçmeden öncelikle bir kavram çalışması yapmadığımızı belirtmeliyiz. Bu sebeple çalışmamızın formatı gereği kavramların Mu'tezile açısından önemine ve Vâsıl'ın nasıl anladığına değinmekle yetineceğiz. Dolayısıyla söz konusu kavramların lügavî ve ıstılahî anlamı, tarih içerisinde nasıl anlaşıldığı ve diğer ilmî disiplinlerde ne hüküm bildirdiği gibi konulara girmeyeceğiz.

⁴⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 234.

⁴⁶¹ Hasîrî, *el-Fikru'l-Usûliyyi inde'l-Mu'tezile*, 21.

⁴⁶² Van Ess, *Theology and Society*, 2: 316.

2.3.1. Akıl

Vâsıl b. Ata başta olmak üzere Mu'tezilî kelimciler, akli, tekli-fin esas ve zorunlu bir öncülü kabul etmiştir. Allah'ın bütün insanlara eşit olarak akli ihsan ettiğini söylemişler; ırk, soy, etnik kimlik, veraset gibi ontolojik farklılıklar yerine beşerî ayrıcalığın nesnel ölçütü olan bilgi ve akli merkeze almışlardır. Akli, insanın bilgiye ulaşmasını sağlayan epistemik bütünlüğün yaratılması olarak anlamışlardır.⁴⁶³ Zira Mu'tezile paradigmasında "insanların akli eşittir" söylemi, fitrî/varoluşsal eşitlik ilkesine ve insanlar arasında bir ayırımın olmadığına işaret etmekte ve insanların düşünme kudretinde eşit olduklarını vurgulamaktadır.⁴⁶⁴ Bunda her ne kadar (aslen) mevâli olmanın etkisi yadsınmaz ise de Mu'tezile ekolü tabiri caizse akli, Allah'ın fiillerine benzetmiştir. Zira akıl, en nihayetinde tevhit ve adalet ilkesini anlamının ölçütüdür. Vâsıl'ın içinde bulunduğu zaman diliminde akli felsefi veya metodik anlamından ziyade sözünü ettiğimiz anlamının kastedildiği özellikle belirtilmelidir. Çünkü bütün mükelleflerin zihninde dinin tümel ilkeleri eşit düzeyde akledilebilir/anlaşılır olmalıdır. Bu nedenle Vâsıl'ın da benzer düşüncede olduğunu ifade ederek Amr b. Ubeyd'in din tanımında sözünü ettiğimiz kasıt, açıkça görülmektedir. "Din, mükelleflerin akıllarında Allah'ın delilini (din) ikrar etmektir." Mu'tezile düşüncesinde akıl, ilk kaynaktır. Şeriat ise akla muvafık olan hükümlerin akli bir mahiyet kazanmasıdır.⁴⁶⁵ Bu açıdan Mu'tezile'nin akli tevîl yöntemi, ekolün (akli ve ahlakî) asılları ile Kur'an ve Sünnet'in nassları arasında epistemik bir uyumun/ittifakın gerekliliği esasına dayanmaktadır.

Vâsıl b. Ata, bilginin kaynakları içerisinde akıl kavramına doğrudan işaret etmiş olsa da akli anlamı ve mahiyeti hakkında ortaya koyduğu bir görüş veya düşünce bize kadar ulaşmamıştır. Fakat Vâsıl'ın döneminde tek bir yaratıcının bilgisine sahip ve ahlakî değerleri keşfetmeye kâdir olan insanı niteleyen "aklı selim" kavramının kullanıldığı ifade edilmiştir.⁴⁶⁶ Mu'tezile bil-

ginleri arasında akıl hakkında ilk söz eden, tanım ve mahiyeti üzerine ilk konuşan kimse ise Mu'tezilî âlim Ebu'l-Huzeyl Allâf'tır. O, akli, insanın kendi varlığı ile bir başkası arasında ayırım yapmasını sağlayan zarûrî/fitrî ilim; insanın nazârî bilgileri elde etmesini sağlayan kuvve; duyuşsal anlam ile akli anlam arasında eşitleyen unsur vb. şekillerde tanımlamıştır.⁴⁶⁷ Akli pratik işlevine verdiği önem nedeniyle Mu'tezile, eşyanın hakikatini ve inanç konularını istidlalde metot olarak akla dayanmıştır. Akli vasıtasıyla Allah ve kâinatın algınabileceği akilci ekolün temel argümanı olmuştur. Ancak Mu'tezile'nin bilgi anlayışında akli kategorik (tertip) bir önceliğe sahip olduğu; dolayısıyla yücelik ve izzet açısından bir öncelik taşımadığı belirtilmelidir. Vâsıl da diğer bilgi kaynakları arasında akla mutlak yücelik yönüyle bir öncelik tanımamıştır. Ona göre akıl, nakli bilginin anlaşılmasında bir yöntembilim ve icmanın hüccet değeri kazanmasında işlevsel bir unsurdur. Onun epistemolojisinde Kur'an'ın anlaşılma metodu, akıl makamına yükseltilmiştir. Daha doğrusu Vâsıl, nassların makâsıdını anlama hususunda akli işlevsel yönüne ciddi önem atfetmiştir. Nitekim Kâdî Abdulcebbar da her ne kadar delaleti te'kit cihetiyle olsa da ifade edilene delil olması açısından Kur'an akli gibidir, demektedir.⁴⁶⁸ Dolayısıyla Mu'tezile, ontolojik olarak akli, dine öncelemiş değildir. Onlar akla, yalnızca delil olma açısından epistemik bir öncelik vermişlerdir. Bunun anlamı, bilgi kaynaklarına bütüncül bir bilgi sistematiği olarak yaklaşmış olmalarıdır. Bu ise akli hükümünün, kitabın hükmünden üstün olduğu yönünde bir algının önünü tıkamaktadır. Kâdî'nin ifadesiyle Mu'tezile mezhebi akli, epistemolojik olarak şeriatî anlamak için öncelemiştir. Bunun için de Allah, yalnızca akıl sahiplerini muhatap almıştır.⁴⁶⁹ Çünkü Mu'tezile'ye göre akıl, bilmek için yaratılmıştır ve bu niteliğiyle her şeyi bilmeye kâdirdir. Bu işleviyle de dinî bilginin idrakini sağlayan ama öncesinde hakikate rehberlik eden ilahî veridir. Dolayısıyla nakli bilgide değişim olsa da akıl, değişimden uzaktır. İnsan, asıl olan akıl sayesinde iyi ile kötüyü ayıra-

⁴⁶³ Yusuf, *Aslu'l-Adl inde'l-Mu'tezile*, 38.

⁴⁶⁴ Reşîd el-Bender, *Mezhebi'l-Mu'tezile mine'l-kelam ile'l-felsefe*, (Dâru'n-Nubûğ: Beyrut, 1994), 24.

⁴⁶⁵ Huseyn Muruvve, *en-Nezaâti'l-maddiyye fi'l-felsefeti'l-arabiyeti'l-islamiyye*, (Dâru'l-Farâbi: Beyrut, 2008), 2: 193.

⁴⁶⁶ Arleo, *Tarihü'l-Fikri'l-Arabi*, 209.

⁴⁶⁷ Menâi, *Usûlü'l-Akide*, 78.

⁴⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, (1965), 17: 94.

⁴⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 139.

bilir; kitap, sünnet ve icmanın delil olduğunu bilebilir.⁴⁷⁰ Dinî tebliğ olmaksızın insanın akli bilgiyle (Allah'ı bilme gibi) mükellef olması da, 'akıl değişmeyen biliş' yetisiyle alakalı bir durumdur. Nitekim peygamberler de risaletlerinin doğruluğuna akılla delil getirmişler; Allah da onları, akıl çelişmeyeceği delillerle desteklemiştir.⁴⁷¹

Mu'tezile'nin "dinden önce akıl" ilkesi, müteşabih ayetlerin te'vilini; akıl ile çelişen hadislerin reddini ve muhalif düşünceyle mücadelede öncelikle akıl ve mantık ilkelerine bağlı kalmayı gerektirmiştir.⁴⁷² Zira Vâsıl'dan itibaren Mu'tezilî paradig-mada akıl, nassın manasını idrak etmenin başlangıç ilkesidir. İkinci aşama ise akıl ve naklin birbiriyle çelişmezlik ilkesidir. Son aşama ise akıl önceliği ilkesidir.⁴⁷³ Açıkçası Mu'tezile, naklin asılları ile akıl ilkelerini birleştirerek kelam sistematliğini oluşturmuştur. Sonuçta da akletme alanını genişleterek hayrın ve şerrin bilinmesinde akıl otorite olduğunu ilkesel olarak savunmuştur.⁴⁷⁴ Vâsıl'ın bilgi kaynakları içerisinde akla üçüncü mertebede yer vermesi ise epistemik bütünlüğün terk edildiği anlamına gelmemektedir. Bilindiği üzere hakikatin, akıl hücceti/delili ile bilineceğini söyleyen ilk kişi Vâsıl'dır. Akli bilgiyi semi bilgiye önceleyen ilk şahıs ise Sümame b. Eşre's'tir.⁴⁷⁵ Şu halde Vâsıl'ın düşüncesinde Kur'an ve Sünnet, akıl idrak sınırlarından bağımsız bir bilgi kaynağı değildir. O, sadece delillerin sırasında bir önceliği tercih ederek önce nakle sonra da akla ve icmaya yer vermiştir. Daha önce geçtiği üzere Vâsıl, Amr ile olan münazarasında bütüncül delillendirme pratiğini göstermiştir. Vâsıl'ın bilişsel bütünlük algısı, ondan sonra da Mu'tezile'nin yöntem bilimi olmuştur.

2.3.2. Kur'an

Vâsıl b. Ata, tefsir ilmini hocası Hasan Basrî'den almıştır. Bu hususta Kâdî Abdulcebbar, Ebu Haf's Ömer b. Osman eş-Şemzî'nin, Vâsıl ve Amr aracılığıyla Hasan'ın tefsirini aldığı sö-

zünü nakleder. Ancak ne Mu'tezilî bir kaynak ne de Ehl-i Sünnet yazarları tarafından Vâsıl'ın tefsir hakkında görüşlerine yer verilmiştir.⁴⁷⁶ Eş'arî'nin *Makâlat*'ında muhkem ve müteşabihin izahı doğrultusunda dile getirdiği görüş dışında kaynaklarda sınırlı bir bilgi yer almıştır.⁴⁷⁷ Ancak Vâsıl'dan itibaren Mu'tezile bilginleri, mutlak tenzih, adalet, irade hürriyeti ve aslah nazariyesi ekseninde bir tefsir anlayışının inşasına çalışmışlardır. Sistematik bir şekilde olmasa da, Vâsıl ve Amr tarafından başlatıldığı ileri sürülen müteşabihin manalarını akli te'vil yoluyla açıklama ve muhkemât ile bütünlüğünü sağlama yöntem olarak benimsenmiştir. Bu akli eğilimin ilk ürünü de Bısr b. el-Mu'temir tarafından ortaya konmuştur. O, halife Me'mun zamanında *Müteşabihu'l-Kur'an* adlı bir kitap kaleme almıştır.⁴⁷⁸

Mu'tezile'nin belirgin ve ayırıcı özelliği olan akli eğilim, İslam'ın ruhundan uzak değildir. Çünkü Kur'an, inanç alanında akli istidlale; yaratılıştaki ise istikrâi (tümevarım) yöntemine geniş bir alan açmıştır. Böylece akli delil ile semî delil ayrımı yapılarak Kur'an tefsirinde her iki delil bir araya getirilmiş ve bu çerçevede ayetlerin manaları izaha çalışılmıştır.⁴⁷⁹ Genel olarak Mu'tezile bir konuda naklî delile başvuracaksa öncelikle Kur'an'ın referans alınmasına özen göstermiştir. Akıl delil olma işlevinden hareketle ayetlerin teviline yönelerek Kur'an ayetlerine itimat etmişlerdir. Dirayet tefsir metodu da ilk olarak onların yöneldiği bir metot olmuştur.⁴⁸⁰ Böylece hakikat, Allah'ın tevile ihtimali olmayan ayetleri, hüccet değeri taşıyan haber ve akl-ı selim ile bilinilebilir sonucuna ulaşmışlardır.⁴⁸¹ Zira Mu'tezilî düşüncede indirilenin (tenzil) her hangi bir şekilde akla aykırı olması mümkün değildir. Çünkü akıl ve vahyin kaynağı Allah'tır. Burada akıl, insanın konumu ve görevi gereği tenzilden daha öncedir. Bu açıdan akıl ile naklin zahiri anlamı arasında bir çelişki söz konusu olduğunda nakil, önce olan akıl ışığında tevil edilmelidir.⁴⁸² Bunun en somut gerekçesi ise

⁴⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 127.

⁴⁷¹ Kasîr, "Erâu Vâsıl b. Atâ'l-Kelâmiyye", 167.

⁴⁷² Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 62.

⁴⁷³ Ebu İmran, *Meseletü'l-Hurriye*, 83.

⁴⁷⁴ Togan, *Mekâmu'l-Akl İnde'l-Arab*, 80.

⁴⁷⁵ Hüsnü Zeyni, *el-Akl İnde'l-Mu'tezile*, (Dârü'l-Afâkî'l-Cedide: Beyrut, 1980), 18-19.

⁴⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 253; Şevâsi, *Vâsıl b. Ata*, 260.

⁴⁷⁷ Eş'arî, *Makâlatu'l-İslamiyyin*, 2: 269.

⁴⁷⁸ Ahmed, *Mefhumu'l-Adl*, 34, 39, 50.

⁴⁷⁹ Ahmed, *Mefhumu'l-Adl*, 51.

⁴⁸⁰ Çelebi, "Mutezile", 31: 391-401; Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 155-156.

⁴⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 234.

⁴⁸² Kâdî Abdulcebbar, *el-Mugni*, 13: 280.

peygamberlerdir. Öyle ki peygamberler, ilahî risaletin doğruluk delili olarak kendilerini (aklî varlıklar olduklarını) göstermişlerdir. Böylece akıl ile çelişmeyen deliller üzerinde nazar ve istidlalin imkânını sağlayan örnek modeller olmuşlardır.

Vâsıl b. Ata başta olmak üzere Mu'tezile'nin geneline göre akıl, esas ve asıl kaynak olarak görülmüş; nakil de ancak akıl ile çelişmediğinde geçerli bir delil kabul edilmiştir. Onlar, akıl ile naklin çelişmesi durumunda ta'lil ve tevil imkânı da yoksa naklî delili dikkate almamışlardır.⁴⁸³ Vâsıl'ın muhkemi, 'aklın tasdik ettiği şey' olarak anlaması, bir hükmü akıl onayladığında naklin de o hükme mutabık olması anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla iki delil arasında muvafakat oluştuğunda ona göre te'vil caiz değildir. Ancak nakil, aklın doğruluğunu ikrar ettiği bir hükme muhalif ise ayeti müteşabih olarak nitelemiştir. İki delilin çelişmesi durumunda ise te'vil gereklidir. Vâsıl'ın düşüncesinde müteşabih ayetin te'vili, ayete muhkem statüsünü kazandırmakla eşdeğerdir. Böylece aklın onayladığı hükmün nakil ile de tasdiki sağlanmış olacaktır.⁴⁸⁴ Mu'tezile, asıllarda (tevhid ve adl gibi) ihtilaf olmayacağı ilkesinden hareketle muhkem ve müteşabihi de asıl-fer bağlamında izah etmiştir. Muhkem, kitabın asılları olduğundan üzerinde herhangi bir ihtilafın varlığı imkansızdır. Müteşabih ise fer' olduğundan anlaşılması için asıl olan muhkeme irca edilmelidir.⁴⁸⁵

Muhkem ve müteşabih konusunda izlenen yöntem, İslamî düsturları içten ve dıştan tehdit eden öğretilere karşı 'aklî istidlal' tekniği kazandırmıştır. Öyle ki Vâsıl, Kur'an'ın içerik ve yapısı hakkında İslam dışı öğretilerin negatif yönelişlerine şahit olmuştur. Nitekim Yahudî, Nasrânî ve Gnostik din ve öğretilerin İslam ve Kur'an'ın hakikatine yönelik sorgulamaları onları şu çıkarıma sevk etmiştir. Kur'an, muhkem ve müteşabih

⁴⁸³ Kasîr, "Erâu Vâsıl b. Atâ'l-Kelâmiyye", 166.

⁴⁸⁴ Hıfzî, *Teşîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şia*, 342.

⁴⁸⁵ Asıl, akıllı varlıkların üzerinde ittifak ettiği şey iken; fer', hakkında ihtilafın mümkün olduğu şeydir. Bkz. Kasım er-Ressî ve dğr., *Resailu'l-Adl ve't-Tevhid*, (Mukaddime), 1: 63; İlk defa Mu'tezile, dinde asıl ve fer' alanlarının belirlenmesinde yönlemsel açıdan bir çıkış açmıştır. Mu'tezile kelamcılarının elinde sistematik bir temele oturtulan asıl-fer ilişkisi, özellikle müteahhirün kelim döneminde bütün Ehl-i Sünnet (Maturîdilik-Eş'arilik) kelamına girmiş ve büyük oranda kabul görmüştür. Bkz. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, (Pınar Yayınları: İstanbul, 2003), 358, 365, 368; Ayrıca bkz. Recep Ardoğan, *Akideden Kelama-Kelam Tarihi*., 4. Baskı, (Klîm Kitapları: İstanbul, 2017), 137-138.

formuyla çelişik bilgiler vermekte ve şüphe taşımaktadır. Kamîl Ahmed'e göre Mu'tezile'nin ilklerinden olan Ebu Şuayb, Fadlu'l-Rakkâşî gibi bilginler, bu tür iddiaları cevaplama hususunda başarılı olamamışlardır. Çünkü bu âlimler, muhkem ve müteşabih ayetlerin üzerinde düşünmelerine rağmen sonuçta zahirine yönelmekten kurtulamamışlardır. Diğer yandan ikincil (zahiri anlamından farklı olan) manaları açığa çıkarmak için ayetler arası bağlamı yani Haricîler'in yöntemini de uygulamamışlardır. Bunun aksine Vâsıl ve Amr, Haricîler'in te'vil metoduunu tefsir yöntemlerine taşıyarak bu tür ithamlara, esaslı deliller ile karşı koymuşlardır.⁴⁸⁶

Kur'an'ın müteşabih ayetlerinden hareketle geliştirilen metodik eleştiri, Vâsıl ile birlikte Mu'tezile'nin, müteşabihi te'vili bağlamında Kur'an araştırmalarına yönelmesine zemin hazırlamıştır. Bu nedenle Kur'an'ın muhkem, müteşabih, hakikat ve mecazının ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiğini temellendirmek için tefsire yeni bir kavram kazandırmışlar ve istilâhî olarak da 'meani'l-kur'an ismini vermişlerdir. Bu yöntemin öncüsü ve bu konuda ilk kitap yazan kimse de Vâsıl b. Ata'dır. Bu eseriyle Vâsıl, aklî tefsirin ilk örneğini sunmuştur. Kuşkusuz Vâsıl, aklî düşüncenin ilkelerini Kur'an'dan edinmiştir. Çünkü onun düşüncesinde akıl, anlayan (fâil) özne iken; nass, anlaşılana (mefûl) nesnedir. Bu sebeple nass (anlamanın nesnesi), ancak anlayan aklın varlığı halinde delil niteliği kazanabilir. Erken dönemde nass ile akıl arasında kurulan tabii ilişki, Vâsıl'ın İslam dışı öğretilere karşı yürüttüğü fikrî mücadele tekniğine de yansımıştır. Onun müteşabih ayetlere uyguladığı aklî tefsir yöntemi, mühlidlerin yıkıcı ve bozucu fikrî saldırılarına karşısında pratik referanslar sağlamıştır.⁴⁸⁷ Neticede Vâsıl b. Ata'nın başlattığı aklî tevil hareketi ve müteşabihi muhkem ile anlama tekniği, birtakım ilkelerin varlığını gerekli kılmıştır. Öncelikle dilin zenginliğine güvenilmelidir. Zira tek bir kelime birden çok anlamı ihtiva edebilecek yapıdadır. Bu aynı zamanda müşebbihe ve mücessimenin lafzî okuması karşısında yeni bir üslubun yani metne aklî te'vilin yöneltmesidir. Dolayısıyla Arap dili

⁴⁸⁶ Ahmed, *Mefhumu'l-Adl*, 33.

⁴⁸⁷ Ahmed, *Mefhumu'l-Adl*, 34.

nin mecaz, teşbih, istiare gibi özel okuma şekilleri ile metin bütünleştirilmelidir. Bunun sonucunda bazı ayetlerde lafzî/harfî anlamın ötesine geçecek değişimler/te'vil ile Allah tasavvurunda ciddi dönüşümlerin oluşması gerçekleşecektir. Vâsıl, Kur'an lafzının aklı eğilime tanıdığı geniş imkân sayesinde Allah tasavvurunda köklü değişimlerin olacağını fark etmiştir. O, hem antropomorfist öğretilerin hem de düalist ve plüralist inançların temel referanslarını aklı okuma yöntemiyle geçersiz kılmayı hedeflemiştir. Böylece lafızlar manaya; ayetler de fikre dönüştürülmüştür. Dolayısıyla tercüme öncesi dönemde, zenâdika gibi sapkın akımlarla yüzleşmede dinî nasların aklı manalara intikali, tabii bir hareket olmuştur.⁴⁸⁸

Burada Vâsıl'ın muhkem ve müteşabihi hangi bağlamda izah ettiği de önem arz etmektedir. O, muhkemâtı, Allah'ın (te'vile imkân tanımayacak şekilde) bildirdiği şey olarak tarif etmektedir. Ona göre Allah'ın fâsıklar hakkında: "*kim bir mümini kasten öldürürse karşılığı ebedi olarak cehennemdir*"⁴⁸⁹ ayeti bu tanımın örneğidir. Müteşabihi de Allah'ın fâsıkların hak ettikleri cezayı kullarından gizlemesi olarak anlamıştır.⁴⁹⁰ Vâsıl, muhkemin vaîd ayetleriyle açıklandığını düşünür. Fâsıkların ve kâfirlerin yaptıklarına karşılık olarak tehdit edilmesi ve ebedî cehennemlik olduklarının beyanı, Allah'ın kullarına apaçık haber verdiği bilgilerdir. Müteşabihi ise Allah'ın hikmeti gereği veya insanı deneme maksadıyla manasını doğrudan açıklamadığı ve farklı bilgilere refere ettiği ifade türleridir. Öyleyse Allah'ın hikmeti, tevhide ve marifeti üzerinde akledip tefekkür eden insan, müteşabih hakikatini elde edebilir. Bunun aksine hakikatten, nazar ve istidlalden yüz çeviren de sapkınlığını artırır. Vâsıl, tercih ettiği bu tanımla müteşabihi ayetlerin hükmünü akla dayandırmayı hedeflemiştir.⁴⁹¹ Buna göre müteşabih bilgisi, ancak te'vil ve nazarın bilişsel alanına dahildir. Bu durumda Allah'ın küçük günahlara karşılık gelen ceza gibi kullarından gizlediği

⁴⁸⁸ Hanefî, *et-Turâs ve'l-Teccid*, 155.

⁴⁸⁹ Nisa 4/93.

⁴⁹⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, 1: 269; Kasır, "Erâu Vâsıl b. Atai'l-Kelâmiyye", 166.

⁴⁹¹ Kasır, "Erâu Vâsıl b. Atai'l-Kelâmiyye", 166; Cüveynî *el-Burhan*'ında Vâsıl'ın muhkemi, büyük günaha karşılık gelen vaîd; müteşabihi de küçük günahlara karşılık gelen vaîd şeklinde anladığından söz eder. İlki mutlak bilgi iken; diğeri Allah'ın ilminde olan ve insanlara açıklamadığı bilgidir. Bkz. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhan fi-Usulü'l-Fıkıh*, tlk. Salah b. Muhammed b. Uveyda, (Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1997), 1: 155.

hakikatleri bilmek, te'vil ve nazari/felsefî aklın işleviyle alakalıdır. Öyleyse Vâsıl'ın ve daha sonra da Mu'tezile'nin, muhkem ve müteşabihin anlaşılması için nazari akla geniş yetki verdikleri pekâla söylenebilir.

Vâsıl b. Ata'nın, Kur'an'ın tefsirinde ve fıkhi hükümlerin istinbatında aklı metodu bir kaide olarak öncelemesi ise beş asıldan birine ulaşmasını sağlamıştır. Kamil Ahmed, bu asıl el-menzile beyne'l-menzileteyn olduğunu söylemektedir.⁴⁹² El-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi, şerî bir hüküm olmanın ötesinde büyük günah işleyen kimse hakkında Kur'anî bir söylem olmasıyla da aklı tefekkürün örneğini oluşturmaktadır. Vâsıl'ın el-menzile beyne'l-menzileteyn söylemi, Kur'an tefsirinde izlediği metot ve ayetlerden hüküm çıkarma yöntemi hakkında bilgi veren mevcut belgelerin en eskisidir. O, tefsir ve istinbat pratiğinde aklı metoda pratik bir değer atfetmiştir. Vâsıl bu şekilde teolojik söylemlerinde Kur'an'a dayanıyor; ayetler arasında bağlantılar kuruyor; muhkem ve müteşabihi ayrımını mutlaklaştırmıyordu. Kur'an hükümlerinin tatbikinde sebebin hususiliğine değil, lafzın umum kaidesine riayet ediyordu. Ayrıca akıl, Vâsıl'a göre kitap, sünnet ve icmanın yanında hakikat bilgisini temin eden kaynaklardan biriydi. Vâsıl ile Amr b. Ubeyd arasında geçen diyalog, her ikisinin ayetler üzerinde aklı tefekküre başvurduklarını göstermektedir. Umum ifade eden dilsel yapıdan elde edilen çıkarımın diğer bilgi kaynaklarından istifade edilerek istinbat edildiği bu diyalogda öne çıkmaktadır. Daha doğrusu râcih (birbiri ile çatışan görüşlerden ağır basanı) ile mecruhtan (racihin karşısında yer alan görüş) alınan karineye dayanarak bilgi kaynakları arasında çelişkiye imkân vermeyen bir görüşe (el-menzile) ulaşılmıştır.⁴⁹³

Vâsıl'ın muhkem ve müteşabih hakikatine dair tespitleri dışında 'icazu'l-kuran' kavramından ilk söz eden kişi olduğu yönünde bir görüş de dikkatimizi çekmiştir. Ona atfedilen şu söz kendisinden sonra başka teorilerin öncülü olabilecek türdedir. "Kur'an'ın icazı, kendiliğinden olan bir şey değildir. İ'caz, Allah'ın insan düşüncesini, Kur'an'a karşı koyamayacağına yön-

⁴⁹² Ahmed, *Mefhumu'l-Adl*, 50.

⁴⁹³ Ahmed, *Mefhumu'l-Adl*, 12-13.

lendirmesidir.” Vâsil, “*Meâni'l-Kur'an*” adlı eserinde büyük ihtimalle bu konulara değinmiş olmalıdır. Ancak bunu teyit edecek mutlak bir bilginin bize ulaşmadığı söylenmelidir. Şayet bu bilginin doğru olduğu kabul edilecekse Nazzam, Vâsil'in bu düşüncesini geliştirerek sarfe nazariyesini oluşturmuş olmalıdır.⁴⁹⁴ Bunun yanında Şii kaynaklarda 'sarfe' kavramını ilk önce kimin kullandığında ihtilaf edilmiş, neticede dört farklı şahsın ismi zikredilmiştir. Bunlar Vâsil b. Ata, Mu'tezile rahibi olarak bilinen Ebu Musa el-Murdar, Ebu İshak en-Nazzam ve Ca'd b. Dirhem'dir.⁴⁹⁵ Fakat klasik eserler içerisinde sarfeyi Vâsil'a nispet eden bir kaynağa rastlamadığımızı özellikle belirtmeliyiz. Modern dönem yazarları tarafından yapılan söz konusu nispet de klasik bir esere yapılan atıfla refere edilmiş değildir. Bilindiği üzere sarfe, Nazzam ile epistemik ilgisi kurulan bir teoridir. O yüzden yukarıda ifade edilen görüşün Vâsil'a ait olduğunu gösteren bir delile sahip olmadığımızı özellikle vurgulamalıyız.

Vâsil'in Kur'an tefsirine dair bilgilerin oldukça sınırlı olduğunu ve genellikle çıkarımsal bilgiye dayandığını zikretmiştik. Fakat kaynaklarda bazı ayetlere getirdiği izahlar, yapılan çıkarımların haklılığına delil oluşturmaktadır. Vâsil, bilgi, amel ve öğretim arasındaki ilişkiyi akli ve nakli bilgi bileşenleriyle şöyle izah eder. O, Allah'ın kulundan önce kendisini bilmesini, sonra öğrenmesini en nihayetinde öğretmesini istediği kanaatindedir. Bu düşüncesini de, “*Ey Musa şüphesiz ben Allah'ım*”⁴⁹⁶ mealindeki ayetin tefsiriyle açıklar. Ayette Allah, önce kendisini Musa'ya bildirmiştir. Ayetin devamında ona, “*ayakkabılarını çıkar*” hitabında bulunmuş; yani kendisini ona tanıttıktan sonra fiilde bulunmasını istemiştir. Dikkat edildiği üzere Vâsil, ayeti açıklarken öncelikle akli tevil metoduna başvurmuştur. Daha sonra ayetin delili olabilecek başka bir ayeti zikrederek, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine ve ayetler arası bağlama örnek sunmuştur. “*Asr'a yemin olsun ki, insan mutlaka bir ziyandadır. Ancak iman edenler, salih amel (iyi işler) işleyenler, birbirlerine hakkı*

⁴⁹⁴ Mustafa Müslim, *Mebâhis fi'l-cazi'l-Kur'an*, (Dâru'l-Müslim: Riyad, 1996), 46; İsa b. Nasir ed-Deribi, *Nazarat fi'l-I'cazi'l-Kur'ani ve't-Tahaddi*, Mecelletü Camiatil-Mülk, 20/1, 2008, (ss. 69-111), 75.

⁴⁹⁵ Ammar Tevfik-Ahmed Bedevî, *es-Sarfe ve'l-I'cazu'l-Kur'an*, (ys. ve ts.), 25-26.

⁴⁹⁶ Taha, 20/12.

tavsiye eden ve sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır.”⁴⁹⁷ Görüldüğü üzere ayetler, tasdik etmeyi, öğrenmeyi, yapmayı ve öğretmeyi ilke olarak vaz etmektedir.⁴⁹⁸ İlk ayet ilmi, amele öncelikle gerektirmektedir. Amel ise başkasına öğretmenin öncülü olarak zikredilmiştir.

Diğer bir örnekte Vâsil, İmamiyye'nin sahabeye yönelttiği kötü nitelikleri bertaraf etmeye gayret eder. Bu örnekte o, bazı ayetleri referans alarak İmamiyye'nin ithamlarını reddetme yolunu tercih eder.⁴⁹⁹ “*O, ağacın altında sana yeminle bağlılık sözü verirlerken bu müminlerden Allah razı olmuştur; Allah onların gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur ve güven vermiş, pek yakın bir fetihle ve elde edecekleri birçok ganimetle de kendilerini ödüllendirmiştir. Allah izzet ve hikmet sahibidir*”⁵⁰⁰, ayetiyle sahabe hakkında aklın reddedemeyeceği bir bilgi verilmiştir. Daha sonra Vâsil, ikinci bir delil olarak başka bir ayete daha atıfta bulunur.⁵⁰¹ “*Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi başışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma. Rabbimiz! Şüphesiz ki sen çok şefkatli, çok merhametlisin*”⁵⁰², ayetiyle de mümin açısından en makul tavrın ne olması gerektiği ifade edilmiştir. Görüldüğü üzere Vâsil, iki ayet ile İmamiyye'nin karalamalarına cevap vermiştir. O, ilk ayetle sahabenin yüce değerini vurgularken; ikinci ayetle de iman edenlerin izlemesi gereken yönetime işaret etmiştir. Aynı zamanda bu örnek, Vâsil'in bir konuda önce Kur'an'a daha sonra akli te'vile yöneldiğinin bir delilidir.

2.3.3. Fıkıh

Mu'tezile ile etkisini gösteren rasyonel düşüncenin en önemli ilkelerinden biri içtihatı değer verilmesi ve nasların salt zahiri anlamı yerine dinin akli ve ahlaki ruhuna güvenin tesis edilmesidir. İtizalî düşünceye egemen olan metotların en güçlüsü de aklın, tevil edebilme sorumluluğuna bağlı kalmasıdır. Bu ise sığ düşüncelerden ve statik fikhî hükümlerden insanın özgürleşme-

⁴⁹⁷ Asr, 103/1-3.

⁴⁹⁸ Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 167; *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 3: 349.

⁴⁹⁹ Şerif Murtazâ, *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 3: 349.

⁵⁰⁰ Fetih 48/18.

⁵⁰¹ Şerif Murtazâ, *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 3: 380; Ayrıca bkz. *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 2: 30, 414.

⁵⁰² Haşr 59/10.

si hareketidir. Bu minvalde Vâsıl, içtihat ruhunu canlı tutmak ve buna cesaretlendirmek amacıyla bazı ihtilafî fikhî meselelerde görüşünü belirtmiştir.⁵⁰³ Vâsıl b. Ata'nın içtihat ve bağımsız düşünce vurgusu, sadece akli merkeze aldığı ve naklî ilimler ile bağımlı kopardığı anlamına gelmemektedir. Vâsıl, Basra'ya gelmeden önce Ebu Hâşim'in okulunda Basra'ya gelince de Hasan Basrî'nin meclisinde Kur'an ve (pratik) sünnetle irtibatlı hadis ilmi almıştır. Onun hakikatin bilgi kaynakları olarak nitelediği dört asıldan biri olan "üzerinde icmanın gerçekleştiği haber" ile kastettiği de sünnettir. Vâsıl'ın, Kur'an ayetlerini te'vil ederken takip ettiği istidlal metodu, fikhın delil yöntemi olan kıyastan farklıdır. Onun yönteminde akli delil ile fikhî kıyas birbirine eşit değildir. Akli delil, fikhî kıyastan daha geneldir. Bu nedenle kelim ilminde, inanca dair konularda bilişsel kaynak kıyas değil, akıldır. Şu halde Vâsıl'ın nasların anlaşılmasında akli kıyasa bir yöntem olarak başvurması, fikhın kıyas tekniğinden farklıdır. Çünkü fıkhîta kullanılan istidlal tekniği, bir fiil hakkında hüküm verme üzerine genellikle şerî meselelerle ilişkili iken; Vâsıl'ın mantıkî/nazarî kelamı, itikadî konularda söz söylemenin metodik dayanağını oluşturmuştur. Dolayısıyla Vâsıl'ın içinde bulunduğu zaman diliminde naklî delilin yanında akli istidlal de bir yöntem olarak benimsenmiştir.⁵⁰⁴

Vâsıl b. Ata, her ne kadar kelim ve fikh ilminin bilgi kaynaklarını ortaya koyan ilk kişi olsa da fikh usulüne dair bir eser kaleme almamıştır. Onun telif ettiği eserler genel itibariyle kelamî konulara hastır. Çünkü onun yaşadığı dönem usulü fikh üzere teliflerin üretildiği bilimsel hareket içerisinde değildir. Usul üzere entelektüel çalışmalar daha çok İmam Şafî'den sonra ivme kazanmıştır. Şafî, *er-Risalesi*'nde usule dair bahislerin büyük bölümüne yer vermiştir. Dolayısıyla ondan önce müstakil olarak usul konularına yer veren kitaplar veya örnek metinler henüz telif edilmiş değildir. Ancak Vâsıl, fetvaların anlaşılması ve analizinde son derece bilgili ve yetkin biri olarak tanıtılmıştır. Buna dair Makrîzî, onun fetvalara dair bir kitabından

söz etmektedir.⁵⁰⁵ Vâsıl'ın eserleri arasında "Kitabu'l-Fetayâ" adlı bir eser de zikredilmiştir. Eserin içeriği hakkında bilgi sahibi olmasak da onun içtihat derecesine ve şerî delillerden hüküm istinbat etme yeteneğine işaret eden bir eser olmalıdır. Hüseyin el-Basrî de Vâsıl'ı, fetvaları ile meşhur olmayan müçtehit olarak nitelemiştir.⁵⁰⁶ Çünkü Vâsıl'ın, Osman et-Tavî'li Ermenistan bölgesine gönderirken entegrasyon sürecinden sonra Hasan Basrî'nin görüşleri doğrultusunda fetva vermesini istemesi, başlıbaşına müçtehit olmadığını ve fikhî bir mezhep oluşturmadığının kanıtıdır.⁵⁰⁷ Ona 'fetvaları olmayan müçtehit' kimliği kazandıran da inanca dair meseleleri ele alırken fikhın işlevine önem atfetmesidir.

Mu'tezile, istisnalar dışında fikh ilmine çok fazla rağbet göstermemiştir. Bunun sebebinin Kâdî Abdulcebbar şu ifadesiyle dile getirmektedir. "Fikh ilmine yönelen bazı topluluklar vardır ki onlar yalnızca dünyevi saiklerle ilim yaparlar. Kelam ehli ise Allah'tan başka bir gaye taşımaz."⁵⁰⁸ Mu'tezile ekolü, entelektüel ilgisini daha çok kelim ilmine yoğunlaştırmış, diğer bilim dallarıyla meşguliyetinde ise görüşlerini yayma gayesi, daha fazla egemen olmuştur. Daha doğrusu fikhî hükümler, kelim ilmine yönlendirmenin bir aracı görülmüştür.⁵⁰⁹ Buna dair Vâsıl'ın: "Şayet ben, fetvalardaki farklılıklarını zikretmekle insanları dini bilmeye ve tanımaya çağırmasaydım bu ilimden bir harfe dahi bakmazdım. Fakat ben, bu sayede onları ilme ve düşünmeye zorlamayı umut ediyorum"⁵¹⁰, ifadesi önemlidir. Vâsıl'ın fetvalardaki karmaşık ve anlaşılması güç durumları çözüme kavuşturma gayesinde olması ise istinbatın kaidelerini ve delillerini bildiğini göstermektedir.

2.3.4. Hadis

Mu'tezile'nin hadisler konusunda eleştirel, sorgulayıcı bir tutum içerisinde olduğu ve nasları teville yönelip aklın episte-

⁵⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 236.

⁵⁰⁴ İbn Haldun akli istidlalin nakli delile izafe edilmesiyle kelamın doğduğunu düşünür. Bkz. İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Muhaddime*, (Dârü't-Tunusiyye: Tunus, 1984), 2: 563.

⁵⁰⁵ Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 395.

⁵⁰⁶ Hüseyin Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûli'l-Fikh*, thk. Muhammed Hamidullah, (Dimaşk: 1964), 2: 491.

⁵⁰⁷ Kâdî, *Makâlât (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 67.

⁵⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 367.

⁵⁰⁹ Hasrî, *el-Fikru'l-Usûliyyi inde'l-Mu'tezile*, 18.

⁵¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 236.

mik önceliğini savunduğu doğrudur. Fakat onlar, hasımlarının sünneti ve cemaati inkâr ettikleri yönünde ithamlarını kabul etmemektedir. Bu tür yakıştırmaların, sünnet ve cemaat konusunda bilgisiz olanlar tarafından kendilerine yöneltildiğini ileri sürmektedir. Kâdı Abdulcebbar, “sünnete olan bağlılık, bizim yöntemimizdir” cümlesiyle Mu'tezile adına bu ithamı reddetmektedir.⁵¹¹ Ona göre peygambere izafe edilen bir söz veya fiil olarak sünnet, süregelen bir pratiktir. Ancak o, ahad türü haberlerin sihatini ise kabul şartlarını sağlayıp sağlamadığı yönüyle analiz eder. Kabul şartlarını taşıyan bir haber, bilinir olması açısından peygamberin sünnetidir. Fakat herhangi bir söz veya fiili bilmeksizin “bu söz sünnettir” demenin kabih olduğu kanaatini paylaşır. Çünkü haber veren kimsenin yanılma ve yalan söyleme ihtimalinden emin olmak mümkün değildir. Bu nedenle aklen ahad bir haberi, “kesinlikle peygamber söyledi denilmek yerine ondan rivayet edildi” şeklinde bir dil kullanmanın daha isabetli olduğunu düşünür.⁵¹² Kısacası Vâsil başta olmak üzere Mu'tezile'nin Hz. Peygamber'den aktarılan sözlere yönelik tavrı, *akli eleştiri ve metodik şüphedir*.⁵¹³

Kâdı Abdulcebbar, Hz. Peygamber'in tedebbür ve teemmül etmeksizin Kur'an kıraatını kerih gördüğünü söyler ve hadislerin bu esasa uyma noktasında daha da öncelikli olduğunu belirtir. Bu nedenle hadisler üzerinde düşünme ve araştırmanın gereklerini yerine getirmeden bununla birlikte senet ve metin tenkiti yapmadan doğrudan hadisleri tasdik edip onunla amel etmenin yanlış olduğunu düşünür.⁵¹⁴ Mu'tezile'nin birtakım ravileri ve senet ricalini eleştirmesi ise hadisin kendisine yönelik bir tenkit değildir. Sadece sözü edilen şahısların yöntemlerinin yanlış olduğu ve akli temyize daha az önem vermeleri nedeniyledir.⁵¹⁵ Mu'tezile'nin bu konuda ortak tavrı ise peygamberden nakledilen bir sözün, ancak delil ve burhanla hüccet değeri kazanacağı yönündedir.⁵¹⁶

1. Bu nedenle onların düşüncesinde, resulün sözü, delaleti katî olmalıdır. Çünkü peygamberin ifadelerine sır, ima, kapalılık ve takiyye türünde gizemlerin bitişi mümkün değildir. Dolayısıyla peygamberin bir şeyden haber vermesi, o şeyin katî ve doğru olması dışında bir anlam taşımaz.⁵¹⁷

2. Peygamberin haber verdiği akılla çelişmediği gibi aynı zamanda aklın anlama kapasitesini de aşmaz. Bu açıdan Mu'tezile bilginleri, araştırma ve inceleme yapmaksızın rivayetleri delil kılmayı ve ravileri kutsamayı tenkit etmişlerdir. Çünkü delillere bağlılık ve deliller üzerinde akli tefekkür, amelin tutarlı ve doğru olması için gerekli kaidedir.⁵¹⁸ Amel de ihtimal taşımayan akli delillere ve katî sünnete dayanırsa doğruluk ve geçerlilik bildirir.⁵¹⁹ Sünnete olan bağlılık da ancak peygamberin söylediği ve yaptığı bir şey olduğunda sabit ve geçerli olur.⁵²⁰ Şu halde Vâsil başta olmak üzere Mu'tezile düşüncesinde sünnetin aslı, peygamberin diliyle (veya fiilî uygulamayla) gelen ve üzerinde insanların icma ettikleri bilgi ve pratiktir. Fakat üzerinde ihtilaf edilen bir haber/fiil, fer' hükmünde olduğundan ancak akıl, kitap ve sünnetin tasdiki ile bilgi değeri kazanır.⁵²¹

Mu'tezile ekolü inanca dair konuları ispatta ahad haberin delil olduğunu kabul etmemiştir. Çünkü ahad haber, zan ifade ettiğinden mutlak bir bilgi kaynağı değildir. Bunun gerekçesi de haber verenlerden her birinin haber verdiği şeyde hata yapması veya yalan söylemesinin mümkün olmasıdır. Ahad haber ile ameli, dinin furû konularıyla sınırlandıran Mu'tezile, tevhid ve adl gibi aslî konularda haberi vahidin kaynak değeri taşımadığını ileri sürmüştür. Hatta senet yönünden raviler her türlü kusurdan arınmış olsa da asıllarda haberi vahid ile hüküm vermenin mümkün olmadığı kanaati egemen olmuştur.⁵²² Ahmed Emin, Mu'tezile'nin akla muarız olan ayetleri te'vil yöntemiyle uzlaştırdığını; akla çelişik olan hadisleri ise inkâr ettiğini söylemektedir. Onların hadis karşısındaki konumunu tartışırken ge-

⁵¹¹ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 156.

⁵¹² Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 185-186.

⁵¹³ Çünkü halk kıssacıları hadisleri tahrif etmekten veya uydurmaktan kaçınıyorlardı. Hadislerin büyük bir kısmı da siyasî propaganda veya mezhebî aidiyet hissiyle uydurulmuştu. Bkz. Ebu İmran, *Meseletü'l-Hurriye*, 94-95.

⁵¹⁴ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 194.

⁵¹⁵ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 194.

⁵¹⁶ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, 1: 271.

⁵¹⁷ Ebu Reşid Said b. Muhammed en-Nisâbüri, *Divânu'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdülhadî Ebu Ride, (Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme: Kahire, 1965), 237.

⁵¹⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 138.

⁵¹⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 195.

⁵²⁰ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 186.

⁵²¹ Kasım er-Ressî ve dğr., *Resailü'l-Adl ve't-Tevhid*, (Mukaddime), 1: 63-65.

⁵²² Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, (1965), 4: 225.

nellikle sıhhati konusunda şüphe yaklaşımını ya da red yolunu benimzediklerini düşünür. Çünkü Mu'tezile, hadis söz konusu olduğunda akıl ile hükmediyor; aklın alanına giren meselelerde ise hadislere dayanmıyordu.⁵²³ Hadisçiler ise başlangıçta, hem itikâdî hem de amelî meseleleri, haber-i vâhid üzerine bina etmişlerdir. Bu açıdan hadis sahih olduğunda, ona göre inanmak ve amel etmek gerektiğini düşünmüşlerdir. Kelamcılar, metodik yaklaşımla haberi, bilgi değeri açısından ele almış; kesin bilginin ancak mütevatir haberle gerçekleşeceğini söylemişlerdir.⁵²⁴

Bu nedenle Vâsıl b. Ata, resulden haberin kabul şartını, mütevatiren nakledilmesi şeklinde tayin etmiştir. Bunun anlamı haberin, resulden olduğu konusunda bir birliğin (ictimâ) oluşması demektir. Vâsıl, hadisler ile Kur'an arasında metodolojik bir bağ kurmaya çalışmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in münâfıklık alametine dair sözlerini Kur'an'a arz etmesi nass konusunda bir yöntem bilim oluşturma çabasına işaret etmektedir.⁵²⁵ Bu bakımdan Ebu Hilâl el-Askerî, Vâsıl'ın, sahihi ve zayıfı ile haberlerin geliş şeklini insanlara öğreten ilk kişi olduğunu söyler.⁵²⁶ Bu doğrultuda hadis usulünün bazı kurallarının Vâsıl tarafından belirlendiği ifade edilmiştir. Onun hakikatin bilgisine ulaşma yöntemini tespit için zikrettiği bilgi kaynakları arasında habere özellikle işaret etmesi bunun bir göstergesidir.⁵²⁷ Fakat Şevâşi, Vâsıl'ın hadis ilmine verdiği önem ile ilgili kaynaklarda hiçbir bilginin bulunmadığını ileri sürer. Ayrıca ne Buharî ne Müslim ne de bir başka sünen yazarı Vâsıl'ın herhangi bir rivayetini yer vermemiştir.⁵²⁸ Muhtemelen Vâsıl'ı, Mu'tezilî hadisçiler arasında yalnızca Ka'bî zikretmektedir. Ka'bî, onun Muhammed

b. Hanefiyye'den hadis rivayet ettiği bilgisini paylaşmaktadır. Sünnî kaynaklar içerisinde ise Taberî, *el-Mu'cemu'l-Evsâti*'nda Vâsıl'ın Amr b. Ubeyd ile birlikte rivayet ettiği iki hadise işaret eder.⁵²⁹ Vâsıl, hadisler konusunda esaslı ölçütler koymuş ve hadis rivayetiyle aklî ilkeler ekseninde iştigal etmiştir. Hatta onun mütevatır kimliği bir çocuktan (öğrencileri) hadis yazmasına dahi engel olmamıştır. Bunu görüp tuhaf karşılayanlara ise ilmin itibarını tatmaları için böyle davrandığını söylemiştir.⁵³⁰

Vâsıl'a göre haberin delil olması ise tasdikini sağlayan başka bir delile ihtiyaç duymasındır. Bu da haberde istisnanın varlığını zorunlu kılan bir husustur. Ayrıca habere geçerlilik kazandırmak için istisna kaidesi olan uzlaş/ittifak koşulu sağlanmalıdır. Bu taktirde (bir meselede) hatayla hüküm verme konusunda ittifak imkânı kalmaz. Çünkü haberler birbiriyle bağlantısı olmaksızın ortaya çıkmıştır ve mutlaka mantıkî ve zımnî bir bağlantının varlığı gerekmektedir. Şu halde Vâsıl'ın düşüncesinde "bir konu/şey söylenildi" formuyla değil; "söylenildiğinde birçok kişi ittifak etti" şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla bir söz/haber, icma ile ittifak sağladığında delil niteliğin kazanmaktadır. Bunun anlamı, birçok şahıs bir sözü söylediğinde ve doğruluğuna inandığında o sözün delil olmasıdır. Bunun karşılığı hadis ilminde "tevatür" ilkesidir. Vâsıl, mütevatir ve ahad gibi lafızları henüz ıstılahlaşmadığı için zikretmemiştir. Hadisleri kasteden herhangi bir anlam vurgusu içerisinde bu kavrama yer de vermemiştir.⁵³¹ O, ittifak ve anlaşma anlamı taşıyan "tevatür" ve "terasül" gibi kavramları zikrederek 'haberde ittifak' kastına işaret etmiştir.⁵³² Şevâşi, Vâsıl'ın bilgi kaynakları arasında zikrettiği 'icma edilen haber' görüşüyle hadisle istidlal yönteminin kaidesini ortaya koyduğunu söylemektedir.⁵³³ Buna göre Vâsıl, "tevatür" ve "mütevatir haber" kavramlarını kullanmamakla birlikte, sonradan "mütevatir haber" olarak adlandırılan haber ile amel edileceğini, tevatür derecesine ulaşmayan ahad haberin amel değeri taşımadığını düşünmektedir. Böylece onun hadis-

⁵²³ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, (Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye: Kahire, 2001), 3: 85.

⁵²⁴ Ardoğan, *Alkideden Kelama -Kelam Tarihi-*, 133.

⁵²⁵ Hasan Basrî'nin yanına gelen bir adam ona şu soruyu sorar: Hz. Yakub'un oğulları Yusuf'u kurdun yediğini (Yusuf 12/17) söylediklerinde babalarına yalan söylemiş oldular. Onu koruyacaklarını va'd ettiklerinde (Yusuf 12/12) sözlerinde durmadılar. Üstelik babaları Yusuf'u onlara emanet ettiği halde ihanet ettiler. Şu durumda Yusuf'un kardeşlerinin münâfik olduğuna hükmeder misin? Hasan, bu konuda cevap vermeyip tavakkuf etmiştir. Râzi, bu soru üzerine Vâsıl'ın bir cevap veya yorumuna yer vermemiştir. Amr b. Ubeyd'in ise hadisi şu şekilde izah ettiğini söyler. Allah hakkında konuştuğunda O'na, dinine ve resulüne yalan isnat eder, Allah'a söz verdiği halde sözünde durmaz, Allah'ın dini emanet edildiği halde ona ihanet eder ve kalbi, dili ile söylediğinden farklıdır. Bkz. Râzi, *Tefsiru'l-Kebir*, 16: 146.

⁵²⁶ Askerî, *el-Evâil*, 2: 119.

⁵²⁷ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, (Otto Yayınları: Ankara, 2018), 186; Ka'bî, *Makâlât (Fadlu'l-İtizâl içerisinde)*, 90;

⁵²⁸ Şevâşi, *Vâsıl b. Ata*, 263; Buhari ve Müslim'in yer verdiği ehl-i adl ve tevhid müntesibi rivayetler için bkz. Kasım er-Ressî ve dğr., *Resailü'l-Adl ve'l-Tevhid*, (Mukaddime), 1: 92-93.

⁵²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 186-187;

⁵³⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 241.

⁵³¹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 318.

⁵³² Abid b. Muhammed es-Süfyânî, *es-Sebatü ve's-Şumulu fi's-Şeriatil-İslamiyye*, (Mektebetü'l-Menare: Mekke, 1988), 183-184.

⁵³³ Şevâşi, *Vâsıl b. Ata*, 264.

lerin sahih olanını zayıf olandan ayırmak için eleştirel ölçütler koyduğunu belirtmektedir.⁵³⁴

Nitekim hadis ilmi aynı asırda ve mekânda tek bir neslin birbirinden aktardığı sözler olması itibarıyla tarihi bir olgu niteliğine sahiptir. Aslı kaynağı ile irtibatı sağlanıncaya kadar birçok kişi tarafından bağıntının raviler zinciri ile sağlanmasıdır. Vâsıl, sahabe asrına yakın olmasına rağmen “uzlaş (tevatür), hadisin sıhhatini kendiliğinden karşılayan bir olgudur” düşüncesini mantıklı bulmamıştır. Çünkü ona göre ravilerin ittifak etmeleri de hata ve yalan üzere birleşmeleri de imkân dâhilinde olduğundan bir hadisin sıhhati her zaman sorgulanabilir olmalıdır.⁵³⁵ Ancak hadislerdeki bu tür problemlere rağmen Vâsıl, hadislere ihtiyaç duyulmadığı kanaatine de sahip değildir. O, içinde bulunduğu kültürel ve sosyo-siyasî koşulların dinî söyleme etkisini fark ettiğinden, akıl, Kur’an ve icma delilini hadisin sıhhat şartı olarak görmüştür. Bu hassasiyetinden olacak ki, hadis ehli olan kimseler ile karşılaştığında herhangi bir hadisi rivayet etmemeye özen göstermiştir. Fakat faklı fikrî ortamlarda Hasan Basrî ve daha başkalarının hadislerini rivayet etmekten de imtinâ etmemiştir.⁵³⁶ Ancak Vâsıl, hadis rivayetinde isminden söz edilen bir şahıs olmamıştır. Şevâşî, hadis rivayetinde Vâsıl’a önem verilmeme nedenini iki gerekçeyle izah eder. Ehl-i Sünnet nazarında Mu’tezilî olması nedeniyle bidatin başlangıç ismi kabul edilmesi ve bu bidati yaymak için gayret göstermiş olmasıdır.⁵³⁷

Netice itibarıyla Vâsıl ile birlikte aklî eğilim, şerî haberler üzerinde egemen olmaya başlamıştır. Bunun sonucunda akıl ile çelişen ve üzerinde ittifak sağlanamayan haberlerin tamamı reddedilmiştir. Haberin tek kişi veya bir topluluk tarafından nakledilmesi ya da ilim ve amel ifade etmesi gibi ölçütler de bu hususta dikkate alınmamıştır. Öyleyse Vâsıl’dan itibaren Mu’tezile ekolü akıl ve Kur’an ile uyum içerisinde olmayan hadislerin delil olduğunu kabul etmemiştir. Ne var ki Vâsıl, kendisine bağlı olanları hadis uydurmaktan şiddetle menettiği hal-

⁵³⁴ Şevâşî, *Vâsıl b. Ata*, 265.

⁵³⁵ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 318-319.

⁵³⁶ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 241; Van Ess, *Theology and Society*, 2: 319.

⁵³⁷ Şevâşî, *Vâsıl b. Ata*, 264.

de Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber’den rivayet ettiğini iddia ettikleri şu hadisi nakletmişlerdir. “*Ümmetimden Vâsıl b. Ata adında biri gelecektir. O, hak ile batılı ayıracaktır.*” Ancak bu hadisin uydurma olduğu açıktır. Fakat Vâsıl’ın bu konuda bir mesuliyetinin olmadığı da ifade edilmelidir.⁵³⁸

2.3.5. İcma

Kâdı Abdulcebbar, “icmanın delil olduğunu biliyoruz”, der.⁵³⁹ Çünkü ümmetin bütünüyle peygamberden nakledilen bir şey hakkında hata etmesi mümkün değildir. İcma ise farklı düşüncede olsalar da ümmetin tamamının delil olduğunu kabul ettiği olgudur. Bu ise icmanın tasdik edenler açısından geçerli ve makul olmasıdır.⁵⁴⁰ Çünkü Mu’tezile’ye göre ümmetin icma ile sabit olmayan bir söz, ahad haber hükmündedir.⁵⁴¹ İcmanın doğruluğuna dayanarak istidlalde bulunmak ise sadece şer/din yönüyle mümkündür. Bu sebeple icma olduğu söylenen bir şeyin semî delillere dayandırılması vaciptir.⁵⁴² Aklî açıdan icma deliline dayanmak ise mümkün değildir. Zira bir topluluğun söylediği ve yaptığı şeylerin hata olmadığını gösteren bir delil yoksa burada icma dikkate alınmaz.⁵⁴³ Dolayısıyla icma, şerî delillerde geçerli iken; aklî delillerde icma söz konusu değildir. Bu hususta İbn Metteveyh, “aklî meselelerde icma ile delil getirilemez. Çünkü zahiri yapısıyla aklın zorunlu kaldığı şeye aykırı olmayı gerektirebilir” bilgisini verir.⁵⁴⁴

Benzer cümleyi Kâdı Abdulcebbar da *el-Muğni*’de ifade eder ve icmanın hüccet olmasını, kitap ve sünnetin bir dalı olarak görür.⁵⁴⁵ Kâdı, hakikate delil yoluyla ulaşılabilirse bu delile bağlı kalmanın vacip olduğu kanaatindedir. Ancak ona göre herhangi bir çoğunluğun hakikate ulaştırılan yoldan (delil) sapması yine sözü edilen yola bağlı kalması da ihtimal dâhilindedir.⁵⁴⁶

⁵³⁸ Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 194.

⁵³⁹ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 139.

⁵⁴⁰ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, (1965), 17: 207.

⁵⁴¹ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 195.

⁵⁴² Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 195.

⁵⁴³ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, (1965), 17: 199.

⁵⁴⁴ İbn Metteveyh, Hasan b. Ahmed, *et-Tezkira fi-Ahkami'l-Cevahir ve'l-Araz*, thk. Sami Nasr Lütüf-Faysal Bedir Avn, (Dâru’s-Sekafe: Kahire, 1975), 236.

⁵⁴⁵ Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, (1965), 17: 216.

⁵⁴⁶ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 188.

Mu'tezile genel itibarıyla bir inancın doğru olduğuna çoğunluğun kıstas olmadığı düşüncesindedir. Çünkü inancın ve inanca dair hükümlerin doğruluğu, hüccetin varlığına bağlıdır. Bu nedenle Mu'tezilî düşüncede "hakikati söyleyen kişi bu görüşünde tek kalsa, yeryüzündeki bütün insanlar da ona muhalefet etse delil ile konuştuğu sürece hakikat üzeredir", kaidesi Mu'tezile'nin hareket noktasıdır.⁵⁴⁷ İcma konusunda Mu'tezile içerisinde aykırı görüşüyle öne çıkan ise Nazzâm'dır.⁵⁴⁸ Fakat onun konu hakkında ileri sürdüğü gerekçeler Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından da kabul görmüştür. Nazzam'a göre peygamberden sonra ihtilafın varlığı nedeniyle üç açıdan delil, ma'kulat alanına taşınmalıdır.

1. Tenzilin tevîl ile çelişmemesi. Aksi halde akıl belirleyici delildir.

2. İçerisinde çelişki bulunmayan tek bir haberin rivayetinde ümmetin icma etmesi. İcma söz konusu değilse, akli delil ile hükmedilir.

3. Akli açıdan yani akli bilgiye kıyasla haberin doğruluğu.⁵⁴⁹ Akıl ile haber çelişik ise aklın kaidelerine tabi olunur.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Câhız da resulden haberin hüccet değeri için şahitlik kriterine işaret etmişlerdir. Ebu'l-Huzeyl, "Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler"⁵⁵⁰ ayetinden hareketle adalet ehli yirmi kişinin varlığını haberin sıhhati için yeterli görmüştür. Câhız ise "Musa, tayin ettiğimiz müddette milletinden yetmiş kişi seçti",⁵⁵¹ ayetini dikkate alarak bu sayının yetmiş olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵² Vâsıl ise farklı düşünceler arasından ortak kanaati oluşturan delile (ittifak edilen bilgi-haber) itimat edileceğini düşünmektedir. O, hakikatin bilinmesini sağlayan dört bilgi kaynağı arasında icmaya son sırada yer vermiştir. Dikkati çeken nokta ise icma ile kitap ve sünnet arasına akli yerleştirmiştir. Çünkü ona göre icma, aynı zamanda akledilebilir ve dini bilgiye isnad edilebilir olmalı-

dır. Dolayısıyla ancak ilk üç bilgi kaynağı göz önüne alındıktan sonra icma (delili) dikkate alınabilir. Bu doğrultuda Himyerî, Vâsıl, Gaylan ve Amr b. Ubeyd'in icmanın delil olduğu yönündeki kanaatlerine işaret eder. Onlara göre hüccet/delil, icma ile ma'kulatın kapsamına dâhil olur. Zira icma, öncelikle kitap ve sünnetten doğar aynı zamanda her iki kaynağa dayanır. Bu nedenle ümmetin bir hata veya yalan üzere icma etmesi, dinin batıl ve islamın yok olma sebepleri arasındadır.⁵⁵³

Vâsıl'ın ümmetin icma edeceği delili, Kur'an ve sahih sünnette aradığı malumdur. Çünkü o, büyük günah meselesinde ümmetin icmanın fâsık isminde gerçekleşeceğini fark etmiştir. Fakat onun mürtekebe-i kebire konusunda ileri sürdüğü düşünce, Ehl-i Sünnet uleması tarafından ümmetin icmaktan bir ayrılış olarak telakki edilmiştir. Vâsıl ise yerleşik olan veya türedi bir şekilde beliren aynı zamanda sorunun ve tefrikanın bir parçası olan görüşlerin terkedilmesini dolayısıyla Kur'an'ın ve aklın teyit ettiği ve herkesin uzlaşısı içerisinde olacağı fâsık isminin büyük günah sahibine verilmesini teklif etmiştir. Onun icma anlayışı, toplumun veya şahısların iddia ettikleri görüşlerden ziyade aklın ve nassın öncülüğünde ortak bir düşüncenin olması gerektiği yönündedir. Aslında onun kastı, toplumsal akıl ile katî deliller arasında bir bağıntı kurma isteğidir. Bu nedenle Vâsıl, Kur'an'ın muhtevasında yer alan bir konuyu Kur'an'a ve sünnete; Kur'an'ın dışında tartışılan bir meseleyi akla bırakma gayesi içerisindedir. Çünkü bir görüş veya düşüncenin mutlak müttefiki ve muhalifi olmanın, toplumsal organizasyonu, dinin birleştirici ve özgürleştirici gücünü tahrif ettiğini fark etmiştir. Bu sebeple o, şahıs ve grupların iddialarından çok akli ve dinî ilkelerin belirleyici olmasına özen göstermiştir. Bu ise süregelen taklit zihniyetine delil ile karşı koymaktan başka bir şey değildir. Ayrıca Vâsıl, aklın ve dinin ilkeleri ile bağdaşmayan görüşlerin topluma yansımaları yakından hissetmiştir. Bu nedenle de uzlaşmayı/ittifakı sağlamak için akli ve dinî referansları olan bilindik bir kavramı teklif etmiştir. Buradan hareketle İbn Murtażâ, ilk Mu'tezilî alimlerin icmaya karşı çıkmadıklarını; ancak türedi ve uzlaşmaya engel olacak şekilde üretilen şeylere muarız olduk-

⁵⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtü-Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Abdülhakim Osman, (Dârü'l-Arabiyye: Beyrut, 1961), 1: 211.

⁵⁴⁸ Huseyn el- Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed*, 2: 458.

⁵⁴⁹ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 273.

⁵⁵⁰ Enfal 8/65.

⁵⁵¹ Araf 7/155.

⁵⁵² Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 273.

⁵⁵³ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 273.

larını ifade eder. Vâsıl'ın büyük günah işleyeni fâsık olarak nitelmesini de aykırı/bidat görüşlerden ayrılış (i'tizal) olarak izah eder.⁵⁵⁴ Bu bilgi doğrultusunda i'tizal, icmadan ayrılış değildir. Aksine i'tizal, icmadan ayrılışa gösterilen rasyonel bir tepkidir. Diğer taraftan onun, icma edilene işaret etmesi, ayrışan fırkaları birleştirme arzusunda olduğunu göstermektedir.

2.3.6. Haber ve Nesh Meselesi

Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Evâil*'inde Vâsıl'ın usule dair düşüncesinin öncüsü olduğu görüşünü Câhız'dan iktibasla paylaşır. O, hakikatin bilgisine ulaştıran dört bilgi kaynağından söz ederek usulün kaidelerini koyan kişidir. Daha önce kısaca değindiğimiz üzere bu bilgi kaynakları, konuşan kitap (kitâbu-nâtık), üzerinde uzlaşma sağlanan haber, akli delil ve icmadan oluşmaktadır. Buna göre Vâsıl, hakikatin dört bilgi kanalıyla bilineceğini söyleyen ilk kişidir. Askerî, Vâsıl'ı ilk defa insanlara haberin geliş şeklini, sıhhat ve butlanımı öğreten kimse olarak nitelermektedir.⁵⁵⁵ Aynı zamanda bu deliller, Mu'tezile ekolünün inanç meselelerinde bağlı oldukları kaynağa da işaret etmektedir. Vâsıl, hüccet olabilecek haberi şu şekilde tanımlamıştır. "Hakkında anlaşma ve uzlaşma imkânı olmayan veya uzlaşma dışındaki ittifakı mümkün olmayan her haber, hüccettir. Bu şartları taşımayan haber ise delil niteliğine sahip değildir."⁵⁵⁶ Dolayısıyla haberi nakleden şahıslar hakkında bir ittifak gerçekleşmesi dahi nazarı akılla haberin delil olması mümkündür. Üzerinde ittifak ve anlaşma olan bir haber de nazarı akılla delil niteliğini yitirebilir. Ona göre ilim ve amel ifade eden dolayısıyla toplumsal hafızada ve pratikte karşılığı olan bir haber ittifak şartlarına haizdir. Öyleyse bir haberin reddedilmesi(ittirah), ya akıl tarafından onaylanmadığı ya da haber üzerinde nesnel bir anlaşma ve ortak kanaat oluşmadığı içindir. Bu açıdan haberin hüccet değeri taşıması için sadece senedinin sıhhati veya haberi rivayet edenlerin adalet ve zapt yönünden kusursuz olması yeterli değildir. Aynı zamanda haberin akli delille de sıhhati teyit edilmelidir. Hansu'ya göre Vâsıl'ın yaptığı tanım, bilinen en erken

haber tanımıdır. Buradan hareketle o, haberin delil oluşu ve rivayet koşulları hakkında tartışmaların ilk defa Mu'tezile tarafından başlatıldığını düşünmektedir.⁵⁵⁷ Fıkıh usulünün ilk asılları olması açısından onun tespitleri son derece önemlidir. Çünkü Vâsıl, haberlerin sınırlarını belirlemeye çalışmış, haberin olgu ile ilişkisini esas alarak esbab-ı nuzulün tespitine ve fıkıhın tetkikine yol açmıştır.⁵⁵⁸

Vâsıl'ın konuşan kitap, haber, akıl ve icmadan oluşan bilgi sistemi, fıkıh usulünün Kur'an, sünnet, icma, kıyas formunun aslı konumundadır. Vâsıl, islam fıkıhının öncüsü sayılabilirse de sisteminde akla doğrudan yer vermesi nedeniyle onlardan ayrılmaktadır. Vâsıl, bilginin kaynaklarına işaret etmekle usulü fıkıhın epistemik ilkelerini önceden açıklamıştır. Umum-husus; kül-cüz; hakikat-mecaz gibi kaideler ile sadece fıkıh ile ilgisi olmayan bunun ötesinde felsefi meselelerle de bağlantısı olan öncüller va'z etmiştir. Çünkü kendi döneminde Hıristiyanlar ve Seneviyye gibi ma'kulata dair konuları akli delil ve önermelerle açıklamaya çalışan bu zeminde bir savunu geliştiren dinler ve öğretiler mevcuttu. Bu sebeple onun, usule dair kategorik ayrımlar yapması felsefi meselelere bir başlangıç teşkil etmiştir.⁵⁵⁹ Vâsıl, haberin amm ve hass olarak kategorik ayrımını da yapmıştır. Amm lafzın, hass olması söz konusu olduğu gibi hass lafzın da amm olması mümkündür. Bu kaidenin geçerli olması durumunda tümelin tikel, tikelin de tümel olması, emrin haber; haberin de emir olması da olasıdır. Ayrıca Vâsıl, neshin, emir ve nehyde olup haberlerde söz konusu olmayacağını söyleyen ilk kişidir.⁵⁶⁰ Çünkü o, haberin neshini, kizb/yalan olarak gördüğünden Allah hakkında bunun mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu ise önermenin adl ve tevhit ilkesi doğrultusunda kaideleştirdiğini göstermektedir. O, özel manalı haberler ile genel manalı haberler olabileceğini her ikisi için delil olma kuvvetini dikkate almak gerektiğini söylemektedir. Onun bu düşüncesi sonraki dönem usulü fıkıhın bu meseleye yaklaşımında önemli rol oynamıştır. Neshin haberlerde olmaması ise haberin

⁵⁵⁴ İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 9.

⁵⁵⁵ Askerî, *el-Evâil*, 2: 119.

⁵⁵⁶ Kağı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 234.

⁵⁵⁷ Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 114.

⁵⁵⁸ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2: 191.

⁵⁵⁹ İsmail Râci el-Farukî, *Atlasu'l-Hadaratü'l-İslamiyye*, (Mektebetü'l-Ubeykan: Riyad, 1998), 397.

⁵⁶⁰ Askerî, *el-Evâil*, 2: 119-120; Kağı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 234; *el-Muğni*, 17: 43-44.

hücciyeti (delil olması) açısından bir belirlemedir. Yoksa tatbiki gerektiren bir tespit değildir.⁵⁶¹

Vâsıl'ın haberlerde neshin olmayacağı yönündeki düşüncesi Keysaniyye'nin bedâ düşüncesine bir reddiyedir. Makâlat yazarlarına göre Muhtar b. Ubeyd, bedâ fikrini ilk ortaya atan kişidir. O, Mus'ab b. Zübeyr'in ordusuyla savaşmak için hazırlık yaptığında Allah'ın yardım edeceğini kendisine vahiyle bildirdiğini söylemiş; hezimetle uğrayınca da Allah bana bu zaferi va'd etmişti; fakat daha sonra bu iradesini değiştirdi, demiştir. Vâsıl, bedâ düşüncesinin tehlikesini çok erken fark etmişti. Çünkü bedâ, Allah'ın yalan ve cehalet gibi hâdis olan sıfatlarla vasıflanması anlamına gelmekteydi. Bu sebeple haberlerde neshin imkânını reddetti ve tecsim ve teşbihe düşmemek için Allah'ın buna benzer noksan sıfatlarla nitelenmesinin imkânsız olduğunu söyledi.⁵⁶² Esasında buna benzer bilgiler, Vâsıl'ın fikhî meselelerden daha çok cedeli konulardaki düşünce yapısına işaret etmektedir. Belirtildiği üzere Vâsıl, fikhî bahisleri, inanca dair meseleleri ispat ve savunuyu yönteminin bir parçası kılmıştır. Bunun için de Kur'an ve sünnetin anlaşılmasını akla izafe ederek 'aklı hüccet' teorisini ortaya koymuştur.

3. VÂSILDA İ'TİKÂDÎ PARADİGMA

Mu'tezile mezhebi, bilgi sistematığını akıl, Kur'an ve sahih sünnetin merkezde olduğu epistemik bir temele dayandırır. Bu sebeple itizal, Allah'ın zait sıfatlardan tenzihini; fiillerinde adaletini; el-va'd ve'l-vaidin hakikatini; fâsığın el-menzile beyne'l-menzileteyn konumunda olduğunu; nübüvvetin kulların maslahatı için lütuf ve iyi olmasını, dinin asıllarını bilmekle her insanın mükellef olduğunu, iyilik ve barışı yaygınlaştırıp kötülükten kaçınmayı ihtiva etmektedir. Bütün bu sayılan ahlakî ve rasyonel değerler, Mu'tezile'nin beş ilkesinin kısa bir özetidir. Kâdı Abdulcebbar da usûlü hamseyi (beş asıl) inanç ve hayat alanında Mu'tezile'nin tümel önermeleri ve evrensel değerleri kabul etmiştir. O, tevhid ilkesini, Mulahhide, Muattıla, Dehriyye ve Müşebbihe öğretisine; adl esasını, Mü-

cebbire düşüncesine; va'd ve va'id fikrini, Mürcie düşüncesine; el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü Haricîler'in tekfir ideolojisine; emri-bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker prensibinin de İmamiyye'nin hilafet anlayışına ahlakî, bilişsel ve yasal bir manifesto olarak sistematize edildiğini söyler.⁵⁶³

Vâsıl'da itikâdî paradigma ile kastımız ise Mu'tezile'nin beş doktrininin henüz olgunlaşma düzeyine ulaşmadığı bir dönemde nasıl anlaşıldığını incelemektir. Zira Vâsıl ile birlikte kelamî söylem, politik teolojiden rasyonel düşünceye doğru dönüşüme uğramaya başlamıştır. Artık kelamî dil, dinî-politik refleksler yerine akli ve ahlakî ilkeler temelinde bir söyleme yönelmiştir. Vâsıl'ın başlattığı dinî kavram ve önermelere rasyonel eğilim, akılcı-bilimci din anlayışının teşekkülünde önemli bir faktör olmuştur. Ancak Mu'tezile ilkelerinin ne zaman teşekkül etmeye başladığı, kültürel ve siyasi ortamın etkisi, tarihsel tecrübenin biçimlendirici rolü, geçmişle rasyonel yüzleşme faktörü ve dönem entelektüel ikliminin sonraki ilmî gelişmelere katkısı vb. birtakım soruların varlığı da önem arz etmektedir. Şehristânî'ye kadar Vâsıl ile beş asıl doğrudan bağıntısına işaret eden bir müellif olmamıştır. Vâsıl'ın Mu'tezile doktrini içerisinde özel kılan ise el-menzile görüşünü ileri sürmesi ve bu iddiasını da bir kitap yazarak temellendirmeye çalışmasıdır. Vâsıl'ın bu adla bir kitap yazması, el-menzile ilkesinin mucidi olduğunun esaslı bir kanıtıdır. Hatta bu ilke, diğer dört esasın kâideleşmesinin de öncülü olmuştur. Bu noktada Vâsıl'ın beş esasın içeriğine yaptığı katkıya geçmeden önce Şehristânî'nin verdiği bilgilere dayanarak, itizalin teolojik asıllarını özet şekilde kategorize edeceğimiz ve detaylı izahını, beş asıl teorik zeminini başlığundan sonrasına bırakacağız.

Birinci kaide: Allah'ı ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatlardan nefyetmek. Vâsıl'ın düşüncesinde tevhidin anlamı, Allah'ı zâit sıfatlardan soyutlamak ve tek kadîmin varlığını kabul etmektir. Çünkü ezeliilerin çokluğu anlayışı, şirk anlamına geldiği gibi diğer dinlerin teolojik argümanlarına da teorik bir veri sağlamaktadır. Vâsıl'ın ezeli iki kadîm ilahın imkânsız olduğu düşüncesi ise Seneviyye gibi düalist, Hıristiyanlık gibi plüralist

⁵⁶¹ Van Ess, *Theology and Society*, 1: 317-318.

⁵⁶² Feyûmî, *el-Mu'tezile-tekvinu'l-akli'l-arabi*, 166.

⁵⁶³ Kâdı Abdulcebbar, *Serhu'l-usulü'l-hamse*, 124.

dinlerin akidelerine bir reddiye oluşturmaktaydı. Bu nedenle o, tevhid ve tenzihin merkezine “kim iki kadim mana kabul ederse iki ilahın varlığını kabul etmiştir”, ilkesini yerleştirmiştir.⁵⁶⁴ İki kadim varlığın reddi düşüncesi Kur’an’ın vaz ettiği rasyonel bir ilke olduğundan dönem itibarıyla felsefi bir kökene de ihtiyaç bırakmamıştır. Aynı zamanda Vâsıl, İslamî bünyede Gulâtı-Şia gibi Ali’yi kutsallaştıran ve geri döneceğini iddia eden görüşleri de reddetmiştir.⁵⁶⁵

İkinci kaide: Kader hakkında söz. İnsanın kudret ve iradeyle yaptığı fiiller sorumluluk ve ahlakî karşılığın (ceza) gerekçesini oluşturur. Şehristânî, Vâsıl’ın bu kurala, sıfatların nefyi kaidesinden daha fazla itina gösterdiğini söyler. Çünkü Allah’ın fiilleri, sıfatlarından farklıdır. Sıfatlar zâtın aynısı iken; fiiller zâtın tezâhürleridir. Bu da O’nun fiillerinin mutlak, doğru, iyi, hikmet ve adalet olması demektir. Allah’ın fiillerine izafe edilen kötülük, zâta nispet etmekle eşdeğerdir. Allah her şeyden önce hakîmdir ve adildir. İlahî zatın ahlakî formu olan adalet ve hikmet, kötülük ve zulmün izafesini imkânsız kılar. Bu nedenle Allah’ın emrettiğine aykırı bir şeyi kullarından istemesi mümkün değildir. İnsan adına kararı verip bunun üzerine onları cezalandırması imkânsızdır. Allah’ın kendi fiilinden insanı sorumlu kılması ve buna ahlakî bir karşılık takdir etmesi düşünülemez. Bu nedenle mükellef insan, hayır, şer, iman, küfür, taat ve masiyetin hakikî fâilidir. Allah bütün bunları gerçekleştirmesi için insana kudret, irade ve ihtiyar vermiştir. Bu ahlakî değerler, Mu’tezile doktrininde adalet ilkesine tekabül etmektedir. Adalet de Allah’ın zâtını/özünü ifade eden ilkedir.⁵⁶⁶ İlahî adaletin akliliği prensibi de insanın akıl sahibi, hür ve sorumlu olması demektir.

Üçüncü kaide: el-Menzile beyne’l-Menzileteyn hakkında söz. Vâsıl’a göre iman, iyilik ve hayırdan müteşekkil bileşik bir değerdir. İman ve amelin bir arada olması ise ‘mü’min’ isminin hak edilmesidir. Çünkü mü’min, övgü ismidir. Fâsık ise kendisinde imanın varlığına rağmen hayır ve iyilik değerleri-

ni imanından ayıran kimsedir. Bu nedenle övgü niteliği olan mümin adımı hak etmeyen birisidir Ancak fâsık, kâfir gibi değildir. Çünkü onda iman ve bazı iyi pratikler de mevcuttur. Fâsık da arızî bir kusur; kâfir de aslî bir sorun vardır. Vâsıl’ın temel gayesi, ortak uzlaşmayı sağlayacak bir isimde karar kılarak itidali sağlamak, böylece hem Haricî ve Mürcie paradigmasını reddetmek hem de Emevî yönetiminin faşist eylemlerini dinî referanstan mahrum bırakmaktır. Zira Hariciler, küçük-büyük günah sahibinin dinden çıktığını iddia ederken; Mürcie günah ile iman arasındaki bağıntıyı toptan yok etmekteydi. Vâsıl ise dinden çıkmanın mümkün olmadığını, ölüm anına kadar tövbe imkânının olduğunu söyleyerek mutlak cezanın ve sorgusuz mükâfatın orta noktasına işaret etmekteydi.⁵⁶⁷ Zira İslam’ın ilk yüzyılında dinî söylem, aften ziyade tövbeyi merkeze alan bir dile sahipti.⁵⁶⁸ Dolayısıyla tartışmalar da tövbenin vücûbiyeti üzerinden yürütülmekteydi.

Dördüncü kaide: Müslüman toplumun geçmişte yaşadığı iç savaş ve neticesinde oluşan sosyo-siyasi karmaşanın itikâdî izahı. Bir tarafta Ali; diğer tarafta Talha, Zübeyr ve Hz. Aişe’nin yer aldığı Cemel vakası ile Hz. Ali ve Muâviye arasında cereyan eden Sıffin Savaşı’na katılanlar hakkında Vâsıl’ın tutumu, tarafları lanetleyen kimselere kıyas ederek tavakkuf halini tercih etmesidir. O, Kur’an’dan referans alarak sorunu çözmeyi amaçlamaktadır. Girift sorunda tarafgir olmaktansa şüpheli yaklaşımı tercih ederek Mürcie yöntemi üzerinden sorunu Allah’a havale etme düşüncesindedir.⁵⁶⁹

3.1. Beş İlkenin Teorik Zemini

Hicrî birinci yüzyılın sonu veya ikinci yüzyılın başlarında inanç konuları üzerinde aklî tefekkür, Mu’tezile’nin elinde teşekkül etmiştir. Özellikle ilahî sıfatlar ile kaza ve kader meselesi nazarî yönelişin giriş konuları olmuştur.⁵⁷⁰ Vâsıl b. Ata’ya ka-

⁵⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, 59; İbn Murtazâ, *el-Münye ve’l-Emel*, 151; Emîn, *Fecru’l-İslam*, 337.

⁵⁶⁵ Ebu Zeyd, *İtticâhu’l-Aklî fi’l-Tefsir*, 42.

⁵⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, 60; İbn Murtazâ, *el-Münye ve’l-Emel*, 152; İbn Rüşd, *el-Kesf an-Menâhici’l-Edille*, 19.

⁵⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, 61; İbn Murtazâ, *el-Münye ve’l-Emel*, 153; İbn Rüşd, *el-Kesf an-Menâhici’l-Edille*, 19.

⁵⁶⁸ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 305.

⁵⁶⁹ Nevbahî, *Fıraku’s-Sia*, 44; Zehebi, *Mi’zânu’l-İtidal*, 5: 80; Murtazâ, *eş-Şafii fi’l-İmame*, 1: 93; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, 62; İbn Rüşd, *el-Kesf an-Menâhici’l-Edille*, 19.

⁵⁷⁰ İrfan Abdülhamid, *Dirâsât-fi’l-Fıraku ve’l-Akaidi’l-İslamiyye*, (Matbaatü İrşad: Bağdat, 1967), 130.

dar Haricî, Mürcie ve Şii düşüncesi ve bununla birlikte Cehm b. Safvan, Ca'd b. Dirhem, Ma'bed el-Cühenî gibi düşünürlerin teo-politik söylemleri, kalamî diyalektiğin (politik kelimeler) arasında yer almıştır. Vâsıl, Haricî, Mürcie ve Şia gibi Emevî döneminin başlarında varlık gösteren mezheplerin yanında söz konusu şahısların düşüncelerinden sentezleyerek tabiri caizse yeni bir mezhep meydana getirmiştir.⁵⁷¹ Hatta Batılı yazarlar, Vâsıl'ın Basra'da Ma'bed ile karşılaştığı ve kader düşüncesini ondan aldığı iddiasını ileri sürmektedirler.⁵⁷² Ancak Vâsıl'ın zeminini hazırladığı kelimeler, Gaylan ed-Dimeşki ve Ma'bed el-Cühenî gibi kendisinden önceki ilk mütekellimlerin uyguladığı (politik) kelimelerden farklıdır. Sözü edilen şahıslar, dinî kavramlardan hareketle siyasî meseleler hakkında konuşan kişilerdir. Örneğin, insanın özgürlüğü, bireysel sorumluluk, iman mahiyeti, büyük günah işleyen kimsenin itikâdî konumu gibi meseleler, Cebrî düşünceye ve Emevî yönetim algısına karşı girişilen siyasî çekişmenin bir yansımasıdır. Mu'tezile ise bu tür problemlerin içerisine ilahî adaleti, insanın hür ve sorumlu bir varlık olduğu ve Allah'ın yalnızca iyi ve faydalı olanı yapacağı tezini dâhil etmiştir. Böylelikle adalet ilkesini, iç sorunların çözümü için temel değerler alanına çıkarmışlardır. İslam toplumunun içinde bulunduğu negatif durumun, anlık teo-politik reflekslerle çözülemeyeceği anlaşılmış ve köklü dönüşümlere gereksinim duyulmuştur. Vâsıl da politik söylemin sorunlu muhtevasından çıkıp, değer ve ilkeler ekseninde (tevhid ve adl) rasyonel bir dili/kelamı oluşturmaya gayret etmiştir. Diğer taraftan İslam'ın fikrî muarızları düalist ve plüralist din ve öğretilere cevaplar verebilecek bir cedel alanı oluşturulmaya çalışılmıştır.⁵⁷³ Savunu alanı ise sadece Küfe, Basra ve Bağdat gibi şehirler ile sınırlı kalmamış; Vâsıl ve öğrencileri fikrî saldırılara cevap verebilmek için doğudan batıya sınırları aşan bir propaganda faaliyetiyle İslam'ı ve ilkelerini tebliğ etmişlerdir.⁵⁷⁴

Vâsıl b. Ata ve kendisinden sonraki Mu'tezile ricali, delilden hareketle teolojik temellendirmeye önem vermiş bu neden-

⁵⁷¹ Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî*, 223.

⁵⁷² Arfeo, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî*, 209.

⁵⁷³ İbn Rüşd, *el-Kesf an-Menâhici'l-Edille*, 17.

⁵⁷⁴ İbn Rüşd, *el-Kesf an-Menâhici'l-Edille*, 17.

le benimsedikleri ilkelerin ve önermelerin Kur'an'ın ilkeleri ve çıkarımları ile uyum içerisinde olmasına özen göstermişlerdir. Ekolün vicdanî, akli, ahlakî, dinî ve ictimaî bütünlük içerisinde benimsedikleri ilkeler, rasyonel eğilimin teorik-yasal temelini oluşturmuştur. Vâsıl'ın ve taraftarlarının benimsediği bu dört ilke, Mu'tezile'nin beş ilkesinin muhtevasından farklı değildir. İlk ilke, tevhid; ikinci ilke, el-Adl ve el-va'd ve'l-va'id; üçüncü ilke, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve İslamın genel ilkesi olan emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker.⁵⁷⁵ Vâsıl, el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinin kapsamına el-va'd ve'l-va'id'i de almıştır. Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker ilkesi ise Vâsıl'ın kelamında nazarı diyalektik ve dinî pratik üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Onun zanâdika akımıyla giriştiği nazarı cedel ve aynı zamanda davetçiler aracılığıyla yürüttüğü propaganda hareketi, ilkenin pratik örneğini oluşturmuştur. Bu nedenle Van Ess, Vâsıl'a ek olarak, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın beş ilke içerisine el-emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münkeri ilave ettiğini söylemektedir. Onun kendisinin de bir parçası olduğu hareketin mazisiyle bu şekilde öğretisel bir ilişki kurduğunu düşünür. Haddizatında Mu'tezile okulundan sonra Mu'tezile'nin beş esasları gibi ilkeler vazeden başka bir mezhep olmamıştır.⁵⁷⁶ Mu'tezile karşıtlığının bir reaksiyonu olarak kaleme alınan şerh, ta'likat, cedel türü eserler ile Mu'tezile'nin rasyonel doktrinleri çürütülmeye çalışılmıştır. Esasında bu yönüyle Mu'tezile, kendisinden sonraki bütün ekollerin fikrî birikimine ve bilimsel gelişmelere ciddi katkılar sağlamıştır.

Vâsıl'ı beş esasın teorisyeni olarak ilk defa Şehristânî'nin gördüğünü söylemiştik. Üstelik Şehristânî'nin *el-Milel*'inde Vâsıl'ın beş esasın tümel yapısını belirlediği yönündeki tespitine Madlung ve Daiber de katılmaktadır. Bunların aksine Gimaret, ilk dönem kaynakları içerisinde bu konu hakkında nesnel bir bilginin yer almadığını söyleyerek şüphesini gizlemez. Van Ess belki de Vâsıl'ın *Kitabu't-Tevhid*'ine yer alan konulardan müteşekkildir, düşüncesini paylaşır.⁵⁷⁷ Şehristânî ise Mu'tezile'nin doktrinel esaslarını, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dimeşki'nin ka-

⁵⁷⁵ İbn Rüşd, *el-Kesf an-Menâhici'l-Edille*, 19.

⁵⁷⁶ Van Ess, *Theology and Society*, 1: 442.

⁵⁷⁷ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 312.

derci anlayışı reddeden görüşleri ile Cehm b. Safvân'ın sıfatların nefyi düşüncesinin ideolojik bir uzanımı görme eğilimindedir. Bu nedenle Vâsıl'a atfettiği asılların teorik zemini, Vâsıl öncesi düşüncenin bir ürünü olduğundan böyle bir ilişkiyi kurmakta beis görmemektedir. Burada Şehristânî'nin dışında itizalî ilkelere dair ilk va'z şekline dair farklı izahların yapıldığı da görülmektedir. Bu sınıflandırmalarda ilkeler/asıllar, ıstılahî/kavramsal olarak kelâmî terminolojiye alınmış değildir. Daha çok çağın teolojik tartışmaları kapsamına giren konulardan müteşekkildir. Örneğin İbnu'l Esîr, üç meselede Vâsıl b. Ata'nın itizal ettiğini söylemektedir. Bunlar, kader düşüncesi, sıfatların nefyi ve büyük günah işleyen hakkında el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisini ileri sürmesidir.⁵⁷⁸ Makrîzî, Vâsıl'ın itizal paradigmasını, tek bir farkla şu şekilde kategorize etmektedir. Sıfatların nefyi, kaderciliğin inkârı, el-menzile beynel-menzileteyn, büyük günah işleyen kimsenin ebedi ceennemlik olduğunun vücûbiyeti şeklindedir.⁵⁷⁹ Hillî ise Vâsıl'ın kurucusu olduğu ekolün genel prensiplerini üç madde ile özetlemektedir. Allah'ın kadim olduğu; yalnızca yararlı ve iyi olanı yapacağı ve kulların ihtiyarî fiillerinin yaratıcısı olduğudur.⁵⁸⁰ Cürçânî, Vâsılıyye'nin itikadî paradigmasını, sıfatların nefyi ve kullara kudretin isnat edilmesi fikriyle izah etmektedir.⁵⁸¹ Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla itizalî asıllar, Vâsıl'dan sonraki dönemde kelâmî ıstılahâ dönüştürmüştür.

İbrahim Medkur da beş esasın bütünüyle ilk anda şekillendiğini ve bilindiğini söylemenin mümkün olmadığını düşünmektedir. O, köken itibarıyla Vâsıl'a nispet edilen ilkeler hakkında Vâsıl'ın sistematik ve kategorik bir söylemde bulunduğu kanaatinde değildir. Ancak Vâsıl'ın bu asıllardan bazısına rehberlik ettiği ekolün sonraki yüzyıllarında ise kavramsal, kuramsal ve kategorik yapısına ulaştığını ifade eder.⁵⁸² Ancak genel kanaat, Ebu'l-Huzeyl ile birlikte Mu'tezile kelâmında beş as-

lın sistematik formunu aldığıdır.⁵⁸³ Bunun Aksine Ammâra ise Mu'tezile'nin akli ve ahlakî asıllarından dördünün Vâsıl'ın döneminde tamamlandığını söyler. Ekolleşme ile birlikte bu dört aslın geliştiğini, zamanla ilaveler ve müdahaleler olduğunu ifade eder. Beş ilkenin Ebu'l-Huzeyl Allâf ile birlikte son şeklini aldığı belirir.⁵⁸⁴ Nitekim Nesefî, Ebu'l-Huzeyl'in beş esasın muhtevâsından oluşan bir kitap yazdığını bu kitabı da usûlü'l-hamse olarak adlandırdığını belirtir.⁵⁸⁵ Ancak o, ekole özel sistemli ve ilkeleşmiş haliyle bu asılların şekillendiği düşüncesinde değildir. Örneğin tevhit, tenzih vurgusuyla; adalet, insanın fiillerini gerçekleştirme kudreti etrafında; el-menzile beyne'l-menzileteyn aslı formuyla ve fitne dönemi tarafları hakkındaki tevakkuf-şüphe hali, beş esasın özleri olarak kaideleşmiştir.⁵⁸⁶ Vâsıl b. Ata ile beş esasın ıstılahî şekli oluşmamışsa da onun bu konuya özel ifadelerde bulunduğu muhakkaktır. Malâtî ise bu esasları ilk defa ıstılahî alana taşıyanın Bişr el-Mu'temir olduğunu söylemektedir.⁵⁸⁷ Buna göre Vâsıl, Mu'tezile'nin asıllarının tamamına teolojisinde kurumsal bir sınıflama yapmadan ve sistematize etmeden işaret etmiş ve bunları kaideler (kavâid) olarak isimlendirmiştir. Daha sonra Nazzam bunları üçe indirirse de Vâsıl, tamamına teorik olarak yer vermiştir.⁵⁸⁸ Farklı bir bilgi olarak Mesudî, *Murûcu'z-Zeheb*'de Yezîd b. Velid'in, Mu'tezile'nin beş esasını kabul ettiğini söylemektedir.⁵⁸⁹ Yezîd, hicrî 126 yılında vefat etmiştir. Mesudî'nin verdiği bu bilgiden anlaşıldığı kadarıyla Vâsıl hayatta iken beş ilke şeklini almıştır.

Neşşâr, beş ilkenin ne Vâsıl ne de Amr tarafından dile getirildiğini söylemektedir. Ona göre onların dinî söylemlerinde bu lafızlara yer vermiş olmaları beş esas ekseninde bir kavramlaşma değildir. Bu sebeple o, bu ilkelerin, Vâsıl'ın öğrencileri tarafından ortaya konduğunu düşünmektedir. Neşşâr'a göre her

⁵⁷⁸ Adudiddin İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *el-Lûbab fi-Tehzibi'l-Ensâb*, (Dâru's-Sadîr: Beyrut, 1980), 3: 348.

⁵⁷⁹ Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 395.

⁵⁸⁰ Allâme Hillî, Ebu Mansur Cemaleddin el-Hasen b. Yusuf, *Mebâdiu'l-Vusul ila-İlmi'l-Usul*, thk. Abdulhasen Muhammed Ali Bakkal, (Dâru'l-Edva: Beyrut, 1986), 59.

⁵⁸¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Mu'cemu't-Tarifât*, thk. Muhammed Siddik el-Miñşâvî, (Dâru'l-Fadîle: Kahire, ts.), 209.

⁵⁸² Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 2: 103; Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin*, 55.

⁵⁸³ Hasan Hanefî, fikrî asıllardan ilk dördünün Vâsıl'ın zamanında tamamlandığını düşünür. Birtakım eklemeler ve düzeltmelerle Ebu'l-Huzeyl'in öncülüğünde beş aslın sistematik şeklini aldığı söyler. Bkz. Hanefî, *Mevsu'atu'l-Hadârati'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, 2: 583.

⁵⁸⁴ Ammâra, *Teyârâtu'l-fikri'l-islâmî*, 48-49.

⁵⁸⁵ Nesefî, Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, tlk. Veliyuddin Ferfur, (Dâru'l-Ferfur: Dimeşk, 1995), 227.

⁵⁸⁶ Ammâra, *Teyyarâtü'l-Fikri'l-İslâmî*, 46.

⁵⁸⁷ Malâtî, *et-Tenbih*, 31.

⁵⁸⁸ Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, 225-226.

⁵⁸⁹ Mesudî, Ebi'l-Hasen, Ali b. Hasen b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb*, (Müessesetü-Dari'l-Hicre: Kum, h. 1309), 3: 221.

ne kadar beş esas, Vâsıl tarafından bizzat va'z edilmediyse de en nihayetinde teorik olarak Basra meclisinden çıkmıştır.⁵⁹⁰ Watt, Vâsıl ve Amr'ın döneminde Mu'tezile ismi kullanılmış ise de bu isme tahsis edilen beş esasın çok ibtidaî bir şekilde yer aldığı düşünmektedir. Örneğin, adalet, kader düşüncesi içerisinde; tevhid ise düalist akideye karşı Allah'ın teklifiğini savununu (tenzih) zemininde ele alınmaktaydı. O, sıfatlar hakkında tartışmanın Halife Me'mun dönemine kadar ciddi bir diyalektik konusu olmadığını ve bu nedenle tevhit akidesinin, Allah'ın zâtî birliği anlamıyla ele alınmadığını düşünmektedir. Watt'ın işaret ettiği Halku'l-Kur'an tartışmalarıdır. Ona göre Halku'l-Kur'an meselesi, Allah'ın zâtî ve sıfatları hakkında tartışmayı da gündeme taşımıştır. Ayrıca Watt'a göre el-menzile beyne'l menzileteyn ve el-va'd ve'l vaid kabul edilen ilkeler iken, emr-i bi'l ma'ruf nehyi ani'l-münker ilkesi genellikle Kaderiyye ile özdeşleşen bir tavır olmuştur.⁵⁹¹ Bu sebeple Watt, Vâsıl'ın kelamî görüşlerine dair rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü onun döneminde beş usule dair söylemler, henüz ibtidaî/olgunlaşmamıştır. El-menzile ilkesinin ise Hayyat'ın ifadesiyle Vâsıl tarafından ortaya konduğunda şüphe yoktur. Bu açıdan Watt, bilgi yetersizliği ve yeterince bilinmemesi gibi nedenlere dayanarak Vâsıl'ı, Basra Mu'tezilesi'nin ilk bilginleri arasında saymamakta ve Mu'tezile'yi Ebu'l-Huzeyl ile başlatmaktadır.⁵⁹² Esasında Watt, Vâsıl'ı bir teorisyen olarak görmemektedir. Onu, daha çok dönemin teo-politik ortamı içerisinde kaderî refleksinde bulunan biri olarak tanıtmaktadır. Bu bakımdan Vâsıl'ı, kendisinden önceki dinî-politik düşünce hareketinin bir devamı olarak görmek eğilimindedir.

Kâdı Abdulcebbar, beş ilkeyi, asıl ve furû şeklinde bir taksime tabi tutarak ve *el-Muğni*'de bu rakama bağlılık göstermez. O, ekolün teolojik paradigmasını tevhid ve adl olmak üzere iki asla dayandırmaya gayret eder.⁵⁹³ *Muhtasar*'da ise dinin asıllarını tevhid, adalet, nübüvvet ve şeriat olmak üzere dört ile sınırlandırır. El-Va'd ve'l-vaîdi, esma ve'l ahkâmı ve emri bi'l ma'ruf nehyi

⁵⁹⁰ Neşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 232.

⁵⁹¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 297-298.

⁵⁹² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 298.

⁵⁹³ Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2: 103; Bedevî, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, 55.

ani'l-münkeri şeriatin içerisine dâhil eder. *Muğni*'de ise nübüvvet, el-va'd ve'l-vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve şeriat, adl ilkesinin muhtevasında yer alır.⁵⁹⁴ Ancak özellikle belirtmeliyiz ki, el-*Muğni*'nin kayıp ciltlerinin varlığı konu hakkında tutarlı bir çıkarıma imkan tanımamaktadır. Kâdı Abdulcebbar'ın öğrencisi ve *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*'yi cem eden biri olan Mankdim Şeşdîv (h.425/m.1034), nübüvveti, şerî konuları, el-va'd ve'l-vaîdi, el-menzile beyne'l-menzileteyn'i ve emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l münkeri adl ilkesine dâhil eder. Ona göre de asıllar, tevhit ve adl olmak üzere ikidir.⁵⁹⁵ Ebu'l-Huzeyl ile çağdaş olan İbrahim er-Ressî, bu asılları şu şekilde tasnif eder. Onun tasnifi, tevhit, adalet, el-va'd ve'l-vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, Kur'an ve ona mutabık sünnet ve sosyal ve iktisadi adalet olmak üzere altı ilkeden oluşur. Yahyâ İbn Murtazâ (h.840/m.1436) ise daha farklı bir şekilde sınıflandırır. O, tevhit, el-menzile beyne'l-menzileteyn, adl, sahabenin ihtilaf dönemlerindeki konumu ve emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l münkerin vücûbiyeti şeklinde bir sınıflama yapar.⁵⁹⁶ Şerif Murtazâ, tevhid ve adl'in aslen, Hz. Ali'nin sözlerinden ve hutbelerinden iktibas edildiği kanaatindedir. Daha sonra kelamcılarının ortaya koyduğu katkıların tamamı, ona göre bu tümel formun ayrıntısı ve iki aslın serhidir.⁵⁹⁷

Netice olarak Vâsıl'a kadar Mu'tezile'nin ilkeleri, inanca dair politik tartışmalar içerisinde söylem düzeyinde yer bulmuş; kavramsal ve kurumsal şeklini almamıştır. Açıkçası Mu'tezili olmanın temel referansı olabilecek düzeyde olgunlaşmamıştır. Ebu'l-Huzeyl ise tarihsel veri ve tecrübeyi, doktrin haline getirmiştir. Zira onun usul-ü hamse adında bir kitap yazması, beş esası, teoriden 'sistematik rasyonel ilkeler' düzeyine çıkardığını göstermektedir. Ancak ilk olması itibarıyla Vâsıl'ın sözü edilen kavramlara ne anlam yüklediği de merak konusudur. Vâsıl'ın döneminde nasıl anlaşıldığı ve sonraki bilimsel gelişmelere ne şekilde yansıdığı kategorik bir izahı gerektirmektedir.

⁵⁹⁴ Bedevî, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, 55-56.

⁵⁹⁵ Kasım er-Ressî ve dğr., *Resailu'l-Adl ve't-Tevhid (Mukaddime)*, 1: 78.

⁵⁹⁶ Kasım er-Ressî ve dğr., *Resailu'l-Adl ve't-Tevhid, (Muhakdime)*, 1: 76-77.

⁵⁹⁷ Şerif Murtazâ, *el-Emâli*, 1: 103-148.

Haşviyye gibi akımların iddialarını çürütecek bir düşünce inşa etmeyi hedeflemiştir. Özellikle Mukâtil b. Süleyman, toplum nazarında önemli bir konuma sahiptir. Bu sebeple Vâsıl, onun düşünceleriyle fikrî düzeyde bir cedele tutuşmayı istemiştir.

2. Seneviyye, Mecusiyye, Maneviyye, Zerdüştülük ve Mazdekiyye gibi düalist öğretilere, kadim iki varlığın imkânsızlığı teziyle cevap vermek istemiştir. Çünkü zât ve sıfat olarak iki kadim varlığı kabul etmek iki ezeli ilahın varlığı anlamına gelmektedir. Bu sebeple Allah'ın zâtının ilave sıfatlara sahip olmadığı tezi, düalist öğretilerin inançlarına fikrî düzeyde bir reddiyedir.⁶⁰⁸ Diğer taraftan Vâsıl'ın düalist ve gnostik öğretilere delil ve burhanlar hazırlaması kendisinden sonraki gelişmeler için yöntem bilim oluşturduğunu göstermektedir. Tarihi kaynaklar, Vâsıl'ın Hıristiyanlık akidesiyle nazari bir diyalektik örneğine değinmemiştir. Bunun aksine Nader, Vâsıl'ın Nasrâniler ile olan bağintısından söz eder. Onların üç uknumun içerisinde tek bir ilahın gizli olduğu inancını, Vâsıl'ın Allah'a şirk koşma şeklinde izah ettiğini söyler. Bunun için de onlara karşı çok ciddi bir fikrî diyalektiğe giriştiğini, tek ilahın oldukça basit ve yaratılmışlık vasıflarından münezzehe olduğu düşüncesini temellendirmeye çalıştığını belirtir.⁶⁰⁹

Bu açıdan çok tannılı inançların akide ve felsefi öğretilerine karşı geliştirilen sıfatların nefyi teorisi, İslam düşüncesine nazari/felsefi aklın odağında bir diyalektik üslup kazandırmıştır. Vâsıl'ın tevhid düşüncesinin merkezini oluşturan sıfatların nefyi düşüncesi, kadim Farişi düaliteye ve üç uknumun ilah olduğunu ileri süren teslis inanına rasyonel bir reddiye idi. Zira ilim, kudret, irade, hayat gibi zattan ayrı sıfatların kabulü, taaddüd kudema (kadimlerin çokluğu) düşüncesine zemin teşkil etmekteydi. Öyleyse Vâsıl, Allah'ın dışında kadim bir varlığın olmadığını ispat ederek bu düşüncüyü baştan çürütmeyi hedeflemiştir.⁶¹⁰ Bunun için de Allah'ın mahlûkların sıfatları gibi sıfatları olduğuna işaret eden Kur'an'ın teşbih içerikli ayetlerini te'vile yönelmiştir. Vâsıl, kendi çağında Allah'ı yaratılmışların sıfatları gibi

sıfatlara sahip olduğunu söyleyerek O'nu cisimleştiren şahıs ve öğretilere karşı rasyonel bir yöntem geliştirmiştir. Böylece İslam dışı unsurların yanında çağdaş Mukâtil b. Süleyman'ın teşbihçi anlayışına da ciddi bir tenkit yönelmiştir.⁶¹¹ Nitekim Vâsıl'ın kelimî paradigmasında tevhid, Allah'ın beşere nispet edilen sıfatlardan tenzih edilmesidir.⁶¹² Allah'ın zâtına zâit sıfatlardan nefyedilmemesi ise şirkin nedenini oluşturmaktadır.⁶¹³

Vâsıl'ın sıfatların nefyi konusunda Cehm b. Safvân'dan etkilendiğini söylemek mümkündür. Ancak Vâsıl ile Cehm'in nefyi anlayışının farklı olduğu iddiasıyla bir etkilenmenin olmadığı da ileri sürülmüştür.⁶¹⁴ Vâsıl'ın sıfatların nefyi meselesinde esas aldığı yöntem, tek zât teorisi. Buna göre Allah'ın zâtının dışında bir sıfatın varlığı imkânsızdır.⁶¹⁵ Cehm ise Allah'tan başka yaratıcı olmadığını ileri sürerek Allah'ın dışında bir varlığa yaratma/yapma anlamında bir sıfat atfetmemektedir. Bu açıdan onun nefyi düşüncesi, tek yaratıcı teorisiyle ilintilidir. O, yaratan ile yaratıcı arasında bir benzerliğin nefyi düşüncesinden hareketle 'halk' ve 'fiil' dışında bir başka sıfatın varlığını kabul etmemiştir. Bu açıdan ona göre tek yaratıcı ve eyleyici Allah'tır. Mahlûkatın fiilleri ise sadece mecazen onlara aittir.⁶¹⁶ Cehm, her ne kadar sıfatların nefyinde Vâsıl'a kaynaklık etmiş olsa da insanın fiilleri konusunda benzer etkiyi gösterememiştir. Çünkü o, yaratıcı ile yaratılan arasında bir benzerlik kurma endişesinden Allah'ın kudret ve yaratma bildiren fiillerini zahiri yapısıyla anlamış; te'vile yönelmediğinden cebr düşüncesini kaideleştirmiştir. Vâsıl ise te'vil metoduyla insanın değer içerikli fiillerinden Allah'ın kudret ve yaratmasını tenzih etmiş böylece cebre düşmekten sakınmıştır. Buna ilaveten Ahmed b. Hanbel de Mu'tezile ile Cehmiyye arasında yakın bir ilişki kurmaktadır. Ancak onun yaklaşımı olumsuz bir algı yaratma üzerinedir. Bu iddiasını da sıfatların nefyi konusunda ortak görüşte oldukları teziyle desteklemektedir. Ona göre Ebu Hanife'nin taraftarları ve Basra'da Amr b. Ubeyd'in müntesiple-

⁶⁰⁸ Ahmed Ali Zehrâ, *Beyne'l-Kelam ve'l-Felsefe İnde'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, (Ninava: Dimaşk, 2004), 126.

⁶⁰⁹ Alber Nasrî Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, (Doktora tezi: Sarbon Üniversitesi, 1951), 1: 54.

⁶¹⁰ İbn Murtazâ, *el-Münnye ve'l-Emel*, 109; Râvî, *Sevretü'l-Akl*, 54; Emin, *Fecru'l-İslam*, 337.

⁶¹¹ Emin, *Fecru'l-İslam*, 337.

⁶¹² Fevzi, *el-Hilafetü'l-Emeviyye*, 356.

⁶¹³ Cârullah, *el-Mu'tezile*, 70-71.

⁶¹⁴ Şevaşi, *Vâsıl b. Ata*, 156.

⁶¹⁵ Râvî, *Sevretü'l-Akl-Medresetü Bağdad el-İtizaliyye*, 53; Emin, *Fecru'l-İslam*, 337.

⁶¹⁶ Gurâbi, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 95-96.

ri Cehmiyye dinini kanunlaştırmışlardır.⁶¹⁷ Bu ifadeye değinen Pines, bir yanlışlığın varlığına dikkat çekmektedir. Çünkü Ahmet b. Hanbel'e izafe edilen bu sözde Ebu Hanife ismi zikredilmiştir. Bunun yazım hatası olduğunu düşünen Pines, Vâsıl'ın künyesi olan Ebu Huzeyfe yerine yanlışlıkla Ebu Hanife'nin yazılmış olabileceğini dile getirmektedir.⁶¹⁸ Bu konuda Vâsıl ile Cehm arasında bir etkileşimin olması doğaldır. Ancak bir etkileşim söz konusu değilse de Vâsıl'ın yaşadığı dönemin ilmî ve kültürel ortamı göz önüne alındığında bu düşüncenin rasyonel savunu tekniğinin doğal bir unsuru olduğu söylenebilir. Öyleyse Vâsıl'ın sıfatların nefyi konusunun teorik temelini atan kişi olduğu daha sonra Mu'tezilî bilginlerin bu düşüncüyü felsefî analitik düzlemde geliştirdiği ifade edilebilir. Nitekim Ebu Hatim er-Râzî de Mu'tezile öncülerinin teşbih içerikli söylemin eleştirisinden tenzihî kelama geçiş yaptıklarını dile getirmektedir. Tenzilin zahiri yapısının teşbih ve temsile delil olması nedeniyle de tevhîdin ancak te'vil ile mümkün olacağını kabul ettiklerini belirtmektedir. Çünkü onların düşüncesinde tenzilin zahiri formundan te'vili bilmeksizin çıkmak, ta'tile düşmekle eşdeğerdir.⁶¹⁹

Diğer açıdan Vâsıl, teşbihçi akımın yanında Seneviyye, Maneviyye ve Gulat-ı Şia gibi inançların öğretilerine nazari/felsefî bir reaksiyon geliştirirken; Cehm, teşbih fikrine daha çok Mukâtil'in görüşleri doğrultusunda bir reddiyye yoğunlaşmıştır.⁶²⁰ Daha doğrusu onun nefyi anlayışı, genel anlamda İslamî tecsim ve teşbih öğretilerine karşı gelişmişti. Vâsıl'ın sıfat anlayışı, aynı zamanda tenzih ilkesiyle bütünleşti. Bu sebeple Allah'ın insana ait kötülüğün yaratıcısı olmayacağı, tenzih düşüncesinin ahlakî ve rasyonel karşılığıydı. Şu halde Vâsıl'ın, Kaderiyye'nin kader ve insan özgürlüğü fikrinden etkilenmesi cebrî düşünceye; Cehm'in sıfatların nefyi düşüncesinden etkilenmesi ise teşbih, tecsim ve düalist öğretiye karşı olduğunu göstermektedir.⁶²¹ Fakat onun bu öğretilerden farkı, rasyonel bir teoloji ortaya ko-

⁶¹⁷ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *er-Red al'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye*, thk. Ğaras b. Şebib el-Acmî, (Ğarâs Li'n-Neşri ve't-Tevzi'i ve't-Tibâ'i ve'l-l'ân: Kuveyt, 2005). 207.

⁶¹⁸ Pines, *Mezhebü'z-Zerre*, 126.

⁶¹⁹ Râzî, *Kitabu'z-Zîne*, 1: 508.

⁶²⁰ Şevaşı, *Vâsıl b. Ata*, 157.

⁶²¹ Taftazânî, "Vâsıl b. Ata Hayatuhü ve Müsennafatuhü", 53.

arak İslam'ın tevhit ilkesine tehdit oluşturan her türlü inanç ve öğretinin karşısında fikren kalabilmesidir. Dikkat edildiği üzere ilk dönem Mu'tezile bilginleri, antropomorfist ilah anlayışına reddiye olarak Allah'ın zâtının tekliğini savunmuşlardır. Yaratılmışa benzeyen yaratıcı inancı, Mu'tezile'yi, Allah'ın zâtı dışında mahiyetinden bir şey bilinmeyeceği tezine de sevk etmiştir. Böylece de Allah'ın zâtı hakkında mutlak tevhid ve tenzih doktrinine yönelmişlerdir. Allah'ın mahiyeti ile yaratılmışlar âleminin mahiyeti arasında herhangi bir benzerliğin nefyi düşüncesi de onların tevhit paradigmasının temeli ni oluşturmuştur.⁶²²

Şu halde Vâsıl, tenzih ekseninde tevhidin ispatı yöntemiyle, hem tecsim ve teşbihi inanç alanına taşıyan akımlara karşı rasyonel bir söylem geliştirmek hem de Allah ile insan arasındaki ontolojik ayrımı pekiştirmeyi hedeflemiştir. Zira genel olarak Mu'tezile, Allah'ın kadim olduğu, zâtını vafettiği en özel ve ayrıcalıklı sıfatın kâdem olduğu, kadim sıfatların zattan nefyedilmesi gerektiği ve hiçbir mahlûkata benzemediği tevhidin en özel ilkesi olarak kabul etmiştir.⁶²³ Vâsıl, Allah'ı bir takım zâit sıfatlar ile nitelemeyi, O'nun dışında kadim varlıkları kabul etmekle eşdeğer görmüştür. O, Allah'a âlim, kâdir, mürîd, hayy denilebileceğini; fakat O'nu bu sıfatlardan biriyle vasfetmenin ezeli Allah ve ezeli sıfatı şeklinde birbirinden bağımsız kadimlere zorunlu kılacağını fark etmiştir. Allah'ın dışında ezeli bir niteğin varlığı ise ilahların sayısının birden fazla olmasını zorunlu kılmaktadır.⁶²⁴ Vâsıl, yalnızca kudret ve ilim sıfatının zatî kadim iki sıfat olduğunu kabul etmiştir. Çünkü ona göre kudret herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın âlemin yaratılması anlamına geldiğinden aynı zamanda Allah'ın ezeli ve ebedî kâdir olmasına tekabül eden bir sıfattır. İlim sıfatı ise Allah'ın fiillerinin muhkem olmasını gerektirdiğinden yine vasıtasız, küllî ve ezeli ilme delalet eden bir anlamı vardır. Bu açıdan Allah'ın muhkem olan fiilleri, hem O'nun kudretine hem de sonsuz ilmine delalet etmektedir.⁶²⁵

⁶²² İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 110.

⁶²³ Safedî, *el-Vâfi ve'l-Vefeyât*, 27: 245.

⁶²⁴ Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, 223.

⁶²⁵ Abdussettar er-Râvî, *Felsefetü'l-Akl-Ru'yetün Nazariyyetün li'-Nazariyyati'l-Mu'tezile*, (Dâru's-Suûni's-Sekâfeti'l-Amme: Bağdat, 1986), 19.

Vâsıl'ın tevhid ve sıfat anlayışı kendisinden sonra gelen Mu'tezile bilginleri için tecrübî bir referans olmuştur. Ebu'l-Huzeyl başta olmak üzere Mu'tezile'nin sonraki yüzyıl bilginleri sıfatların nefyi konusunda detaylı araştırmalara başlamışlar ve Vâsıl'ın temelini attığı öncüller üzere aklı deliller ortaya koymuşlardır. Ebu'l-Huzeyl, sıfatları, zâtın sıfatları ve fiilin sıfatları olmak üzere ikiye taksim etmiştir.⁶²⁶ Zâtın sıfatı, zıddı ile vasfetmenin imkânsızlığı prensibi kabul edilmiş; fiillerin sıfatı ise zıttı ile nitelemenin imkânı ilkesiyle izah edilmiştir. Örneğin, Allah'ın âlim olması cehl ve nisyan gibi her türlü zıt ve çelişgi zatından nefyetmeyi gerekli kılarken; sevgi ve rıza vb. fiilleri, zıttının da zâtına nispet edilmesini sağlamıştır. Fakat ilahî zât, bölünme ve sınıflamaya imkân tanımayan tek bir zât olduğundan ve bu formuyla idrak alanı dışındadır. Sıfatlar ise zattan ayrı hakikî formlar değildir. Sıfatlar, zâtın bizatihi kendisidir. Dolayısıyla tek olan zâtın bölünmesi ve ayrışması mümkün değildir.⁶²⁷ İlahî zâta, zâit sıfatların nispet edilmesinin nefyi, Vâsıl'ın ve sonra gelen Mu'tezile alimlerinin temel paradigmasını oluşturmuştur. Allah'ın zâtının kadim oluşu da havadis (oluşlar) ile vasfedilmesini imkânsız kılmıştır.⁶²⁸ Mu'tezile ekolü, Allah'ın isim ve sıfatlarının, isimlendirilene delalet eden sözler olduğu noktasında icma etmiştir. Buna göre Allah için hayy, kadir, âlim denildiğinde bunlar zâtın isimleri ve sıfatlarıdır. Bu nedenle O'nun zâtı için ayrıca ilim, hayat, kudret gibi sıfatların varlığını kabul etmek mümkün değildir.⁶²⁹ Vâsıl b. Ata'nın "kim Allah için kadim bir mana ve sıfat kabul ederse iki ezeli ilahın varlığını teyit etmiş olur", cümlesi zât-sıfat ilişkisine açıklık getirdiğinin bir delilidir. Onun düşüncesinde Allah'ın zâtına zâit sıfatların izafe edilmesi demek, Allah'ın sıfat ve mevsuftan mürekkeb (bileşik) bir varlık olmasıdır. Bu ise Allah'ın bu terkihi (bileşimi) oluşturacak bir sebebe muhtaç olmasıdır ki dinî terminolojide karşılığı şirkir.

Şehristânî, filozofların zat-sıfat anlayışı ile Mu'tezile'nin sıfat

⁶²⁶ Râvî, *Felsefetü'l-Akl*, 17-18.

⁶²⁷ İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 111.

⁶²⁸ Gurâbî Vâsıl'ın ilk elden bu düşüncesine rastlamadığını söyler. Ancak onun istitlal yönteminin Kur'an odaklı olduğunu özellikle vurgular. Bkz. Gurâbî, *Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 95-96.

⁶²⁹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, 1: 250.

teorisi arasında bir fark görmez. O, "Mu'tezile, sıfatlar hakkındaki sözlerinde filozoflar ile benzer düşüncededir", görüşüyle bu fikrî bağıntıyı teyit eder. Ona göre felsefeciler, Allah'ın zâtı itibarıyla varlığının zorunlu ve her vecihten tek olduğu düşüncesindedir. Bu açıdan Allah'ın zâtına zâit sıfatların nispet edilmesini kabul etmemişlerdir.⁶³⁰ Şehristânî'nin burada kastettiği, felsefe eserlerinin tercümesi ile birlikte ilahî zâtın mahiyeti konusunda görülen fikrî dönüşümdür. Fakat Vâsıl'dan önce Yunan felsefesinin bir etkisi düşünülmediğinden sıfat anlayışı tenzih merkezli ve oldukça basittir. Bu nedenle Watt, Şehristânî'nin Vâsıl'ın sıfat anlayışını izah ederken 'mana' lafzını kullanmasını tutarlı bulmaz. Çünkü kelamî epistemolojide mana terimi, tercüme hareketleriyle birlikte ilahî zâtı nitelemede izâfî bir anlam kazanmıştır. O, felsefe öncesi kelamın diline uygun bir kullanım olmadığından ilahî zât ile mana terimi arasında organik bir bağıntının kurulmasını mümkün görmez.⁶³¹ Buna göre Vâsıl'ın sıfat anlayışı öncelikle dinî kaynakların sağladığı içeriğe daha uygundur. Şu halde Vâsıl, sıfatların zahirî yapıları ile açıklanamayacağı düşüncesinin öncüsüdür ve bu yöntem, ilerleyen süreçte Mu'tezile'nin sıfat anlayışında da köklü değişimlere neden olmuştur. Böylece onlar, icâbî metottan selbî metoda geçiş yapmışlardır. Allah'ın Kur'an'da bildirdiği sıfatlarını, ciddi bir tahlilden geçirmişler ve O'nun kendisini vafettiği sıfatların birçoğunun ademî/selbî/olumsuz formda olduğunu, Allah için icâbî/olumlu sıfat formunun kısmî yer aldığını tespit etmişlerdir. Örneğin, kadim sıfatı, Allah'ın varlığının başlangıcı olmaması anlamına gelmekteydi. Vâhid sıfatı, O'nun ortağının yokluğu anlamındaydı. Bu sıfatlardan vücûdî/icâbî olanları ise kudret, ilim, hayat ve irade gibi sıfatlardı. Buna binaen Şehristânî, onların olumlu formda yalnızca iki sıfat kabul ettiklerini ve diğer sıfatları ise selbî/olumsuz yapıyla kabul ettiklerini söylemektedir.⁶³²

Bu başlığa son vermeden önce Vâsıl'ın metafizik düşüncesi kadar fizik/evren fikrine de eldeki veriler ölçüsünde değinmekte yarar vardır. Vâsıl, varlık hakkında kavramsal bir söylemde

⁶³⁰ Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdam*, 85.

⁶³¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 342.

⁶³² Muruvve, *en-Nezaâtü'l-maddiyye*, 2: 200.

bulunmuş mudur? Sorusu burada öne çıkmaktadır. Kaynaklarda buna dair ayrıntılı bir bilginin yer almadığını öncelikle belirtmeliyiz. Ancak Allame Hillî (h.726/m.1325), varlık hakkında “kevn” (oluş) tabirini kullananlar arasında Vâsıl b. Ata, İki Ca’fer’den biri ve Ebu Ali ve Ebu Hâşim’i saymaktadır. Anlam olarak da kevn’in, varlık ve yokluğu kapsayacak şekilde cismin en tümel formu olduğunu söyler.⁶³³ Ancak hemen belirtelim ki Hillî’nin Vâsıl’a kadar terimi götürmesi felsefî bir etkileşimin ürünü olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü felsefe ile en erken tanışmanın Vâsıl’ın öğrencileri aracılığıyla olduğu bilinen bir husustur. Muhtemelen Dırar b. Amr, kelam ile felsefenin karşılaşmasına ilk şahit olan bilgidir.⁶³⁴ Fakat Vâsıl’ın içerisinde yer aldığı dönemin birçok dinî akım, kültür ve düşünceyi barındırması kavramın bilindiğini de akla getirmektedir. Yine de Vâsıl’ın bu lafzı, Kur’an’ın muhtevasından edindiğini söylemek daha makul bir çıkarımdır. Ancak Mu’tezile, tabiat felsefesini, tevhid ve adl ilkesi ekseninde izaha çalışan bir ekoldür. Buna göre Allah, âlemi yoktan (adem) yaratmıştır ve mahlukatı yaratmadan önce ezelde mevcut olan tek varlık Allah’tır. Ekol, bu ilkeden hareketle adem/yokluk için özel bir düşünce geliştirerek yokluğu âlemin maddesi kabul etmiştir. Şu durumda onların teolojisinde âlem, iki bileşenli bir oluş/kevnidir. Yokluktan meydana gelen madde ve Allah’a yaratmasına bağlı olan varlık. Bunu da yokluk, âlemin maddesi, varlık da sureti söylemiyle formüle etmişlerdir.⁶³⁵

Sonuç olarak nefy teorisinin, Mu’tezile’nin sıfat anlayışına köklü ilkeler vaz ettiği açıktır. Allah’ın zâtından ayrı sıfatlarının olmadığı, ahirette gözlerle görülemeyeceği, her türlü kötülükten münezzehe olduğu, zulmü yaratmadığı, yaratması halinde zalim olacağı, kelamının harf ve seslerden müteşekkil muhdes ve mahlûk olduğu vb. konular, akli/nazarî hareketin söylem şekilleri olarak itikat alanına taşınmıştır.⁶³⁶ Kur’an’ın yaratılmışlığı düşüncesi, sıfatların nefyi fikrinin bir neticesi olsa da, Vâsıl’ın halku’l-kur’an hakkında ne düşündüğüne işaret eden bir bil-

gi kaynaklarda mevcut değildir.⁶³⁷ İbn Nebâte (h.768/m.1366), halku’l-kur’an üzere ilk konuşanın Gaylan ed-Dımeşki olduğunu söylemektedir.⁶³⁸ Fakat kaynaklarda ilk defa Kur’an’ın yaratılmış olduğu tezini Câ’d b. Dirhem veya Cehm b. Safvan’ın dile getirdiği de yaygın bir görüş olmuştur. Ancak Vâsıl’ın bu konudan habersiz olması mümkün değildir. Câd’ın Kur’an’ın yaratılmış olduğu fikrini ilk defa dile getirdiği ve buna çağırdığı daha sonra da Cehm, Vâsıl, Amr b. Ubeyd ve Ahmed Ebî Duad’ın ilk halku’l-kur’an davetçileri olduğu da söylenmiştir. Çünkü Vâsıl, Amr, Cehm ve Ca’d’ın çağdaş olması ve sıfatların nefyi konusunda ittifak etmeleri aynı şekilde Halku’l-Kur’an görüşünde de uzlaştıklarının delilidir.⁶³⁹ Fakat Vâsıl’ın yaşadığı dönemde bu meseleye tevhit ve tenzih temelinde pozitif bir anlam yüklediği ve İslam dışı öğretilere karşı ortak bir savunuyu paradigması olduğu ifade edilmelidir. Buna karşın Mihne döneminde politik gücün işlevsel sloganı ve teolojik referansı olması nedeniyle kavramın negatif bir anlama evrildiği malumdur. Vâsıl’ın da politik bir argüman taşımaksızın, İslam’ın aslı değerlerini savunmak amacıyla sıfatların nefyi düşüncesine bu teoriyi dahil etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

3.1.2. Adalet

Adl, Mu’tezile’ye göre bir şeyde aklın hikmeti gerektirmesidir ki fiillerin doğru ve maslahat olan bir gerekçe ile varlık alanına çıkmasını ifade eder.⁶⁴⁰ Vâsıl b. Ata’ya göre adl, mutlak manada zulmün Allah’tan nefyedilmesi, insanın fiilini yapmaya kudret ve ihtiyarının olduğu ve sorumluluğun bu yetkiye dayandığı ilkesidir.⁶⁴¹ Buna göre Mu’tezile ekolü, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi Vâsıl’dan itibaren iki ilke üzerine bina etmiştir. Bunlardan ilki, Allah’ı her türlü zulüm ve kötülükten tenzih etme; diğeri de insanın ihtiyâren yaptığı fiillerinden sorumlu olmasıdır. Mu’tezile, sıfatların nefyi anlayışının da etkisiyle tevhit ve adaletinde Allah’ın birliği inancını ilke edinmiştir. Vâsıl ise ilahî

⁶³³ Allame Hillî, *Nihâyetü’l-Merâm fi-İlmi’l-Kelam*, thk. Fâdil el-İrfân, (Müessesetü’l-İmam es-Sâdik: Kum, h. 1430), 3: 324.

⁶³⁴ Arfeo, *Tarihu’l-Fikri’l-Arabi*, 211.

⁶³⁵ Fakhurî, *Tarihu’l-Felsefeti’l-Arabiyye*, 1: 155.

⁶³⁶ Safedî, *el-Vâfi ve’l-Vefeyât*, 27: 246.

⁶³⁷ Gurâbî, *Tarihu’l-Firaki’l-İslamiyye*, 89.

⁶³⁸ İbn Nebâte, *Serhu’l-Uyun*, 289.

⁶³⁹ İsa Rebih Emin Ahmed, *el-Kelâmu’l-İlahî beyne’l-Kidem ve’l-Hudûs*, (Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye: Beyrut, 1971), 55, 56, 62.

⁶⁴⁰ İbn Murtazâ, *el-Münve ve’l-Emel*, 148.

⁶⁴¹ Fevzi, *el-Hilafetu’l-Emeviyye*, 356.

adaleti, fizik ve metafizik bir teoriye dayandırmakla akılcı bir yöntemi benimsemiştir. Metafizik kuram, Allah'ın zatıyla adil olmasını gerektirdiğinden tek bir zattan farklı bir fiilin zuhuru imkânsız kılmayı ifade eder. Fizik kuramı ise illiyet yasasıdır. Buna göre malulun tek bir illeti vardır ve insanın fiilleri de tek bir illetin malulü(sonucu)dur ki bu da insanın yine kendisidir. Yani insan, kendi fiillerinin sebebi olduğundan fiilin ahlakî karşılığını belirleyen de yine insandır. Buna göre Allah, tabiatın illeti olduğundan O'nun fiili ve malulü doğası iken; insan ise kendi varlığının illeti olduğundan kudretinin taalluku kendi fiilleridir.⁶⁴² Neşşâr'ın bu ifadelerinde bir kapalılık görülmektedir. Anlatılmak istenen, fiziksel olarak insan fiilinin oluşumu, insanın kendisiyle ilişkilidir. İnsanın özgürce yaptığı fiil, Allah'ın fiili değildir ve insana ait olan fiilin sonucuna Allah'ın fiili sebep değildir. Çünkü her iki varlık alanının doğası birbirinden farklıdır. Bir fiilin meydana gelmesinde Allah açısından illet ve ma'lul O'nun doğası iken; insan açısından kendi fizikî yapısı yani irade ve ihtiyar sahibi olmasıdır.

Vâsıl b. Ata, adli ilahî düşüncesine özel bir ilgi göstermiştir. Çünkü onun düşüncesinde adalet, insanın özgürlüğünün ve iradî fiillerinden sorumluluğunun ilahî referansı anlamına gelmektedir. Daha doğrusu adalet, insanın ihtiyârî fiillerinin yasasıdır. Ayrıca dinî, aklî ve ahlakî yönüyle cebr ideolojisine karşı insan özgürlüğünü savunmanın pratik zeminini teşkil etmektedir. Vâsıl'ın düşüncesinde adalet, Allah'ı her türlü zulümden tenzih etmeyi, kabihî yapmayacağı, kendisine vacip olanı ihmal etmeyeceği ve kulların fiillerinden sorumlu olmayacağı inancını sosyo-ahlakî alana taşımaya ifade eder. Bu açıdan Allah'ın kulların fiillerini yaratmadığı, insanın hür olduğu, iradesiyle insanın gerçek özne olduğu adalet ilkesinin temel değer alanını oluşturur. Buradan hareketle Vâsıl'dan itibaren Mu'tezile, Allah-insan ilişkisinde adaletin merkezde olduğu bir düşüncüyü tesis ve tebliğ ederek, Cebriyye'nin insanı pasif kılan kaza ve kader düşüncesini çürütme konusunda ciddi çaba sarf etmiştir. Allah ile insan ilişkisinde ahlakîlik olgusunu ilke edinerek daha kuru-

luş aşamasında ilahî adaletin yardımcıları nisbesini almışlardır.⁶⁴³ Vâsıl, ilahî adalet değeri ile insan hürriyetini yasal olarak birleştirmiş, buradan tüm muhtevasıyla adaletin, insanın özgürlüğüne delil olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu sebeple Şevâşî, onun "Hutabu fi't-Tevhîd ve'l-Adl" adlı eserinin, tevhid ve adl ilişkisi, fiillerin yaratılması, insanın hürriyeti, istitaâ ve tevellüd gibi konuları ihtiva ettiğini düşünmektedir.⁶⁴⁴ Bu bahisler göstermektedir ki Vâsıl'ın tevhid ve adl düşüncesi, nedensellik teorisinin ilk nüvesini oluşturmuştur. Böylece madde, oluş, fiil, fâil, insan ve toplum gibi olguları sebep-sonuç ilişkisi ekseninde izah etme kelimî söylemin yeni paradigması olmuştur. Ayrıca Vâsıl'ın sözü edilen kitabı, Mu'tezile'nin iki doktriner yasasına işaret etmektedir ki, bu da Vâsıl tarafından tevhid ve adl prensibinin akılcı yorumunun yapılmaya başlandığını göstermektedir.

Vâsıl'dan sonra da Mu'tezile ekolü, insanın hürriyeti düşüncesine adl ilkesi kapsamında biçim vermiştir. Onlar, insanın seçimi olmayan fiillerinden sorumlu olması veya irade etmediği şeylerden hesaba çekilmesi ile ilahî adaletin çelişeceğini söyleyerek insan davranışlarını rasyonel temelde tartışmaya açmışlardır. Daha sonra adaletin bu içeriğini genişleterek iki önemli teori ekseninde aklî ve ahlakî kaideye dönüştürmüşlerdir. İlki, salah/aslah teorisi; diğeri de hüsün ve kubuh teorisi. İlk teori, Allah'ın hikmet ve garaz ölçüsünde fiil yapacağı; anlam ve amaçtan yoksun fiilin abes ve sefeh olduğu; kötülüğü irade etmeyeceği, hakîm olanın da ancak başkasını faydalandırma gayesiyle eylemde bulunacağı vb. değerleri ilahî fiillerin ilkesi kabul etmişlerdir.⁶⁴⁵ İkinci teori ile şeylerin ve fiillerin, zatî/özsel değerleri olduğunu söylemişlerdir. Adalet, sıdk, merhamet gibi iyi fiilleri hasen/iyi kılan özel formların olduğunu; zulüm, yalan ve katl gibi fiilleri de kabih/kötü kılan özlerin olduğunu söyleyerek zatî değerleri nazarî aklın alanına taşımışlardır. Aklın, hüsün ve kubuhun özlerini bilecek yapıda olduğunu ve şeriatın bildirisinden önce bu formların bilgisine bedihî olarak sahip olduğunu ileri sürerek rasyonel teolojinin önünü açmışlardır. Buradan hareketle de dinî/şerî tekliften önce aklın dela-

⁶⁴³ Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye*, 17.

⁶⁴⁴ Şevâşî, *Vâsıl b. Ata*, 176.

⁶⁴⁵ Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2: 103-104.

⁶⁴² Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 260.

let ettiği şey üzere insanın sorumlu olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Aynı şekilde şeriat, nübüvvet, vahiy ve teklifin anlam ve geçerliliğini, hür iradesiyle fiile yönelen mükelleflerin varlığına bağlı kılmışlardır.⁶⁴⁶ Mu'tezile'nin adl lakabını kendisine nispet etmesini de Ebu Hatim er-Râzî, "icbarın (zorlama) teorik ve pratik olarak özgürlüğün alanından çıkması" şeklinde izah etmiştir. Çünkü icbar, Mu'tezile düşüncesinde zulüm ile eşdeğer görülmüştür.⁶⁴⁷

Mu'tezile teolojisinde selefi düşüncenin adaleti, "mutlak ve umum anlamıyla bir şeyi olduğu yere koymak" şeklindeki tanımı kabul görmemiştir. Çünkü bu tanım, en nihayetinde Allah'ın (yaratıcı) dilemesine ve dilediğini hükmetmesine dayanmaktadır. Bu nedenle insan hürriyeti ve sorumluluğunu içine alacak bir tanım değildir. Oysa insan, yaptığından sorumludur ve özgürce yaptığı fiilleri mükâfat ve ceza şeklinde ahlakî karşılıklara dönüşmektedir. İnsanın özgür olmaması ise fiillerinden sorumluluğu kaldıran bir ârizadır. Ayrıca insan sorumlu değil ise mükâfat batıl ve abes; ceza ise zulüm ve hukuksuzluk niteliği kazanmaktadır. Burada iki unsur öne çıkmaktadır. Batıl ve zulüm. Her iki nitelik Allah'a kötülüğün izafesidir ki Allah için muhal olan bir durumun var olmasıdır. Öyleyse Mu'tezili düşüncede adalet, aklı eşitlik değerine dayalı özel bir yerindelik (yerine koyma) tir. Bu ise iki mantıkî kurala uygun sonucun ortaya çıkmasıdır. İlki, Allah'ın kötülüğü yapmayacağı; diğeri de mükâfat ve cezanın ihtiyarî fiil olmaksızın kötü/zulüm olacağıdır.⁶⁴⁸ Buradan hareketle Vâsıl'ın adl düşüncesi, Mu'tezile bilginlerinde 'özel bir yerindelik' ilkesine dönüşmüştür. Dolayısıyla Allah'ın adalet ve hikmeti, özel olarak insanın hür olmasıyla doğrudan ilintili bir olgu haline gelmiştir.

Bundan başka Mu'tezile paradigmasında aklın şer'e olan önceliği, akılların farklılığı düşüncesini redde götürmüş, "insanların tamamı akıl noktasında eşittir" söylemiyle de fitrî/ontolojik eşitlik ilkesi, Mu'tezile kelamının çıkış noktası olmuştur. Bu düşünce inanç alanına dâhil edilen birtakım kabulleri de inkâra sevk etmiştir. Örneğin cebr ideolojisi, politik kader al-

gısı öncelikle mantıksal tenkide tabi tutulmuştur. Mu'tezile, insanın, hemcinsi ve Allah ile ilişkisini tövbe şartıyla ahlakî bir yasaya bağlamış, şefaati kabul etmeyerek de fâsıkların ebedi olarak cehennemde kalacağını iddia etmiştir. Yine Nazzâm, icmanın dinin bir aslı olduğunu; fakat delil niteliği taşımadığını söylemiştir.⁶⁴⁹ Aklın şer'e öncelenmesi, insanın hürriyetinin ve bireyselliğinin mutlak tekidi kabul edilmiştir. İnsan, 'öznedir, eyleyendir, dileyendir, güç yetirendir, yapıcıdır, icat edendir' formları, mecazî bir nispet olmaktan çıkarılıp hakikî-ontolojik sıfatlara dönüşmüştür. Mu'tezile açısından bunun sosyolojik pratiği ise şu şekilde formüle edilmiştir. İnsanın, özgürlüğünü gerçekleştirmediği bir belde küfür beldesidir. Bu ise din, akıl ve hürriyetin çelişik halidir. Çünkü özgürlüğün kısıtlanması, din, akıl ve iradenin inkârı anlamından başka bir şey değildir. Mu'tezile'nin Allah'ın günahı irade ettiği ve yarattığı düşüncesini küfür olarak görmesi de bunun doğal bir yansımasıdır.⁶⁵⁰ Vâsıl'ın sosyal ve siyasî cebr ideolojisine karşı insan özgürlüğünü ve akılların eşitliği ilkesini kaideleştirmeye çalışması bu yansımanın bir ürünüdür.

Sonuç olarak Vâsıl'ın adalet düşüncesi de oldukça basittir. Daha doğrusu o, mutlak adaleti elzem kılan negatif düşünce ve eylemlerin merkezinde yer almıştır. Ona göre mutlak kudret anlayışının bir sonucu olarak iyi ve kötü bütün fiilleri Allah'a izafe eden Cehm b. Safvân'ın ve siyasî iktidarın cebr ideolojisi, ilahî adaleti ve sosyal düzeni parçalamanın dışında bir işleve sahip değildi. Her ne kadar Cehm, Allah'ın bütün fiillerin yaratıcısı olduğunu söylese de diğer taraftan resmî ideolojinin karşısında da yer almıştır. Daha doğrusu iktidarın politik kaderci ideolojisine sosyal cebr düşüncesiyle karşılık vermiştir. Ancak Vâsıl, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu pasifize eden her türlü öğretiyi adaletin çelişkiği olarak görmüştür. Vâsıl'ın hareket noktası ise insanın fiilleri ile Allah'ın fiilleri arasında mutlak bir ayrımın olması gerektiğidir. Bunun ahlakî değeri de Allah'ın asla kötü fiilin fâili olmayacağı; kötü veya iyi fiili yapanın insa-

⁶⁴⁶ Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2: 104.

⁶⁴⁷ Râzî, *Kitabu'z-Zîne*, 1: 509.

⁶⁴⁸ Muruvve, *en-Neza'î'l-maddiyye*, 2: 308-309.

⁶⁴⁹ Adonis, *es-Sabit ve'l-Mutehavvel*, 2: 86.

⁶⁵⁰ Adonis, *es-Sabit ve'l-Mutehavvel*, 2: 87.

nın kendisi olduğudur. Bu düşüncesiyle Vâsıl, politik teolojiden rasyonel kelama geçişin temellerini de atmıştır.

3.1.3. El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

Mu'tezile ilkeleri olgusal gerçeklik, tecrübe ve nedensellikten uzak bir şekilde aniden türemiş değildir. Zaman içerisinde Mu'tezile gelişerek kelamî bir okula dönüşmüş ve rasyonel ilkeler de şekillenmeye başlamıştır. Mu'tezile ekolünün tarih sahnesine çıktığı yüzyılın temel tartışma konuları ise cebr, ihtiyar, kader ve ilahî sıfatların mahiyeti gibi meseleler olmuştur. Bunlar içerisinde mürtekiye-i kebire gibi oldukça dinamik, özel bir meselenin varlığı, sonraki yüzyılların baskın tartışma konusunu ve müteakip meselelerini oluşturmuştur. Özel olarak bu mesele, itizalî hareketin doğuşuna da temel teşkil etmiştir.⁶⁵¹ Çünkü tarihî olarak Mu'tezile asıllarının ilki, el-menzile beyne'l-menzileteyn'dir. Bu açıdan büyük günah meselesi, tartışıldığı dönem içerisinde Müslümanları en fazla meşgul eden sorunlardan biri olmuştur. Birçok ekol ve şahsın sorunu çözmek için fikrî diyalektiğe yönelmesi, Vâsıl'ın da özel bir çaba sarf etmesi, İslam toplumunda bu sorunun ciddi infiale yol açtığını göstermektedir.⁶⁵² Diğer bir ifadeyle Mu'tezile, bir ekol olarak doğmadan önce tarihsel doğuşu sosyolojik olarak başlamıştır. Kısacası olgu/realite, İslam toplumuna fikrî bir dinamizm kazandırmıştır.

Nitekim büyük günah meselesi, Müslüman toplumda siyasi bir aktör olmanın getirdiği kanlı çekişmeler neticesinde gündeme gelmiştir. Bu süreçte iki tür günahın, gündeme çok fazla etki ettiği dikkate değerdir. İlki mutlak kebire olan şirkdir. Fakat İslam ümmeti arasında bu günahın nedeni ve sonucuna ilişkin bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Tek ilahın yanında başka varlıkları da tanrılaştırılmayı içeren şirk, ebedî cezanın hak edilmesi için yeterlidir. Şirkin dışında diğer büyük günahlar ise cinayet, zina, anne-babaya itaatsizlik, yalancı şahitlik, sihir, yetim malı yeme, faiz, savaştan kaçma ve iffetli kadınlara iftira olmak üzere şeriatın belirlediği ile sınırlandırılmıştır. Bu günah-

⁶⁵¹ Ebu Reyân, *Tarîhu'l-Fikri'l-Felsefi*, 238-239.

⁶⁵² Gurâbî, *Tarîhu'l-Firaki'l-İslamiyye*, 89.

lar, Müslümanlar arasında tartışmanın nedenini oluşturmuş ve bu tür bir günahı işleyenin şerî ismi ve hükmünün ne olacağı dönemin baskın konusu olmuştur. Üstelik bu günahın sahipleri hakkında yürütülen tartışma, mezhebî oluşumlarda teolojik bir argümana da dönüşmüştür. Artık her mezhep, kendi ideolojisi için büyük günahı, itikâdî ve siyasi düşüncesine adapte etmiştir. Özellikle de cinayet ve zina suçu üzerinde ciddi şekilde yoğunlaşmıştır. İç savaş neticesinde meydana gelen ölümler ve yerelden merkeze Emevî idarecilerinin haddi aşan tavırları bu iki günahı öne çıkarmıştır. İlk günah çeşidi üzerinde görüş ayrılığının fazla yer işgal etmesi, tarafların hakikat iddiasıyla hareket etmesidir. Zira her iki taraf hakkın ve hakikatin yarımcısı olarak kendisini görmüş; diğerini fitne, fesat ve tahrifin öznesi olarak nitelemiştir. Diğer günah ise sosyal alanda bozulma ve kaosun nedeni olan zinadır. Emeviler döneminde İslam toplumu içerisinde bürokratik önderlerin lüks, israf ve eğlence içerisinde boy göstermesi toplumsal vicdanda ciddi infial uyandırmıştır.⁶⁵³ Vâsıl'ın düşüncesinde el-menzilenin yasal ve ahlaki karşılığı da dünyada hadd cezaları; ahirette de vâidin geçerli olduğu günahlar için söz konusu olmuştur.

Vâsıl b. Ata'nın büyük günah ile kastettiği her ne kadar doğru inanca muhalif fiiller olsa da siyasi suçlara vurguda bulunduğu da bilinen bir husustur. İmanın ne olduğu ve büyük günah ile inanç arasındaki ilişki, sahabenin içinde bulunduğu fiilî durumlar ile Hariciler'in Hz. Ali ve Osman'ı tekfir etmesi neticesinde gündeme taşınmıştır. Vâsıl, bu tartışma ortamında yetişmiş; büyük günah sahibiyle ilgili ihtilafın merkezinde yer almıştır. Sorunun farkında olduğundan Hasan Basrî'nin meclisinde öncüsü olduğu çözüm odaklı bir düşünceyi ileri sürmüştür. İman, küfür, fisk, nifak gibi kavramların ne anlama geldiğini bilen Vâsıl'ın tespiti, akîde temelinde bir belirleme olsa da pratikte siyasi-amelî boyuta uzanan bir düşüncedir. Siyasetin

⁶⁵³ Ebu Reyân, *Tarîhu'l-Fikri'l-Felsefi*, 239; Basra ekolü, her kasıtlı günahın kebire (büyük günah) olmadığı düşüncesindedir. Onlara göre kebire, had cezasını gerektiren ve büyük günah olduğu dinî ve hukukî açıdan tayin edilmiş suçları kapsar. Bkz. İmam Kasım b. Muhammed, *el-Esâs li-akâidi'l-ekhyâs*, (Mektebetü-Ehli Beyt: Yemen, ts.), 162; Fisk, Mu'tezile'ye göre kendisi ile cezanın hak edildiği şeyin ismidir. Bu sebeple her günah, fisk kapsamı içerisinde değildir. Nitekim cezası iyiliklerle örtülecek (tekfir) olan küçük günahlar, fisk değildir. Bkz. Şerîf Murtazâ, *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 1: 291.

ve hâkim iktidarın neden olduğu katl, israf, zina, lüks, zulüm ve haksızlık gibi fiillerin başlangıç itibarıyla itikâdî tartışmaların odağında olduğu açıktır. Fakat bunların dışında diğerk büyük günahlar ile kişinin itikâdî ismi/konumu arasındaki ilişkinin genelleme yapılarak süreç içerisinde meşruiyet kazandığı da malumdur. Ancak Vâsıl'ın ihtilafın odağında olan olgu (Cemel ve Sıffin olayları) hakkında kesin bir hüküm bildirmeden taraflardan birinin fâsık olduğunu söylemesi, kaynağı itibarıyla asıl sorunun ne olduğuna da işaret etmektedir. Daha doğrusu Vâsıl, fâsığın kim olduğunu belirtmiş değildir. Bu nedenle günaha ve günahın nedenlerine dikkat çekerek İslam toplumunun benzer tecrübeyi yaşamasına engel olmak istemiştir.

Büyük günah meselesinin gündem olmasında fitne dönemi siyasî tecrübe belirleyici olmuştur. Çünkü büyük günah sorununa fikirleriyle katılan grup ve şahısların içtihatlarının merkezinde belirli şahıslar vardır. Hz. Osman'ı öldürenler, Ali, Talha, Zübeyr ve Aişe gibi sahabeler, Muâviye ve Emevi sultanları, fikrî ayrılığın odağındaki şahıslardır. Bu sebeple Ma'bed el-Cühenî ve Ata b. Yesar'ın, Hasan Basrî'ye gelerek kader meselesini sormaları, söz edilen şahısları dikkate almadan anlaşılabilir. Onlar, "Ey Ebu Said! Bu krallar, insanların kanını döküyor mallarını alıyorlar ve sonra da bizim yaptığımız işler Allah'ın takdiridir, diyorlar." Ma'bed ve Ata'nın burada doğrudan muhatap olduğu kesim, şahıslar ve onların fiilleridir. Yani krallar ve onların bireysel ve kamusal tasarrufları sorunun merkezindedir.⁶⁵⁴ Müslüman bilginler, büyük günah işleyen şahsın mümin olarak kalmaya devam ettiği veya iman dairesinden çıktığı konusunda farklı düşünmüşlerdir. Hasan el-Basrî, münafık olduğunu ve günahı sebebiyle cezalandırılacağını; fakat imandan çıkıp küfre girmediğini ileri sürmüştür. Emevî idaresinin Şam'da yardımcı konumunda olan Mürcie⁶⁵⁵ ise günahkârın mümin olduğunu iddia etmiştir. Onlar, her ne kadar mevcut siyasetin Hz. Peygamber ve Raşid halifelerin yol ve yönteminden çıktığını görseler de aykırı bir pozisyonda yer almayı maslahatları gereği düşünmemişlerdir. Dinde aslın iman olduğunu ileri süre-

⁶⁵⁴ Muruvve, *en-Nezaâti'l-maddiyye*, 2: 187.

⁶⁵⁵ Siyasî bir hareket olarak konumunu belirleyen grubu kastediyoruz. Ebu Hanife'nin çoğulcu ve özgülleştirici düşüncesine işaret eden irca ise makul ve müspet fikrî oluşumdur.

rek bu nedenle bir şahsın işlediği günahın miktarı ve etkisi ne kadar büyük olursa olsun sahibini dinden çıkarmayacağını söylemişlerdir. Büyük günah, her ne kadar şerî cezayı gerektirse de uhrevî ceza hakkında nihaî kararın Allah'a havale edilmesi gerektiğini dile getirmişlerdir.⁶⁵⁶ Mürcie'nin imanı, marifet, tasdik ve dil ile ikrar olarak tanımlaması ve ameli imanının bir şartı olarak görmemesi, günahkârın ve zalim idarecinin mümin olduğu hükmüne götürmüştür.⁶⁵⁷

Hasan Basrî, Vâsıl gibi imanın bilgi ve amelden oluştuğunu düşünmektedir. Ona göre de iman, amel olmaksızın bütünlüğünü koruyamaz. Fakat buna rağmen büyük günah işleyen, kâfir veya mümin değildir. Çünkü o, iman halini ve dinin emrettiği bazı fiilleri yerine getirmeyi sürdürmektedir. Ancak bilgi ile eylem arasındaki çelişki, onu münafık yapmaktadır. Zira bildiği/inandığı şeyin aksi ile amel etmektedir. Hasan Basrî'nin, "büyük günah işleyen kimse, ne tam manasıyla mümin ne de kâfirdir o, münafıktır" görüşüyle el-menzile beyne'l-menzileteyn'in formel olarak benzerliği, Mu'tezile'ye nispet edilmesine neden olmuştur. Ayrıca o, Kur'an'ın münafıklığı, küfürden daha ağır bir günah olarak nitelemesi nedeniyle Hariciler'e de nispet edilmiştir.⁶⁵⁸ Hatta Hasan Basrî'nin Kaderiyye'ye ait görüşleri benimsediği gibi el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü de kabul ettiği ifade edilmiştir. Çünkü o, büyük günah sahibine fâsık dememiş, onu münafık olarak nitelemiştir ki bu tanımlama, el-menzile formunun ismen farklı bir açılımıdır.⁶⁵⁹ Bununla birlikte el-menzile düşüncesi, Hariciler'in İbadiyye kolunda da farklı bir şekilde ifadesini bulmuştur. Onlar, bu ümmete (kendilerine) muhalif olan her türlü oluşumu, mümin ve müşrik ismi dışında üçüncü bir konum (el-menzile) olan kâfir ismiyle nitelemişlerdir.⁶⁶⁰ Şu halde el-menzile formu, ismen olmasa da şeklen Hasan Basrî ve bazı Hariciler'in fikrî yapısında mevcut olan bir teoridir. El-menzile formu, Hasan Basrî ve Bekriyye'de münafık; İbadiyye kolunda kâfir ismine dönüşmüştür ki bunlar arasında Vâsıl'ın fâsık söylemi en mu'tedil olanıdır.

⁶⁵⁶ Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, 219.

⁶⁵⁷ Ebu Zeyd, *Itticahu'l-Akli fi't-Tefsir*, 17.

⁶⁵⁸ Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, 205.

⁶⁵⁹ Gimaret, "Mu'tezile", 30: 9384.

⁶⁶⁰ Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-fırak*, 95.

Van Ess, burada hassas bir tartışmanın varlığına da işaret etmektedir. Mu'tezile'ye göre bir şahıs, işlediği günahların yanında iyi ve yararlı eylemler de yapabilir. Bu ise iyiliklerin, kötülükleri düşürmesidir (ihbat-tekfir). Diğer taraftan bütün günahlar, tövbenin kapsamına dahildir. Van Ess, Vâsıl'ın "Kitab fi't-Tevbe" başlıklı eserinde bu konulara değinmiş olabileceğini söyler. Buradan hareketle bir ayrıma dikkat çekmeye çalışır.⁶⁶¹ O, Câhız'ın, Bekriyye'nin, 'münafık, kâfirden daha ağır bir azaba maruz kalacaktır' görüşünü nakleder ve fâsığın, kâfirden daha hafif bir azabı hak ettiğini söyleyen Vâsıl'ın yeni bir ıstılah koymaya çalıştığını düşünür. Ayrıca Van Ess, münafık ile fâsık görüşü arasında nihaî hüküm/sonuç açısından bir fark olmadığına değinir. Daha doğrusu münafık ve fâsık, ebedî cehennemi hak eden şahıslardır. Bununla birlikte Bekriyye mensuplarının ve Hasan Basrî'nin münafık görüşüyle Vâsıl'ın fâsık düşüncesi arasında tövbe imkânı yönüyle bir ayrımın varlığına da işaret eder. Hasan Basrî'ye göre tövbe, cinayet gibi belirli suçlar için mümkün olmayabilir. Buna göre ciddi etkisi olan günahlara yapılan tövbe, Allah katında mutlak kabulü gerektirmez. Fakat Vâsıl'a göre fâsık, ayrım yapmaksızın her türlü günahı için Allah'a tövbe edebilir.⁶⁶²

Burada zihne takılan diğer bir husus ise "büyük günah işleyen mümin" söylemiyle esasında kastedilenin ne olduğudur. Sıradan bir müminin standart yaşamı içerisinde işlediği günahın kastedilmediği fitne dönemi tartışmaları takip edildiğinde çok açıktır. Örneğin Hasan Basrî, münafık kavramının lügavî ve dinî anlamını elbette biliyordur. Münafık söylemiyle, isim ve hüküm olarak sıradan bir müslümanı nitelediğini iddia etmek bu açıdan çok ikna edici değildir. Bu nedenle onun münafık ismini, siyasî ve sosyal hayatta etkisi olan şahısların fiillerine nispet ettiği daha makuldür. Buna göre büyük günahın failine nispet edilen ismin ferdî bir yönü olduğu gibi sosyo-siyasî boyutu da bulunmaktadır. Dolayısıyla Vâsıl'ın da büyük günah işleyen mümin ile kastettiği öncelikle geçişli olan/sosyal hayatta doğrudan karşılık bulan günahın failleridir. Toplum maslahatı gereği

de günahkâr, bu dünyada tövbe ile günah fiilinden vazgeçmeli ve oluşan zarar telafî etmelidir. Şu halde büyük günah için mutlaka dünyevî ve uhrevî bir yaptırım söz konusudur. Öyle ki Haricîler'in Emevî iktidarına karşı isyan hareketlerinde büyük günah olgusu, bütün fiilî kalkışmaların zeminini oluşturmuştur. Aynı şekilde Vâsıl'ın fâsık isimlendirmesi, ircâ şeklinde bir hüküm olmadığı için büyük günaha fiilî bir yaptırım söz konudur. Ancak Hasan Basrî'nin münafık görüşünde aynı etkinin olup olmadığı tartışma konusudur. Özellikle Ebu Zeyd, Hasan Basrî'nin görüşünü, siyasî baskı unsuruyla ilişkilendirmektedir. Çünkü Abdülmelik b. Mervan ve Irak Valisi Haccac b. Yusuf es-Sekafî'nin baskıcı politikaları ulemanın fikrî bir mücadeleye sergilemesine pek olanak vermemiştir. Ona göre Hasan Basrî, münafık görüşüyle otoritenin tepki ve baskısından uzak durmayı düşünmüştür. Çünkü münafık, nifakını gizlediği halde zahirde Müslüman gibi davranan şahıstır. Ancak Müslüman bireyin lehine ve aleyhine olan şeyler, onun için de geçerlidir. Dolayısıyla melik veya valilerden hiçbiri nifak içerisinde olduğunu ilan etmemiştir. Bu sebeple onlara yapılacak muamele de Müslümanlar için geçerli olanın aynısı olmalıdır.⁶⁶³ Bu açıdan Hasan Basrî'nin münafık görüşü, özellikle kendisini Müslüman olarak niteleyen siyasî erkin fiilleri için gerekli yaptırımı sağlamamıştır.

Haricîler ise bedevî yapının da etkisiyle din ve dünya işlerinde son derece katı bir tutum sergilemişlerdir. Büyük günah işleyen kimsenin küfre girdiğini ve ebedî cehennemlik olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü onlara göre amelsiz iman eksiktir. Bir bakıma Hâricîler'in iman bir bütündür parçalanamaz anlayışı, sert ve tavizsiz tutumun sosyal ve politik tezahürü olmuştur.⁶⁶⁴ Haricîler ile Emevî idaresi arasında cereyan eden siyasî mücadelede bu realite iki şekilde ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, imamet meselesi; diğeri de büyük günah işleyen kimsenin itikadî konumunun ne olduğudur. Onlar, büyük günahın imamete engel teşkil ettiğini söyleyerek isyan hareketlerinde günahı araçsallaştırmışlar ve dahası kapsamını da genişleterek bü-

⁶⁶¹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 301.

⁶⁶² Van Ess, *Theology and Society*, 2: 301.

⁶⁶³ Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akli fi't-Tefsir*, 36.

⁶⁶⁴ Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, 205.

tün muhalifleri aynı hükme tabi tutmuşlardır. Böylece siyasî bir duruş üzerinden hilafetin şartlarını, halifenin de niteliklerini ve kendilerine aidiyetin koşullarını tespit etmeye yönelmişlerdir. Mürcie ise Emevî otoritesinin düşünürleri olarak imamet konusunda gerçekçi bir duruş ortaya koyamamıştır. Emevîler'in yönetim tarzı, müslüman toplum tarafından zorbalık ve zulüm olarak nitelense de Mürcie bu meselenin tarafı olmaktan kaçınmıştır. Bu nedenle meseleyi, siyasî bir sorun olarak değil de, iman ve küfrün tanımı ve amelle ilişkisi ekseninde fikhî bir ihtilaf olarak görmeyi yeğlemişlerdir.⁶⁶⁵

Bu doğrultuda Van Ess, Vâsıl'ın gençliğinde Haricî ve Mürcie düşüncesiyle mürtekebe-i kebire konusunda birçok tartışma yaptığını fakat onun asıl gayesinin Mürcie ve Haricîler'de olduğu gibi belirli şahısların davranışlarına odaklanma olmadığını zikreder. Öyle ki Mürcie, yönetici erki esas alarak, günahı işleyen şahıs ile hüküm arasında bir bağıntı kurmuş ve her bir şahıs için affın mümkün olduğu düşüncesine sarılmıştır. Vâsıl ise insanın davranışlarına, Allah'ın bakışını esas alarak yaklaşmıştır. Çünkü Allah, iyi olan müminleri sevdiğini bildirmiş, onlara cenneti va'd etmiş; büyük günah işleyen kimseleri de lanetleyip cehennemle tehdit etmiştir. Buna göre Vâsıl'ın düşüncesinde günahkâr kimse Allah'ın sevgisinden mahrum olduğu için mümin ismini hak etmemektedir. Açıkçası Vâsıl, bu düşüncüyü Kur'an'dan edinerek tümel bir ilkeye dönüştürmeyi hedeflemiştir.⁶⁶⁶ Ona göre "öyleyse, inançlı olan kimse fâsik olan gibi olur mu? Bunlar eşit olmazlar"⁶⁶⁷ ayeti ilahî perspektife nesnel bir referanstır. Van Ess, Vâsıl'ın hareket noktası insan ve onun davranışları olduğundan salt cedeli bir bakış açısıyla meseleye yaklaşmadığını düşünür.⁶⁶⁸ Çünkü el-menzile, İslam toplumunun kendi iç dinamikleri ile meydana gelen olaylarda birbirine karşı tarafların durum değerlendirmesini yaparken bir tevakkuf hali veya negatif bir tutum değildir. El-menzile düşüncesi, orta/dengeli bir tutum görülse de esasında pozitif bir tavırdır. Çünkü en nihayetinde büyük günah işleyen kimse-

nin hükmü üzerinde oluşan ihtilafın bertaraf edilmesi için yaptırma dayanan çözüm önerisidir. Mürcie'nin pasif inanç teorisine ve çocuklara kadar katli indirgeyen Haricîler'in Ezârika koluna karşı yürütülecek fikrî ve fiilî mücadelenin de teorik hazırlığıdır.⁶⁶⁹

Bu nedenle Ebu Zeyd, büyük günah işleyen kimsenin itikadî kimliği üzerinde yürütülen ağır tartışmaları, Haricî hareketin doğuşuna kadar götürür. Çünkü Haricîler, kavramın içeriğini mürtekebe-i kebire bağlamında değil de, 'zulüm işleyen imam' şeklinde doldurmaya çalışmışlardır. Bu sayede kendilerine muhalefet eden herkesi tekfir etmenin ve zalim idareciye karşı mücadelenin zarurî olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Vâsıl'ın büyük günah konusunda öncelikli muhatabı da Hasan Basrî değil, Haricî ideolojisi ve Mürcie düşüncesi olmuştur. Çünkü Hasan Basrî, en nihayetinde şahadet getiren birinin tekfir edilemeyeceği görüşüyle Haricîler'e; iman ile amel arasını ayırmayarak Mürcie'ye karşıt bir düşünce içerisindeydi.⁶⁷⁰ Şu halde Hasan Basrî ile Vâsıl arasındaki fikrî ihtilaf, Havâric ve Mürcie'nin yaklaşımını tenkit ile Emevî yönetim tarzını hoş karşılamama noktasında ittifaka dönüşmüştür. Bu nedenle Ebu Zeyd, Hasan ile Vâsıl arasındaki ihtilafın özsel olmadığını, şekli bir ayrım olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁷¹ Muruvve de Mütezile'nin rasyonel metodunun hazırlığında Hasan Basrî'nin katkısının yadsınamayacağını söylemektedir. Ancak o, diğer taraftan Hasan Basrî'nin yöntemini de tenkit etmekten geri durmaz. Çünkü ona göre Hasan Basrî, büyük günah meselesinde somut gerçekliğe değil soyut fikre; tikele değil tümel formlara; şahıslara değil kavramlara başvurmuştur. Dolayısıyla pratik boyutuyla mesele ile yüzleşmekten kaçınmıştır. Çünkü Hasan Basrî, her şeyden önce yöneticilerin öfkesine maruz kalmak istememiş dolayısıyla emniyette kalmayı öncelemiş bu nedenle de nazarı bir ilkeye işaret etmekle yetinmiştir.⁶⁷² Vâsıl ise sorunu salt kavramsal ve soyut şekliyle ele almamıştır. O, olgu ve pratiği teorisine yansıtmış; nazarı pratik boyutunu da dikkate almıştır. Ancak burada Vâsıl'ın bu

⁶⁶⁵ Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akli fi't-Tefsir*, 18.

⁶⁶⁶ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 300.

⁶⁶⁷ Secde 32/18.

⁶⁶⁸ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 300.

⁶⁶⁹ Ammâra, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hüküm*, 168.

⁶⁷⁰ Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akli fi't-Tefsir*, 33.

⁶⁷¹ Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akli fi't-Tefsir*, 35.

⁶⁷² Muruvve, *en-Nezaâtü'l-maddiyye*, 2: 190.

teoriyi Hasan Basrî'den iktibas ettiği ve genel bir ilkeye dönüştürdüğü gibi bir sonuç çıkmaktadır. Çünkü Hasan Basrî'ye atfedilen "işlerin en hayırlısı denge ve istikrar üzere olandır" sözü bu çıkarıma olanak tanımaktadır.⁶⁷³ Ancak Şevâşî, bu söze dayanarak Vâsıl'ın el-menzile görüşünü Hasan Basrî'den aldığı iddiasını doğru bulmaz. Çünkü bu söz, Hasan Basrî'nin ortaya koyduğu bir prensip değildir. İslam'ın hayatî düsturlarından biridir. Kur'an'da pek çok ayet ve hadisler, bu ilkeye doğrudan işaret etmiştir.⁶⁷⁴ Buna göre Vâsıl'ın Kur'an'ı referans alarak bu ilkeye ulaşması daha ikna edicidir. Zühdî Carullah da tercüme hareketiyle eş zamanlı olarak kelimcilerin "altın orta" kavramıyla da tanıştıklarını söyler. Sözü edilen kavramın kelamî karşılığı olarak da el-menzile beyne'l-menzileteyn'e işaret eder. Carullah, kelimcilerin bu teoriden etkilendiklerini doğrudan söylemese de bunun imkânına da kapı aralamaktadır.⁶⁷⁵ Ancak Vâsıl'ın yaşadığı çağın sosyo-kültürel ve siyasî koşulları ve tercüme öncesi dönem olması dikkate alındığında iki prensip arasında etkileşime dayalı bir ilişkinin kurulması mantıklı değildir. Vâsıl, İslam'ın bilgi kaynaklarından edindiği bilişsel zemin ve olgusal gerçeklik tecrübesiyle el-menzile ilkesini, bir çözüm önerisi ve uzlaşma sağlama gayesiyle ileri sürmüştür. Dolayısıyla kavramın, antik Yunan eserlerinden iktibas edilmesi mümkün değildir. Çünkü sosyo-kültürel ortam, dinî referanslar ve tarihî tecrübe, kavramın düşünce alanına taşınmasında doğal olarak etkili olmuştur.

Vâsıl ise öncelikle Kur'an'da zikredilen mümin, kâfir ve münafık isimleri ile hükümleri arasındaki farkın tetkikini yapmıştır. Buna dair Hayyât, "Kur'an'da kâfir ve müminler hakkında bildirilen hükümler, fâsık için geçerli değildir. Eğer fâsığa, kâfir ve mümin ismi izafe edilemiyorsa -isimlerin farklılığı sebebiyle- fâsığın hükmü, her ikisinin sahip olduğu hükümden farklı olmalıdır. Çünkü isim, fiile tabi olduğu gibi hüküm de isme tabidir", bilgisini paylaşır.⁶⁷⁶ Vâsıl'ın da bu ayrımı dikkate aldığı isimler ve hükümler konusunda ciddi analizler yaptığı söy-

⁶⁷³ Cähiz, *el-Beyan ve't-Tebyîn*, 1: 255.

⁶⁷⁴ Şevâşî, *Vâsıl b. Ata*, 46.

⁶⁷⁵ Carullah, kavramın Yunan felsefesindeki içeriğine vakıf olunca kelimcilerin ahlaki ve akli bir ilkeye dönüştürdüklerinden söz eder. Bkz. Carullah, *el-Mutezile*, 55.

⁶⁷⁶ Hayyat, *el-Intisar*, 165-166.

lenebilir. Dolayısıyla Haricîler'in yaptığı gibi bütün muhalif her fikri tek bir isme ve hükme indirgememiş; Mürcie gibi de tek bir hükmü bütün isimlere tatbik etmemiştir. O, imanın amelinden bir cüz olduğu düşüncesiyle büyük günah işleyenin fâsık ismini hak ettiğini ve hükmen kâfir ile mümin arasında bir konumda (el-menzile) olduğunu ileri sürmüştür. Vâsıl, isim ile hüküm arasında bir denge sağlamak için farklı görüşleri uzlaştıracak orta bir konum tespit etmiş; büyük günah işleyene ne tam manasıyla mümin ne de kâfir denilebileceğini söyleyerek bütün mezheplerin fikren uzlaşma sağladığı fâsık isminin daha uygun olacağını dile getirmiştir.⁶⁷⁷ Bu sebeple Van Ess, Vâsıl'ın genel için ortak bir esas ortaya koyma çabasında olduğunu yoksa dördüncü bir mezhebi tesis etme gayesinin olmadığını zikretmektedir. Çünkü ona göre Vâsıl öncelikli olarak Kur'anî delil ile görüşünü desteklemeye çalışmamıştır. O, daha önceden mevcut olan ortak lügavî kullanımı dikkate almıştır. Bilinen bir kelimeyi istilâhî-dinî kullanıma dönüştürerek yeni bir teori ortaya koymuştur. Kur'an'ın da bütün görüş farklılıklarını sonlandıracak (kazif ayeti) fâsık kavramına yer verdiğini gördüğünde ittifakı sağlayacak düşünceye işaret etmiştir.⁶⁷⁸

Şu halde büyük günah işleyen bir şahsın mümin, müşrik, münafık veya fâsık olarak isimlendirilmesi esmâ ve ahkâm başlığı altında ele alınan bir konudur. Van Ess, Hayyât'tan iktibasla, Vâsıl'ın bütününü ahkâmî oluşturma gaye ve imkânının olmadığına işaret eder. Çünkü Vâsıl'a göre üzerinde görüş ayrılığının yaşanmayacağı makul bir terimin varlığı, sorunun çözümü için yeterlidir.⁶⁷⁹ Kısacası Vâsıl, ayetlerin akli tevildinden hareketle kelamî meselelerin izahına bir açılım sağlama gayesindedir. Bu nedenle va'd ve vaid ayetlerinin muhtevasına sürekli olduğu olan tümel bir kaide koymak istemiştir. Vaid ayetleri ile akli tevili bütünleştirerek el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesine ulaşmıştır.⁶⁸⁰ Buna göre Vâsıl, büyük günah sahibini ne Havâric gibi kâfir; ne de Mürcie gibi mutlak mümin olduğunu iddia etmiştir. Çünkü imanın hayır/iyi niteliklerin toplamı ol-

⁶⁷⁷ Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabî*, 206.

⁶⁷⁸ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 298-299.

⁶⁷⁹ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 299.

⁶⁸⁰ Ahmed, *Mefhumu'l-Adl*, 70-71.

duğunu, müminin bir günah işlemesi durumunda hayır niteliklerinden birinin kendisinden ayrılacağını ve böylece imanında eksiklik ve kusur oluşacağını düşünmüştür. Buna rağmen büyük günah sahibi, iman hasletlerinden birçoğuna sahip olduğu için kâfir de değildir. Bu sebeple büyük günah işleyenin mutlak iman ile mutlak inkâr durumunda kalamayacağını söylemiştir. Bu kimsenin küfür ile iman arasında yani el-menzile beyne'l menzileteyn konumunda olacağını söyleyerek ve onu fâsık olarak adlandırmıştır.⁶⁸¹

Vâsıl, Kur'an'daki kullanımıyla fâsık isminin, mümin ve kâfire eşdeğer (inzicab) uzaklıkta bir niteleme olduğunu fark etmiş ve İslam toplumunda bu isim üzerinde bir icmanın oluştuğuna da şahit olmuştur. Sonuçta da bütün farklı düşünce sahiplerini, ittifak edilen görüşe (fâsık) davet ederek sorunu çözmeye çalışmıştır.⁶⁸² Bu sebeple Hayyat, Vâsıl'ın mürtekebe-i kebire hükmü neticesinde ümmetin icmaından çıktığı görüşünü doğru bulmaz. O, ümmetin kebire ehlini, fîsk ve fücür ile isimlendirme noktasında ittifak ettiğini, diğer isim şekillerinde ise ihtilaf ettiklerini, icma edilen görüşün alınıp ihtilaf edilenin terk edilmesi gerektiğini söyleyerek Vâsıl'ın uzlaşmayı sağlayan bir hükmü ve ismi ümmete önerdiğinden söz eder.⁶⁸³ Ebu Zehra'ya göre Allah'ın layık gördüğü bir ismi, Vâsıl b. Ata, büyük günah işleyene ad olarak nispet etmiştir. Öyleyse Vâsıl'ın ileri sürdüğü bu görüşte bir aşırılık veya haddi aşma söz konusu değildir. Ancak el-menzile hükmünde aşırı olan yön, fâsığın ebedî olarak cehennemde kalacağı iddiasıdır.⁶⁸⁴ Dikkat edildiği üzere büyük günah sorunu, sadece Hasan Basrî ile Vâsıl b. Ata arasında cereyan eden fikhî bir mesele değildir. Vâsıl'ın el-menzile beyne'l menzileteyn düşüncesi diğer üç görüşe ek olarak dördüncü bir görüştür. Vâsıl'ın el-menzile görüşüyle cemaatten ayrıldığını iddia eden Bağdâdî gibi firak yazarlarının ve Nallino gibi müsteşriklerin aksine el-menzile söylemi, dönemin fikrî çoğulculuğu içerisinde farklı bir görüştür. Daha doğrusu el-menzile, ümmetin üzerinde icma ettiği bir meselenin karşıtı olarak ileri sürül-

müş türedi bir düşünce değildir. Haddizatında Vâsıl açısından el-menzile icmaya delil üzerinden bir çağrıdır. Bütün mezhebî ve ideolojik reflekslerden arınarak bilgi temelinde bir uzlaşmayı tesis etmek için yöntem önerisidir.⁶⁸⁵

Mu'vezile'ye muhalif olan tarafın bu konuda tutunduğu en güçlü argüman ise fâsığın en nihayetinde ebedî cehennem hak ettiği dolayısıyla bu âkıbetin, Haricîler'in ulaştığı sonuç ile aynı olduğudur. Ne var ki Vâsıl'ın 'fâsığın ebedî cehennemlik olduğu' görüşüne eserlerine atıfla ulaşılmış değildir. Vâsıl, her şeyden önce isim ile hüküm arasında bir farkın olduğunu bilincindedir. İsimlerin farklı olması hükümlerinde farklı olmasını gerektirdiğinden fâsığın azabı kâfir gibi ebedî olsa da ondan daha hafiftir düşüncesi Vâsıl'ın ve Mu'vezile'nin genel kanaati olarak takdim edilmiştir. Kanaatimizce bu düşünce, Vâsıl'dan Mu'vezile ekolüne intikal etmiş değildir. Mu'vezile'den Vâsıl'a geçişi sağlanmış böylece de fikrî zemin sağlanmıştır. Genel kanaati dikkate alarak Vâsıl, büyük günah sahibinin ebedî cehennemlik olduğu noktasında Haricîlerle aynı düşüncede olsa da farklı olarak tövbenin yokluğu koşulunu eklemiştir. Haricîler ise sadece tövbenin geçerli olacağı düşüncesinde değillerdir. Çünkü onlara göre ayrıca günahattan katî bir vazgeçiş gereklidir. Daha doğrusu tövbe, Haricî inanç ve iradesine tabi olmaktadır. Onlar, siyasi aktörlerden bekledikleri tavrı, zaman içerisinde genele de yayarak sosyolojik bir hata yapmışlardır. Büyük-küçük her günahın failini tekfire varan bir despotizme düşmüşlerdir. Şu halde Haricîler, sadece tövbeyi geçerli bir gerekçe olarak kabul etmemişler, Haricî ideolojiye aykırı olan her türlü görüş ve düşünceden vazgeçişi şart koşmuşlardır. Böylece büyük günah sahibinin itikâdi konumunu, usule dair bir hüküm kabul ederek siyasi tekfirlerine de aslı bir gerekçe oluşturmuşlardır. Siyasi alanda akidevî tekfiri egemen kılan faktör ise hesaplaşma mefhumunun yerine tövbe mefhumunun gerekli olmasıdır. Bu nedenle Haricîler, Hz. Ali'yi tahkimi kabul ettiği için tövbeye davet etmişlerdi. Ancak Hz. Ali muhasebe prensibiyle karşılık verse de onlar tövbeyi, kişinin tövbe etmeden önce küfrüne kendisini şahit tutması şeklinde anladıkları için anlaşma ve uzlaşma

⁶⁸¹ Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, 223-224.

⁶⁸² Ebu Zeyd, *Itticâhu'l-Akli fi't-Tefsir*, 34.

⁶⁸³ Hayyât, *el-Intisâr*, 167-168.

⁶⁸⁴ Ebu Zehra, *el-Imam es-Şâhik*, 150.

⁶⁸⁵ Ebu Zeyd, *Itticâhu'l-Akli fi't-Tefsir*, 33-34.

yoluna gitmemişlerdi.⁶⁸⁶ Çünkü Haricî anlayışta tövbe, önceki siyasetten katî dönüş ve hesap verme olarak anlaşılmıştır.⁶⁸⁷ Vâsıl ise yalnızca günah olan fiilden vazgeçiş, tövbe olarak kabul ediyordu. Tövbesiz ölümün sonucu ise ebedî cezaya çarptırılmaktı. Vâsıl'a göre hesaplaşma mefhumu dünyada gerçekleşmelidir. Dünyada iken insan, fiillerine bağlı oluşan zararı telâfi etmelidir. Ona göre bu dünyada ahlakî ve dinî yasa af değil, tövbedir. Tövbesiz ölüm ise ahirette affın geçerliliğini yitirmesidir. Hâricîler aksine onun el-menzile düşüncesi, doğrudan siyasi bir hesaplaşma kastından uzaktır. O, öncelikle sosyal maslahata dönük bir ilkeyi egemen kılma hedefindedir. Ancak Vâsıl'ın büyük günaha tövbe şartını eklemesi siyasi suçların kapsam dışı kalması da değildir. Nitekim Vâsıl'ın tövbe ile kastı, Emevî idaresinin mevcut siyasetlerinden vazgeçerek şura ve eşitlik siyasetine dönme talebidir. Bu şekilde o, Kaderiyye'nin çağrısını yinelemekte, Emevî yönetiminin meşruiyetini tövbe şartına bağlamaktadır. Şu halde Cemel ve Sıffin'de yer alan taraflar arasındaki mücadelenin tarihî ve yasal hükmü, el-menzile beyne'l menzileteyn ilkesiyle somutlaşmıştır. Kesin bir karar ile tekfire yönelen Haricîler ile hükmü askıya alan ve meseleyi Allah'a havale eden ircâ görüşü yerine iki taraftan birinin hatalı olduğu düşüncesiyle siyasi bir tavır sergilemiştir.⁶⁸⁸

Bunun aksine Ebu Zehra, Mu'tezile'nin fâsığın ebedî cehennemlik olduğu görüşünü sadece Vâsıl'a nispet eder. Ona göre mümin günahkârın işlediği suçun miktarı kadar azap göreceği dolayısıyla ebedî cezanın mümkün olmadığı Vâsıl haric Mu'tezile'nin büyük çoğunluğunun kabulettiği görüş olmuştur.⁶⁸⁹ Ebu Zehra tarihi verilerin aksine bir görüş paylaşmıştır. Bu durumda Mu'tezile'nin büyük kısmı büyük günah sahibinin ebedî cehennemlik olduğu hükmünü vermemiştir. Ancak diğer taraftan o, ebedî ceza düşüncesini Vâsıl ile ilişkilendirmektedir. Fakat tam aksine ebedî ceza vurgusu, Vâsıl'ın doğrudan dile getirdiği bir hüküm olmamıştır. Daha çok Ehl-i Sünnet'in kalemelerinin Vâsıl'a nispet ettiği daha sonra gelen Mu'tezile bilgin-

lerin de benimsediği bir hüküm olmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile'nin mutlak tövbe vurgusu ile ebedî ceza arasındaki yasal ilişki bu kaniya sevketmiştir. Çünkü tövbenin yokluğu, tabii olarak ebedî cezanın hak edildiği anlamına gelmekteydi. Ancak tövbe şartı, Haricîler ile Mürcie arasındaki tenakuzu çözebilecek bir öneridir. Vâsıl'a göre tövbe, Mürcie'nin açtığı sınırsız ve ilkesiz kapsamlı kurtuluşun aksine koşullu bir fiildir.⁶⁹⁰ Daha doğrusu insanın uhrevî sonu için ilahî karardan insanî iradeye bir dönüşüm söz konusudur. İnsan, Allah'ın nihai kararından önce tövbe ile günahın gerektirdiği cezaî hükümden arınmalıdır. Bireyin hem Allah hem de kamuoyu nazarında günahından arınması da sosyal organizasyonun ahlakî ilkesidir. Diğer taraftan Vâsıl, Hâricîler'in tekfir ve katl eylemleri gibi sorununu mecrasından çıkarıp sosyal bir kıyımın gerekçesi kılmaıştır. İtikâdi olarak büyük günah ile kâfir isminin birlikteliğini ve günahkârın kâfir muamelesine tabi tutulmasını sosyal bir felaket olarak görmüştür. Yine büyük günah ile mümin isminin bitişmesini, ahlakî yozlaşmaya sebebiyet vereceği endişesiyle dini değerlerde tahrifin nedeni kabul etmiştir. Çünkü bu durumda insanlar, hırsızlık yapmayı, öldürmeyi, zinayı, haksızlık ve hukuksuzluğu hafife alıp vicdanî konforun etkisiyle meşrulaştırabilir bu da ahlakî bir bozulmanın sebebi olabilir. Buna rağmen günahkâr mümin, bir müminin sahip olduğu sosyal haklardan ve dinî ritüellerden muaf değildir. İlerleyen süreçte Mu'tezile, Vâsıl'ın bulduğu çözümü, ilke düzeyinde bir mefhum dönüşürmüştür. Mu'tezile, her şeyden önce fikrî/nazarî bir ilkenin gerekliliğine inanmış bir ekoldür. Çünkü bir hareketin kendisini ifade etmesi ancak bir fikir üzerinden sürdürülebilir ki Vâsıl'ın yaptığı da düşünce ve değerlere (asıl/ilke) siyasetin üzerinde bir hâkimiyet sağlamak olmuştur.

3.1.4. *Emr-i Bi'l-Ma'ruf Nehyi Ani'l-Münker*

Mu'tezile düşüncesinde emri bi'l ma'ruf nehyi ani'l münker ilkesi, toplumun bütün katmanlarını kapsayan bir ödev niteliğindedir. Bu ilkenin epistemik dayanağı öncelikle Kur'an'dır.

⁶⁸⁶ Mugalles, *et-Taatü's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslamiyyi*, 275.

⁶⁸⁷ Cabirî, *el-Musakkaful fi'l-Hadarat'l-Arabiyye*, 48.

⁶⁸⁸ Fevzi, *el-Hilafetu'l-Emeviyye*, 355-356.

⁶⁸⁹ Ebu Zehra, *el-İmam es-Sâdik*, 150.

⁶⁹⁰ Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akili fi'l-Tefsir*, 34.

...Onlar iyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar...⁶⁹¹ mealindeki ilahî bildiri, kamu maslahatını gözetmenin ve ahlakî prensipleri hakim kılmanın bir görev olduğunu bildirmektedir. Vâsıl, emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker ilkesinin vacip olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu ilke, islâmî hakikatlerin tebliğinde ve ahlakî değerlerin savunulmasında farklı pratik şekiller alabilmektedir. Bu hususta Vâsıl, insanların farklı yetki ve yeteneklere sahip olduklarını ve her birine ait farklı yöntemlerin var olduğunu söylemektedir. Örneğin fukaha, kanunların açıklanması ve bidatle mücadele etmede; yönetici adaleti sağlayıp hakikate davette; mütekelim, zındıklarla mücadele etmede ayrıca fiilî ve fikrî saldırıya karşı İslâm'ı savunma konusunda ve hakikatlerin etrafındaki şüpheleri gidermede bu ilkeyi uygulamalıdır.⁶⁹² Vâsıl, bu ilkenin vücûbiyeti gereği kendisini zanâdıkayla mücadele etmeye ve onların iddialarına esaslı delillerle cevap vermeye adanmıştır. Bu sebeple Seneviyye ve Maneviyye gibi İran kaynaklı Fârisî öğretisiyle yoğun bir fikrî diyalektiğe girişmiştir.⁶⁹³

Diğer taraftan Vâsıl b. Ata ve Mu'vezile'nin sonraki yüzyıl âlimleri birer aydınlanmacı düşünür olsalar da aynı zamanda onlar, kinetik propagandist yapılarıyla iyiliği emreden kötülükten de nehyeden inşâî bir faaliyetin öncüsüdürler. Vâsıl'ın yaşadığı dönem içerisinde içte cebr, teşbih ve tecsim düşüncesiyle, dışta da düalist öğretisiyle tenzihî dil ekseninde tevhid mücadelesine girilmiş olması bunun göstergesidir. Diğer taraftan kötülük ve zulme yönelen otoriteye karşı teorik ve pratik uzanımıyla propaganda halinde olmayı dolayısıyla adalet ve eşitlik talebini seslendirmeyi ilke olarak benimsemişlerdir.⁶⁹⁴ Kaynaklarda Vâsıl b. Ata veya Amr b. Ubeyd'in Emevîler'in baskıcı politikalarına maruz kaldığı yönünde bir bilgi mevcut değildir. Ancak onlar, Emevî yönetiminin tasarruflarına rıza göstermemiş, fikren ciddi tenkitler yönelmiştir.⁶⁹⁵ Modern dönemde bazı yazarlar, iyiliğin tesisi kötülüğün izalesi için Vâsıl'ın takip ettiği yöntemi, sistemli gizli faaliyet olarak nitelendirmiştir. İrcâyı

⁶⁹¹ Tevbe 9/71.

⁶⁹² Ebu Zehrâ, *el-İmam es-Sâdık*, 150.

⁶⁹³ Ebu Zehrâ, *el-İmam es-Sâdık*, 150-151.

⁶⁹⁴ Fevzî, *el-Hilafetü'l-Emeviyye*, 358.

⁶⁹⁵ Emin, *Fecru'l-Islam*, 334.

destekleyen ve Mu'vezilî düşünceye savaş ilan eden Emevî iktidarı döneminde, yeterli gücü sağlayıncaya kadar Vâsıl'ın bu yöntemi uyguladığı iddia edilmiştir. Söz konusu gizli ve sistemli politik tavrın, Zeyd b. Ali ve Abdurrahman b. el-Eş'as kalkışmasında pratiğe dönüşmesi ise yeterli gücün sağlandığını göstermektedir.⁶⁹⁶

Vâsıl ve öğrencilerinin iktidara eleştirel bir tavır içerisinde olmalarına rağmen Emevî yönetimince bir yaptırıma maruz kalmamışlardır. Çünkü Vâsıl'ın aktif olarak ilmî ve siyasi sahada yer aldığı dönemlerde Emevîler ciddi iktidar sorunları ile uğraşmakta, yıkılışlarına giderek yaklaşmaktaydılar. Muhtemeldir ki ulemanın ne dediğinden daha çok kendi iktidarları ile ilgilenmişlerdir. Vâsıl tarafında ise yeterli gücün olmayışı farklı propaganda yöntemlerinin takip edilmesini gerekli kılmıştır. Ona göre yeterli gücün olmadığı durumlarda iyiliği emir kötülükten nehyi ilkesi, kalp ile yapılmalıdır. Daha sonra aşama aşama kalp yeterli olmadığında dil ile geçerli olacaktır; dilin yeterli olmadığı durumda el ile yani kılıçla gerekli olduğunu söylemiştir.⁶⁹⁷ Onun zalim yöneticiye karşı çıkmanın vücûbiyetini Hariciler'den aldığı da iddia edilmiştir.⁶⁹⁸ Kendisinden sonra da Mu'vezile ekolü, kudret ve istitaat mevcudiyeti halinde haksızlık ve zulme karşı duruşu, emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münkerin vücûbiyetine delil olarak kabul etmiştir.

Vâsıl'dan önce Irak ve Şam'da Emevî zulmünü açıkça dilendiren ve bu hususta fikrî ve fiilî direniş gösteren Ma'bed ve Gaylan gibi ilk kuşak özgürlükçüler, mevcut durumu değiştirme gücüne sahip olamamıştır. Ancak Vâsıl'ın yer aldığı ikinci nesil, Yezid b. Velid b. Abdümelik (III. Yezid) (h.126/m.744) ile anlaşma yaparak amcaoğlu Velid b. Yezid'in azledilmesinde önemli bir rol almışlardır.⁶⁹⁹ Yezid b. Velid'in hilafeti üstlenince irad ettiği hutbede siyasi, ictimai ve iktisadi alanlarda dile getirdiği taahhütler, Mu'vezile aydınlanma hareketinin siyasi ve sos-

⁶⁹⁶ Kamil Ali İbrahim Rabbâi, *Nazariyyetü'l-huruc fi'l-fıkhi's-siyasiyyil-islami*, (Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 2001), 168.

⁶⁹⁷ Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, 3: 185; Emin, *Duha'l-Islam*, 3: 65, 66-67.

⁶⁹⁸ Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd b. Bab el-Mu'vezili*, 45.

⁶⁹⁹ Hicrî 126 yılında hilafet görevini üstlenen Yezid b. Velid Mu'vezilî düşünceye yakın biriydi. Bu aynı zamanda Mu'vezile'nin henüz sistematiği oluşmamış beş doktrinini sınırlar ötesine yayılmasının da adımı olmuştur. Bkz. Fevzî, *el-Hilafetü'l-Emeviyye*, 358.

yal programının bir parçasıdır.⁷⁰⁰ Doğrusu kaynaklar, Vâsıl b. Ata'nın çağında yaşanan siyasî olaylarda takındığı tutuma doğrudan işaret etmemektedir. Belirtildiği üzere Vâsıl, hicrî 121 senesinde Zeyd b. Ali'nin Hişam b. Abdülmelik'e yönelik karşı devrimi ile Yezid b. el-Velîd'in 126 senesinde Velîd b. Yezîd'e karşı isyanına şahit olmuş biridir. Bu süreçte Vâsıl ile Zeyd b. Ali arasındaki ilişki gizli de değildir.⁷⁰¹ İbn Murtazâ, Vâsıl'ın Medine'de Zeyd b. Ali ile olan birlikteliğinden ve el-menzile hariç birçok konuda ittifak ettiklerinden söz etmektedir.⁷⁰² Ammara, Vâsıl'ın, Zeyd b. Ali'yi isyan hareketinde desteklediğini hatta Zeyd'in devrim hareketinin aslı kodlarını Vâsıl'dan aldığını söylemektedir.⁷⁰³ Bu açıklama Mu'tezile'nin Yezid'in siyasî hareketinde politik bir unsur olduğunu göstermektedir. Ancak tarihi kaynaklar bu hareketin içerisinde Vâsıl'ın rolüne işaret eden yeterli bilgiyi sunmamaktadır. Ancak Vâsıl'ın kendi müntesiplerinden bu harekete katılmalarını isteyip kendisinin ihtilaf etmesi ise makul değildir.⁷⁰⁴ Vâsıl'ın bu isyan hareketini desteklemesinin iki nedenine işaret edilmiştir.

1. Velîd b. Yezîd'in fîsk olarak nitelenen eylemleri sebebiyle Vâsıl bu siyasî çıkışı desteklemiştir. Çünkü fâsık birine itaat söz konusu değildir. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyini*'nde Yezid b. Velîd'in hutbesinden söz etmektedir. Bu hutbede amcaoğlu Velîd'e karşı isyan hareketinde siyasî bir güç ve dünyevi bir mülk elde etme gayesi taşımadığını bildirmektedir. Buna göre onun karşı çıkış nedeni ve Mu'tezile'nin de desteğini alma gerekçesi Velîd'in din konusunda son derece kötü bir karaktere sahip olmasıdır.⁷⁰⁵

2. Yezîd b. Velîd'in, Velîd b. Yezîd'e karşı isyan hareketinde ilan etmiş olduğu ilkeler. Söz konusu ilkeler, Mu'tezile'nin din ve dünya görüşüyle uyum içerisinde ki bunlardan en önemlisi, bireyin fiillerinden sorumlu olmasıdır.⁷⁰⁶ Yezid b. Velîd'in siyasî bir gaye veya liderlik arzusu ile böyle bir fiilî harekete yel-

tenip yeltenmediği, Vâsıl'ın da gerçekten politik bir gaye olarak mı yoksa tamamen iktidarın olumsuz fiillerine karşı dinî bir duruş olarak mı devrimin içerisinde yer aldığı ihtilaf konusudur. Her ne olursa olsun hicrî 126 yılında yaşanan bu isyan hareketi, Mu'tezile'nin ilk fiilî reaksiyonu olarak tarihte yerini almıştır. Ancak sözü edilen tarihte Mu'tezile, okul düzeyinde kurumsal bir kimliğe sahip değildir. Bu nedenle itizalî hareket, sultanların aşırı eylemlerine razı olmayan fakat aktif bir eylem içerisinde de bulunmayan grup kimliğine sahip olduğu olası bir durumdur.

Mu'tezile'de akide ile siyasetin bütünleşik bir mekanizma olması, toplum maslahatının, ferdin menfaatinden önce olması gerekli kılmıştır. Çünkü yönetimde meydana gelebilecek bir bozulmanın topluma zarar olarak karşılığı, ferdin sebep olacağı zarardan daha fazladır. Bu nedenle onlar, akideyi siyasetin özü olarak telakki etmişler; sosyal ıslahın ve düzenin tesisi için de el-emri bi'l maruf nehî ani'l münker ilkesini öncelikle negatif siyasî tasarrufların bir reformasyonu kabul etmişlerdir. Bununla bağlantılı olarak el-menzile beyne'l-menziletayn ilkesinin toplumsal pratiği de iyiliğin emri kötülüğün nefyi olarak teşekkül etmiştir.⁷⁰⁷ Bu hususta Subhî, Müslümanların nazarında hilafet, sadece siyasî bir erki değil aynı zamanda dinî bir mevkiyi temsil etmektedir, görüşüne işaret eder. Bu sebeple de halifeler, söz ve fiilleri ile toplumun huzurunda örnek ve önder olan şahıslardır. Onların açıkça işlediği günahlar ise toplumun vicdanında endişeye ve sorgulamaya yol açmaktadır. Subhî, bunun doğal sonucu olarak insanların, 'bu kimseler gerçekten mümin mi' diye sorgulamaya başlayacaklarını söyler. O, büyük günah işleyene kâfir, münafık veya fâsık isminin verilmesini bu olguyla ilişkilendirir.⁷⁰⁸ Dolayısıyla Vâsıl, sosyo-siyasî alanda görülen bozulmadan hareketle esaslı bir ilke ile soruna eğilmeyi önclemiştir. Bu sebeple el-menzile ilkesini, bireysel ve sosyal düzenin tesisi için vicdanî bir hesaplaşma ameliyesi olarak görmüştür. Çünkü fâsık, işlediği günahattan tövbe etme ve sonuçlarını telafi ile sorumludur.

⁷⁰⁰ Fevzi, *el-Hilafetu'l-Emeviyye*, 359.

⁷⁰¹ Mugalles, *et-Taatu's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslamiyyi*, 283.

⁷⁰² İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 36.

⁷⁰³ Mugalles, *et-Taatu's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslamiyyi*, 283.

⁷⁰⁴ Mugalles, *et-Taatu's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslamiyyi*, 284.

⁷⁰⁵ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyin*, 2: 319.

⁷⁰⁶ Mugalles, *et-Taatu's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslamiyyi*, 284.

⁷⁰⁷ Avdi, "Simatü'l-Ameli's-Siyasi inde'l-Mu'tezile", 427.

⁷⁰⁸ Subhî, *fi-İlmi'l-kelem (Mu'tezile)*, 1: 91-92.

Mu'tezile, el-menzile ilkesini, yönetimi baskı ve zorla elinde tutan halifelerin siyasi yetkisi üzerinde belirleyici bir ilke kabul etmiştir. Çünkü fâsık ismi, halifenin fiillerinde serbestiyeti (zulüm ve haksızlık) geçersiz kılan bir yaptırım sağlamaktaydı. Bu nedenle hilafeti batıl olan ve iktidar yetkisi yasal olmayan fâsık bir idarecinin görevi bırakması vacipti.⁷⁰⁹ Dolayısıyla el-menzile konumu, başlangıçta Emeviler'in despotik ve faşist eylemlerine ahlakî bir duruşu ifade ediyordu.⁷¹⁰ Mu'tezile'de fâsık hakkında kâfir hükümünün verilmemesi ise fâsığın İslam dairesinden çıkmadığı anlamına gelmekteydi. Ancak fâsık, imamet gibi önemli görevler üstlenemezdi. Bunun anlamı yönetici erkin, büyük günah işlediğinde toplum ve Müslümanların maslahatı için görevinden azledilmesinin gerekli olduğuydu. Ancak bunun için yeterli güç ve iktidarın olması da belirtildiği üzere zorunlu koşuldu.

Sonuç olarak Vâsıl'ın paradigmasında emri-bi'l-ma'ruf neh-yi ani'l münker, hem İslamî bünyede tevhid ilkesine aykırı düşüncelerle hem de İslam dışı öğretilerle mücadelenin merkezinde yer alan bir kaidedir. Onun, zanâdika akımıyla fikrî/nazarî diyalektiği, bu ilkenin aklî ve ahlakî sonucundan ibarettir. Örneğin Beşşar b. Bürd'e olan negatif tutumu, Cehm'in cebr ideolojisiyle fikrî mücadelesi, siyasi erkin kaderci zihniyetine ve zulme dönüşen politik tasarruflarına yönelik tenkidi, davetçilerden kurulu tebliğ ve propaganda faaliyeti, bu ilkenin dinamik ahlakî karşılığıdır.

3.2. İman Anlayışı

Vâsıl b. Ata'nın, Hasan Basrî'nin meclisinden ayrılışına sebep olarak gösterilen büyük günah işleyenin itikâdî konumuyla ilgili soru, insanların fikrî ve vicdanî bir endişe içerisinde yaşadığı değerler krizine işaret etmektedir. Zira yaşadığı toplum içerisinde inananların birbirine iman nedir sorusunu sormaları derin bir endişenin varlığından haber vermektedir. Bu soruya verilecek cevap ya tekfiri ve katli benimsemeyen Haricîler'in düşüncesine ya da Emevî'nin haksız tasarruflarını kabullenip imana

günah bir zarar vermez diyen Mürcie inancına götürüyordu. Böyle bir vasatta iman ile küfür içleri boşaltılmış ve aralarında ismen farklılıktan başka bir şey kalmamış oluyordu. Hem Emevî hem de Haricî tarafı insanları sınamak, niyetlerini tespit etmek ve yıldırım için iman konusunu bir bakıma araçsallaştırmıştı. İnsanlar ise bu soruya cevap verirken ne Ali'yi ne de Muâviye'yi suçlamak bunlardan birinin tarafında yer almak istemiyorlardı. Daha doğrusu ya şu ya da bu ikileminden çıkmak istiyorlardı. Çünkü imanın ne olduğuna verilen cevap bir yönüyle Emeviler'in yanında veya karşısında olmanın bir deliliydi. Bu soruyu karşılıksız bırakmak ise irca ile ifade ediliyordu.⁷¹¹ Vâsıl'ın el-menzile beyne'l-menziletyn söylemiyle ulaşmak istediği hedef bu tür sorunları rasyonel bir metotla aşmaktı. Yani insanların üzerinde imanın bir baskı unsuru olmasına son verip sosyal kutuplaşmayı bitirmek ve değerlerin bütünlüğünü korumaktı.⁷¹² Bu sebeple Vâsıl, şahısların imanı ve fiilleri hakkında katî bir hüküm vermeyip, birbirlerini suçlayan taraflara alternatif olacak bir çözüm sunmak istedi. Fitne olaylarına katılan herkes hatalıdır; fakat hangisi olduğu tam manasıyla bilinemez düşüncesi, şahısların merkezde olduğu tartışma alanından uzaklaşma gayesine matuftu. Onun düşüncesinde inanç hürriyeti ve sağlıklı sosyal organizasyon için bu gerekliydi. Fakat Vâsıl'ın el-menzile düşüncesi, Emeviler'e destek anlamında iyi-kötü bütün değerleri ahirete irca şeklinde bir yaklaşım değildi. Çünkü ifade edildiği üzere Vâsıl'ın düşüncesinde tekfir ideolojisine ve ircâ fikrine karşı tövbe bir çözümdü.⁷¹³ Tövbe, salt ahirete ircaya engel oluştururken; tekfir için bir neden de bırakmıyordu. Dünyada iken bireye, vicdan ve kamu önünde günahıyla yüzleşme ve telafi imkânı tanıyordu. Bunun doğal sonucu ise iman ile amelin pratikte farklı olmadığı teziydi. Vâsıl'ın bu düşüncesi, kendisinden sonra, Mu'tezile'nin iman anlayışının temelini oluşturdu.

Fahredden Râzî, Mu'tezile, Havaric ve Zeydiyye'nin imanı, kalbin ve organların fiillerine ait olan isim ve dille ile ik-

⁷⁰⁹ Avdî, "Simatü'l-Ameliş-Siyasi inde'l-Mu'tezile", 426.

⁷¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, 60; İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 152; İbn Rüşd, *el-Kesf an-Menâhici'l-Edille*, 19.

⁷¹¹ Muhammed Abid el-Câbirî, *el-Aklu'l-Ahlakıyyu'l-Arabi (Arap Ahlakî Aklı)*, Çev. Muammer Çelik, (Mana Yayınları: İstanbul, 2016, 89-90).

⁷¹² Câbirî, *el-Aklu'l-Ahlakıyyu'l-Arabi (Arap Ahlakî Aklı)*, 94-95.

⁷¹³ Câbirî, *el-Aklu'l-Ahlakıyyu'l-Arabi (Arap Ahlakî Aklı)*, 95-96.

rar şeklinde tanımladıklarını ifade eder. Mütezile'ye göre iman, "b" harfi-ceri ile geçişli yapıldığında tasdik anlamına gelmektedir. Bu nedenle "bir kişi, Allah'a ve rasulüne iman etti" denildiğinde burada kasıt, tasdik ettiği'dir. Ancak imana, vaciplerin yerine getirilmesi anlamı verilecekse eylemi geçişli (müteaddi) yapmak mümkün değildir. Buna göre bir kişi namaz kıldığında veya oruç tuttuğunda "şununla iman etti" denilmez. O, şu fiili yaptı denir. Ancak Allah için namaz kıldı ve oruç tuttu denildiği gibi Allah'a iman etti de denilebilir. Mütezile'nin imanın lügavî (tasdik) anlamından hareketle başka bir manaya ulaştıklarını belirten Râzî, imanı, vacip veya mendup olsun bütün itaat türlerini yapmak ya da sözler, fiiller ve inançlardan oluşan taatleri yerine getirmek şeklinde tanımlayanların, Vâsıl b. Ata, Ebu'l-Huzeyl ve Kâdı Abdulcebbar olduğunu söyler.⁷¹⁴ Ebu Ali, Ebu Hâşim ve Mütezile'nin çoğunluğu ise imanı, nafiler hariç vacip olan taatlerin ismi olarak tanımlamıştır.⁷¹⁵ Tûsî de salatı/namazı iman olarak isimlendirenlerin İbn Abbas, Katâde, Süddî, er-Rebî, Dâvud b. Ebî Asım, İbn Zeyd, Said İbn el-Münzir, Amr b. Ubeyd, Vâsıl b. Ata ve Mütezile'nin tamamı olduğunu söyler. Bu te'vile Mürcie'nin karşı çıktığını ve imanı, zahirî yapıyla tasdik anlamında kabul ettiklerini ekler.⁷¹⁶ Vâsıl'a göre iman, bir eylem halidir. Ancak günah, imansızlık değildir. Zira günah, imana ve küfre yakın bir fiildir. Onun, ideolojik iman anlayışı ile politik iman algısına karşı çıktığı varsayılabilir. O, Hariciler'in iman ve amel birlikteliğinden amelsizliği küfür olarak kabul etmeleri ile Mürcie ve politik gücün ameli imandan ayırması arasında denge kurmaya çalışmıştır. Buradan amelsiz iman fisktır; dolayısıyla küfür değildir; fakat her halükarda dünya ve ahirette bir yaptırım söz konusudur, sonucuna ulaşmıştır. Kısacası Vâsıl'ın iman anlayışı, bilgi ve eylemden müteşekkildir. O, iman etti ile fiil yaptı arasında bir fark görmemiştir. Çünkü Vâsıl'ın düşüncesinde iman, geçişli bir eylem olduğundan özünde "organların bilinçli fiili"dir. Bunun anlamı tasdik de bir eylem hali olmasıdır. Dolayısıyla iman pratik-

⁷¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, (Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1981), 2: 27; Karşılaştırma için bkz. Şerif Murtazâ, *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 3: 291.

⁷¹⁵ Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, 2: 27; Şerif Murtazâ, *Tefsiru-Şerif Murtazâ*, 1: 291.

⁷¹⁶ Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b.el-Hasen, *et-Tibyân fi't-tefsiril'-kur'an*, thk. Ahmed Habib Kasiru'l-Amili, (Dâru l'hyai't-Turasi'l-Arabi: Beyrut, ts.), 2: 12.

te tezahürü de iyilik etti, yardım etti, namaz kıldı, oruç tuttu gibi fiili değerlerden oluşmasıdır.

Bu doğrultuda Şehristânî, Vâsıl'ın iman kavramına yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir. "İman, iyi hasletlerden ibarettir. Bu özellikler kimde bir araya gelirse söz konusu kişi bir övgü ismi olan mümin adını alır. Fâsık ise bu iyi hasletleri kendisinde toplamamış ve bu övgü ismini hak etmemiştir. Dolayısıyla ona, mümin denilmez. Bunun yanında o, tam olarak kâfir de değildir. Çünkü şahit olduğu bir iman ve birtakım hayırlı nitelikler kendisinde mevcuttur ve bunları inkâr eden bir tutumu da yoktur. Ancak büyük günah işleyip tövbe etmeden bu dünyadan ayrılan kişi, cehennem ehli'dendir ve orada ebedî olarak kalıcıdır. Zira ahirette, biri cennette diğeri cehennemde olan iki grubun dışında başka bir grup daha yoktur. Fakat fâsikların azabı, kâfire oranla daha hafiftir. Çünkü onların konumu, kâfire göre biraz üst seviyededir."⁷¹⁷

Vâsıl'ın iman tanımında "hisâl" odak kavramlardan biridir. Onun, "hisâl" ile sadece kalbî ve itikâdi bir anlam kastetmediği açıktır. Ona göre bu kavram ahlak ile doğrudan ilişkilidir ve hayır/iyi eylemde bulunan kimselerin bir özelliği olarak zikredilmiştir. Bu da insan doğasına uygun olan niteliklerin varlığı demektir ki bununla Vâsıl, Haricî ve Mürcie kanalıyla değerlerin aşınmasını önlemek istemiştir. Kendisinden önce Gaylan ed-Dimeşki de imanı 'haslet' kavramıyla tanımlamıştır. "İman, tek bir haslet değildir. Kendisini oluşturan hasletlerin toplamıdır." Onun hasletler ile kastettiği ise pratik düşünce/bilgi ve doğru bir imandan hareketle Allah'a boyun eğme ve Kur'an ve Sünnet'e bağlılık göstermektir. Bu tanımı daha sonra Vâsıl'ın da benimsemiş olması olasıdır. Ancak Gaylan'ın tanımında amel, iman zorunlu bir ögesi olarak gösterilmemiştir. Bu tercih, aynı zamanda Hariciler'in iman anlayışına bir reddiyedir. Diğer yönden onun tanımı, sadece peygamberlerin getirdiklerine iman ve ikrardan ibaret de değildir. İman, içten gelen bir tatmin ve itaat eylemidir. Gaylan'ın iman anlayışı, hem Emevî'nin cebr ideolojisinden hem de Hariciler'in tekfir söyleminden arındırılmış gibi durmaktadır. Vâsıl'ın temel hedefi de her iki dü-

⁷¹⁷ Şehristânî, *el-Milel'l ve'n-nihal (İslam Mezhepleri)*, 61.

şüncenin inanç despotizminden çıkmak ve imanı politik veya ideolojik bir araca dönüştürmemektir. Bu aynı zamanda siyasallaşan imana karşı da bir formüldür. Çünkü Emeviler'in cebr; Hariciler'in tekfir ideolojisi ile içini boşalttıkları iman, vicdanları ciddi derecede rahatsız etmişti.⁷¹⁸ Vâsıl'ın iman anlayışında, imanın itikadî anlamı yanında psiko-sosyal içeriğine de bir giriş söz konusudur. İman, sahibine birtakım haklar sağlayan ve islam ümmetine tam bir bağlılık imkânı tanıyan bir salâhiyettir. Bürokratik ve sosyal alanda ise iman, yararlı eylemlere bitişen, bireyin adaletle vasıflanmasını sağlayan, vacipleri yerine getirip kabihlerden kaçınmayı gerektiren yetkidir. Bu hasletlerin varlığı halinde kişi, mümin ismini alırken; yokluğu durumunda fâsık adıyla nitelenmektedir. Buna göre Vâsıl, kâfir, fâsık, münafik gibi bilinen kavramlar arasında bir karışımın oluşmasına sebep olmamak için isimler ve hükümler olarak adlandırdığı bir teori geliştirmiştir.⁷¹⁹

Savunduğu teoriyi de öncelikle Kur'an ve sünnete dayandırmaya gayret etmiş ve çıkardığı sonuçla amelini, imanın bir parçası olduğunu iddia etmiştir. Çünkü söz ile ikrar, bir insanın mümin olarak isimlenmesi için yeterli değildir. Aynı şekilde amelî terk edenin kâfir olarak nitelenmesi de makul değildir. Buradan hareketle Vâsıl, aynı zamanda el-menzile beyne'l meznileteyn'in teorik zeminini de oluşturmuştur. Akabinde el-menzile söylemini, meşru hale getirmek için icmaya dayanmak gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü onun düşüncesinde her ne kadar insanlar, büyük günah işleyen kimsenin itikadî hükmü konusunda ihtilaf içerisinde olsa da fâsık isminde uzlaşımın sağlanması kolaydır. İcma edilen görüşü alıp; ihtilaf edilenleri terk ederek dinî ve sosyolojik bütünlüğü de dikkate alarak el-menzile düşüncesini temellendirmiştir.⁷²⁰ İman-amel arasındaki doğrusal ilişkiyi göstermesi açısından Vâsıl'ın el-menzile görüşü, üç düşünme şeklinin varlığı anlamına gelmektedir.

1. Tecrübe edilene nesnel/objektif bir sebep kazandırmak.

2. Tikelden tümele bir geçiş sağlamak. Büyük günah fiilini şahıs endeksli değil, değer ve ilke zemininde konu edinmek.

3. Meseleyi özel bir durum olmaktan çıkarıp genel bir mantık formuna dönüştürmek.

Zikredilen bu üç madde Vâsıl'ın iman paradigmasını özetlemektedir. Buna göre iman, islam ümmetine itikadi ve sosyal yönüyle tam bir bağlılığa yetki tanıyan ve sahibi için dünyevî ve uhrevî hak ve kazanımları ihtiva eden bir olgudur. Bu iman, ma'rifet/bilgiyi, salih amel ile birleştiren ve kişiyi adalet ile nitelendiren temeldir. Bu açıdan Hayyûn, Vâsıl'ın din ve dünya arasını yakınlaştırmaya çalıştığını bu nedenle de iman görüşünü akıl yoluyla tekit ettiğini söylemektedir.⁷²¹ Anlaşıldığı kadarıyla Vâsıl'ın düşüncesinde iman, tevhit ve hürriyettir. Bunun anlamı imanın, bilgi ve marifeti aynı zamanda sorumluluğu ihtiva etmesidir. Bu açıdan onun iman anlayışı, insan aklının ve Müslümanların ortak ilkesinin nesnel bir tezahürüdür. Çünkü Vâsıl'ın iman anlayışında değerler egemen unsur iken; aksine ideolojiler iman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe kalp ile inanmaktan ibaret saymışlardır. Şeriatın emirlerini yerine getirmek, nehiyelerinden de sakınmak gibi amelî meseleleri imanın parçası olmaktan çıkarmışlardır.⁷²² Bu ise imanın, ahlakî değerden yoksun olması anlamına gelmektedir.

3.3. İrade Hürriyeti ve Kader Görüşü

Kader düşüncesi, Mu'tezile'nin bütünüyle kendisi değildir. Mu'tezile dışında başka bir ekole ait dinî bir olgu da değildir. Sadece Mu'tezile paradigmanın temel referansları arasında yer alan bir konudur. Daha açık söylemek gerekirse Mu'tezile, salt kaderiyye değildir. Çünkü teo-politik yapısıyla kader düşüncesini ideolojik bir söyleme dönüştüren Kaderiyyenin aksine Mu'tezile, kader meselesini adalet ilkesi kapsamına alarak insan özgürlüğünü aklî ve ahlakî bir temelde tartışmıştır. Bununla birlikte teorik ve pratik açıdan bütünüyle kaderî veya cebrî olmak mümkün değildir. Kader düşüncesini, belli bir şahsa, şahıslara, bir mezhebe yahut da belirli bir zamana nispet etmek bu açıdan tutarlı değildir. Ayrıca bir düşüncenin ne şekilde

⁷¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Câbirî, *el-Aklu'l-Ahlakiyyu'l-Arabi (Arap Ahlakî Aklı)*, 90-92.

⁷¹⁹ Avdi, "Simatü'l-Ameliş-Siyasi inde'l-Mu'tezile", 426.

⁷²⁰ Avdi, "Simatü'l-Ameliş-Siyasi inde'l-Mu'tezile", 426.

⁷²¹ Hayyûn, *Mu'tezile'l-Basra ve Bağdat*, 66.

⁷²² Câbirî, *el-Aklu'l-Ahlakiyyu'l-Arabi (Arap Ahlakî Aklı)*, 89-90.

oluşturduğunu anlamak için dinî, sosyo-kültürel ve siyasî koşulların bütünüyle göz önüne alınması gerekir. Değerlendirmeler de bu noktadan hareketle yapılmalıdır. Diğer taraftan fikrî önermeler, kendiliğinden veya tesadüfî bir şekilde ortaya çıkmaz. Düşünce ve öğretiler, sosyal olgulardan soyutlanmış olarak da doğmazlar. Dolayısıyla bir konuda ihtilaf söz konusu olduğunda bunun dinî, sosyo-siyasî ve tarihî bir sürecin ürünü olduğu öncelikle ifade edilmelidir. Kader meselesiyle ilgili ihtilafın da iki yönü vardır. Ma'bed el-Cühenî ile başladığı şeklinde genel bir kanaatin olması veya Ma'bed'e kadar süregelen ihtilafın onun düşüncesinin kaynağını oluşturmasıdır.⁷²³ Buna göre reaksiyonel düşüncelerin, olgulardan bağımsız olarak doğduklarını iddia etmek her zaman tutarlı sonuçlar vermez. Siyasî meselelerin kelimeler ile yaklaşılması ise kader, mürtekebe-i kebare, kulların fiilleri ve imanın hakikati gibi akaide dair konuların tartışılmaya başlanmasıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla siyasî bir sorun, kelimelerin alanına girince, doğal olarak siyasî boyutunu aşmış iman ekseninde bir tartışmaya dönüşmüştür.⁷²⁴

Klasik kaynaklara göz attığımızda Kâdî Abdulcebbar, Ebu Ali'den nakille kader tartışmasını Muâviye ile ilişkilendirmiştir. Ebu Ali el-Cübbâî'nin, Muâviye yönetimi üstlenince cebrî görüşün de paralel olarak doğduğu görüşüne işaret eder. Ona göre Muâviye, kendi iktidarını Allah'ın bir takdiri olarak görmekteydi ve Allah tarafından kendisinin bu işe ehil kılındığını toplumsal alanda yaymaya çalışıyordu.⁷²⁵ İlahî bir takdir olarak iktidarın kendi ailesine verildiğini insanların zihnine yerleştiren Muâviye'nin bu dinî-politik adımı, nihayetinde teslim ve rızayı beraberinde getirmişti. Bu cebrî ideolojisi, Hişam b. Abdülmelik'in Gaylan'ı öldürmesinin de gerekçesi ni oluşturmuştu.⁷²⁶ Vâsıl'a kadar kaderciler anlayışı reddeden as-

lında politik kader ideolojisine karşı gelişen bir akımın varlığı bilinen bir husustur. Bunlardan Ma'bed'in çağdaşı ve Yezid b. Muâviye'nin hocası olan Ömerü'l-Maksûs, Ma'bed'in ardından kader görüşüyle ortaya çıkmış ve hicrî 80'de Emevilerce katledilmiştir. Kader görüşüyle öne çıkan diğer bir şahıs da Ebu Muhammed Ata b. Yesar (h. 103)'dir. O, Ma'bed'in Hasan Basrî'ye kader ile ilgili soruyu sorduğunda yanında olan kişidir. Kader düşüncesini sistematik bir düşünceye dönüştüren ise Gaylan el-Kıptî diğer adıyla Gaylan ed-Dımeşki'dir. Kendisine Gaylaniye adında bir fırka da nispet edilen Gaylan, ayrıca Mu'tezile'nin dördüncü tabakasında zikredilmiştir.⁷²⁷ Kader(ciler) görüşüyle temerküz eden Dımeşk ehlinde Ca'd b. Dirhem ayrıca ilk olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ve Allah'ın yaratma (halk) ve fiil dışında hiçbir sıfatının olmadığını ileri süren şahıstır. Siyasî katle maruz kalan Ca'd, hicrî 105 senesinde Halid b. Abdullah el-Kasrî tarafından bir kurban bayramı günü bayram namazının akabinde trajik bir şekilde öldürülmüştür.⁷²⁸ Halku'l-Kur'an görüşü yanında Ca'd'ın, Emevî yönetiminin egemenliğini devam ettirme ve tasarruflarına meşruluk sağlamak amacıyla toplumsal alana yaymaya çalıştığı cebrî düşüncesine muhalefet etmesi, bu katlin sebeplerinden biridir. Özellikle Ma'bed el-Cühenî ve Gaylan ed-Dımeşki, kader görüşleriyle bunun yansıması olarak hayır ve şerrin kadere izafe edilemeyeceği düşünceleriyle 'sosyal kaderi' red eden akımın öncülleri olmuştur.⁷²⁹ Her ikisi de siyasî erkin politik varlığını ve tasarruflarını, ilahî yazgı düşüncesiyle topluma empoze etmelerinin ilk fiili muhalifleri olmuşlardır. Bunun dışında kader konusunda ilk söz eden kimselerin kimler olduğu, Emevî iktidarının başlangıç yıllarında meydana gelen bir olay ile de ilişkilendirilmiştir. Ebu Ubeyde, kader söyleminin başlangıcı ile ilişkili şu tarihi kaydı düşer. Haccac'ın Abdullah b. Zübeyr'i muhasara altına almak için Kâbe'ye man-cıncıklarla saldırması ve Kâbe'yi yakması neticesinde insanlar bu olay hakkında konuşmaya başladılar. Bazıları bu olayın Allah'ın

⁷²³ Muruvve, *en-Nezaâti'l-maddiyye*, 2: 92-93.

⁷²⁴ Mugalles, *et-Taati's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslamiyyi*, 271.

⁷²⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 143; Emevî yönetimi, kaza ve kader kelimelerinin kök anlamlarında pragmatik bir revizyona yönelmiştir. Bu sebeple kaza ve kadere, Kur'an'daki anlamından farklı bir anlam yüklemişlerdir. Örneğin Kur'an, kaza kelimesini emir, ilzam, haber verme ve bildirme anlamıyla zikrederken; iktidarın statik kader projesine dinî referans olması için 'yaratma' (halk) kavramıyla ifade edilir olmuştur. Böylelikle yapılan her iş, Allah'ın yaratması olarak anlaşıldığından yönetime ilahî bir meşruluk alanı açılmıştır. Bkz. Feyûmî, *el-Mu'tezile-tekvinu'l-akli'l-arabi*, 67.

⁷²⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Mugni*, (1965), 8: 4.

⁷²⁷ Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2: 99.

⁷²⁸ İbn Nebâte, *Serhu'l-Uyûn*, 294; Ebu Zeyd, *İtticahu'l-Akli fi't-Tefsir*, 19; Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, 214.

⁷²⁹ Ebu Zeyd, *İtticahu'l-Akli fi't-Tefsir*, 19.

dilemesi, ilmi ve kazası ile olduğunu söylerken; diğere bazıları da Allah'ın evinin yakılmasını dilemeyeceğini söylüyorlardı.⁷³⁰

Buradan anlaşıldığı üzere kader sorununun esasında fiilî olarak mevcut olduğu, Ma'bed ve Gaylan ise meseleyi fikrî alana taşıdıkları ifade edilebilir. Buna dair Ömer b. Hattab ve Ali b. Ebî Talib'in Şam ehli ile kader konusunda münazara ettikleri onlara karşı ihtiyarın ispatı, cebrin nefyi konusunda deliller ortaya koydukları nakledilen bilgiler arasındadır.⁷³¹ Buna rağmen bu konuda ilk kaynağın tespitine yönelik bir çabanın da olduğu malumdur. Bu doğrultuda kader hakkında ilk söz eden kimsenin,⁷³² Irak ehlinden önceleri müslüman iken sonra tekrar Hıristiyanlığa dönen bir Nasranî olduğu rivayet edilmekte; Ma'bed ve Gaylan'ın bu şahıstan kader görüşünü aldığı ileri sürülmektedir.⁷³³ Evzâî, bu şahsın Susen adında biri olduğuna işaret etmektedir.⁷³⁴ Batılı araştırmacılar ve modern Arap bilginleri Kaderiyye'ye ait görüşlerin Hıristiyan ve Yunan kaynaklı olduğu düşüncesini paylaşırlar. Carl Brockelmann, Gordiyah, O'Leary, Philip Hitti ve Esed Rüstem gibi yazarlar Kaderiyye'nin görüşlerini, Arap tarihi kaynaklarında Sargon b. Mansur er-Rûmî olarak bilinen Yuhanna ed-Dımeşki'nin "Yenbu'u'l-Hikme" başta olmak üzere teoloji ve felsefeye dair yazdığı kitaplarından iktibas ettiğini iddia etmektedirler.⁷³⁵ Batılı yazarlardan bazıları, Gaylan'ın fitri/zorunlu bilgi kuramı, sıfatların nefyi, halku'l-kur'an ve irade hürriyetine dair görüşlerini, Yuhanna ed-Dımeşki kanalıyla Nasranî öğretiden aldığı iddia ederken; O'Leary Yunan metafiziğine ait kaynaklardan alındığını düşünmektedir.⁷³⁶ Müsteşrik Dietrich ise Vâsıl'ın itizalini, hürriyeti inkâr eden gruplara karşı gelişen düşüncenin mirası olduğunu söyler. Benzer şekilde Dozy, Vâsıl'ın, Mu'tezile'yi ve ya irade hürriyetini savunan Kaderiyye'yi kurduğunu düşünür.⁷³⁷

⁷³⁰ Râşidî, *el-İmam Ebu Ubeyde*, 137.

⁷³¹ İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 17-21.

⁷³² Ebu Esved ed-Düeli, Küfe'de; Gaylan Dımeşkte; Ma'bed de Basra'da kaderi red eden görüşlerini ilk defa seslendirmişlerdir. Buralar onların yetişmiş olduğu ve kültürlerini tanıyıp bildikleri yerlerdir. Ammâra, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hüküm*, 158.

⁷³³ İbn Nebâte, *Serhu'l-Uyân*, 290; Râşidî, *el-İmam Ebu Ubeyde*, 136.

⁷³⁴ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 201; Abdülmünim el-Hafeni, *Mevsuatü'l-Fırak ve'l-Cemaât ve'l-Mezâhibi'l-İslamiyye*, (Dârü'r-Reşâd: Kahire, 1993), 416.

⁷³⁵ Huseyn Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Biladi's-Sam*, (Dârü'l-Cil: Umman, 1986), 27.

⁷³⁶ Atvan, *el-Fıraku'l-İslamiyye fi-Biladi's-Sam*, 29.

⁷³⁷ Bedevî, *et-Turâsu'l-yunaniyyi fi'l-hadaratü'l-islamiyye*, 177.

İbrahim Medkur farklı bir yaklaşımla Vâsıl'ın Gaylan'ı tanıdığını ve kader görüşünü ondan aldığı zikretmektedir.⁷³⁸ Buna göre İslam'ın ilk yüzyılında kader görüşüyle itizal hareketinin tek bir öğreti olduğu aralarındaki ayrımın sadece göreceli bir ayrım olduğu ileri sürülmüştür. Bu düşüncenin sonucu olarak el-menzile ilkesi, Kaderiyye ile Mu'tezile arasında bir ayrım çizgisi olmuştur. Buna rağmen kader konusunda Mu'tezile'nin tutumu, muhkem bir esas olarak varlığını sürdürmüştür. Bu da hiç kuşkusuz irade hürriyeti ve adalet ilkesidir.⁷³⁹ Ahmed Emin ise olgusal gerçekliğe işaret ederek Kaderiyye'nin insan iradesi ve sorumluluğuna dair görüşlerini, dinî hayatın ve İslamî siyasetin bir ürünü olarak değerlendirir. Emin, kaderle ilgili dokümanları, Müslümanların kendi tecrübelerinden edindiğini ve Kur'an'ın bu husustaki beyanlarının buna yeterince katkı sağladığını düşünmektedir.⁷⁴⁰

Bu konuda Emin'in görüşlerine katılmakla beraber tarihî, siyasî, kültürel ve sosyal faktörler de kader düşüncesinin teorik zeminini oluşturmuştur. İslam'ın kendi sosyolojisinin de kader görüşüne içerik olarak katkı sağladığını düşünen Ammara, Ebu Esved ed-Düeli'nin Küfe'de; Gaylan'ın Dımeşkte; Ma'bed'in de Basra'da kaderi red eden görüşlerini ilk defa seslendirdiklerini söylemektedir.⁷⁴¹ Ammâra'nın kastettiği siyasî bir manifesto hareketi olarak kader düşüncesinin dile getirildiğidir. Ayrıca Ma'bed ve Hasan Basrî'nin dışında, kader konusunda konuşan ve redde çağırılan kişinin Amr b. Ubeyd olduğunu söyleyerek bu meselede onu Mu'tezile'nin öncüsü olarak nitelemektedir. Bu sebeple de Mu'tezile'nin tek bir şahsın elinde müstakil olarak yani Vâsıl aracılığıyla tarihteki yerini almasını tutarlı bulmamaktadır.⁷⁴² Carullah ise Mu'tezile'yi tarihsel tecrübenin rasyonel tezahürü olarak görme eğilimindedir. Bu nedenle Mu'tezile'yi Kaderiyye'nin mirasçısı olarak nitelemek ve kaderin nefyi görüşünün, Ma'bed ve Gaylan aracılığıyla Mu'tezile'ye intikal ettiğini düşünmektedir.⁷⁴³ Hayyât'ın çok ön-

⁷³⁸ Medkur, *Felsefetü'l-İslamiyye*, 2: 103.

⁷³⁹ İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile (Mukaddime)*, 4h.

⁷⁴⁰ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, (Matbaatü'l-Usmaniyye: İstanbul, 1934), 1: 345.

⁷⁴¹ Ammâra, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hüküm*, 158.

⁷⁴² Ammâra, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hüküm*, 161.

⁷⁴³ Carullah, *el-Mu'tezile*, 6-7.

cesinde bu düşünceye referans olduğuna işaret ederek Gaylan'ı, i'tizalin beş esasına inanan bir Mu'tezili olarak nitelemektedir.⁷⁴⁴

Şu halde Vâsıl'ın kaderi reddeden şahıslar arasında olduğu gayet açıktır. O, Ali ailesi içerisinde Muhammed ibn Hanefiyye'nin Hasan Basrî'den de önce kaderi reddeden ilk kelam risalesinden mutlak surette haberdardır ve söz konusu risale, Medine'deki eğitim programının mutlaka bir parçasıdır. Buna rağmen İbn Kuteybe, *Meârifî*'nde yirmi sekiz kaderi şahsa işaret eder. İlk kaderi olarak Ma'bed'i gösterir. O, Amr b. Ubeyd ve Katâde gibi şahısları zikrettiği halde bu listede Vâsıl'a yer vermez.⁷⁴⁵ Ammâra'nın söylediği üzere ya Mu'tezile'de kader düşüncesini ilk önce Amr dile getirmiştir ya da İbn Kuteybe, Vâsıl'ın konu hakkında bir görüşüne veya işaret eden bir bilgiye rastlamamıştır yahut da Vâsıl'ı öne çıkaran bir bilgi paylaşmaktan kaçınmıştır. İsferyânî daha farklı bir yaklaşımla Vâsıl'ın, Ma'bed ve Gaylan'ın kader itikadını sır olarak gizlediği düşüncesindedir.⁷⁴⁶ O, muhtemelen Basra'ya gelmeden önce Vâsıl'ın düşüncelerinin Medine'de şekillendiğini kastetmektedir. Bağdadî ise İbn Kuteybe'nin aksine Vâsıl'ı, Ma'bed ve Gaylan'dan sonra kadere çağırın bir kişi olarak aktarır.⁷⁴⁷ Ancak göz ardı edilen husus, sözü edilen asırda insanın fiillerinde özgür olduğu düşüncesinin genel kanaati oluşturduğudur. Nitekim Hayyât, *İntisar*'da Mu'tezilî olarak kabul edilmenin koşulunu beş ilkeyi benimsemek olarak belirlese de⁷⁴⁸ Zeydi-Mu'tezilî âlimler Mu'tezile sayılmayı kadercî anlayışı reddetmekle ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla kader görüşüyle öne çıkan şahıslar, Mu'tezile tabakâtı içerisinde zikredilmiştir. Bu sebeple ne Vâsıl'ın ne Hasan Basrî'nin ne de Gaylan'ın düşüncesi kader konusunda farklıdır.⁷⁴⁹ Vâsıl ile birlikte kader konusu başta olmak üzere dinî bahislerin fikrî zemininde bir dönüşüm gerçekleşmiştir. İslam inancına dair meselelerde rasyonel düşünce temel

kaide olmaya başlamıştır. Ma'bed ve Gaylan gibi özgürlükçülerin tek silahı da bu süreçte fikir olmuştur.⁷⁵⁰

Hasan Basrî'nin, Abdülmelik b. Mervan'a kaderi/cebr anlayışını nefy amacıyla yazdığı bir mektuptan haberimiz vardır.⁷⁵¹ Şehristânî bu mektubun Hasan Basrî tarafından yazıldığını şüphyle karşılamaktadır. Çünkü o, mektupta Kadriyye'nin görüşleriyle benzer noktaların olduğunu fark etmiştir. Sanki Hasan Basrî ile kadriyye arasında ortak bir düşüncenin varlığını mümkün görmemektedir. Bu sebeple de sözü edilen mektubun Vâsıl'a nispet edilmesini daha doğru bulmaktadır. Şehristânî, Hasan Basrî'nin kaderin, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğu yönünde inanca muhalif olmadığını; bu nedenle de nefy içerikli bir mektubu yazmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Ancak Nasr Ebu Zeyd, Şehristânî'den daha önce İbn Kuteybe tarafından benzer bir görüşün ileri sürüldüğünü söylemektedir. Bu nedenle Nasr, risalenin Hasan Basrî'ye veya Vâsıl b. Ata'ya nispet edilmesini eşit düzeyde görür.⁷⁵² Muruvve, söz konusu nispet iddiasında tarihsel olarak çelişik bir duruma dikkati çeker. O, Şehristânî'nin iddiasını çürütmek için tarihî verinin yeterli olacağını düşünür. Vâsıl, hicrî 80'de doğmuştur. Abdülmelik b. Mervan ise hicrî 65'te hilafeti üstlenmiştir. Dolayısıyla Vâsıl'ın doğmasına daha 15 yıl vardır. Mervan'ın 20 yıl kadar iktidarda kaldığı düşünülürse Vâsıl en fazla 4 veya 5 yaşındadır. Bu yaşta bir mektup kaleme almasının makul bir izahı yoktur. Muruvve, mektubun Vâsıl'a ait olabileceği çıkarımı nedeniyle Şehristânî'yi eleştirir ve bunda mezhebî motivin etkin olduğunu düşünür. Çünkü Hasan Basrî, hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu kabul eden selefi düşünceye aykırı olarak kaderciliği nefyeden bir mektup kaleme almıştır. Bu açıdan Muruvve, mektubun katî surette Hasan'a ait olduğunu, Vâsıl'a nispetinin ise tarihsel olarak tutarlı olmadığını vurgulamaktadır.⁷⁵³ Diğer taraftan Ehl-i Sünnet tarihçileri, Hasan Basrî hakkında kaderle ilgili bir şey söylüyor fakat sonra söyleminden geri dönü-

⁷⁴⁴ Hayyât, *el-İntisar*, 127; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 6-7.

⁷⁴⁵ İbn Kuteybe, *Meârif*, 625.

⁷⁴⁶ İsferyânî, *et-Tefsîr fi'd-Dîn*, 67.

⁷⁴⁷ Bağdadî, *el-Fark beynel-fırak*, 97.

⁷⁴⁸ Hayyât, *el-İntisar*, 127.

⁷⁴⁹ Gurâbî, Eş'arîler'e kadar kadercî düşüncüyü nefyeden kimselerin tekfir edilmediğini ve herkesin ortak kanısının insanın özgürlüğü yönünde olduğunu ve Vâsıl'ın i'tizalinin sadece elmenzile görüşüyle olduğunu söyler. Bkz. Gurâbî, *Tarihu'l-Fıraku'l-İslamiyye*, 98-99.

⁷⁵⁰ Muruvve, *en-Nezaâtü'l-maddiyye*, 2: 103.

⁷⁵¹ Hasan Basrî, *Risâletü'l-Haseni'l-Basrî fi'l-Kader*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid içerisinde), thk. Muhammed Ammara, (Dâru's-Şurûk: Kahire, 1988), 1: 112-117.

⁷⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal (İslam Mezhepleri)*, 60; İbn Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 152; Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akli fi't-Tefsîr*, 31.

⁷⁵³ Muruvve, *en-Nezaâtü'l-maddiyye*, 2: 17.

yordu itirafını yapmışlardır. Câbirî, Ehl-i Sünnet'in bu tavrını, Basrî'yi Mu'tezile'den ayırarak fikrî bağıntıyı koparma isteğiyle izah eder.⁷⁵⁴ Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı iddia edilen risalede şüphenin oluşması, Hasan Basrî'nin kader hakkındaki görüşlerinde bir istikrarın olmadığı gerekçesine dayanılmıştır. Buna rağmen Ammara, kaderîlerin, kendi görüşlerine muhalif de olsa Hasan Basrî'yi sahiplendiklerini düşünmektedir. Çünkü onun, kaderi önce reddettiği daha sonra da bu düşüncesinden vazgeçtiğini söyler ki bu kadarı bile Mu'tezile'nin üçüncü tabakasında yer alması için yeterli görülmüştür.⁷⁵⁵ Ancak Mu'tezile, kaderiye ismiyle anılma taraftarı değildir. Onlar, hayır ve şerrin yaratıcısının Allah olduğunu ileri sürenlere bu ismin daha çok yakışacağını iddia etmişlerdir.⁷⁵⁶

Nasr Ebu Zeyd, Hasan Basrî'nin, kader hakkındaki düşüncesini çağdaşı Ma'bed el-Cühenî'nin görüşüne dayandırmış olabileceğini düşünür. Bunun yanında hayırın ve şerrin kulun kendisi tarafından gerçekleştiği düşüncesinde bir düzeltme yaptığına da işaret eder. Hasan Basrî'nin kader düşüncesinde bir değişim yapmasını gerekli gören Nasr, aksi halde Allah'ın kudretinin nefyi veya onda bir eksikliğin meydana gelmesi gibi bir sonuca götüreceğini belirtir. Bu nedenle Hasan Basrî, ilahî irade ve insan iradesi arasında şöyle bir ilişki kurmuştur. "Her şey Allah'ın kaza ve kaderi ile. Ancak günahlar kapsam dışıdır."⁷⁵⁷ Hasan Basrî, benimsediği ilkeyi tekit etmek ve meramını açıkça ortaya koymak için "her kim, günahlar Allah'ın takdiri ile derse kıyamet günü yüzü kapkara kesilmiş olarak gelecektir," cümlesini zikretmiştir. Bu sözünün akabinde de şu ayeti okumuştur. "Kıyamet gününde Allah hakkında yalan söyleyenlerin yüzlerinin kapkara olduğunu görürsün. Kibirlenenlerin kalacağı yer cehennemde değil midir?"⁷⁵⁸ Ma'bed el-Cühenî'nin Hasan Basrî'ye sorduğu soruya verdiği cevap Ma'bed'in düşüncesini düzeltme isteğine işaret etmektedir. Ma'bed'in: Ey İmam! Bu sultanlar kan döküyorlar ve milletin malını gasp ediyorlar ve bütün bunların da Allah'ın iradesi ile gerçekleştiğini söylüyorlar. Hasan

⁷⁵⁴ Cabirî, *el-Musakafün fi'l-Hadarati'l-Arabiyye*, 49-50.

⁷⁵⁵ Ammâra, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hüküm*, 159.

⁷⁵⁶ Cârullah, *el-Mu'tezile*, 7.

⁷⁵⁷ Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Aklı fi'l-Tefsir*, 30.

⁷⁵⁸ Zümer 39/60.

Basrî'nin Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar şeklinde karşılık vermesi hem Emevî politikasının ilahileştirilmiş kader algısını reddetmeye hem de Ma'bed'in Allah'ın irade ve kudretine noksanlık atfeden düşüncesini ta'dile yöneliktir.⁷⁵⁹ Fakat bu cümlelerin aksine Ebu Osman en-Nehdî (h.100/m.718-719) Hasan Basrî'nin kader görüşüne ilişkin şu anekdotu paylaşır. "Kader konusunda Hasan'a bir şey söylemeyin. Ben bu konuda kızgınlığımı ona bildirdiğimde o şöyle dedi: Beni, Vâsıl sapırdı. Yoksa Allah saklasın ben, kadere dair bir şey söyleyebilir miyim?"⁷⁶⁰ Fakat Nehdî, hicrî 100'de vefat etmiştir. Bu yıldan önce söz konusu konuşmanın geçtiği düşünülürse Vâsıl'ın Basra'ya henüz gelmediği ya da geldiyse ilk yılları içerisinde olduğudur. İlk yıllarında Basra mescidinin üstadına bu derece etki etmesi çok da makul değildir. Ancak bu konuda iki ihtimalin varlığı kaçınılmaz olmaktadır. İlki Vâsıl, Hasan Basrî'nin düşüncesinde bir revizyon gerçekleştirmiş ve bu sözü söylemesine neden olmuştur. Diğeri de gerçekte Hasan Basrî siyasi gücün ve selefi düşüncenin tepkisinden çekindiği için kendi görüşünde bir düzeltme yapmıştır. Sonuçta hürriyet ile zorunluluk/cebr arasında bir yerde durmayı tercih etmiştir.

Kader düşüncesi, Vâsıl'ın sıfatların nefyinden daha fazla önem verdiği bir mesele olmuştur.⁷⁶¹ Vâsıl, insanın hayır, şer, iman, küfür, taat ve masiyetin fâili olduğu düşüncesindedir. Ona göre insan, tercih edebilen hür bir varlıktır. İnsan, özgür seçimiyle yaptığı fiillerinden sorumludur. İyilikleri karşılığında mükâfatı; kötülükleri ile de cezayı hak eder. Allah, amellerin tamamına kâdir bir varlık olarak insanı yaratmıştır. İnsan da hayır ve şer her ne varsa irade ve kudreti ölçüsünde yapabileceği şeyleri tercih eden bir varlıktır. Bu durumda Allah'a şer ve zulüm türü bir kötülüğün izafesi mümkün değildir. O, kullarından emrettiği şeye aykırı bir şey istemez. Bir şeyi yasaklayıp sonra o şeyin yapılmasını emretmez. İnsan fiilinin gerçek fâilidir ve Allah, fiilini icra için ona kudret, irade ve ihtiyar vermiştir. İnsanın fiilleri, hareketler, sükûnlar, itimatlar, nazar, ilim vb. ile sınırlıdır. Allah'ın yerine getirmesi imkânsız olan bir şeyi insandan

⁷⁵⁹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 441.

⁷⁶⁰ Râşidî, *el-İmam Ebu Ubeyde*, 137.

⁷⁶¹ Ferruh, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi*, 223.

yapmasını istemesi muhaldir. İnsanın yapabildiği şey fitratında yapabilme istidadının olmasıdır.⁷⁶² Ancak Vâsıl, kendisinden sonra gelen Mu'tezile bilginlerinin tercih ettiği üzere bir fiilin meydana gelişini "halk" (yaratma) lafzıyla ifade etmemiştir. O, 'hâlık' (yaratıcı) lafzını, insan için kullanmaktan çekindiği için var kılan (mucid) veya türeten/oluşturan (muhteri) kelimelerini kullanmakla yetinmiştir.⁷⁶³ Böylece insanın tabiatı gereği olan failliğini öne çıkarmış; teklifin, insanın irade, kudret ve hürriyetinin temel ölçütü olduğunu vurgulamıştır.

Vâsıl, kader ve teklif (sorumluluk) konusunu, insanın hakiği özne olması koşuluna dayandırmıştır. Ona göre iradî fiil yalnızca insana özeldir ve Allah'ın fiile olan etkisi insana tanıdığı temkîn kapasitesiyle sınırlıdır. Allah'ın ezelde insanın günahını kesinleştirip, hakkında sabit bir azaba hükmetmesi mümkün değildir. İnsan irade ve ihtiyarıyla fiilde bulunur ve değer bildiren fiilleri mükâfat ve ceza şeklinde karşılıklara dönüşür. Aksi halde Allah'ın hikmet ve tedbirinin anlam ve gayesinden söz edilemez. Allah'ın hikmet sahibi olması, zulmün fâili olmadığının katî delilidir. Bu da kınanan bir şeyin, övülen bir değer yerine konulmamasını ifade eder. Allah, Rahîm olduğu için insanın gücünü aşan bir teklif ile mükellef kılmaz. Âdil olduğundan insanı zulüm ve günah fiiline zorlamaz. Sâdik/doğru sözlü olduğundan insanları yalana sevk etmez.⁷⁶⁴ Mu'tezile ekolü, Vâsıl'ın görüşlerini bütünüyle kabul ederek Allah'ın adil olduğunu zulmün fâili olmayacağını; kullarına zulmetmesinin imkânsız olduğunu; onlar adına yalnızca hayır ve yararlı olanı dilediğini adalet ilkesi kapsamına almıştır.

Vâsıl, şerri insanın kendisine ve şeytana; hayrı da Allah'a atfeden Kaderiyye⁷⁶⁵ ile kulların fiillerini bütünüyle Allah'a izafe eden Cebriyye arasında orta bir konumda yer almıştır. Vâsıl'a göre her iki düşünce, teklifi, itaat edene mükâfatı, isyan ede-

ne de cezayı gerektiren adaleti yıkmak anlamına gelmektedir.⁷⁶⁶ Mu'tezile düşüncesinde yaratılış gerçeği, hürriyetin varlığına nesnel delil olarak görülmüştür. İnsanın ihtiyara sahip oluşu, varoluşsal nedenin ve yaratılış hakkında konuşmanın temeli olmuştur. Aynı şekilde ontolojik neden, seçme özgürlüğü hakkında konuşmanın da ilkesidir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre hürriyet ilkesi, tevhîdin aslı ile de ilişkilidir. Çünkü fitrî sorumluluk, tevhîdin yani Allah düşüncesinin tabii sebebi görülmüştür. Bu sebeple Vâsıl, sıfatların nefyi kaidesinden daha fazla kader ilkesine önem vermiştir. O, Allah'ın sonsuz aşkınlığının (kemal) doğal bir düşünceyle korunması gerektiği kanaatindedir. Bu da tek başına insanın, fiilinden ve fiilin sonucundan sorumlu olmasıdır. Dolayısıyla ona göre Allah'ın kemalini konuşmak için insanın hür olduğu fikrinde uzlaşmak gerekmektedir. Şu halde insan, ontolojik olarak hayır, şer, sevap, günah, iman, inkâr bütün fiillerin hakikî nedenidir.⁷⁶⁷ İnsanın doğal/fitrî yapısında bu fiilleri gerçekleştirecek bir kudret mevcuttur. İnsanın yapabileceği gücünü inkâr etmek ise zarurî olanı inkâr etmekle eşdeğerdir. Buna göre Vâsıl'ın düşüncesinden, Mu'tezile'nin seçme özgürlüğüne dayanak oluşturacak iki güçlü delil ortaya çıkmıştır. Birincisi ontolojik/yaratılış delili; diğeri de psikolojik/vicdanî delildir. İlk delil, dinin ve ahlakî karşılığın nedenine işaret etmektedir. Diğer delil de insanın fiilleri özgürce yapabilmesi için ihtiyar şuuruna sahip olmasıdır.⁷⁶⁸ Kısacası Vâsıl'ın ilahî adaletin delili olan hürriyet anlayışı, cebri anlayışa karşı yaratılışın doğasına bağlıdır.⁷⁶⁹

Bununla bağlantılı olarak Eş'arî, istitaânın fiilen önce olduğu konusunda Mu'tezile'nin icma ettiğini ve istitaâyı, bir fiilin kendisine ve zıddına yönelebilen kudret olarak nitelediklerini söylerken Vâsıl'ı bu düşüncenin dışında tutmaz.⁷⁷⁰ İstitaâ görüşünden hareketle Vâsıl, insanın nazar ve ilim gibi ihtiyari fiillere de kadir olduğunu düşünür. Nazar ve bilgi, eşyanın hakikî bilgisine ulaşmanın epistemik aracıdır. Şu halde nazar/istidlal ile bilgiye ulaşabilen insanın fiillerinin yaratıldığını iddia etmek (te-

⁷⁶² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, 60.

⁷⁶³ Cüveynî'nin verdiği bilgiden çıkarımla bkz. İmamı'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. Tefvîk Ali Vehbe, (Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye: Kahire, 2009), 158-159.

⁷⁶⁴ Râvî, *Sevretü'l-Akl*, 54-55.

⁷⁶⁵ Kaderiyye nisbesi bütünüyle Mu'tezile'yi kapsamamaktadır. Her ne kadar insanın fiillerini özgür iradesiyle yaptığı konusunda aralarında bir uzlaşma olsa da Kaderiyye, ilahî ilmin ezeliliğini ve takdir reddetmesiyle Mu'tezile'den ayrılmaktadır. Ebu Zehrâ, *el-İmam es-Sâdik*, 146.

⁷⁶⁶ Ebu Zehrâ, *el-İmam es-Sâdik*, 150.

⁷⁶⁷ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2: 93-94.

⁷⁶⁸ Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, 2: 93-94.

⁷⁶⁹ Ali eş-Şâbi ve dğr., *el-Mu'tezile beyen'l-fikri ve'l-amel*, 80.

⁷⁷⁰ Eş'arî, *Makâlatü'l-İslamiyyin*, 1: 275.

vellüd) çelişkidir.⁷⁷¹ Şevâşi, bu görüş doğrultusunda tevellüd düşüncesinin, Vâsıl b. Ata döneminde ortaya çıktığını ileri sürer. Ona göre bu konuyu ilk dile getiren de Ca'd b. Dirhem'dir. Cād'ın sarhoşluk, Allah'ın fiili değildir, sadece sarhoşun fiilidir, sözüne iktibasla bu düşünceye ulaşır. Dolayısıyla tevellüd teorisi, istilahî anlamıyla olmasa da Vâsıl tarafından bilinmekteydi. Buna göre insan, fiilini kendi irade ve kudretiyle yerine getiren ve fiilin sonucu olan değeri hak eden olmaktadır.⁷⁷² İnsanın fiilini yapmaya kudreti olduğunu ileri sürmesi nedeniyle "fiilin faile bağlı olduğu" tezini ilk ortaya koyan şahsın da Vâsıl olduğu söylenmiştir.⁷⁷³

Vâsıl, insanın hürriyetini ve sorumluluğunu ispat etmek için salt metafiziksel bir bakış açısıyla soruna eğilmemiştir. O, öncelikle soruna, tecrübî ve ontolojik bilgi temelinde yaklaşmıştır.⁷⁷⁴ Vâsıl'ın irade hürriyeti ve kader anlayışında fiilin nisbî değeri, fitrî reaksiyon anlamı taşımaktadır. Nitekim onun düşüncesinde Cehm b. Safvan'ın cebr düşüncesi ile Emevî'nin politik kaderine gösterilen fitrî tepki aynı zamanda hürriyetin varlığı anlamına gelmektedir. Bunun nihâi sonucu ise insanın fiillerinden sorumlu olması ve fiile bitişen ahlakî değere fitrî rıza göstermesidir. Vâsıl'ın düşüncesinde bu durum hem va'd ve va'idin delili hem de adli ilahinin ispatıdır. İlahi adalet de Allah'tan her türlü kötü fiilin ve cebrin tenzih edilmesidir. Bu nedenle Vâsıl, "her şey Allah'ın kaza ve kaderiyedir" cümlesindeki 'şey' lafzını, ölüm, yaşam, hastalık, bela, musibet, imtihan, rahatlık, darlık gibi Allah'ın fiili olan metafiziksel hayır ve şer olarak değerlendirmiş; kulların fiillerine bağlı hayır, şer, kötü ve iyiyi bu kapsamın dışında tutmuştur.⁷⁷⁵ İnsanın ihtiyarî fiillerinin yaratıcısı olduğu yönünde genel kanaatte muhaliflerin en çok dikkat ettiği lafız ise halk/yaratma olmuştur. Mu'tezile halk'ı, istitaâ olarak anlamış ve kudret olarak isimlendirmiştir.⁷⁷⁶

Vâsıl'ın el-menzile formülü de insanın istitaât ve tercih sahibi olduğunun delilidir. Çünkü insanın dünya ve ahiretteki

konumunu belirleyecek olan yine kendisidir. Büyük günah işleyen kimse, işlediği günah ile sorumludur ve bunun cezasını görecektir. Aksi halde itaatkâr ile isyankârın eşitlenmesi gibi bir durum söz konusu olur ki bunun anlamı ilahi adaletin nefyidir. Aynı şekilde Vâsıl'ın el-va'd ve'l-va'id anlayışı bu doğrultuda şekillenmiştir. Allah, mümin için va'dini; kâfir ve fâsık için de va'idini gerçekleştirmelidir.⁷⁷⁷ Buna karşın Mücebbire, insanın hür iradesiyle fiilini yapmadığı iddia ederek aslında uhrevî mükâfat ve cezanın ilkesini yok saymıştır. Mu'tezile ise insanın fiillerinde özgür olduğunu söyleyerek el-va'd ve'l-va'id ilkesini ahlakî ve yasal bir zemine çekmiştir. Ayrıca el-va'd ve'l-va'id sembolik hale getiren Mürcie gibi amellerin karşılığını ahirete ertelemeyi de düşünmemişlerdir.⁷⁷⁸ Çünkü onlara göre sorumluluğun, ilahî adalet ilkesiyle ahlakî ve hukukî bir bağı vardır.

Son olarak kader anlayışının sadece itikâdî bir mesele olmadığı aynı zamanda dinî-siyasî bir kimliğinin de olduğu ifade edilmelidir. Vâsıl, saltanat ehlinin öncelikle zulüm ve haksızlık içeren fiillerini reddetmiş ve bunların, Allah'ın önceden takdir ettiği fiiller olmadığını söylemiştir. Çünkü yaşadığı dönemde ilahî yazgı fikrine yaslanan siyasî rejim, yaptıklarından sorumlu olmadığını ve yaptıkları nedeniyle cehenneme girmeyeceğini iddia etmekteydi.⁷⁷⁹ Vâsıl ise yönetimin ezeli bir yazgı olmadığı yalnızca sosyal bir olgu olduğu düşüncesini yerleştirmeye çalışmaktaydı. Bunun için adaletin temeline insan hürriyetini ve sorumluluğunu yerleştirdi ve kaderin nefyi fikriyle zalimlerin fiillerinden Allah'ı tenzih etmeyi hedefledi.⁷⁸⁰ Dolayısıyla iktidarın ilahî bir takdir olmadığını, sosyal bir faaliyet olduğunu ve insanın özgür tasarruflarından müteşekkil bir yapıyı ifade ettiğini ileri sürdü. Ayrıca ezeli yazgı anlayışı, her türlü fiilin meşruluğunu sağlayan kutsal bir tabuya da dönüşmüştü. Bunun karşısında Vâsıl ve Amr, ezelde takdir edileni, külli kaideler olarak anlamayı tercih ettiler. Sonuçta ezeli takdiri, kulların iradeleriyle yaptıkları hayır ve şer gibi tikel değerlere tümel formda müdahil olma olarak anladılar. Bu kaidenin iza-

⁷⁷¹ Şevâşi, *Vâsıl b. Ata*, 179.

⁷⁷² Şevâşi, *Vâsıl b. Ata*, 179.

⁷⁷³ Zeki Necib Mahmud, *el-Ma'kûl ve'l-La'-Ma'kûl*, (Dâru'ş-Şurûk: Beyrut, ts.), 80.

⁷⁷⁴ Ali eş-Şâbî ve dğr., *el-Mu'tezile beyen'l-fikri ve'l-amel*, 81.

⁷⁷⁵ Ali eş-Şâbî ve dğr., *el-Mu'tezile beyen'l-fikri ve'l-amel*, 82-83.

⁷⁷⁶ Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 2, 106.

⁷⁷⁷ Ebu Zeyd, *İtticâhu'l-Akli fi't-Tefsir*, 40.

⁷⁷⁸ Mugalles, *et-Taattü's-Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İslamiyyi*, 281-282.

⁷⁷⁹ Cabirî, *el-Musakkafün fi'l-Hadâratil-Arabiyye*, 48.

⁷⁸⁰ Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdat*, 66.

hı ise Ebu Leheb hakkında nazil olan ayetin Levh-i Mahfuz'da mevcut olup olmadığını soran bir şahsa Amr b. Ubeyd'in, "ezeli takdir tek tek şahısların yazgısı olmayıp, külli bir yazgıdır" cevabında açıkça görülmektedir.⁷⁸¹ Buna göre ezelde bizatihi Ebu Leheb'in fiili belirlenmiş değildir. Tümel bir kaide olarak 'Ebu Leheb fiili' ezelde yazılmıştır. Yani Ebu Leheb'in yaptığına benzer fiilleri yapanın karşılaşacağı akıbet de onunla benzer olacaktır. Vâsıl ve Amr, nass eksenli temellendirmeye de "Allah'ın ilmi, zarar da fayda da vermez" kaidesiyle kederci zihniyete karşı çıkmışlardır.⁷⁸²

Sonuç olarak diyebiliriz ki Vâsıl, insanın özgürlüğünü savunan ve rasyonel bir yöntemle tartışan özgürlükçü bir mütefekkindir. İsmail Mazhar, Vâsıl'ı, Arap medeniyeti içerisinde düşünce özgürlüğünü öne çıkaran en büyük filozoflardan biri olarak tanıtır. Mu'tezile'nin önce imana; sonra da düşünceye dayanan bir ekol olduğunu söyler ve düşünce hürriyeti ortak noktasından hareketle felsefeyle aynı kaynağa sahip olduğunu özellikle vurgular.⁷⁸³ Zira Mu'tezile ekolü, düşünce, söz ve eylem özgürlüğünü, ideallerine, öğretilerine, söylemlerine, diyalektik yöntemlerine ve felsefelerine uyarlamış bir ekoldür. Böylece de kimsenin cesaret edemediği fikirleri ileri sürüp savunabilmişlerdir. Çünkü onların düşüncesinde hakikî fiil, tam bir özgürlük ile gerçekleşen fiildir. Vâsıl'ın da bu prensipten hareket ettiği pekâla söylenebilir. Şu halde Vâsıl, kulların ihtiyarî fiillerinden ezeli yazgıyı nefyetmekle iki hedefin ve amacın gerçekleşmesini sağlamıştır.⁷⁸⁴

1. Allah'tan kötülük olgusunu nefyederek ilahî adaleti ispat etmiş.

2. Böylelikle insanın hür ve sorumlu olduğunu ilan etmiştir..

Bu maddeler ekseninde Vâsıl'ın özgürlük düşüncesi, insanın düşünce ve eylem özgürlüğünü kısıtlayan kayıtlardan kurtarılması ve böylece ahlakî bireyin, değerinin ve konumunun yüceltilmesi esasına dayanmaktadır.

3.4. Nübüvvet Düşüncesi

Vâsıl b. Ata'nın nübüvvet hakkındaki düşüncelerine detaylı bir şekilde değinmek elbette zordur. Nübüvvet hakkındaki düşüncesi Neşvân b. Said el-Himyeri'nin, '*Şerhu Risâleti'l-Hürî'l-Iyn*' adlı eserinde yer alan bir pasajda zikredilmektedir. Bu eserde "İnsanların Nübüvvet Konusunda İhtilafları" başlığı altında konu hakkında farklı görüş ve düşüncelere yer verilmiştir. Himyerî, öncelikle Vâsıl'ın, "insanlar, nübüvvetin çaba ile elde edilen mi (mükteseb) yoksa özel bir seçim mi (mahsûs) olduğu hususunda ihtilaf ettikleri" sözünü nakleder. Daha sonra da konu hakkında mevcut ihtilaflara değinir. Ebu Halid el-Hemedânî (?) ve Ebu Halid el-Â'mâ el-Müşe'bez'in (?) aralarında bulunduğu tenasüh ehline göre nübüvvet, taatlar ile elde edilen bir konumdur. Çünkü nübüvvet, taatlar ile kazanılan bir mevki değil ise zorunlu olmasının dışında bir anlamı yoktur. Nübüvvetin cebri bir yaptırım olması durumunda peygamberlerin fiilleri karşılığında mükâfatu elde etmeleri mümkün değildir. Zorunlu olan bir eyleme hak etmeyi gerektiren bir niteliğin bitişmesi ise imkan dışıdır. Bu düşünceye göre bir kimse, bireysel gayretiyle peygamber olabilir veya onun konumuna yükselebilir. Kısacası bireyin taat ve iyilikleri, ona bu yüce mevkiyi sağlayabilir. Şu halde nübüvvet, ilahî bir seçim değil; bireysel bir tercihtir. Hicrî ikinci yüzyılda Hüseyin en-Neccâr (h.220/m.835), Mürcie'den Merîsî (h.218/m.833) ve Hişam b. Hakem (h.179/m.795) ise nübüvvetin, özel bir konum olduğunu ve rızası alınmaksızın peygamber olacak kişiye Allah lütufta bulanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bu durumda nübüvvet, Allah'ın peygamber olacak kişiye mahza lütfudur. Nübüvvet, ilahî bir lütf ve seçim olduğuna göre kurumsal bir ayrıcalığa sahip değildir. Öyleyse peygamberler, zorunlu olarak risaletin gerektirdiği ödevlerin ve taatlerin karşılığında mükâfatu hak etmektedir.⁷⁸⁵ Şu halde risalet, rahmânî bir lütf ise diğer insanların nazarında peygamberlerin üstün bir nitelikleri yoktur. Çünkü nübüvvet rızaları olmadığından taat ve risalet onlar için bir cebri/emir niteliğindedir. Dolayısıyla insanlar, kendi seçimleri ile iman ve taate yöneldiklerinden esasında daha ayrıcalıklıdır.

⁷⁸¹ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14: 69; Muhammed Şerafuddin Yaltkaya, "Kaderiyye Yahut Mu'tezile", *Marîfe Dergisi*, 3/3, 2003, (ss. 433-447), 434-435.

⁷⁸² Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdat*, 86.

⁷⁸³ İsmail Mazhar, *Melka's-Sebil fi-Mezhebi'n-Nuşûi ve'l-Irtikâi*, (Müessesetü Hindâvi: Kahire, 2012), 24.

⁷⁸⁴ Togan, *Mekâmü'l-Ahl İnde'l-Arab*, 82.

⁷⁸⁵ Himyerî, *Şerhu Risâleti'l-Hürî'l-Iyn*, 263-264.

Himyerî bu görüşleri paylaştıktan sonra Vâsıl'ın nübüvvet tanımına işaret eder. Ona göre nübüvvet, "Allah'ın risalet görevini kabul edip vefa göstereceğini ve bu konuda kararlı bir duruş sergileyeceğini bildiği kimseyi bir zorlama olmaksızın sorumlu tuttuğu emanettir." Himyerî, "...Allah, elçiliğini kime vereceğini çok iyi bilir"⁷⁸⁶ mealindeki ayetin, onun bu tanımını desteklediğini düşünür. Dikkat edildiği üzere Vâsıl'ın tanımı, nübüvvet konusunda görüş beyan eden şahıslara bir cevap niteliğindedir. Buna göre Allah, nübüvveti vefa gösterip içten kabulleneceğini bildiği kimselere teslim etmiştir. Burada rıza söz konusu olmasa da Allah'ın rastgele tercihte bulunmadığı; aklî ve ahlakî açıdan özel niteliklere sahip olan şahısları seçtiği vurgulanmaktadır. Peygamberlerin nübüvveti kabul etmeleri ve elde edecekleri mükâfat ise risaleti tamama erdirmelerinin karşılığıdır. Bu cümle, risaletin mutlak bir ayrıcalık olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü en nihayetinde nübüvvet, risalet gibi ağır bir göreve talip olmayı gerektirmektedir. Vâsıl'ın tanımında diğer bir ifade ise nübüvvetin Allah'ın peygamberlere zorunlu kıldığı bir fiil olmamasıdır.⁷⁸⁷ Zira Allah, risaleti kimin kabul edip vefa göstereceğini bilmektedir. Allah'ın bilgisi ise ilahî bir cebr değildir. Nübüvvet, risalet görevini üstlenecek şahsın iradeli bir eylemidir. Ayrıca emanet vurgusu da zorunluluk anlamıyla çelişmektedir. Öyle ki zorunlu olan eylem, emanet lafzıyla değil, emir lafzıyla ifade edilmelidir. Şu halde nübüvvet yalnızca Allah'ın belirli şahısları zorla seçmesi değildir. Çünkü ilahî risalete peygamberlerin iradeleriyle tahammül göstermesi ve bireysel çabalarıyla bu emaneti korumaları istenmektedir. Burada içsel bir onay ve rızanın söz konusu olduğu görülmektedir. Bu durumda Vâsıl'a göre nübüvvet, ilahî bir zorunluluk değil, risaletin gereği olan vicdanî bir zorunluluktur. Sonuçta Allah, her ne kadar onların risalet görevini yerine getireceklerini bilse de, onları bu misyona zorlamış değildir. Vâsıl'ın bu görüşü, sonraki yüzyılda, Ebu'l-Huzeyl, Bişr el-Mu'temir, Nazzâm gibi kelamcılar tarafından olduğu gibi benimsenmiştir.⁷⁸⁸ Sonuç olarak Vâsıl, nübüvvetin ehil olan kimseye ikrah ve icbar olmaksızın tevdi edilen

bir emanet olduğunu söyleyerek, nübüvvetin taat ve çaba ile elde edileceğini iddia eden tenasüh ehlinin düşüncesini nefyetmiştir. Ayrıca nübüvvetin, ilahî bir seçim olduğunu vurgulayarak zenâdika gibi sapkın eğilimlerin peygamberlik iddialarını da geçersiz kılmayı hedeflemiştir.

3.5. Cennet ve Cehennem Mevcudiyeti Sorunu

Hasan Basrî, Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd başta olmak üzere Mu'tezile ricalinin önde gelen isimleri, Adem'in ikamet ettiği cennetin müminlerin gireceği cennet olduğunda ittifak etmiştir. Bu çıkarıma onlar, Bakara suresinin 35. ayetine istinaden ulaşmışlardır. Ayette yer alan cennet kelimesine harf-ı ta'rifin bitişi, onlara göre bilinen bir mekâna işaret etmektedir. Buna göre insanoğluna va'd edilen cennet, başlangıçtan itibaren mevcuttur.⁷⁸⁹ Vâsıl'ın düşüncesine yer vermeden önce birkaç soru üzerinden zihni bir hazırlık yapılabilir. Örneğin, Adem'in ebedilik yurduna girdikten sonra oradan kovulması nasıl mümkün olmuştur? Şeytan gibi kötülüğün sembolü olan bir varlık iyilerin mekanı olan cennete nasıl girmiş ve Adem'i nasıl aldatmıştır? Cevabı naslarda açıkça zikredilmeyen bu tür soruların insanın aklına gelmesi, birçok farklı görüş ve yorumun varlığına imkân tanımaktadır. Hatta Şehristânî, şeytana izafe ederek yaratılmışlar aleminin ilk şüphesi olarak gördüğü bu tür sorgulamaların, daha önceki kutsal kitapların şerhlerinde yazılı olduğunu söylemektedir.⁷⁹⁰ Çalışmamızın muhtevası gereği buna dair bir bilgi vermeyeceğiz. Sadece Vâsıl'ın ne düşündüğüne işaret etmekle yetineceğiz. Vâsıl'a göre İblis, cennette değil, cennetin dışından Adem'e vesvesesini yöneltmiştir. Adem ve Havva, onun hitabını işitmiş -veya hissetmiş- ve sözünü anlamışlardır. Zira ebedilik yurduna giren bir varlığın oradan kovulması, çıkanın da tekrar girmesi mümkün değildir.⁷⁹¹ Vâsıl, öncelikle hikayenin gerçekliğinde şüphe etmemektedir. O, Adem ile İblis diyalogunun cennette gerçekleşmediği fikrine ayetin te'vilinden ulaşmaktadır. Ancak dikkati çeken husus, şeytan figürünü ger-

⁷⁸⁶ En'am 6/24.

⁷⁸⁷ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 264.

⁷⁸⁸ Van Ess, *Theology and Society*, 1: 313.

⁷⁸⁹ Ebu Ali, er-Rummâni, Ebu Bekr b. İhşid gibi Mu'tezile bilginleri sayılabilir. Bkz. Tûsî, *et-Tibyân fi't-tefsiril'-kur'an*, 1: 156; Van Ess, *Theology and Society*, 2: 313.

⁷⁹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, (İslam Mezhepleri), 27-28.

⁷⁹¹ Tûsî, *et-Tibyân fi't-tefsiril'-kur'an*, 1: 156.

çek bir varlık olarak görse de, fitrî yapısı gereği insanın kötüyê/günaha eğilimli bir varlık olduğunu da vurgulamasıdır.

Vâsıl ile Hasan Basrî'nin bu konuda hem fikir olduğuna işaret eden ayetlerden biri de Bakara 25. ayetidir. Bu ayette mealen şöyle buyrulmaktadır. “İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver. Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, “Bu daha önce de bize rızık olarak verilir” derler.” Tabersî “bu, daha önce de bize rızık olarak verilir” ifadesinin farklı yorumları olduğundan söz eder. Özel olarak Vâsıl ve Hasan'ın ortak görüşü olan şu ifadeye yer verir. Onlar, bu meyveleri, daha önceden rengini, kokusunu, şeklini bildikleri ve tattıkları rızıklara benzetmişlerdir. Yani onlar, rızık olarak verilenlerin farklı olduğunu bildikleri halde daha önce verilen rızıkla bir benzerlik kurmuşlardır. Ancak Vâsıl ve Hasan Basrî, dünyevi lezzetler ile cennet nimetleri arasında bir ilgi kurmuş değillerdir. Çünkü onlara göre verilen bu rızığın bilgisi, dünyevî hayatın ötesine ait bir bilgi olduğundan cennetin zâtıyla devam ettiğine bir kanıt oluşturmaktadır.⁷⁹² Bunun dışında Hasan Basrî, Ali İmran Suresi'nin 169. ayetini de cennetin mevcudiyetine delil olarak sunmaktadır. “Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar” ayetinde ifade edilen cennet, hesap gününden önceki sâkinlerin mekânıdır. Bu görüşe Vâsıl ve Amr'ın itiraz etmediğini Tûsî, *et-Tibyan*'ında nakletmektedir.⁷⁹³ Cübbâiler başta olmak üzere bazı Mu'tezile bilginleri, ebedî cenneti dünyevî amellerin ahlakî karşılığı olarak gördüklerinden bu görüşün sadece Hasan ve Vâsıl'a ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak burada Dırar b. Amr'ın muhtelif iki cennetten söz etmesi de dikkat çekicidir. Dırar, Adem'in kovulduğu mekan anlamıyla ebedîlik cennetinden (cennetü'l-huld) söz edilemeyeceği kanaatinde. Çünkü ona göre Adem'in içinde bulunduğu cennet yok olmuştur ve müminler için yeniden yaratılacaktır. Öyle ki Dırar'ın bu düşüncesi daha sonra Mu'tezile'nin cennet ve ceheennemın mevcut olmadığı teorisine temel teş-

kil etmiştir. Buradan hareketle Van Ess, farklı bir yorum yapmaktadır. O, “huld” kelimesiyle ne kastedildiğini Vâsıl'ın tam manasıyla anlamadığı düşünmektedir. Bu nedenle onun, huld kavramının uzun bir müddet kalış anlamını dikkate almadığını söyler.⁷⁹⁴ Ancak Van Ess'in bu düşüncesine katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Vâsıl, dil pratiğini ve Kur'an eklenli delil anlayışını i'tikadi meselelere yansıtılabilen bir mütefekkidir. Ayrıca Kur'an kavramlarının anlamları üzerinde ciddi yoğunlaştığı da bilinmektedir. Bu yüzden kelimenin ihtiva ettiği anlamları bilmemesi makul gelmemektedir. Açıkça söylemek gerekirse bu konuda Vâsıl, hocası Hasan Basrî'nin tefsir anlayışını ve ayetlere getirdiği açıklamayı tercih etmiş olmalıdır. Üstelik Van Ess, buna benzer konularda Vâsıl'a ait uzunca izahların kaynaklarda yer almadığını da dile getirmektedir. Dolayısıyla araştırmacıların, Vâsıl'ın *Meâni'l-Kur'an* adlı kitabından konu hakkındaki bilgilere ulaşmış olma ihtimaline değinir. Ona göre bu gibi konular zikredilirken Vâsıl'ın, Amr ile birlikte veya genellikle Hasan Basrî'nin yanında zikredilmesi, Hasan Basrî'nin tefsirinden bir takım bilgilerin aktarıldığını da akla getirmektedir.⁷⁹⁵ Örneğin Tûsî(h.470/m.1078), “Vâsıl ve Amr”, hac gibi umrenin de vacip olduğu görüşüne sahiptiler. Ancak Iraklılar'dan İbrahim en-Nehaî, Şa'bî ve Said b. Cübeyr sünnet olduğunu söylemişlerdir. Görüldüğü üzere fikhî meselelerde dahi bu uyum kendisini gösterebilmiştir.⁷⁹⁶

Daha öncede değindiğimiz üzere Vâsıl'ın, fâsık hakkındaki hükmü, ‘ebedî ceheennem’ hak ettiği yönündedir. Bilindiği üzere Şehristânî ve Bağdâdî başta olmak üzere birçok Ehl-i Sünnet kelam ve firak yazarı, Vâsıl'ın fâsık ile kâfir arasında hüküm itibarıyla bir fark olmadığı düşüncesine atıfta bulunurlar. Bunun doğal sonucu olarak da fâsığın, kâfir gibi ebedî ceheennemlik olduğu yargısına işaret ederler. Ancak bu düşünce içerisinde şu hassas nokta, nedense dikkate alınmamıştır. İsimleri farklı olan şeylerin, hükümlerinin aynı olması makul müdür? Gurâbî, fâsık, mümin ve kâfirin ismen farklı olduklarını ancak nasıl ve ne şekilde fâsık ile kâfirin ebedî ceheennemlik ol-

⁷⁹² Tabersî, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecmeu'l-Beyan fi-Tefsiri'l-Kur'an*, (Dâru'l-Ulum: Beyrut, 2005), 1: 86.

⁷⁹³ Tûsî, *et-Tibyan fi'l-tefsiri'l-kur'an*, 3: 46.

⁷⁹⁴ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 313-314.

⁷⁹⁵ İbn Nedim, *el-Fihrist*, 202; Van Ess, *Theology and Society*, 2: 314.

⁷⁹⁶ Tûsî, *et-Tibyan fi'l-tefsiri'l-kur'an*, 3: 46; Van Ess, *Theology and Society*, 2: 314.

duğu hükmünde birleştiklerini sorgulamaktadır. O, bu konu hakkında Vâsıl'ın özel bir görüşünün bize ulaşmadığını ancak Eş'arîler'in karalama ve kınama amacıyla bu düşünceye yer verip aktardıklarını düşünmektedir. Bu sebeple Vâsıl'ın, Ali ve ashabı, Aişe, Talha ve Zübeyr ile büyük günah işleyen hakkında ebedî cehennemlik hükmünü verdiği iddiasını tutarlı bulmaktadır. Çünkü ona göre Vâsıl, böyle bir hüküm verseydi, Eş'arîler kitaplarında buna mutlaka değinirlerdi. Dolayısıyla Eş'arî kaynaklarında bu bilgi, bir çıkarım olarak yer almıştır.⁷⁹⁷ Daha doğrusu Eş'arîler bu bilgiye Vâsıl'a atıfla ulaşmamışlardır. Ayrıca Vâsıl'ın konu hakkındaki düşüncesini, ona ait bir kaynağa refere de etmemişlerdir. Onlar, Vâsıl'ın fâsığın ebedî cehennemlik olduğu görüşüne Haricîler'e izafetle ulaşmışlardır. Hatta Bağdâdî, bu görüş nedeniyle Mu'tezile'yi Haricîler'e nispet etmiştir. İlerleyen zamanda Ehl-i Sünnet yazarlarının iktibas ederek diğerine birebir aktardığı bir görüş olmuş ve zaman içerisinde de yaygınlık kazanmıştır. Ancak Vâsıl'dan sonra Mu'tezile âlimlerinin, "Vâsıl, fâsık kâfir gibidir" demediği halde benzer hükmü verdikleri de bilinen bir husustur.

3.6. Kabir Azabının Varlığı

Fahreddin Razî, Dırar b. Amr'ın ilk önceleri Vâsıl'ın öğrencisi olduğunu daha sonra ona iki konuda muhalefet ettiğini söyler. Bu meselelerden ilki, fiillerin yaratılmış olduğu; diğeri de kabir azabının inkârıdır. Ayrıca Dırar'ın, Kureyşli olmayanların Kureyşli olanlardan imamete daha layık olduğu iddiasına da yer verir.⁷⁹⁸ Râzî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Dırar b. Amr, Vâsıl'a öğrencilik yapmıştır. İbn Ravendî⁷⁹⁹ ve İbn Hazm (h. 456)⁸⁰⁰ gibi makâlat sahipleri de Dırar'ı Mu'tezile'ye nispet etmişlerdir. Mu'tezile ekolü içerisinde kabir azabını inkâr eden tek şahıs olarak da Dırar b. Amr gösterilmektedir. Dolayısıyla Vâsıl başta olmak üzere Mu'tezile uleması, kabir azabının

hakikati noktasında hem fikir olmuşlardır. Buna rağmen İbn Ravendî, Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini; Şeyh Müfid ise kabir azabını kabul edenlerle alay ettiklerini belirterek onların genel bir kanaati gibi sunmaktadır.⁸⁰¹ Eş'arî, Mu'tezile ve Haricîler'in kabir azabını reddettiğini söylerken kendisinden önceki Mu'tezile'nin tamamını kastetmektedir.⁸⁰² Kâdı Abdulcebbar ise öncelikle akli bir temellendirme üzerinden inkârın gerekçesine işaret eder. O, aklen, işitmeyen, görmeyen, idrak etmeyen, lezzet ve acı hissetmeyen cansız bir beden nasıl sorguya çekileceği ve cezalandırılacağı iddiasına atıfta bulunur. Kâdı, aklen bunun mümkün olmadığını farkındadır. Fakat bu uhrevî meselenin, nakle/haber dayandığının da bilincindedir. Nihayetinde Allah'ın cansız bedeni diriltilip ona işitme gücü vereceğini söyleyerek, Mu'tezile üstatlarının (meşâyih) her halükarda kabir azabını inkâr ettiğini belirtir.⁸⁰³ Kâdı Abdulcebbar, bu konuda sanki çelişik bilgiler vermektedir. O, kabir azabını inkâr ettikleri ithamından Mu'tezile'yi temize çıkarmaya çalışırken; Mu'tezile bilginlerinin inkâr ettiği düşüncesine de yer vermektedir. Aynı zamanda inkârın fâili olarak Dırar'ı gösterirken; diğer taraftan onun, Mu'tezile ile olan ilgisini kesecek argümanlar sunmaktadır. Daha doğrusu hiçbir surette bu tarz bir itham ile Mu'tezile'yi yan yana getirme arzusunda değildir.

Nitekim Kâdı, Dırar'ın konu hakkındaki görüşleri doğrultusunda, bütünüyle Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği şeklinde genel bir kanaatin oluştuğunu öne sürmektedir. O, Dırar'ın önceleri Mu'tezile'nin reislerinden iken daha sonra tekfir edip onu kovduklarını, bu sebeple de onu, Mu'tezile kabul edenin büyük bir hata yapacağını, kendilerinin ondan ve düşüncelerinden uzak olduklarını belirtir. Muhtemelen Dırar'ın cebrî eğilimi, onu, bu kaniya sevk etmiştir.⁸⁰⁴ Çünkü cebr görüşü, Mu'tezile'nin asıllarından adl ile çelişmektedir ki, Mu'tezile olmanın en önemli kriterine aykırı bir durumdur. Benzer şekil-

⁷⁹⁷ O, buna benzer iddiaların önceleri Mu'tezili iken daha sonra mezhepten ayrılan İbn Ravendî'nin *Fezâihü'l-Mu'tezile* eserinden esinlenerek üretildiğini düşünür. Bkz. Gurâbî, *Tarihü'l-Fırakü'l-İslamiyye*, 93; Ayrıca bkz. Ferğal, *Neş'etü'l-Erâi ve'l-Mezâhib*, 205.

⁷⁹⁸ Fahreddin Râzî, *İtikâdât*, 69.

⁷⁹⁹ Hayyât, *el-Intisâr*, 133.

⁸⁰⁰ İbn Hazm onun Mu'tezile şeyhlerinden biri olarak tanır. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîl ve'l-ahvâi ve'n-nihâl*, 4: 117.

⁸⁰¹ Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, 173.

⁸⁰² Eş'arî, *Makâlatü'l-İslamiyyin*, 2: 104.

⁸⁰³ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 202.

⁸⁰⁴ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 391; Bunun aksine felsefi dökümana olan vukûfiyetleri ile Dırar ve Ebu'l-Huzeyl Mu'tezile'nin sistematik kurucusu olarak da görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, (Endülüs Yayınları: İstanbul, 2018), 52-55.

de Cüşemî, Dırar'ı, Mücebbire arasında saymaktadır. Ona göre Mücebbire'den ayrıldığı nokta ise fiilden önce bir gücün (istitaa) varlığını kabul etmesidir.⁸⁰⁵ Bununla birlikte Kâdı Abdulcebbar, Dırar'ın önceleri Vâsıl ve Amr'a yakın olduğunu; fakat aralarındaki dostluğun uzun sürmediğini söyler. Bu nedenle o, Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr etmediğini bu konuda fikrî karışıklığın Dırar'ın, Vâsıl'ın ashabından olmasına dayandığını özellikle belirtir. Bu ilişkinin varlığından hareketle çoğu insanın, Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği zannına kapıldığını dile getirir.⁸⁰⁶ O, Vâsıl'ın ise azabı, havz ve mizanı yalanlamadığını özellikle vurgular. Dırar ile Vâsıl arasındaki görüş ayrılığına işaret ederek, Mu'tezile'nin Dırar'ın görüşlerinden sorumlu olmadığını izaha çalışır.⁸⁰⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Kâdı Abdulcebbar, Mu'tezile içerisinde kabir azabını inkâr edenlerin olduğunu; fakat bu görüşün, ekolün bütününe nispet edilemeyeceğini vurgulamak istemektedir. Zira ona göre Dırar'ın, Mu'tezile ashabıyla olan yakın ilişkisi, kabir azabının inkârı görüşünün, kendilerine nispet edilmesinin ana nedeni olmuştur.

3.7. Çocukların Azabı Sorunu

Haricî fırkalardan bazısı, çocuğun hükmü ile babanın hükmü arasında bir fark görmüyordu. Bunlardan Ezârka kolu, müşriklerin çocuklarının müşrik olduğunu ileri sürüyor bu nedenle muhaliflerinin kadın ve çocuklarının öldürülmesini helal kabul ediyordu.⁸⁰⁸ Sufriyye kolu da Ezârka gibi büyük günah işleyen kimselerin kâfir olduğunu söylemesine rağmen çocuklar konusunda onlardan farklı düşünüyordu. Bağdâdî'nin naklettiği üzere Vâsıl, Ezârka fitnesinin Basra'yı kasıp kavurduğu günlerde el-menzile beyne'l-menzileteyn fikriyle ortaya çıkmıştır.⁸⁰⁹ Öyleyse dönemin sosyolojisi dikkate alındığında bu rasyonel hareket, tesadüfî bir çıkış değil, sorunun merkezinde doğmuştur. Çünkü Vâsıl, toplumda yaşatılan inanç faşizminden ciddi derecede rahatsız olmaktadır. Radikal ideolojinin, aklı muhakemeyi yok edip dinin temel değerlerini nasıl tahrif ettiğine,

babaları kâfir olan çocukların öldürülebileceği ve babaları gibi cehennemlik olduğu düşüncesiyle şahit olmuştur. Bu sebeple Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd, Gaylan ed-Dimeşki, Muhammed b. el-Hanefiyye, Beşîru'r-Ricâl, Hasan el-Basrî, Katâde, Abdulvahid b. Zeyd, Mu'tezile'nin büyük çoğunluğuna ve Meymûniyye ile Hariciler'den Necedât'a göre müşriklerin çocukları kâfir veya müşrik değildir. Bütün bu şahıs ve gruplar çocuklar, cennet ehlidir, görüşünü deklare etmişlerdir. Dolayısıyla azabın ancak akıl baliğ olanlar için söz konusu olacağını söylemekteydiler.⁸¹⁰ Onlar, bu düşüncelerine şu ayetin delil olduğunu ileri sürmüşlerdir. “Her can, kazandığıyla (Allah katında) rehin alınmıştır”⁸¹¹; “ki hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez. İnsana çalışmasından başka bir şey yoktur.”⁸¹²

Vâsıl ve benzer görüş sahipleri, Allah katında çocukları sorumlu kılacak bir kazanımlarının olmadığından hareketle azap ile aklı olgunluk arasında yasal/hükmî bir ilgi kurmuşlardır.⁸¹³ Buna göre aklı yetkinliğe erişmemiş birinin cehennemlik olduğuna hükmetmenin, aklen ve dinen batıl olduğunu söylemişlerdir. Diğer yönden baba ile çocuk arasında sorumluluk ve suçun bireyselliği yasasından hareketle aynilik ilişkisinin kurulamayacağını düşünmüşlerdir. Bunun aksine Mücebbire, Haşeviyye ve Hariciler'in büyük kısmı müşrik çocuklarının ateşte olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü onlara göre baba ile çocuk birbirinden ayrılmayan bir bütündür. Buna gerekçe olarak da Allah'ın Lut kavmini günahları nedeniyle topluca yerin dibine batırmasına işaret etmişlerdir. Dolayısıyla Allah, Nuh'un kavmini içlerinden çocukları ayırmaksızın helak etmiştir. Çocuklar da babaları ile birlikte benzer sonu yaşamışlardır ve babaları gibi cehennemde azap göreceklerdir. Çünkü helak ve azap, Allah'ın fiilidir ve sonucu ne olursa olsun adl kapsamındadır. Üstelik yaptıkları asla sorgulanmayacak olan da Allah'tır.⁸¹⁴ Görüldüğü üzere nassların literal anlamını aşamama veya salt ilahî irade ve kudrete odaklanan teolojik bir anlayışı benimseme nedeniyle ya da politik bir hesaplaşma güdüsüyle sorunun izaha

⁸⁰⁵ Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Usul*, 87.

⁸⁰⁶ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 201.

⁸⁰⁷ Kâdı Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 237.

⁸⁰⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 107.

⁸⁰⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 107.

⁸¹⁰ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 256.

⁸¹¹ Müddesir 74/38.

⁸¹² Necm 53/38-39.

⁸¹³ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 256.

⁸¹⁴ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 256.

çalışılması, ulaşılan bu sonucu kaçınılmaz kılmıştır. Ancak bu düşüncenin aksine daha makul görüşler de ortaya konmuştur. Örneğin Abdullah b. Yezîd, Zeydiyye'den İbnü't-Tumâr, Hüseyin en-Neccâr, Mürcie'den el-Merîsî, müşrik çocuklarının cennet ehline hizmetçi olacağını söylemişlerdir. Hişam b. Hakem'in dışında Rafiziler, azap veya aflarının mümkün olduğunu ileri sürerek ircâ düşüncesine tutunmuşlardır.⁸¹⁵ Mu'tezile ekolü ise masuma azabı, ilahî adalet ve hikmetin ihlâli olarak gördüğünden, babası kâfir olduğu için ebediyen bir çocuğa azap etmeyi zulümlerin en büyüğü olarak nitelemiştir.⁸¹⁶

Vâsıl'a göre sorumlu olan kişi, buluş çağında iken günah işlemiş olan kimsedir. Çocuklar sorumlu olmadıkları için hesaba çekilmeyecekler dolayısıyla cennete gireceklerdir. Ancak İslam'a ve Müslümanlara karşı savaşan kâfirlerin, çocuklarıyla birlikte savaşta öldürülmeleri durumunda ne olacaktır? Van Ess, Tûsî'den atıfla Bakara 174. ayete referans ederek Vâsıl'ın düşüncesine işaret eder.⁸¹⁷ Ayette Allah, kötülüğe karışan kimselere öfkelenildiğini ve onlarla konuşmayacağını bildirmektedir. Fakat ayetin içeriğinde onların kötülükleri hakkında konuşmamasına delalet eden bir anlam söz konusu değildir. Tûsî, burada başka ayetlere⁸¹⁸ de referansla kıyamet gününde sorgunun kaçınılmaz olduğunu söyler. O, bu görüşün sahibi olarak Hasan Basrî, Vâsıl b. Ata ve Ebu Ali el-Cübbâ'yi gösterir.⁸¹⁹ Muhtemelen Tûsî, konu hakkında Vâsıl'ın görüşlerine ulaşamadığı için detaylı bilgi verememektedir. Sadece ayetlere gönderme yaparak konuyu kapatır. Anlatılmak istenen, Allah'ın herkesin fiilini hesaba çekeceğidir. Savaş gibi özel durumlarda baba ve çocuğun fiilleri de bu yargılama sürecine dâhildir. Fakat bu realite, her ikisinin de aynı cezaya çarptırılacağı anlamı taşımaktadır.

⁸¹⁵ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 257.

⁸¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 148.

⁸¹⁷ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 306.

⁸¹⁸ Elbette kendilerine peygamber gönderilenleri de, gönderilen peygamberleri de sorguya çekeceğiz. (Araf 7/6); Allah, "Sinin orada! Benimle konuşmayın!" diyecek. (Müminun 108).

⁸¹⁹ Tûsî, *et-Tibyân fi'l-tefsiril-kur'an*, 2: 89.

4. NEGATİF TUTUM: SÜNNÎ DÜŞÜNCEDE VÂSİL

Vâsıl b. Ata, her ne kadar Mu'tezile açısından bir reformist olarak kabul edilse de Ehl-i Sünnet'in bazı yazarları onu, bid'at ve tefrika hareketinin öncüsü olarak tanımlamışlardır. Bunların içerisinde Bağdâdî ve kendisini adım adım izleyen İsfarayânî isimleri öne çıkan şahıslardır. Şehristânî ise Vâsıl hakkında daha önce kimsenin zikretmediği bilgileri veren birisi olarak özel bir kaynaktır. O, Vâsıl'ı hem itizalî hareketin öncüsü kabul etmekte hem de kaderi reddeden geleneğe nispet etmektedir. Mu'tezile'yi kaderiyye gibi kendisinden önceki negatif siyasi hareketin bir devamı niteliğinde fakat yine de Hasan Basrî'nin halkasında türedi bir oluşum olarak gösterme eğilimindedir. Ancak Şehristânî, Bağdâdî'den daha entelektüel yaklaşarak, Vâsıl'ı bir öğretinin inşâcısı kimliğiyle tanıtmaktadır. Ancak onun anlatımında Ehl-i Sünnet'e muhalif bir oluşum imajının verildiği de dikkatlerden kaçmamaktadır. Ne var ki Mu'tezile, tarihi süreçte haklı veya haksız sayısız ithama maruz kalmıştır. Bu ithamların başlangıç noktasını da Vâsıl ve ileri sürdüğü görüşleri oluşturmuştur. Mu'tezile bazen genel bir dille bütüne yönelik tenkit edilirken bazen de tek tek şahısların özelinde tenkit ve tahkire maruz kalmıştır. Burada eleştiri ve ithamların tamamına değinmemiz, araştırmanın içeriği açısından mümkün değildir. Bu nedenle Vâsıl özelinde ve birkaç örnek üzerinden konuyu özetleyeceğimizi söylemeliyiz.

Bilindiği üzere Vâsıl'ın itizal hareketine en fazla tepki gösteren ve bunu açıkça dile getiren Bağdâdî'dir. Hatta Bağdâdî'nin düşüncesinde Mu'tezile ekolü tamamıyla zenâdikadandır. Bu nedenle o, onlardan birinin arkasında namaz kılınmayacağını, dahası onlarla birlikte namazın caiz olmadığını ve onlardan biriyle nikah akdinin geçersiz olacağını söylemiştir.⁸²⁰ Bu doğrultuda *Usûlu'd-Din* adlı eserinde, Mu'tezile'ye olan tepkisini ve Vâsıl'ı tekfir gerekçesini şu maddelerle ifade etmiştir.

1. Kaderi reddeden görüşleri,
2. İnsanın iradesiyle fiillerini yapabildiği düşüncesinin, iki yaratıcının varlığını gerektirmesi,

⁸²⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 31.

3. El-menzile beyne'l-menzileteyn bidatini ortaya çıkarması,
4. Hz. Ali'nin şahitliği ve adaletinden kuşku duyması,
5. Ali ve ashabını fısık suçu ile itham etmesi,
6. Cemel'e katılanların fâsık olduğu noktasında cevaz vermesi ve her iki taraf hakkında şüphe içerisinde olmasıdır. Bağdâdî, bütünü bu nedenlerle Vâsıl'ın tekfirini vacip görmüştür.⁸²¹

Bağdâdî, *el-Fark*'ta cümlesine, Vâsıl'ın, Mabed ve Gaylan'ın bidatini devam ettiren bir bidatçi olduğunu söyleyerek başlar.⁸²² Vâsıl'ın din ehlinin fâsıkları hakkında ortaya attığı bidat nedeniyle ve kaderi reddeden düşünceleri sebebiyle tekfir edildiğini söyler. Onun hakkında insanlar arasında "küfrüyle birlikte kaderidir" söyleminin darbı mesel olduğunu belirtir.⁸²³ Amr b. Ubeyd'in büyük günah mevzûnda Vâsıl'ın yanında yer almasını ise "bozacının şahidi şıracı" deymiyle tenkit eder.⁸²⁴ Mu'tezile'nin tövbe etmeden ölen büyük günah sahibinin ebedi cehennemlik olduğu görüşüyle Hariciler'in malum görüşü arasındaki benzerlikten ötürü Hariciler'in kadınsıları" olarak adlandırır.⁸²⁵ İsfarayânî de Bağdâdî'nin ifadelerini birebir kopya eder. Ona göre ümmet içerisinde bazı gruplar, Cemel'e iştirak edenlerin mümin olduğunu ve bu olayda Ali'nin haklı olduğunu söylemişlerdir. Bazılar ise içtihat hatası yapsa da küfrü, fıskı, tahkiri veya düşmanlığı gerektiren bir durum olmadığını ileri sürmüşlerdir. Vâsıl ise her iki görüşe muhalefet ederek Cemel'e katılanları fâsık olarak nitelemiş, her iki tarafında şahitliklerinin geçersiz olduğunu iddia etmiştir. İsfarayânî, Vâsıl'ın, sahabenin büyüklerinin sahip olduğu erdem ve fazileti hiçe saydığını söyler ve bu şahısla Mu'tezile'nin nasıl iftihar ettiğini ve Hz. Ali'ye köken itibariyle ne yüzle dayandıklarını belirterek tenkit eder.⁸²⁶ Bunlardan daha sert ve acımasız bir ifadeyi ise Ebu'l-Feth el-Ezdî zikreder. Onun hakkında 'kâfirden de kötü bir adam' nitelemesinde bulunur.⁸²⁷

Bağdâdî ve İsfarayânî'nin tenkit ve tekfiri oluşturan nedenle-

rini kısa bir değerlendirmeye tabi tutarsak şu noktalara değinebiliriz. Vâsıl'ın kaderi reddettiği düşüncesi yaşadığı çağın genel kader algısı dikkate alındığında çok da tutarlı değildir. Çünkü Hasan Basrî ve Katâde başta olmak üzere Ehl-i Sunnet yazarları tarafından değer atfedilen birçok şahıs -politik- kader anlayışını reddetmiş ve tenkit etmişlerdir. İnsanın fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesi de bu bağlamıyla tevhid ve adalet ilkesiyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Allah'ı her türlü zulüm ve haksızlıktan tenzih etme ve insanın fiillerinde özgürlük tanıma Allah-insan ilişkisinin doğal ve ahlakî uyumuna yönelik bir söylem olmuştur. Üstelik Vâsıl, tenzih felsefesini tevhit düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. El-menzile görüşünü ise Vâsıl'ın ümmetten veya icmadan ayrılışı olarak izah etmek mümkün değildir. Bağdâdî, Vâsıl'ın içinde yaşadığı zamanın sosyolojisine ve fikrî çeşitlilik ortamına işaret ettiği halde el-menzile formülünü ümmetin birliğinden kopuş şeklinde izah etmiştir. Ancak Bağdâdî'nin reel durumu itiraf ettiği fakat kendi döneminden hareketle bir tespit yapmaya çalıştığı da dikkate değerdir. O, sapkın fırkalar tasnifinde itizalin başlangıcını Vâsılıyye ile başlatmış, Vâsıl'ı da ümmetin dinî ve sosyal organizasyonunu parçalamakla itham etmiştir. Kısacası o, kendi zamanında teorik ve kuramsal biçimini alan sünî düşünceden hareketle geçmişe dönük bir hesaplaşmaya girişmiştir. Bu da ister istemez ümmetin birliğinden ayrılış gibi bir anakronizme sebep olmuştur. Diğer maddede ise Vâsıl'ın sahabeye birtakım olumsuz ithamlarda bulunduğu ifade edilmiştir. Oysa Vâsıl, bahsi geçtiği üzere sahabenin eşsiz konumunu, iç savaş önceki duruma kıyas ederek tanımlamaya gayret etmektedir. Buna göre de mutlak bir tayin yapmaksızın fâsığın kim olduğunu söylememiştir. Dolayısıyla Vâsıl'ın düşüncesinde suç sabit olmasına rağmen fâillerin hükmünü Allah'a bırakması, bir yönüyle ircâ anlayışına tekabül etmektedir. Bu açıdan Bağdâdî'nin sahabeyi öne çıkararak Vâsıl'a yönelttiği itham, mezhebî refleksin bir ürünüdür. Diğer taraftan Şii ve Mu'tezilî düşüncede Vâsıl, Hz. Peygamber'e uzanan öğretiyi geleceğe taşıyan bir ihyacı konumundadır. Bu nedenle Bağdâdî, Vâsıl'ı, Ali'ye hatta Hz. Peygamber'e bağlayan öğretisel senedi sonlandırma gayreti içerisindeydi.

⁸²¹ Bağdâdî, Abdülkahir Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Din*, thk. Ahmed Şemseddin, (Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye: Beyrut, 2002), 359.

⁸²² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 107.

⁸²³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 108; İsfarayânî, *et-Tebîr fi'd-Din*, 68.

⁸²⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 108.

⁸²⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 108; İsfarayânî, *et-Tebîr fi'd-Din*, 69.

⁸²⁶ İsfarayânî, *et-Tebîr fi'd-Din*, 69.

⁸²⁷ Zehebi, *Mi'zanu'l-İtidal*, 5: 79; Davûdî, *Tabakatü'l-Müfessirin*, 2: 357.

SONUÇ

Vâsıl b. Ata, İslam toplumunun moral ve motivasyonunu ciddi derecede sarsan bir dönemin içerisinde yetişmiştir. O, iç savaşın üretimi olan sorunların İslam toplumuna ve akidesine yansıyan boyutuna hem Medine’de hem de Basra’da yakından şahit olmuştur. Sosyo-siyasî olguların yarattığı krizin düşünce alanında meydana getirdiği değişim/dönüşüm, Vâsıl’ı entelektüel bir çabaya sevk etmiştir. O, Medine’de nakli ilimlerin yoğun olduğu bir eğitim programı içerisinde yetişmiştir. Basra ise ilmî ve kültürel çeşitliliğin/çoğunluğun merkezi olarak girift sorunlara aklı-felsefi eğilimin entelektüel mekânı olmuştur. Medine’de sosyo-kültürel ortamın fikrî zenginliğinden önemli ölçüde istifade eden Vâsıl, ilim ve medeniyet merkezi Basra’ya geçerek rasyonel düşünceye yön veren birçok kültür, medeniyet ve ilmî doku ile yüzleşmiştir. Medine’de çocukluk ve gençliğinin ilk yıllarını geçiren Vâsıl’ın Basra’ya intikal sürecine dair kaynaklarda bilgi yer almasa da siyasî tartışmaların ve sosyal krizin üretimi olan iç boşluğu aşarak fikrî bir reform yapma gayesi içerisinde olduğu gayet açıktır. Şehrin düşünce ve bilimlerin gelişmesine ciddi katkısı olduğuna örnek oluşturan Basra’nın entelektüel iklimi, Mu’tezile okulunun kuruluşunda önemli bir faktör olmuştur. Vâsıl, ne Medine’deki yaşamında ne de Basra’daki eğitim sürecinde herhangi bir grup veya ideolojinin sözcüsü olmamıştır. O, her şeyden önce bağımsız bir mütefekkindir ve nazarı diyalektiği, İslam düşüncesinin nesnel kriteri olarak benimsemiş birisidir. Basra’da nakli deliller ile rasyonel düşünceyi birleştiren Vâsıl, bütüncül delil

metodu ile ilmî ve kültürel entegrasyonun zirve yaptığı bir dönemde İslam'ın temel değerlerini düalist ve plüralist akımlara karşı savunabilmiştir. Mescitlerin ve evlerin ilmî toplantı merkezlerine dönüştürüldüğü bir ortamda kadîm Farisî felsefe ile cedel ve münazaranın ilk örneklerini sunmuştur.

Vâsıl b. Ata muhalif öğretilerin delil yöntemine İslamî öğretiyi adapte edebilmek için cedel, münazara, nazar, istidlal, mantık formları, şekk ve hücceti delil pratiğine taşımıştır. Mu'tezile okulunun teşekkülü de bu bilimsel aktivitenin doğal bir sonucu olmuştur. Onun davet sisteminin esaslarını belirlemesi, cedel ve münazara tekniğinin yönergesini hazırlaması, kelimî düşüncenin teorik yapısına zemin teşkil eden eserler kaleme alması ve bilgi kaynakları arasında akla önem atfetmesi, İslam toplumunun yüzleşeceği entelektüel ve kültürel etkileşimin bir öngörüsü olmuştur. O, geçmişin entelektüel birikimi ile mevcut ilmî ve sosyo-kültürel realiteyi epistemik bir yönelişle uzlaştırmaya gayret etmiştir. Mu'tezile'nin düşünce yapısı da kendisinden önceki fikrî hareketlerin asıllardan ve köklerinden bağımsız olarak türemiş değildir. Mu'tezile, Hz. Peygamber'e uzanan öğreti kanalıyla hem fikrî ve kültürel iklimin; hem de tarihî ve sosyal realitenin rasyonel bir karşılığı olmuştur. Nitekim Ma'bed ve Gaylan tarafından gündeme getirilen ve daha çok siyasî arka planı ile öne çıkan kader ve insanın özgürlüğü gibi konular, Vâsıl ile birlikte ahlakî ve aklı kaidelere dönüşmeye başlamıştır. Her iki konu, adalet ilkesi kapsamına alınarak öncelikle salt siyasî kimliğinden arındırılmaya çalışılmış ve böylece fitrî, dinî, ferdî ve ictimaî açıdan nazârî tefekkürün alanına taşınmıştır. Dolayısıyla Vâsıl'ın hareketiyle Mu'tezile, politik bir ideolojinin içerisine hapsolmeden aklı ve insan hürriyetini ilke edinen fikrî bir hareketin ilk mümessili olmuştur. Bunun yanında Vâsıl, tarihsel kırılmaların sonucunda ideolojilerin fikirlere yön verdiği bir dönemde epistemik yönelişlere aklı ve ahlakî bir bütünlük sağlamaya çaba göstermiştir. İnsan özgürlüğünü 'adl' mevhumuyla izah ederek ilahî fiillerden kötülük olgusunu nefyetmiş; böylece kader ve insan hürriyeti meselesini ahlakî zeminde temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre fiillerin özlerinde mevcut olan zâtî değerlerin bilgisini insan aklına izafe ederek bi-zatihi filin faili olarak insanı görmüş;

teklifi/sorumluluğu da aklı ve ahlakî yönden adaletin kapsamına dâhil etmiştir. Kader meselesini de bu bağlamda izah ederek ilahî fiil ve insanî fiil ayrımını en erken yapan Mu'tezile bilgini olmuştur.

Vâsıl b. Ata, Mu'tezile tarihi açısından İslam'ın temel değerlerine çağrı yapan bir ihyacıdır. O, İslam toplumunun içinde bulunduğu düşünce ve eylem krizini aşmak için geçmişle rasyonel bir yüzleşmenin gerekliliğine inanmış; bunun için de nazârî ilkeler vaz etmiştir. Tevhid, adalet, el-va'd ve'l-va'id ve el-menzile beyne'l-menziletayn ilkeleri ile İslam'ın nazârî/teorik zeminini güçlendirmek istemiştir. İslam'ın eylem/devinim gücü olan emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker prensibini ise İslam'ın temel değerlerine muhalif dinî, siyasî ve felsefî ideolojilere karşı fikrî ve fiili mücadelenin nesnel kriteri kabul etmiştir. Nitekim bu ilke gereği dünyanın farklı bölgelerine elçiler göndermesi, görüş ve düşüncelerini yayma isteğinin ve evrensel değerlere çağırma idealinin tabii bir sonucudur. Vâsıl, sosyo-siyasî olaylara ve ilmî canlılığa kayıtsız kalan birisi de değildir. Çünkü kendisinden önce (siyasî) itizali tercih eden Medine ehli gibi ilmî çabayı, sosyo-siyasî kaostan bir kaçış olarak görmemiştir. Aynı zamanda İslam toplumunun devrimsel gücünü atıl hale getiren takiyye inancını bir yöntem olarak da tercih etmemiştir. Onun, Emevî politikasına muhalefet eden Ali ailesine yakın olmasının nedenlerinden biri de bu husustur. Bu nedenle Ali ailesi içerisinde daha önceki başarısız tecrübelerden hareketle devrim hareketi içerisinde yer almak istemeyip takiyye halini sürdürmek isteyen Ca'fer-i Sadık'ı tenkit etmiştir. Yine İbâdîler'in lideri Ubeyde b. Müslim'e olan muhalefet sebebi, takiyyenin toplumsal organizasyonu atıl hale getirmesidir. Açıkçası onun emr-i bi'l-ma'ruf ani'l münker ilkesini kalp/düşünce, dil ve el ile yapılacak bir mücadele örneği olarak anlaması takiyyenin geçerli bir yöntem olmadığı inancına dayanmaktadır. Vâsıl, siyasetin akidevî alana eklememesinin yarattığı sosyo-ahlakî krize şahit olduğundan teo-politik siyaset anlayışını aşarak rasyonel temellere sahip eklektik bir siyaset/imamet anlayışını hakim kılmaya çalışmıştır. Bu nedenle de Haricî, Şîî ve Sünnî siyaset anlayışını uzlaştıracak bir imamet düşüncesi inşa etmeye gayret etmiştir. Aynı uzlaş/ittifak idealini el-menzile

düşüncesini dinî ve sosyolojik zeminini inşa ederken de sergilemiştir. İslam toplumun hicrî 35'li yılların akabinde yaşadığı sosyo-siyasî kriz, itikadî alana taşınca tartışmanın yönü de değişmiş; toplum derin ayrışmaların ve çatışmaların arenasına dönmüştür. Vâsıl, birçok görüş ayrılığının olduğu büyük günah meselesinde Kur'an'ın ortak ilkesine akıl ve icma ekseninde davet etmiş; fâsik ismini sorunun çözülmesi ve ittifakın çaresi görmüştür. Ancak Sünnî düşüncede Vâsıl, fizikî ve fikrî yapıyla ümmetin icmaından ayrılışın/i'tizalin sembol ismi olarak görülürken; Mu'tezile nazarında Haricîler gibi marjinal söylemler olsa da fikrî çoğulculuğun egemen olduğu bir vasatta düşünce farklılığını ittifaka dönüştüren bir formülün banisi olarak anlaşılmış; Vâsıl ile Hasan Basrî arasında fiziksel ve bütünüyle fikrî bir ayrılışın gerçekleştiğini reddedilmiştir. Dahası tevhid ve adl'in, Hz. Peygamber'e uzanan bir aklî, dinî ve ahlakî değerler olduğunu söyleyerek i'tizalin, her iki ilkeye muhalif olanlardan uzaklaşanların adı olduğunu deklare etmişlerdir. Süreç içerisinde Mu'tezile, kendi tarihine ait dokümana sahip olmadığından geç dönemde kaleme alınan tabakat türü eserlerle öğreti geleneğini ispata yönelmiştir. Onlar, kendi tarihini, öğretisel bir senetle İslam'ın evrensel değerleri ile ilişkilendirerek beş esaslı nazârî kelâmın ilkeleri olarak va'z etmişlerdir. İ'tizalin doğuşu da tarafsızlık eğilimi olan siyasî kelimadan ayrıştırılmış; Vâsıl da İslam'ın zuhuru ile tezahür eden imanî-aklî hareketin yeniden ihyacıları olarak görülmüştür. Daha doğrusu Vâsıl, rasyonel okulun kurucusu olmanın ötesinde bu öğretisel geleneğe dinamizm katan bir mütefekkir kabul edilmiştir.

Vâsıl b. Ata, edebî yeteneği ile kelâmî meseleleri bir araya getiren entelektüel bir sentezcidir. O, muhalif düşüncenin üslup ve delil tekniğine kendisini adapte edebilen bir mütefekkir olarak delil araştırmalarını yaşamının bir parçası kılmış, ibadet halinde dahi delil tetkikine yoğunlaşmıştır. Dönemin diyalektik tekniği şiir ve edebiyatı, kelâm tartışmalarında bir ilzam metodu olarak kullanmış; bu tekniğiyle edebî kelâmın ilk temsilcileri arasında yer almıştır. Ayrıca fiziksel kusurunu edebî bir tekniğe/yeteneğe dönüştürmesi, kendisinden sonrakilere model olacak bir hitabet ve belagat yöntemi olmuştur. Vâsıl, görüş ve düşünceleriyle kelâm ilminin ilk aslı kaynaklarını ka-

leme almış; usûle dair en erken tanım ve tasniflerin de sahibi olmuştur. Ayrıca Vâsıl'ın hakikî bilginin kaynakları üzerine yoğunlaşması ve buna dair bir kitap kaleme alması, sorunların salt iman temelinde çözülemeyeceği kanaatine işaret etmektedir. Onun düşüncesinde mevcut sorunların çözümü bilgi merkezinde olmalıdır. Bu nedenle o, teo-politik ve sosyolojik meselelere bütüncül bilgi anlayışı merkezinde çözümler üretmeye gayret etmiştir. Böylece de Mu'tezile düşüncesinin gelişmesine ve ekolün bilimsel metoduna ibtidâ de olsa (bilimsel olgunluk düzeyine ulaşmama) teorik katkı sağlamıştır. Nitekim o, müşebbihe ve mücessime gibi insanbiçimci tanrı tasavvurlarına karşı tenzih odaklı rasyonelleşmenin Mu'tezile adına öncüsü olmuş; tevhid anlayışında kavramsal/mevhumî bir akılcılığı benimsemiştir. Böylece imgesel ve lafzî/sembolik dilden aklî tevil geçişin esaslarını ortaya koymuştur. Onun bilgi kaynakları arasında akla özellikle vurguda bulunması, bu dönüşümün bir adımı olmuştur. Bunun için Allah'ın zâtına zâit sıfatlara sahip olmadığı düşüncesiyle Kur'an'ın lafzî formuna aklı/te'vilî dâhil etmiştir. Diğer taraftan sıfatların nefyi düşüncesi, tek zât teorisine ulaşmasına neden olmuştur. İki kadim varlığın imkansızlığı kuramı da ona, zât-sıfat ilişkisini nedensel formlarla izah eden ilk mütefekkir olma kimliğini kazandırmıştır. Tek zât teorisi de, Cehm'in tek yaratıcı teorisinden farklı olarak ma'kulata dair bilgiyi reddeden duyumcu Sümeniler'e, Gnostik akımların düalist öğretilerine ve Hıristiyanlığın teslis akidesine rasyonel bir tenkit olmuştur.

Vâsıl b. Ata'nın çağının entelektüelleriyle fikrî diyalog içerisinde olması, ilmî ve kültürel ortamın dinamik yapısına işaret etmektedir. O, Haricî, İbadî, Cebri, Müşebbihe ve Gulat-ı Şia gibi akımlarla yaptığı tartışmalarda nazârî diyalektik ilk örneklerini sunmuştur. Ayrıca onun İslam bünyesindeki öğretilerin delillerini, akidevî kaynaklarını ve psiko-sosyolojisini öğrenme çabası, kendisinden sonraki Mu'tezile bilginleri için bilimsel yaklaşım tekniği olmuştur. Onun henüz otuzlu yaşlarda mevcut firkaların ve öğretilerin görüşlerine hakim olması bunun kanıtı niteliğindedir. Sonrasında Nazzâm'ın bütün dinlerin kutsal kitaplarını, tefsirlerini, edebiyat ve felsefesini öğrenmesi bu yöntem bilimin bir tezahürüdür. Vâsıl'ın farklı dinî ve felsefî akım-

ların delil pratiği karşısında İslâmî delil nazariyesini tesis etme hedefi de bu entelektüel çabanın ürünüdür. Açıkçası o, ideolojilerin sosyo-itikâdî alana yansıyan marjinal söylemlerine eleştirel yaklaşımıyla rasyonel ve bilimsel düşünceyi İslâmî ilimlere uygulamanın öncüsü olmuştur. Vâsıl'ın cedel ve münâzaralarıyla, eserleriyle, davetçileri aracılığıyla dolaylı yoldan veya doğrudan çağının entelektüelleriyle iletişim sağlayarak fikrî münazaralarda bulunması, kendisinden sonra da Mu'tezile'nin ve diğer fırkaların diyalektik yöntemi olmuştur. İslam düşüncesinin gelişimine önemli derecede katkı sağlayan bu metot, aynı zamanda teolojinin fizik, metafizik, ahlak, siyaset, mantık, matematik gibi bağımsız disiplinler içerisinde temsil edilmesini sağlamıştır. Böylece kelim, salt itikâdî ve siyâsî tartışma ortamından uzaklaşarak bilimler, medeniyetler ve dinler tarihine geçiş yapmıştır. Ne var ki Vâsıl, çağının ilmi ve kültürel dokusuna ve diyalektik iklimine işaret eden birçok eser kaleme almasına rağmen kendisinden sonra söz sahibi olmuş bir öğrenci yetiştirmemiştir. O, içte ve dışta İslam'ın aslî değerlerine muhalif din ve öğretilerle fikrî bir mücadeleye girişmiş, bu nazârî mücâhedenin teorisini oluşturan kitap ve risaleler kaleme almıştır. Onun öncelikli hedefi, İslam'ın temel değerlerini uzak beldelere taşımak ve İslam'ı teorik ve pratik argümanlarla savunmak olduğundan eserleri, bir eğitim halkasının fikrî dokümanı olmaktan öte öncelikle davet tekniğinin yönergesi olmuştur. Ancak eserleriyle, reddiye geleneğinin ve tabakât yazımının ilk örneklerini de sunmuştur. İ'tizalin gelecek nesillere öğretisel bir form içerisinde taşınması da bu davet sisteminin bir neticesidir. Ancak Vâsıl'ın Abbâsî iktidarının kuruluş sürecine davetçileriyle fikrî ve teorik destek sağladığı iddia edilse de öncelikli gayenin medeniyetler ve kültürler arası bir etkileşimin entelektüel karşılığı olduğudur. Nitekim Vâsılıyye'nin gittikleri beldelede devletleşmesi de bu ilmi faaliyetin siyâsî bir kazanımı olarak tarihe geçmiştir. Son olarak Vâsıl, Bağdâdî ve sonrasında İsfarayânî tarafından sapkın bir öğretinin kurucusu olarak görülse de ve görüşleri nedeniyle tekfire maruz kalsa da, sünnî düşüncesinin fikren gelişmesine katkı sağlayan Mu'tezile'nin teorisini olma kimliğine sahiptir.

EKLER

1. Vâsıl'ın "R" Harfini Telaffuz Etmediği Hutbenin Türkçe Metni

Hamd, sınırsız kadîm, nihayetsiz bâki olan Allah'adır. O'nun yakınlığında yücelik; yüceliğimde yakınlık vardır. Ne zaman O'nu sınırlayabilir ne de mekân O'nu kuşatabilir. Yarattığını muhafaza etmek O'na ağır gelmez. Yarattığını var olan bir misal üzere yaratmaz. Aksine onu örneği olmaksızın yaratır ve bunu sanatkârane bir şekilde yapar. Yarattığı her şeyi en güzel şekilde yaratır. O, dilediğini gerçekleştirir. Hikmetini ortaya koyar. Bu ise O'nun ulûhiyetine delalet eder. O'nun hükümünü değiştirecek, olmasını hükmettiği şeye engel olacak hiçbir şey yoktur. O'nun yüceliği karşısında her şey aciz kalır. O'nun hükümler karşısında her şey alçalır. O'nun yüceliği her şeyi kuşatmıştır. Tohum tanesi kadar bir şey bile O'nun ilminin dışına çıkamaz. O, her şeyi işiten ve bilendir. Allah'ın eşi ve benzeri olmayan tek varlık olduğuna şahadet ederim. O, isimleri yüce nimetleri çok büyük olandır. Yarattığı varlıkların sıfatlarından münezzehdir. Yarattığı varlıklara benzemekten beridir. Hayaller O'na asla ulaşamaz. Ne akıllar ne de düşünceler O'nu kavrayabilir.

İsyân edildiğinde hilmi ile davranır. O, dua edeni işitir, Kullanının tevbesini kabul eder, Kötülükleri bağışlar. Kullanın yaptığı şeyleri bilir. Bütün samimiyet ve sözlerin en doğrusu ile şahadet ederim ki, Muhammed b. Abdullah, Allah'ın kulu ve peygamberidir. Bütün saflığı ve paklığı ile onu, yarattıklarına apaçık delillerle, hidayet ve hak dinle göndermiştir. O, risaletini tebliğ etmiş, ümmetine nasihatte bulunmuş ve bu uğurda cihat etmiştir.

Hiçbir kınayıcı onu Allah'ın yolundan alıkoyamamıştır. Hiçbir fitneci onu bu idealden vazgeçirememiştir. Allah'ın kanunlarını samimiyetle/ihlâsla yerine getirmiş, davasına vefalı kalmıştır. Ona yakın bilgi gelmiştir. Allah ona ve onun en faziletli, tertemiz, kusursuz, yüce âline bütün peygamberlerin temizliğiyle, meleklerin saflığıyla kat be kat rahmet etsin. O, methedilmeye ve yüceltilmeye layık olandır.

Allah'ın kulları olarak size ve kendime Allah'tan layıkıyla sakınmayı, O'na itaat etmeyi ve isyan etmekten kaçınmayı tavsiye ediyorum. O'nun tarafından size gönderilene ve indirilene teşvik ediyorum. Kuşkusuz Allah'ın takvası, ulaşılabilecek mevki olarak en yüce azık ve en mükemmel sonuçtur. Dünya hayatı, süsleriyle, tuzaklarıyla, yoldan çıkarıcı lezzetleriyle ve beklenti oluşturan arzularıyla sizleri aldatmasın. Bunlar gelip-geçici ve belirli bir zamanla kayıtlı şeylerdir. Dünyadaki her şey (bir gün) yok olacaktır. Dünyanın baş döndüren zevklerine bakakaldınız da o, size tuzaklarını nasıl da kurmuş oldu. Bu zevklere meyledip güvenen kimseyi nasıl helak etti. Ki içerisine zehir boca ettiği o zevkler, sizlere tatlı olarak sunuldu.

Şehirler kuran, kalelerini sağlamlaştıran, kapılarına güvenen, duvarlarını kalınlaştıran, kusursuz şeyler dizayn eden, ülkelelere egemen olan, kadim mirası tepe tepe kullanan krallar şimdi neredeler! Dünya onları pençeleriyle yakalayıp bağrında iyice ezmiş, dişleriyle ısırılmış, onları bolluktan darlığa, yücelikten alçaklığa, varoluştan yokluğa atmıştır. Böylece tabutlar içerisinde kalan bedenlerini kurtlar kemirmiştir. Artık sadece onların kaldıkları yer ve izlerinden başka bir şey göremezsin (lâ-terâ).¹ Bundan böyle onlardan hiç birinin farkına varmaz, onlara dair tek bir kelime dahi duymazsın.

Öyleyse azığınızı hazırlayın ki bu sayede Allah sizleri korusun. Muhakkak ki en değerli azık, takvadır. Ey akıl sahipleri, Allah'tan gereği gibi sakının ki kurtuluşa eresiniz. Allah, bizi ve sizleri öğütlerinden yararlanan kimselerden eylesin. O'nun haz-

zı ve saadeti için çabalayan, bu sözleri işiten ve onlara en güzel şekilde uyan kimselerden kılınsın. Onlar ki Allah'ın tek doğru yola ilettikleri ve akıl sahibi olan kimselerdir. İman edenler için en güzel kıssalar ve takvalı olanlar için en açık nasihatler, ayetleri tertemiz, beyanı son derece net olan Allah'ın kitabıdır. Siz ayetleri okuduğu zaman can kulağıyla dinleyin. Dinleyin ki bu sayede kurtuluşa eresiniz. Sapkın şeytanın şerrinden, güçlü olan Allah'a sığınırım. Allah, işiten ve bilendir. “*De ki: O Allah, birdir. O, Samed'dir. Doğmamış, doğurmamıştır, Hiçbir şey O'nun eşi ve dengi değildir.*” Allah, bize ve sizlere kitabıyla, ayetleriyle, apaçık vahyi ile faydalar sağlasın. Allah bizi ve sizleri acı veren azaptan korusun. Bizi ve sizleri Na'im cennetlerine koysun.²

1.1. Hutbenin Tarihçesi ve Metnin Tahlili

Vâsıl üzerine araştırma yapan tarihçi ve bibliyografya yazarları, onun “*Kitabu Hutbeti Vâsıl*” adında bir kitabından söz etmişlerdir. Bu kitabın varlığından bahseden ilk eserlerden biri de İbn Nedîm'in el-Fihrist'idir.³ Ancak tarihçiler, Vâsıl'ın hutbesine kitap lafzının nispet edilmesinden hacimli ve detaylı bir eserin varlığını kastetmiş değillerdir. Daha çok lügavî anlamından hareketle yazının miktarını da dikkate almaksızın mektup (detaysız özlü yazı) anlamını tercih etmişlerdir.⁴ Hutbenin sunulduğu tarihin hicrî 126 ila 129 seneleri arası olduğu tahmin edilmektedir. Çünkü bu zaman aralığı, Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz'in (h.101/m.720) Irak valisi olduğu yılları içerisine almaktadır.⁵ Ka'bî de, hutbenin Ömer b. Abdülaziz'in huzurunda irticâlen ifade edildiğini söyler.⁶ Van Ess, Vâsıl'ın bu temsilciler grubunda hangi sıfatla yer aldığı noktasında birtakım tahminlerde bulunmaktadır. Ona göre Vâsıl, kabilesi adına veya tüccarları, üst tabakayı ya da Mu'tezile'yi temsilen yer almıştır.⁷ Van Ess'in düşüncesine göre Vâsıl, öncesinde hocası Hasan Basrî'den ayrılmış ve itizal mezhebini kurmuştur. Ancak

¹ Vâsıl'ın ayet olarak ifade ettiği cümle Kur'an'da: “*Derken evlerinden başka hiçbir şeyleri görünmez hâle geldiler (يرى لا) (Ahkâf 46/35)*” şeklinde yer almaktadır. Ayetin lafzını bozmamak için “yurâ” yerine “terâ” şeklinde yazıldığı bazı nüshalarda görülmüştür. Ancak *Nevâdiru'l-Mahtûtât*'ta bu ifade (تعارين لا) kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu sebeple müellif, (lâ-terâ) şeklindeki yazımların tahrif olduğunu söylemektedir. Bkz. Harun, “Hutbetü Vâsıl b. Ata”, (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 135.

² Hutbenin metni için bkz. Harun, “Hutbetü Vâsıl b. Ata”, (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 134-136; Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü hutabi'l-arab fi-asri'l-arabittei'z-zâhira*, (Şirketü-Mektebetü ve Matbaatü Mustasfa: Kahire, 1933), 2: 482-484.

³ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 203.

⁴ Harun, “Hutbetü Vâsıl b. Ata”, (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 129.

⁵ Harun, “Hutbetü Vâsıl b. Ata”, (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 128-129.

⁶ Himyerî, *Şerhu Risaleti'l-Huri'l-Iyn*, 206.

⁷ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 278-279.

Ömer b. Abdülaziz'in hicrî 101'de vefat ettiği dikkate alındığında bu toplantının, Vâsıl'ın Basra'ya geldiği ilk yılları kapsadığı söylenebilir. Vâsıl'ın halifenin huzurunda gerçekleştirmiş olduğu üstün performans ise bölgede tanınmasına ve çevresini genişletmesine etki etmiş olmalıdır. Bu hadiseden sonra Vâsıl, itizalin doğuşuna götürecektir fikrî hazırlık sürecine de girmiş olabilir.

Nitekim Vâsıl'ın 'r' harfini telaffuz etmediği hutbesi, edebiyat tarihî açısından oldukça meşhurdur. Sahasında saygı duyulan hiçbir edebiyatçı, onun hutbesinin şöhretinden bi-haber değildir. Çünkü hutbe, son derece mahir belagat erbabı hatiplerin yer aldığı bir toplantıda irad edilmiştir. Ömer b. Abdülaziz'in tertip ettiği toplantıda toplumun saygın insanları ve halk hazır halde bulunmuştur. Toplumun önde gelen hatiplerinden belagat ve fesahatiyle ünlü Halid b. Safvân (h.135/m.752), Şebîb b. Şeybe, el-Fadl b. İsa er-Rakkâşî ve Vâsıl b. Ata toplantının aslı konuklarıdır.⁸ Belazûrî'nin aktardığına göre Amr b. Ubeyd de bu toplantıya davet edilmiş fakat katılmayı reddetmiştir.⁹ Sözü edilen hatipler, belirtilen sıra üzere minberde konuşmalarını yapmışlar; Halid, Şebîb ve arkasından el-Fadl, Vâsıl'dan önce hutbelerini okuyarak halkın takdirini almışlardır. Öyle ki onlar, kendi zamanlarında hatiplerin ustası olarak bilinen kimselerdir. Her üçü de daha önceden hutbelerini ustalıkla telif etmiş, güzelce hazırlamış ve yazdıklarını okumuşlardır. Her üç hatip, hutbesini okumayı bitirince Vâsıl kalkmış, bedahetiyle çok değerli olan hutbesini doğaçlama tarzında (irticâlen/iktizâben), gereksiz uzatma (tatvîl) ve tekrardan (haşve) kaçınarak, itnâb sanatının inceliklerini de vurgulayarak dile getirmiştir. Konuşması sırasında dikkatli bir şekilde "r" harfini telaffuz etmeme özen göstermiştir.¹⁰ Bu yönüyle hutbe, Vâsıl'ın fiziksel (pelteklik) kusurunu gizleme örneğini sunmaktadır.¹¹ Hutbesini bitirdiğinde valiyi ve insanları, dili kullanmadaki yeteneği, üstün

fesahat ve belagat tekniğiyle kendisine hayran bırakmıştır. Vali Ömer b. Abdülaziz, eşsiz dil ve hitabet yeteneğini ödüllendirmek için diğer üç hatibe verdiği ödülün kat kat fazlasını Vâsıl'a vermek istemiş fakat o, bunu kabul etmemiştir.¹² Bunun yerine Ömer b. Abdülaziz, şehir halkı için bir nehir açmaya karar vermiştir.¹³

Hutbe bütünüyle siyasî bir içerik ve politik bir çağrı niteliğinde değildir. Ancak hutbenin Ömer b. Abdülaziz huzurunda okunduğu dikkate alınır, dünya zevklerinin aldatici ve yoldan çıkarıcı özelliğine karşı ikazda bulunması ve devamında, "şehirler kuran, kalelerini sağlamlaştıran, kapılarına güvenen, duvarlarını kalınlaştıran, kusursuz şeyler dizayn eden, ülkelere egemen olan, kadîm mirası tepe tepe kullanan krallar şimdi neredeler!" şeklinde bir uyarıda bulunması İslam halifesine karşı dolaylı bir nasihattir ve belki de 'nasihatü'l-mülûk' formunun ilk örneğini teşkil etmektedir. Ayrıca hutbe, mezhebî bir çağrı veya savunu niteliğine sahip de değildir. Hutbede dinî içeriğiyle nasihat/öğüt üslubu hâkimdir. Kur'an'ın üslubu, nasrardan elde edilen manalar hutbenin anlatı formuna işlenmiştir. Vâsıl, aynı anlamı ifade eden lafızlarla hutbesini süslemekten kaçınmamıştır. Fakat eş anlamlı kelimeleri gereksiz yere de kullanmaktan sakınmıştır. Hutbede bilinen veya özel olarak değinilen kelimeler meseleler bulunmamaktadır. Hutbenin büyük kısmı vaaz formatındadır. Allah'a yönelik takvaya çağrı ve dünya nimetlerine aldanmama hutbenin ana temasını oluşturmaktadır. Daha çok tevhit, hitabet ve belagat üslubuyla Allah'ın tekliğine ve ebediyetine vurgu yapan aktarımlar yapılmış özellikle hiçbir beşere benzemediğine dikkat çekilmiştir. Yoktan yaratma düşüncesini ifade etmek için ibtida' kelimesine yer verilmiştir. Allah'ın kudreti ve adaleti zikredilmeden hilmi ve cömertliği öne çıkarılmıştır. Allah'ı öven ve O'nun yüceliğini ifade eden cümleler yoğun bir şekilde zikredilmiştir. Vâsıl, Allah'ın mahlûkatından hiçbir şeye benzemediği cümlesiyle tecsim ve teşbihi O'nun zatından nefyetmiş bu şekilde Mu'tezile mezhebinin tevhit düşüncesini de hutbesine yansıtmıştır. Kısacası

⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İtizâl*, 237-238; Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 8: 239; Harun, "Hutbetü Vâsıl b. Ata", (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 127.

⁹ Belazûrî, Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkar-Riyad Zirikli (Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1996), 8: 239.

¹⁰ Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 8: 239; Harun, "Hutbetü Vâsıl b. Ata", (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 127.

¹¹ Harun, "Hutbetü Vâsıl b. Ata", (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 130.

¹² Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 8: 239; Harun, "Hutbetü Vâsıl b. Ata", (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 127.

¹³ Aynıntı için bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 2: 278-279.

Vâsıl'ın edebiyat, sanat, estetik yetenek ve kudretine işaret eden hutbesi aynı zamanda Mu'tezile öğretisinden ve edebiyatından haber vermektedir.¹⁴

Son olarak hutbede “r” harfinin telaffuz edilmediği birkaç örneğe işaret ederek Vâsıl'ın söz söyleme kudretine, dile hâkimiyetine ve fikrî yeteneğine göz atabiliriz. O, “Eüzübillahi mine'ş-şeytâni'r-racîm/Bismillahirrahmênrîrahîm” cümlesini “Eüzü bi'llâhi'l-kaviyyi mine'ş-şeytâni'l-ğaviyyi-bismillâhi'l-fettâhi'l-mennân şeklinde telaffuz etmiştir. Kur'an'dan tam bir sure okumayı istediğinde hiçbir kelimesinde “r” yer almayan ihlâs suresini okumuştur. Kur'an'dan bir cümle iktibas etmek istediğinde de benzer şekilde kelimelerin eş anlamlılarını kullanmıştır. Örneğin, “vesia kürsiyyuhûs-semâvâti ve'l-ard ve-lâ yeûduhû hıfzuhümâ” ayetini “ve-lâ yahvîhi zamânun ve-lâ yuhîtu bihî mekânun ve-lâ yeûduhû hıfza mâ halaka” şeklinde okumuştur. “Lâ-Ya'zibu anhü miskâle zerrâtin” cümlesini “miskâle habbetin” şeklinde telaffuz etmiştir. Aynı şekilde “Esbahû â-terâ illa mesâkinehüm” ayetini “esbahû lâ-tüâyinu illa mesâkinehüm” şeklinde dile getirmiştir. “fe-belleğa risâletehü” cümlesini, “fe-bellağa me'leketehü” sözyle ifade etmiştir.¹⁵

2. Vâsıl'ın Amr b. Ubeyd'e Yazdığı İddia Edilen

Mektubun Türkçe Metni

Kulun nimetinin Allah'ın eliyle (kudreti) zorla alması ve Allah'ın eliyle cezalandırmanın hızlanması, her ne olursa olsun böyle bir durum, günahların tamamlanması ve kişi ile kalbi arasına giren tartışmanın yakın olması sebebiyledir. Sen, kendisiyle ayıplandığın şeyi ve sana nispet edileni bilirsin. Görüşünün çirkinliğinden dolayı biz ve bizim bütün dostlarımızdan senin bildiğin kimseler ve Hasan'ın (düşüncesini) bilinçli taşıyan kardeşlerimizden oluşan bir grup ile Hasan b. Ebi'l-Hasen'in yanındayız. Allah adına bu topluluğun, bilinçlerin ve zihinlerin tepkisi, tabiatları incelten, birlikleri en vakurlu kılan, zühdün en açığını sağlayan ve dilleri en doğruya yönelten şeydir.

¹⁴ Harun, “Hutbetü Vâsıl b. Ata”, (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 130; Hutbenin Türkçe metni ve metnin tahlili için ayrıca bkz. Muhammet Selim İpek, “Vâsıl b. Ata'nın “Ra”sız Hutbesi”, *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*, 2015, Sayı: 34, (ss. 199-204), 200-204.

¹⁵ Harun, “Hutbetü Vâsıl b. Ata”, (Nevâdiru'l-Mahtûtât içerisinde), 1: 131.

Resulullah'ın mescidinin doğu kanadında hazır halde iken benim sadakatim Hasan'adır. Sizin de dün bağlılığımız ona idi. Hasan'ın bize bildirdiği söz doğrultusunda ölüm ve ölüm korkusu zikredildiğinde kendin için artık kaygılan ve üzül. Bu sözünde o, Allah'ım eyerimi artık bağladım ve sefer için hazırlıklarımı tamamladım, Benden sonra bana nispet edilecek şeyler konusunda beni cezalandırma! Allah'ın Resul'ünden bana ulaşanı tebliğ ettim, nebinin hadisiyle doğruladığı tevili dikkate alarak açıklamada bulundum, dedi.

Allah'ım! Ben Amr'dan korkuyorum. Allah'ım! Açıkça San'a şikâyet ettiğim Amr hakkında endişeliyim. Sen, onu bize Ebu Huzeyfe'nin sağından daha yakın kıl. (Amr), senin yüklediğin şeyin ne kadar büyük olduğu; tenzilin açıklanması ve te'vilin izahı noktasında boynuna yüklediğin işin ağırlığı bana ulaştı. Sonra yazılarında manaları tahrif eden, ilkeleri parçalayan rivayetlerinden bize ilettiğin şeylere baktım. Hasan'ın senden şikâyeti, yenilik diye ortaya koyduğun şeylere ve yüklendiğin şeyin azametine ciddi bir delildir. Ey Kardeşim, etrafındaki kimselerin tedbiri ve senin gücünü yüceltmeleri seni aldatmasın. Vallahi yarın bu övgüler, kibirler geçer ve her nefis yaptığının karşılığını bulur. Benim sana yazım ve gösterdiğim hakikat sadece Hasan'ın sözünü/hadisini hatırlatmaktır. Bu, onun bize söylediği son sözdür. İşitilene yap, farz olanları konuş. Yöntemi bilmeden hadislerin tevilini bırak ve Allah'tan korkan ol!¹⁶

2.1. Mektubun Gerçekliği ve İçeriğine Yönelik

İhtilaflar

Risalede üç kişinin yer aldığı bir diyalogun ve mekânın varlığına işaret edilmektedir. Mekân olarak Resulullah'ın mescidinin doğu kanadı zikredilmiştir. Hac mevsimi olduğu öngörülürse sene olarak Hasan Basrî'nin ölüm yılı olan 110 senesine yakın bir tarihtir. Risalede, Hasan Basrî'nin ölüm emarelerine ve hazırlığına dair ifadeler, bu tahmini doğrulamaktadır. Kaynaklar da Hasan Basrî ve Amr b. Ubeyd'in birçok defa hac yaptığının söz etmektedir. Vâsıl'ın risalede işaret ettiği ise bu üç kişi-

¹⁶ Ahmed b. Muhammed Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-ferid*, thk. Müfid Ferit Kamiha, (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1983), 2: 224-225.

nin son kez bir araya geldiği yönündedir. İkinci olarak risalede, Amr'ın ciddi şekilde tenkit edildiği, kınandığı ve kendisinden ve düşüncelerinden şikâyet edildiği görülmektedir. Bunun sebebi Amr'ın isyanı mı yoksa Vâsıl'a bağlılığı reddetmesi mi çok net değildir. Amr'ın, Vâsıl ve Hasan Basrî'nin görüşlerine muhalif olması da muhtemeldir. Çünkü Vâsıl'ın Amr'a: "Senin kendine yüklediğin ve boynuna doladığın şeyin büyüklüğü bana ulaştı" ifadesinde bu ihtilafın izlerini görmek mümkündür.¹⁷ Bedreddin risalede iki noktaya özellikle dikkat çekmektedir.

1. Hasan Basrî'nin övülmesi ve görüşünün yasal bir zemine çekilmesi. Risalede "biz ve senin bildiğin dostlarımız ile Hasan'ın düşüncesini taşıyan bir topluluk olarak Hasan'ın yanındayız" ifadesi buna işaret etmektedir.

2. Amr b. Ubeyd'in yerilmesi, kötülenmesi ve görüşünün kınanması. "Sen niçin kınandığını ve görüşünün çirkinliğini bilirsin", denilmektedir. Bu ifadelerde Vâsıl, Amr b. Ubeyd ile hasımları arasında adeta hakem rolündedir. Fakat Vâsıl'ın tarafı bellidir. O, Hasan Basrî'nin yanında olduğunu vurgulamaktadır. Vâsıl'ın aralarında bulunduğu topluluk ise Hasan Basrî'nin taraftarlarından oluşan bir gruptur.¹⁸

Bedreddin'e göre İbn Abdirabbih'in *İkdu'l-Ferid*'inde (h.328/m.940) zikredilen risalenin kaynağına işaret eden bir atıf söz konusu değildir. Bu risalenin Abdirabbih'in telif etmiş olması da muhtemeldir. Amr ve Vâsıl arasında cereyan eden olayları konu edinen bir kitaba veya birkaç sayfaya ulaşarak oradan iktibas etmesi de olasıdır. Üstelik Vâsıl'ın birçok konuda eleştirileri olmasına rağmen böyle bir metot ve istilah kullanması da dikkate değerdir. Çünkü azar, kötüleme, Hasan Basrî'nin karşısında yer alan fikirleri tahkir ve takbih gibi bir üslup Vâsıl'ın tarzı değildir. Bu nedenle Bedreddin, bu risalenin Vâsıl tarafından yazılmadığını ve yazarının meçhul olduğunu ileri sürmektedir. Hasan Basrî'nin öğrencilerinden birinin Vâsıl'ın dilyle Amr'ı eleştirdiğini düşünmektedir. Risalede hem Vâsıl'ın, Hasan Basrî'ye olan sadakat ve bağlılığı zikredilmekte hem de Vâsıl aracılığıyla Amr tenkit edilmektedir.¹⁹

Van Ess de Vâsıl ile Hasan Basrî arasında ilişkiyi sadece Basra ile sınırlandıran haberlere şüpheyle bakar. O, İbn Abdirabbih'ten nakille Hasan Basrî'nin Medine'ye geldiğini orada Mescid'i Nebevî'nin yanında bir ders halkası oluşturduğunu söyler. Van Ess'e göre Hasan Basrî yaşamının son günlerinde hac ziyareti için geldiği Mekke'de bir müddet ikamet etmiştir. Orada olduğu süre içerisinde Mücâhid de onun dersini dinlemeye gelenler arasındadır. Van Ess, Hasan'ın Mekke'ye geldiği tarihin hicrî 104 olduğunu söylemektedir. Sözü edilen tarihte Hasan Basrî ayrıca Medine'ye de geçiş yapmıştır. O sırada Vâsıl da Medine'de olmalıdır ve karşılaşmış olmaları yüksek ihtimaldir. Van Ess, Amr ile Vâsıl'ın söz konusu tarihte küçük yaşta olduklarını ve İbn Abdirabbih'in hatalı bir şekilde tarihlediğini de düşünmektedir.²⁰

Diğer taraftan Vâsıl, risalede gaib-müfret zamiriyle zikredilmiştir. Sanki olay, üçüncü bir kişinin ağzından aktarılmaktadır. Ayrıca o, risalede künyesiyle anılmıştır. Buna göre de bir kimse kendi kendine konuşuyor değildir.²¹ Bu nedenle Van Ess, bu mektubu kimin yazdığının kesin olarak bilinemediğini Hicaz bölgesinden veya dışından, devrin âlimlerden birinin yazmış olabileceğini söyler. Ayrıca söz konusu kişinin, Mu'tezile ve Kaderiyye'nin zuhurundan rahatsız olan biri olma ihtimaline vurgu yapar. Neticede Van Ess, risalenin sıhhati noktasında şüphelerini dile getirir ve risaleyi 120 ila 125 yılları arası olarak tarihler.²² Şu halde risale, Vâsıl'ın, Amr'ı ve fiillerini Hasan Basrî'ye şikâyet üzere kaleme aldığı bir yazı değildir. Mektup, üçüncü bir şahsın, Amr'ın Vâsıl ile olan ilişkisinden ve görüşlerinden duyduğu rahatsızlık nedeniyle yazdığı kısa bir nottan ibarettir. Üstelik Van Ess, hitabın doğrudan Amr'a yöneltilmediğini de düşünmektedir. Fakat onun hakkında zikredilen şeyler oldukça şaşkınlık vericidir. Çünkü Amr'ın cedeli sevmesi, bozuk görüşlere sahip olması gibi kınama bildiren ifadeler risalede yer almıştır. Bu açıdan Van Ess, Hasan Basrî'nin meclisinde yer alan bir şahsın, Vâsıl ve Amr'ın görüşlerine tahammül

²⁰ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 295-296.

²¹ Van Ess, bu risalede geçen sorunun ne olduğuna dair bir tanım yapmamıştır. Fakat söz konusu meselenin, *Kitabu Mâ Cerâ Beynehû ve Beyne Amr b. Ubeyd* kitabında karşılığı olduğunu söyler. Bkz. Van Ess, *Theology and Society*, 2: 296.

²² Van Ess, *Theology and Society*, 2: 296-297.

¹⁷ Bedreddin, *et-Teşkiri'l-kelâmî fi-bevakirihî'l-ula*, 162.

¹⁸ Bedreddin, *et-Teşkiri'l-kelâmî fi-bevakirihî'l-ula*, 163.

¹⁹ Bedreddin, *et-Teşkiri'l-kelâmî fi-bevakirihî'l-ula*, 164-165.

edemediği kanaatindedir. O, risalenin içerik ve üslubundan bazı kapalı ve çelişik noktalara da işaret eder. Hasan Basrî'nin ölümünden sonra Amr'ın nassları kendi yöntemine göre açıkladığı yönünde bir serzeniş risaleye hâkim olmuştur. Fakat bazı müphem noktalarda gözden kaçmamaktadır. Benzeri olmayan "bir şey türetti" (*ibteda'te*) ifadesi veya "manaları bozarak ilkeleri parçalayan" ibaresiyle kastedilen çok açık değildir. Ayrıca zikredilen hadisin hangi bağlamda ifade edildiği de net değildir. Bilinenin aksine Vâsıl ile Amr arasında fikrî bir ittifak da kastedilmiş olabilir.²³ Dolayısıyla Van Ess, mektubu Vâsıl'ın yazmadığı kanaatindedir. O, üçüncü bir şahsın Amr ile Vâsıl arasındaki ilişkiyi tasvib etmediğini bu sebeple Hasan Basrî gibi ulema ve toplum nazarında önemi olan bir şahsın konumundan da yararlanarak şikâyet üslûbuyla kurguladığını düşünmektedir.

Bunun aksine Neşşâr, bu mektubun Vâsıl ile Hasan Basrî arasındaki muhabbete delalet ettiği kanaatindedir. Parçanın içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla Vâsıl'ın, Hasan Basrî ile dostluğu, onun derslerine olan ilgisi ve ona olan sevgi ve saygısı devam etmektedir. Amr'a olan bu öfke ve şiddet temalı yazısı ise onun hocası Hasan Basrî'nin benimsediği metodun dışına çıkması nedeniyle. Vâsıl, risalede Amr'ın düşüncelerinden endişe duymaktadır. Çünkü Hasan Basrî ile Amr arasında derin bir fikir ve yöntem farklılığı olduğu dile getirilmektedir. Amr'ın tevil konusunda aşırıya gidip birçok hadisi reddetmesi bunun delilidir. Hasan Basrî'nin şikâyetinden sonra Vâsıl, Amr'ın yazılarını okumuş ve Basrî'nin haklı olduğunu görmüştür. Mektupta Amr'ı nedenleriyle birlikte tenkit etmiş, ona öfkesini dile getirmiş, kendisine çeki düzen vererek söz dinlemesini ve farz olanı yerine getirmesini istemiştir. Bu ifadeler Vâsıl'ın, Amr üzerinde önemli derecede etkisi olduğunu göstermektedir.²⁴ Kısacası Neşşâr'a göre Vâsıl, Hasan Basrî'nin yöntemi üzere devam etmektedir ve Amr'ı onun ilmî metodundan ayrıldığı için tenkit etmektedir. Dolayısıyla mektup, Vâsıl tarafından Amr'a bir ikaz olarak kaleme alınmıştır ve gerçekliğinde şüphe yoktur. Şu halde Amr'ın ayet ve hadislerin te'vilinde aşırıya giden tasar-

rufları Vâsıl'ı ciddi derecede rahatsız etmiş olmalıdır. O, Hasan Basrî'nin metodu üzere yetiştiğini ima etmekte ve bu yöntemin takip etmesini Amr'dan istemektedir.

3. İmamet Hakkında Vâsıl-Zeyd Yazışması:

Mektubun Türkçe Metni

Vâsıl b. Ata, İmam Zeyd Eba'l-Huseyn Zeyd b. Ali'ye imametini seçimle (ihtiyâr) mi yoksa nass ve tayin ile mi olacağını sordu.

Zeyd: İmamet hidayet önderlerine Allah'ın bir emanetidir. Şayet Allah'ın bu emanetini yerine getirirlerse akibetinden emin olurlar ve hamiliğini (koruma-himaye) de hak ederler.

Vâsıl: Bana cevap ver! Beni bu işten kurtarmakla sevindirirsen ben de seni sevindiririm.

Zeyd: İmamet hakkında inancımı dile getirerek sana bu konudaki düşüncelerimi yazacağım.

Vâsıl: Hay hay! Senin risaleni bekleyeceğim.

(İmamul-Azam Ebu'l-Huseyn Zeyd b. Ali mektubuna şöyle başladı.)

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Ebû Huzeyfe! Allah seni muhafaza etsin, koruyup kollasın, (işlerinde) muvaffak kılsın, (daima) doğru yolda eylesin. Sen imamet konusunda imametini seçimle mi yoksa nass ve tayinle mi olacağını sormuştun. Ben bu hususta insanların ihtilaflarını ve her fırkanın söylediği şeyi arzetmek istiyorum. Sorduğu soru ile benim zihnimden geçenleri ve bu konudaki görüşümü soruşturmayı kastedersen ben onlara şöyle cevap veriyorum. Ni-met ve ihsanından özel ve genel olarak verdiği, tevfi-k (başarı) ve yardımı üzere Allah'a hamd olsun. Allah'ın mahlûkatı arasından seçtiği Resulüne salat-selam olsun. Allah, bizi ve seni ahiret hayatında ve dönüş yerinde hayırla tasvip etsin.

Şüphesiz imamet, Nebî (S.A.V) ve yakınlarının ayrılışı ve vefatından sonra gerçekleşen ihtilafın ilkidir. Dünya mirasının gözlerini diktiği gibi her toplum da ona dikkat kesilmiştir. Her biri kendi düşüncesi ve iddiasıyla diyor ki, (imamet), daha fazla hak eden, daha özel (ayrıcılık/layık) olan ve lâıyk olanındır. Ebu Bekir, Kureyş'in diğerleri içinde geçerli olacak kapsamlı gerekçeleri hüccet olarak Ensar'a sundu. Daha sonra fikir sormak-

²³ Van Ess, *Theology and Society*, 2: 296.

²⁴ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2: 203.

sızın onların dışındakilerin tamamını ayrı tutarak (Kureyş'e) özel kıldı. Onların kararlarına başvurmadı çünkü imamete onlardan daha lâyıktı. Hayatı boyunca da imamet görevini yürüttü. Vefatından sonra da yerine geçecek kimse olarak Ömer b. Hattâb'ı atayarak imameti bu kapsamdan çıkarmadı. İmamet ile tahsis ettiği şeyi, nass, isim belirtme ve tayin olarak ona teslim ettiğinden onun dışında bir başkası için de (geçerli) değildi. Ömer de onun yaptığı gibi yaptı ve onun takip ettiği yolu değiştirmede. Muğire b. Şube ve Abdurrahman bir Aff'ın olduğu altı kişi, Osman'a imameti teslim ettiler. Onu seçtiler, ona öfkelenip kızdılar, tövbe etmesini istediler, tövbe etmedi evine saldırıp onu öldürdüler. Muhacirlerden bir topluluk, müminlerin emiri Ali'nin yanına gelerek Osman b. Affan'ın ölüm haberini verdiler. Gelenler şöyle dedi: Onu Mısıryûn öldürdü ve biz senin hakkında bir yeterlilik, sığınak veya bir korunak bilmiyoruz. Benim senden onun verdiği cevabı gizlemiş olsam da bunu gizlemem sana bir zarar vermez. Şayet bu yazımda onun verdiği cevabı yazsam, sana bir faydası da olmaz. Allah'ın kitabı üzerine biat ettiler ve onda yazılı olanla amel edeceklerine söz verdiler. Onlar için adalet ve onlar hakkında iş/amel, Kur'an'ın hükümüyle gerçekleşti.²⁵

3.1. Metin İçeriğinin Kısa Tahlili

Zeyd b. Ali'nin telif ettiği iki risale günümüze kadar gelmiştir. Bunlardan biri "Risale fi-İspati Vasıyyeti Emiri'l-Mü'minin" diğeri de "Risâletü fi'l-İmame ilâ Vâsıl b. Ata"dır.²⁶ Zeyd b. Ali, Vâsıl'ın sorusu üzerine dört halifenin durumuyla ilgili çok da detayına girmeden bir cevap yazmıştır. Bu nedenle metnin içerik açısından yeterli düzeyde olduğu söylenemez. Aynı zamanda Vâsıl'ın bakış açısına etkide bulunabilecek güçte bir metin de değildir. Vâsıl, bu meselenin iç yüzünü öğrenmek istemektedir. Fakat öğrenmek istediği şeye ikna edici cevap alamamıştır. Zeyd'in verdiği cevapta ilk üç halifenin meşruiyeti tartışılmaktadır. Hz. Osman'ın katli ile gelişen sürece yönelik bir ser-

zeniş de hakimdir. Bu nedenle cevabın verildiği taktirde bir şeyin değişmeyeceği ima edilmektedir. Zeyd, Vâsıl ile ilk üç halife konusunda ortak düşüncede olduklarına işaret etmektedir. Fakat Zeydiyye tarafından, Vâsıl ile Zeyd arasında imamet konusunda mutlak bir ittifakın olduğu daha vurgulu bir şekilde gösterilmek istenmiş de olabilir.

4. Vâsıl ile Ca'fer-i-Sadık Arasında Geçen Diyalog

(Zeyd b. Ali'nin, Vâsıl'ın görüşlerine bağlı olması ve Vâsıl'ın Cemel ve Siffin'da yer alan şahıslar hakkındaki görüşleri, Ca'fer'in şiddetli öfke ve tepkisine neden olmuştu. Ca'fer-i Sadık, Vâsıl b. Ata'nın Basra'dan Medine'ye geldiğini duyunca ona haddini bildirmek için yanındakilerle birlikte onun yanına gitmiş ve şöyle seslenmiştir):

"Allah Teâlâ, Muhammed'i, hakikat, apaçık deliller ve uyarılar ihtiva eden Kur'an'la göndermiştir. Akrabalar, Allah'ın kitabı uyarınca mirasta birbirlerine karşı önceliklidirler.(Enfal 8/75) İşte gördüğün gibi biz Peygamber ailesindeniz ve insanlar arasında ona en yakın olan da bizleriz. Ey Vâsıl! Sen Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği parçalamak ve ümmetin onurunu zedelemek için bazı fikirleri öne sürüyorsun. Bu nedenle ben, seni tövbeyle davet ediyorum"

(Vâsıl b. Ata cevaben şunları söyledi)

"Hükümünde adaletli, verdiği nimetlerde cömert, yerilen şeyleri işlemekten uzak olan, gizli ve saklı her şeyden haberdar olan Allah'a hamdolsun ki, O, kabih olanı yasaklamış, kabihini takdir edip ona hükmetmemiştir. Güzel olana teşvik etmiş iyi olan ile yarattığı (kulu) arasına girmemiştir. Ey İmamlar'ın oğlu Ca'fer!²⁷ Dünya sevgisi seni oyalamış, artık ona iyice düşkün olmuşsun. Bizim sana sunduğumuz şeyler, Muhammed (s.a.v.) ve onun ashabından ve dostlarından Ebu Kuhâfe ve İbnü'l-Hattab, Osman, Ali ve diğer hidayet önderlerinin dinidir. Hakikati kabul edersen onunla mutlu olursun. Yok, ondan yüz çevirirsen, günahınla birlikte kalakalırsın."

²⁵ İmam Zeyd b. Ali, *Mecmû'ur-Resâilü'l-İmam Zeyd b. Ali*, (Müessesetü İmam Zeyd b. Ali: Amman, ts.), 134-135.

²⁶ Fuad Sezgin, *Târihu't-Turâsü'l-Arabî*, Arapça'ya ter. Mahmud Fehmi Hicazi ve dğr. (İdaretü's-Sekafeti ve'n-Neşri bi'l-Camia: Riyad, 1991), 4: 5.

²⁷ Mehmet Ümit, Vâsıl'ın konuşmasında İbnü'l-Eimme (İmamların oğlu) ifadesine yer verdiğini söyleyerek tarihsel bir çelişkinin varlığına da işaret eder. Çünkü Vâsıl'ın içinde bulunduğu zaman dilimi, bu söylemin Şii imamlara izafe edilmesi için çok erken bir dönemdir. Dolayısıyla o, bu ifadenin Zeydi-Mu'tezili alimler tarafından sonradan eklendiğini düşünmektedir. Aynı için bkz. Ümit, *Zeydi-Mu'tezili Etiklesiği ve Kâsım er-Ressi*, 85-86.

4.1. Metin İçeriğinin Kısa Tahlili

Risale, Ca'fer ile Vâsıl arasında mevcut olan husumete işaret etmektedir. Daha önce konuyla alakalı başlıklarımızda, her iki şahıs arasında cereyan eden ihtilafın detaylarına yer verdiğimizden burada tekrar etmeyip, birkaç cümleyle risalenin içeriğine değinmekle yetineceğiz.

Risale, Vâsıl'ın "r" harfine yer vermediği konuşmalarından biridir. "R" harfini, sadece Ca'fer'in ismini zikrederken zorunlu olarak telaffuz etmek zorunda kalmıştır. Nitekim Ebu Bekir yerine Ebu Kuhâfe; Ömer yerine İbnu'l-Hattâb demiştir. O, kısacık risalede kaza, kader ve adl-i ilahi ifadeleriyle mezhebî düşüncesine de atıfta bulunmuştur. Risalede kaderciliği reddettiğini ve insanın fiillerinde hür olduğunu özellikle vurgulamıştır. Allah'ın kabihten nehyettiği ve kabihi hüküm olarak tayin etmediği cümlesi, kulları için yalnızca hayrı ve iyiyi dilediğine işaret etmektedir. Bu sebeple de Allah'ın iyi ve güzeli yarattığı ve ona teşvik ettiği, insanın iyi fiilleri yapmasına engel olmadığı zikredilmektedir. Risalenin sonuna gelindiğinde Vâsıl, Hz. Muhammed ve onun en yakın sahabesinin dini üzere olduğunu söyleyerek Ca'fer'in ithamında haksız olduğunu özellikle belirtmektedir.²⁸

KAYNAKÇA

- Abdullah, Abdülmecîd b. Salim, *Menhecu İbn Temiyye fi-Mes'ele't-Tekfir*, Advau's-Selef: Riyad, 1997.
- Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-Ulema*, thk. Abdüsselam Muhamed Harun, Mektebetü'l-Hancî: Kahire, 2009.
- Abdülhamid, İrfan, *Dırâsât- fi'l-Fıraki ve'l-Akâidi'l-İslamiyye*, Matbaatü İrşad: Bağdat, 1967.
- Abdüllatif, Şemsuddin Muhammed, *Ebü Hanifeti'n-Nu'mân ve Arâuhu'l-Kelamiyye*, Yüksek Lisans Tezi: İskenderiyye Üniversitesi, 1999.
- Acî, Ahmed b. Abdullah b. Salih, *Tarîhu's-Sikat*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye: Beyrut, 1984.
- Adam Metz-Abdülhâdî Ebû Rîde, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbii'l-Hicrî*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî: Beyrut, ts.
- Adonis, *es-Sabit ve'l-Mutehavvel-Bahsü fi'l-Etbat ve'l-İbtidai İndel'l-Arab*, Daru'l-Avde: Beyrut, 1979.
- Ahmed Emin el-Kavâseme-Zeyd Musa Ebu Zeyd, *Mevsûatü'l-Fırak fi'l-Edyâni's-Semâviyyeti's-Selâse*, Dâru'l-Hamid/Dâru'r-Râye: Amman, 2009.
- Ahmed, İsa Rebîh Emin, *el-Kelâmu'l-İlahî beyne'l-Kidem ve'l-Hudûs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1971.
- Ahmed, Mahmud Kamil, *Mefhumu'l-Adl fi-Tefstril'l-Mu'tezile li'l-Ku'ani'l-Kerim*, Dâru'n-Nahzati'l-Arabiyye: Beyrut, 1983.
- Ahras, Tal'at, *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf el-Mu'tezilî-Arâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru-Hadr: Beyrut, 1994.
- Âla, Halid, *Cehm b. Safvan ve Mekânetühü fi'l-Fikri'l-İslamî*, Mektebetü'l-Ehliyye: Bağdat, 1955.

²⁸ Belbe', *Edebü'l-Mu'tezile*, 195-196.

- Ali eş-Şabî ve dğr., *el-Mu'tezile beyne'l-Fikri ve'l-Amel*, eş-Şirketü't-Tunusiyye, Tunus, 1979.
- Altâzî, Mustafa Emin, *el-Hasen el-Basrî min Amâlikati'l-Fikri ve'z-Zühdi ve'd-Da'veti fi'l-Islam*, Doktora Tezi: Ezher Üniversitesi, 1973.
- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, Pınar Yayınları: İstanbul, 2003.
- Amerrecî, Ahmed Şevki İbrahim, *el-Mu'teziletü fi-Bağdat ve Eseruhüm fi'l-Hayati'l-Fikriyyeti ve's-Siyasiyyeti*, Mektebetü-Medbulî: Kahire, 2000.
- Ammar Tevfik-Ahmed Bedevî, *es-Sarfe ve'l-İ'cazu'l-Kur'an*, ys. ve ts.
- Ammara, Muhammed, *el-İslam ve Felsefetü'l-Hükm*, Dâru's-Şurûk: Kahire, 1989.
- Ammara, Muhammed, *Teyyârâtü'l-Fikri'l-İslamî*, Dâru's-Şuruk: Kahire, 1997.
- Ammî, Muhammed b. Musa Baba ve dğr. *Mu'cemu'l-İbadiyye*, Dâru'l-Garbi'l-İslamiyyi: Beyrut, 2000.
- Ardoğan, Recep, *Akideden Kelama -Kelam Tarihi-*, (4. Baskı), Klm Kitapları: İstanbul 2017.
- Arfeo, Dominique, *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabi ve'l-İslamî*, Ter. Rande Ba's, Mektebetü's-Şarkıyye: Lübnan 2010.
- Arslan, Hulusi, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, Endülüs Yayınları: İstanbul, 2017.
- Arslan, Hulusi, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, 2. Baskı, Protech Matbaa: Malatya, 2018.
- Arûci, Muhammed, "Vasil b. Ata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2012, 42; (ss. 539-542).
- Askalanî, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Lisânu'l-Mizan*, haz. Abdulfettah Ebu Gudde, Mektebetü'l-Matbu'ati'l-İslamiyye: Beyrut, 2003.
- Askerî, Ebu Hilâl, *el-Evâil*, thk. Velid Kassab-Muhammed el-Mısırî, Dâru'l-Ulûm: Riyad, 1981.
- Atvân, Huseyn, *el-Firaku'l-İslamiyye fi-Biladi's-Şam*, Dâru'l-Cil: Umman, 1986.
- Avdî, Ahmed, "Simatü'l-Ameli's-Siyasi inde'l-Mu'tezile", *Dirâsât Ulûmu's-Şeria ve'l-Kanûn*, 27/2, (2001).
- Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, Endülüs Yayınları: İstanbul, 2017.
- Aydın, Hasan, "Sokrates'in Felsefesi Işığında Sokratik Yönteme Analitik Bir Yaklaşım" *Bilim Eğitim ve Düşünce Dergisi*, 2008, 9/2/1; (1-8).

- Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları: Ankara, 2013.
- Aydınlı, Osman, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yayınları: İstanbul, 2018.
- Aydınlı, Osman, "Mu'tezile Ekolünün Tarihsel Serüveni", *İslami İlimler Dergisi*, 2017, 12/2; (ss. 9-41).
- Bağdadî, Abdülkâhir Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, thk. Muhammed Usman el-Huş, Mektebetü-İbn Sinâ: Kahire, 1988.
- Bağdadî, Abdülkâhir Tahir b. Muhammed, *Usûlu'd-Din*, thk. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 2002.
- Basrî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *Kitabu'l-Mutemed fi-Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımaşk: 1964.
- Bedevî, Abdurrahman, *et-Turâsu'l-Yunaniyyi fi'l-Hadarati'l-İslamiyye*, Mektebetün-Nahzati'l-Mısriyye: Kahire, 1940.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, Dâru'l-İlmi'l-Melayîn: Beyrut, 1997.
- Bedreddin, Muhammed Hasan, *et-Tefkiri'l-Kelami fi-Bevâkirihi'l-Ulâ-Amr b. Ubeyd Enmuzecen*, Merkezi's-Sekafi'l-Arabî: Beyrut, 2015.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkar-Riyad Zirikli, Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1996.
- Belbe', Abdülhakim, *Edebü'l-Mu'tezile*, Dâru'n-Nehza: Kahire, 1979.
- Bender, Reşid, *Mezhebi'l-Mu'tezile mine'l-Kelam ile'l-Felsefe*, Dâru'n-Nubûğ: Beyrut, 1994.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *et-Tarîhu'l-Kebir*, thk. Haşm en-Nedvi ve dğr., Dâiretül'l-Mearifi'l-Osmaniyye: Haydarabad, 2009.
- Bu-Hilâl, Muhammed, *İslamu'l-Mütেকellimin*, Dâru't-Talîa: Beyrut, 2006.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *el-Aklu'l-Ahlakiyyu'l-Arabi (Arap Ahlakî Aklı)*, Çev. Muammer Çelik, Mana Yayınları: İstanbul, 2016.
- Cabirî, Muhammed Âbid, *el-Musakkafün fi'l-Hadâirati'l-Arabiyye*, Dirâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye: Beyrut, 1995.
- Câhız, Ebu Usman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Câhız: Kahire, 1966.
- Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî: Kahire, 1998.
- Can, Seyithan, *İslam Kelamında Kudret-Fiil İlişkisi (Mütেকaddimün Dönemi)*, Doktora Tezi: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Carullah, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Kahire, 1974.

- Cemaleddin b. Nebâte el-Mısırî, *Serhu'l-Uyûn fi Şerhi Risaleti Ibn Zeydûn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ys. ve ts.
- Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbisu'l-İblis*, Dâru'l-Kalem: Beyrut, h. 403.
- Cezerî, Adudiddin İbnu'l-Esir, *el-Lûbab fi Tehzibi'l-Ensâb*, Dâru's-Sadır: Beyrut, 1980.
- Cirit, Hasan, "Vaaz ve Kısacıkların Hadis İlmîyle Münasebetleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 2000, 36/1: (ss.19-54).
- Ch. Pellat, *el-Câhız fi'l-Basra ve'l-Bağdat ve's-Samira*, Arapçaya Ter. İbrahim Keylânî, Müessesetü's-Sekâfe: Dimeşk, 1961.
- Corbin, Henry, *Historie de la Philosophie İslamîque (İslam Felsefesi Tarihi)*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları: İstanbul, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Mu'cemu't-Târifât*, thk. Muhammed Sıddik el-Miñşâvî, Dâru'l-Fadile: Kahire, ts.
- Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim, *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Usûl*, thk. Ramazan Yıldırım, Dâru'l-İhsan: İstanbul, 2018.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn *el-Burhan fi-Usûli'l-Fıkh*, tlk. Salah b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye: Beyrut, 1997.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. Tefvik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye: Kahire, 2009.
- Çelebi, İlyas, "Mutezile", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 2006, 31; (ss. 391-401).
- Dalir, Near, "Zuhuru ve Tevassu'l-Mu'tezile fi'l-İrak-Tahlilun fi-İtân Nazariyyeti'l-İntişar", *Afaku'l-Hadarati'l-İslâmiyye*, h. 1414, 21/2; (ss. 69-93).
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Mehdi, *Ahbaru Amr b. Ubeyd b. Bab el-Mu'tezili*, tkd. Abdülkadir Arnaut, thk. Muhammed Abdullah Ali-Amir, Dâru't-Tevhid: Riyad, 2006.
- Dâvudî, Şemsuddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, thk. Komisyon, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye: Beyrut, 1998.
- Dercinî, Ahmed b. Saîd, *Kitabu-Tabakâti'l-Meşayihî'l-Mağrib*, thk. İbrahim Tallây, ys., 1974.
- Deribî, İsa b. Nâsır, *Nazarat fi'l-İcazi'l-Kur'anî ve't-Tahaddî*, Mecelletü Camiati'l-Mülk, 2008, 20/1; (ss. 69-111).
- Dimeşki, Muhammed Münir Abduh Ağâ, *Nemuzec min-A'mâli'l-Hayriyye ve İradeti'l-Tibâti'l-Müniriyye*, Mektebetü'l-Erham eş-Şafî: Riyad, 1988.

- Ebu Hayyân et-Tevhidî, *el-Mukâbesât*, thk. Hasen es-Sendûbî, Dâru-Suâdi's-Sabah: Kahire, 1992.
- Ebu İmran eş-Şeyh, *Mes'eletü'l-Hurriyye fi'l-Fikri'l-İslamî (el-Hallu'l-Mu'tezili)*, ter. Rinde Ba's, tkd. Roger Arnaldez, Hey'etü'l-Ammeti's-Suriyye li'l-Kitab: Bimeşk, 2012.
- Ebu Reyyân, Muhammed Ali, *Tarihü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Camia: Beyrut, 2000.
- Ebu Zehrâ, Muhammed, *el-İmam es-Sâdik-Hayâtuhü Asruhü Erâhü ve Fıkhuhü*, Matbaatü-Ahmed: ys. ve ts.
- Ebu Zehrâ, Muhammed, *el-İmam Zeyd-Hayatuhü-Asruhü-Erâhü ve Fıkhuhü*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî: Kahire, 2005.
- Ebu Zehrâ, Muhammed, *Tarihü'l-Mezâhibi'l-İslamiyye (İslam'da İtikadi Siyasi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi)*, Çev. Sıbğatullah Kaya, Yeni Şafak Dağıtım: İstanbul, ts.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İtticâhu'l-Akli fi't-Tefsir*, Merkezüs-Sekâfiyyi'l-Arabî: Beyrut, 1998.
- Ebu'l-Envar, Adil, *et-Tarihun Kemê Yecib en-Yekün*, Mektebetü'ş-Şerif: Kahire, 2017.
- Ebu'l-Fidâ, İmaduddin İsmail, *Kitabu'l-Muhtasar fi-Ahbâri'l-Beşer*, Matbaatu'l-Huseyniyyeti'l-Mısriyye: ys., ts.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye: Kahire, 2001 ve Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, Matbaatü'l-Usmaniyye: İstanbul, 1934.
- Emin, Ahmed, *Fecru'l-Islam*, Matbaatü'l-İtimad: Kahire, 1914.
- Ess, Josef Van *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam* Brill: Leiden, 2017.
- Ess, Josef Van, "Mu'tezile: İslam'ın Akılcı Yorumu I", Çev. Veysel Kasar, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, 13/20; (ss. 291-299).
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlatü'l-İslamiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye: Kahire, 1950.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Lum'a fi'r-Red Ale Ehli'z-Zeygi ve'l-Bid'i*, tkd. Hamude Gurâbî, Matbaatü Kasulikiyye: Kahire, 1955.
- Fahreddin er-Râzî, *İtikâdât Fıraku'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, thk. Ali Sami en-Neşşâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye: Beyrut, 1982.
- Fahreddin er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1981.

- Fakhûrî, Hanna, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, tlf. Hanna el-Fahûrî-Halil el-Cerr, Dâru'l-Cil: Beyrut, 1993.
- Farûkî, İsmail Racî, *Atlasu'l-Hadâratî'l-İslamiyye*, Mektebetü'l-Ubeykan: Riyad, 1998.
- Ferecullah, Ahmed, *Târihun Cedîdun Li't-Târihi'l-Mu'tezile Beyne'l-Hakika ve'l Vehm*, Şebeketü'l-İmameyn Haseneyn: Bağdat, 2006.
- Ferğal, Yahya Hâşim Hasen, *Neş'etü'l-Erâi ve'l-Mezâhib ve'l-Fırakî'l-Kelâmiyye*, Mecmeu'l-Buhusi'l-İslamiyye: Kahire, 1982.
- Ferruf, Ömer, *Tarihu'l-Fikri'l-Arabi-İllâ Eyyâmi İbn Haldun*, Dâru'l-İlmi-Li'l-Melâyîn: Beyrut, 1983.
- Fevzî, Faruk Ömer, *el-Hilafetü'l-Emeviyye-Dirâsetün li-Evveli Üsratin Hakimetin fi'l-Islam*, Dâru'n-Neşr: Amman, 2009.
- Feyûmî, Muhammed İbrahim, *el-Mu'tezile-tekvînu'l-akli'l-arabi*, Dâru'l-Fikri'l-Arabi: Kahire, 2002.
- Goldziher, Ignaz, *Le Dogme et-La Loi De L'Islam (İslam'da Fıkah ve Akaid)*, Çev. İlhan Başgöz, Ardiç Yayınları: Ankara, 2004.
- Gurabî, Ali Mustafa, *Tarihu'l-Fırakî'l-İslamiyye ve Neşetü İlmi'l-Kelami inde'l-Müslimîn*, Mektebetü ve Matbbatü Muhammed Ali Sibeyh ve Evlادهu: Kahire, 1958.
- Günaltay, Şemsettin, *Mütekellimin ve Atom Nazariyesi(Kelam Atomculuğu)*, Sad. İrfan Baygın, Fecr Yayınları: Ankara, 2008.
- Hafenî, Abdülmünim, *Mevsuatü'l-Fırak ve'l-Cemaât ve'l-Mezâhibi'l-İslamiyye*, Dâru'r-Reşâd: Kahire, 1993.
- Hanefî, Hasan, *et-Türâs ve't-Tecdid*, el-Müessesetü'l-Câmia: Kahire, 1992.
- Hanefi, Hasan, *Mevsuâtü'l-Hadâratî'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, Müessesetü'l-Arabiyye: Beyrut, 1986.
- Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Otto Yayınları: Ankara, 2018.
- Harun, Abdüsselam Muhammed, "Hutbetü Vâsil b. Ata" (*Nevâdiru'l-Mahtûtât 5. Koleksiyon içerisinde*), Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustasfâ: Kahire, 1975.
- Hasen, İbrahim Hasen, *Tarihu'l-İslâmi's-Siyasiyyi ve'd-Diniyyi ve's-Sekâfiyyi ve'l-İctimâiyyi*, Dâru'l-Cil: Beyrut, 1996.
- Hasirî, Melike, *el-Fikru'l-Usuliyi inde'l-Mu'tezile Ricâlühüm ve Türâsühüm*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1971.
- Hatib el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sabit, *Tarihu Bağdat*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî: Beyrut, 2001.

- Hatib, Abdullah, *Salih Abdülkuddüs el-Basrî*, Sâru'l-Menşurati'l-Basrî: Bağdat, 1967.
- Havârizmî, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *Mefâtihu'l-Ulûm*, thk. İbrahim el-Ebyarî, Daru'l-Kitabi'l-Arabi: Beyrut, 1989.
- Hayyât, Muhammed b. Osman, *el-İntisâr ve'r-red ale ibni'r-Ravendi'l-mülhid*, thk. H. S. Nyberg, Mektebetü't-Dâri-Arabiyye li'l-Küttâb: Beyrut, 1993.
- Hayyûn, Raşid, *Mu'tezileti'l-Basra ve Bağdat*, Dâru'l-Hilme: Londra, 1997.
- Heddâra, Mustafa, *İtticahatü'l-Şi'ri'l-Arabi fi'l-Karni'l-Hicrî*, Dâru'l-Mearif: Kahire, 1963.
- Hıfzî, Abdüllatif b. Abdülkadir, *Te'siru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve's-Şia*, Dâru'l-Endülüs: Cidde, 2000.
- Hillî, Allâme, *Nihâyetü'l-Merâm fi'l-İlmi'l-Kelam*, thk. Fâdil el-İrfân, Müessesetü'l-İmam es-Sâdik: Kum, h. 1430.
- Hillî, Allame, Ebu Mansur Cemaeddin el-Hasen b. Yusuf, *Mebâdiu'l-Vusûl ila'l-İlmi'l-Usûl*, thk. Abdulhasen Muhammed Ali Bakkal, Daru'l-Edva: Beyrut, 1986.
- Himyerî, Ebu Said b. Neşvân, *el-Hâru'l-İyn*, thk. Kemal Mustafa, Tahran, 1972.
- Himyerî, Neşvan b. Said, *Şerhu Risaletü'l-Huri'l-İyn*, thk. Kemal Mustafa, Mektebetü'l-Hancî: Kahire, 1948.
- Himyerî, Muhammed Abdülmünim, *er-Ravzu'l-Mi'tar fi-Haberi'l-Ektâr*, thk. İhsan Abbas, Mektebetü-Lübnan: Beyrut, 1984.
- Huşeym, Ali Fehmî, *en-Nezatü'l-Akliye fi-Tefkiri'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Mektebeti'l-Fikr: Trablus, 1967.
- İşık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basım Evi: Ankara, 1967.
- İşık, Kemal, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsil b. Ata ve Büyük Günah Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, 26; (ss.337-357).
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-ferid*, thk. Müfid Ferit Kamiha, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1983.
- İbn Asâkir, Muhammed b. Mükerrrem, *Muhtasar-Tarihu Dimeşk Libni-Asâkir*, thk. Nesib Neşşavî, Dâru'l-Fikr: Dimeşk, 1985.
- İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasen, *el-İştikâk*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Cil: Beyrut, 1991.

- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed, *Tarihu İbn Haldun*, Dâru'l-Fikr: Beyrut, 2000.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Dâru't-Tunusiyye: Tunus, 1984.
- İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-Ayan ve Enbâuz-Zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır: Beyrut, 1972.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *er-Red al'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Ğaras b. Şebib el-Acmî, Ğarâs Li'n-Neşri ve't-Tevzi'i ve't-Tibâ'i ve'l-İlân: Kuveyt, 2005.
- İbn Hazm, Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ Ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cil: Beyrut, 1996.
- İbn Hurdazbih, Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdullah, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Brill: Leiden: 1889.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Meârif*, thk. Ser- vet Ukkâşe, Dâru'l-Mearif, Kahire, ts.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî: Beyrut, 1925.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru-Sader: Bey- rut, 1990.
- İbn Metteveyh, Hasan b. Ahmed, *et-Tezkira fi-Ahkami'l-Cevahir ve'l-A'raz*, thk. Sami Nasr Lütüf-Faysal Bedir Avn, Dâru's-Sekâfe: Ka- hire, 1975.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *el-Münnye ve'l-Emel*, thk. Isamuddin Mu- hammed Ali, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Arabiyye: Beyrut, 1985.
- İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Dıwald-Wilzer, Dâru'l- Muntazar: Beyrut, 1988.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, Tah- ran, 1971.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf An-Menâhici'l-Edille*, thk. Muhammed Abid el-Cabiri, Dâru'l-Vahdeti'l-Arabiyye: Bey- rut, 1998.
- İbnu'l-Cevzi, Cemaleddin Ebu'l-Ferec, *Adabu'l-Haseni'l-Basri*, thk. Sü- leyman el-Harş, Dâru's-Sadîk: Beyrut, 2005.
- İbnu'l-Esir, Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdulvahid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1986.

- İbn Havkal, Eb'ul-Kasım b. Havka en-Nasibî, *Sûretu'l-Ard*, Dâru'l- Mektebeti'l-Hayat: Beyrut, 1992.
- İmam Zeyd b. Ali, *Mecmûu'r-Resâili'l-İmam Zeyd b. Ali*, (Müessesetü İmam Zeyd b. Ali: Amman, ts.
- İpek, Muhammed Selim, "Vâsil b. Ata'nın "Ra"sız Hutbesi", *The Journal of Academic Social Science Studies (JASSS)*, 2015, 34; (ss. 199-204).
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec Ali b. İsmail, *Kitabu'l-Eğâni*, thk. İhsan Abbas ve dğr., Dâru Sadır: Beyrut, 2008.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec, *Mekâtîlu't-Tâlibin*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Müessesetü'l-Âlemi'l-Matbûât: Beyrut, 2006.
- İsferayânî, Ebu Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Alemu'l-Kutub: Beyrut, 1983.
- Kâdi Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedabâdî, *el-Muğni fi-Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nab- ha, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye: Beyrut, 2012; Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni fi-Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. M. Mustafa Hilmî-Ebu'l- Vefâ el-Ganîmî, Medresetü'l-Mısriyye: Kahire, 1965.
- Kâdi Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal-Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus, 1986.
- Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü-Vehbe: Kahire, 1996.
- Kâdi Abdulcebbar, *Tesbitü-Delâili'n-Nübüvve*, thk. Abdülhakim Osman, Dâru'l-Arabiyye: Beyrut, 1961.
- Kandemir, Yaşar, "Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ", *Türkiye Diyanet İslam An- siklopedisi*, 1998, 1: (ss. 250-251).
- Kasım er-Ressî ve dğr., *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid*, (Mukaddime), thk. Mu- hammed Ammara, Dâru's-Şurûk: Beyrut, 1988.
- Kasîr, Haydar Abdülhuseyn, "Erâu Vâsil b. Atai'l-Kelâmiyye", *Mecelletü't-Dirâsâti'l-Basra*, Sayı: 13, 2012.
- Kassâb, Velid, *et-Turâsun-Nakdiyyi ve'l-Belâgiyyi li'l-Mu'tezile*, Dâru's- Sekâfe: Kahire, 1985.
- Kâşifu'l-Gitâ, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, thk. Alâu Âli Ca'fer, Müessesetü'l-İmam Ali Aleyhisselam: ys. ve ts.
- Katâde b. Diâme es-Sedûsî, *Kitâbu'n-Nasih ve'l-Mensuh fi-Kitabi'llahi Teâla*, thk. Hatim Salih ed-Damin, Müessesetü'r-Risale: Beyrut, 1985.
- Kayravânî, Ebu İshak İbrahim b. Ali el-Hasrî, *Zahru'l-Adâb ve Semeru'l-*

- Elbâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts.
- Kamal, Muhammad, "Mu'tazilah: The Rise of Islamic Rationalism", *Journal of the Rational Society of Australia*, 2003, 62 (Autumn), (ss. 27-34).
- Ketbî, Muhammed b. Şakir, *Vefâtü'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbas, Dâru-Sadır: Beyrut, ts.
- Komisyon, *Muciz-Dar'ratü'l-Meârifî'l-İslamiyye*, Merkezü's-Şanka-li-ibda'i'l-Fikrî: ys. 1998.
- Mahmud, Zeki Necib, *el-Ma'kul ve'l-La'-Ma'kul*, Dâru's-Şurûk: Beyrut, ts.
- Makdisî, Şemsuddîn Ebu Abdullah Muhamed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsim Fi-Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Ed. M. J. D. Goece, Mektebetü-Madebûli: Kahire, 1991.
- Makrizî, Takyuddin Ahmed b. Ali, *el-Hitatu'l-Makrizî*, thk. Muhammed Zinehum-Mediha eş-Şarkavi, Mektebetü-Medbuli: Kahire, 1997.
- Malâtî, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Red Ale'l-Ehvâi ve'l-Bed'*, thk. Muhammed İzb, Mektebetü-Medbûli: Kahire, 1992.
- Mazhar, İsmail, *Melka's-Sebil fi-Mezhebi'n-Nuşûi ve'l-İrtikâi*, Müessesetü Hindâvi: Kahire, 2012.
- Medkur, İbrahim, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye-Menhecün ve Tatbikuhû*, Mektebetü'l-İskenderiyye: Kahire, 2015.
- Menâi, Aişe Yusuf, *Usûlü'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmamiyye*, Dâru's-Sekâfe: Kahire, 1996.
- Metz, Adam, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karni'r-Rabi'il-Hicrî*, Arapçaya Ter. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride, Dâru'l-Küttabi'l-Arabi: 1947.
- Mesûdî, Ebi'l-Hasen, Ali b. Huseyn b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb*, Müessesetü-Dâri'l-Hicre: Kum, h. 1309; Mesûdî, *Murucu'z-Zeheb*, haz. Kemal Hasan Merî', Mektebetü'l-Asnyye: Beyrut, 2005.
- Mizzî, Ebu'l-Haccac Yusuf, *Tehzibu'l-Kemal fi-Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Müessesetü'r-Risâle: Beyrut, 1996.
- Mugalles, Hanî Ibâdî Muhammed Seyf, *et-Taatü's-Siyâsiyye fi'l-Fikri'l-İslamiyyi*, el-Ma'hedü'l-Alemiyyi li'l-Fikri'l-İslamiyyi: Herndon/Virginia, 2014.

- Muhammed Abdurrahman ez-Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlü'l-Hamse*, Dâru'l-Yakin: Kahire, 2010.
- Muhammed, İmam Kasım, *el-Esâs li-Akâidi'l-Ekyâs*, Mektebetü-Ehli-Beyt: Yemen, ts.
- Muhâcir, Ca'fer, *et-Tarihu's-Sirriyyu li'l-İmâme*, Merkezü'l-Hadâratî li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî: Beyrut, 2015.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru-Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, Müessesetü't-Tarihî'l-Arabi: Beyrut, 2002.
- Muruvve, Huseyn, *en-Nezaâti'l-maddiyye fi'l-felsefeti'l-arabiyeti'l-islamiyye*, Dâru'l-Farâbî: Beyrut, 2008.
- Mu'tık, Avvâd b. Abdulah, *el-Mu'tezile ve Usûluhumül-Hamse*, Mektebetü'r-Rüşd: Riyad, 2001.
- Mübarek b. Abdullah er-Râşidî, *el-İmam Ebu Ubeyde b. Müslim Ebi Kerime et-Temîmî ve Fikuhû*, Metaliu'l-Vefâ: Umman, 1992.
- Müslim, Mustafa, *Mebahis fi'l-câzi'l-Kur'an*, Daru'l-Müslim: Riyad, 1996.
- Nâcî, Abdulcebbar, *Min-Tarihi'l-Hareketi'l-Fikriyye Fi'l-Basra Fi'l-Asri'l-İslâmî*, Matbaatü-Dâri'l-Hikme: Basra Üniversitesi, 1991.
- Nâcî, Abdulcebbar, *el-Medarisu't-Te'rihiyyeti'l-İslamiyye-Medresetü'l-Basra-Enmuzecen*, Merkezü'l-Akademiyi-li'l-Ebhas: Beyrut, 2013.
- Nader, Alber Nasrî, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Doktora tezi: Sarbon Üniversitesi, 1951.
- Nâşi Ekber, *Mesâilu'l-İmâme*, thk. Josef Van Ess, Beyrut, 2003.
- Nesefî, Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelam*, tlk. Veliyuddin Ferfur, Dâru'l-Ferfur: Dımeşk, 1995.
- Neşşâr, Ali Samî, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları: İstanbul, 2016.
- Nevbahtî, Hasen b. Musa, *Firâku's-Şia*, Menşuratu-er-Rıza: Beyrut, 2012.
- Nisâbü'rî, Ebu Reşid Said b. Muhammed, *Divânu'l-Usul*, thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride, Müessesetü'l-Mısıriyyeti'l-Amme: Kahire, 1965.
- Nyberg, Henrik Samuel, "Mu'tezile", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı: Ankara, 1979.
- Pines, Shlomo, *Mezhebü'z-Zerre İnde'l-Müslimin*, Almanca'dan Ter. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride, Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısıriyye: Kahire, 1946.

- Râvî, Abdüssettar, *Felsefetü'l-Akl-Ru'yetün Nazariyyetün li'n-Nazariyyati'l-Mu'tezile*, Dâru's-Şuûni's-Sekâfeti'l-Amme: Bağdat, 1986.
- Râvî, Abdüssettar, *Sevretü'l-Akl-Medresetü Bağdad el-İ'tizâliyye*, Dâru'l-Hulûd li'l-Turâs: Kahire, 2006.
- Râvî, Abdüssettar, *el-Akl ve'l-Hurriyye-Dirâsetün fi-Fikri'l-Kâdi Abdulcebbar*, el-Müessesetü'l-Arabiyye: Beyrut, 1980.
- Rabbâi, Kamil Ali İbrahim, *Nazariyyetü'l-Hurûc fi'l-Fikhi's-Siyâsiyyil-İslâmî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 2001.
- Ramih, Tanık b. Abdullah b. Muhammed, *Mevafiku-Vülâti Benî-Ümeyye Mine'l-İtticâhâti'l-İlmiyye ve'l-Fikriye fi'l-Asri'l-Emevî*, Doktora Tezi: Câmîatü İmam Muhammed b. Suudi'l-İslamiyye: Suud, 1437.
- Rayes, Muhammed Ziyauddîn, *en-Nazariyyâtü's-Siyaseti'l-İslâmiyye*, Dâru't-Turâs: Kahire, 1976.
- Râzî, Ebu Hatim, *Kitabu'z-Zîne*, thk. Saïd el-Gânimî, Beyrut, 2015.
- Rebîğ, Fâlih, *Tarihu'l-Mu'tezile-Fikruhum ve Akâiduhum*, Dâru's-Sekâfe: Tahran, 2000.
- Sadr, Es-Seyyid Hasen, *Te'sisu's-Şia*, Dâru'l-Kutubi'l-Irakîyye fi'l-Kâzimiyye: Bağdat, 1951, 350.
- Safedî, Halil b. Aybek, *el-Gaysul-Müneccem fi-Şerhi, li-Ümmeti'l-Acem*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1971.
- Safedî, Salahaddin Halil Aybek, *el-Vâfi ve'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud-Rürkî Mustafa, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî: Beyrut, 2000.
- Safvet, Ahmed Zeki, *Cemheretü Hutabi'l-Arab fi-Asri'l-Arabitte'z-Zâhira*, Şirketü-Mektebetü ve Matbaatü Mustasfa: Kahire, 1933.
- Salih, Necla binti Muhammed, *el-Hikmetü fi-Şi'ri Salih b. Abdilkuddûs*, Yüksek Lisans Tezi: Ümmül'Kur'a Üniversitesi, Mekke, 2007.
- Sâlimî, Abdullah b. Hamid, *Meşâriku-Envâri'l-Ukûl*, tsh. ve tlk. Ahmed b. Hamdu'l-Halîlî, thk. Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cil: Beyrut, 1989.
- Seffârinî, Muhammed b. Ahmed, *Levamiu'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevatiu'l-Esrari'l-Eseriyye*, Müessesetü'l-Hafikayn: Dimeşk, 1982.
- Seksekî, Abbas b. Mansur, *el-Burhân fi-Ma'rifeti Akâidi Ehli Edyân*, thk. Bessam Ali Selame, Mektebetü'l-Menâr: Zerka, 1996.
- Sezgin, Fuad, *Târihu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapça'ya ter. Mahmud Fehmi Hicazî ve dğr., İdaretü's-Sekafeti ve'n-Neşri bi'l-Camia: Riyad, 1991.

- Sinanoglu, Abdülhamit, *İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi İmam Ebu Hanife ve Vâsıl b. Ata*, Rağbet Yayınları: İstanbul, 2012.
- Subhî, Ahmed Mahmud, *fi-İlmi'l-kelam (Mu'tezile)*, Dâru'n-Nahzati'l-Arabiyye: Beyrut, 1985.
- Sübhanî, Ayetullah Ca'der, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihâl*, Müessesetü'l-İmam es-Sâdik: Kum, h. 1427.
- Süfyânî, Abid b. Muhammed, *es-Sebatü ve's-Şümülü fi's-Şeriatil-İslamiyye Mektebetü'l-Menâre*: Mekke, 1988.
- Süleyman, Abbas, *Tatavvuru İlmi'l-Kelam ile'l-Felsefe ve Menhecuhâ Inde Nasîriddîn et-Tûsî*, Dâru'l-Marife: İskenderiye, 1994.
- Şahin, Abdussabûr, *Tarihu'l-Kur'an*, Dâru-Nehzati-Mısır: Kahire, 2005.
- Şehristânî, Abdülkerim, *Nihayetü'l-Ikdâm fi-İlmi'l-kelam*, tsh. Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfeti't-Diniyye: Kahire, 2009.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal (İslam Mezhepleri)*, Ter. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat: İstanbul, 2005.
- Şerif Murtazâ, Ali b. el-Huseyn, *el-Emâli'l-Murtazâ Guraru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye: Beyrut, 1954.
- Şerif Murtazâ, *eş-Sa'fi-fi'l-İmâme*, thk. Abdüzzehrâ el-Huseynî el-Hatib, Müessesetü's-Sadık: Tahran, 1986.
- Şerif Murtazâ, *Tefsiru-Şerif Murtazâ el-Müsemma Nefâisu't-Te'vil*, thk. Mücteba Ahmed el-Musevî, Şirketü'l-Alemiyye li'l-Matbuat: Beyrut, h. 1429.
- Şerif, Muhammed Bedîğ, *es-Sırâu beyne'l-Mevâli ve'l-Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi: Kahire, 1954.
- Şevâşi, Süleyman, *Vâsıl b. Ata ve Erâuhü'l-Kelamiyye*, Dâru'l-Arabiyyeti'l-Küttâb: Beyrut, 1993.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed en-Nu'man, *Evâilu'l-makâlât*, thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî, el-Mu'temeru'l-Alemiyyi: Kum, h. 1413.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarihu't-Taberî-Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1971.
- Tabersî, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecmeu'l-Beyân fi-Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru'l-Ulum: Beyrut, 2005.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî, *İlmu'l-Kelam ve Ba'du Müşkilatihî*, Dâru's-Sekafe: Kahire, ts.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî, "Vâsıl b. Ata Hayatühü ve Müsennafatü-

- hü”, *Dirâsatün Felsefiyyetün Müheddehü İla'd-Duktur İbrahim Medkur*, Hey'etü'l-Mısıryyeti'l-Amme: Mısır, 1974.
- Taşçı, Özcan, “Kelam İlminin ‘Kelam’ olarak İsimlendirilmesinde Vâsıl b. Ata'nın Takip Ettiği Yöntemin Muhtemel Katkıları Üzerine”, *Dini Araştırmalar*, 2006, 9/26; (ss. 69-83).
- Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Ziyade*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1985.
- Tâzî, Mustafa Emîn, *el-Hasenü'l-Basrî*, Doktora Tezi: Ezher Üniversitesi, 1973.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî, Dâru-Sâdir: Beyrut, 1988.
- Togan, Kadri Hafız, *Mekâmu'l-Akl İnde'l-Arab*, Dâru'l-Kuds: Beyrut, 2002.
- Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tibyân fi't-Tefsiril'-Kur'an*, thk. Ahmed Habib Kasıru'l-Amili, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi: Beyrut, ts.
- Tûsî, Şeyh Muhammed b. Hasan, *el-İktisâd Fimâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd (Mukaddime içerisinde)*, Dâru'l-Edvâ: Beyrut, 1986.
- Tusterî, Muhammed Takıyyu, *Kamûsu'r-Rical*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî: Kum, ts.
- Tusterî, Nurullah el-Huseynî el-Merâşî, *İzhâru'l-Hak ve İzhâru'l-Batil*, tlk. Şihabuddin el-Huseynî el-Meaşî en-Necefî, Mektebetü Ayetüllahi'l-Uzma: ys. ve ts.
- Ukkâşe, Zahid Cemil ve dğr. *el-Felsefetü fi'l-Fikril'-İslami*, el-Ma'hedil Alemiyyi lil'-Fikri'l-İslâmî: Beyrut, 2012.
- Urvoy, Dominique, *Tarihu'l-Fikril Arabî ve'l-İslâmî*, Ter. Rinde Ba's, el-Mektebetü's-Şarkıyye: Beyrut, 2010.
- Ümit, Mehmet, *Zeydî-Mu'tezilî Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*, Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Watt, Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought (İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri)*, ter. Ethem Ruhi Fıglalı, Sarkaç Yayınlar: Ankara, 2010.
- Yâkut b. Abdillâh el-Hemevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru-Sader: Beyrut, 1977.
- Yâkut el-Hemevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Udeba*, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî: Beyrut, 1993.
- Yaltkaya, Muhammed Şerafuddîn, “Kaderiyye Yahut Mu'tezile”, *Marife Dergisi*, 2003, 3/3; (ss. 433-447).

- Yemânî, Muhammed b. İbrahim el-Vezir, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım*, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetü'r-Risâle: Beyrut, 1994.
- Yusuf, Hanem İbrahim, *Aslu'l-Adl İnde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî: Kahire, 1993.
- Zehebî, Muhammed Ahmed b. Usman, *Mizânu'l-İ'tidâl ve Nakdi'r-Ricâl*, thk. Muhammed Berekât, Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye: Dimeşk, 2009.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyerü'l-Âlami'l-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnout, Müessesetü'r-Risale: Beyrut, 1996.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Usman, *Tehzîbu't-Tehzîb*, thk. Mus'ad Kamil ve dğr., el-Fâruku'l-Hadise li't-Tabakâti ve'n-Neşri: Kahire, 2003.
- Zehebî, Muhammed Ahmed b. Osman, *Târihu'l-İslam*, thk. Abdüsselam Tedmürî, Dâru'l-Küttabi'l-Arabî: Beyrut, 1988.
- Zehrâ, Ahmed Ali, *Bejne'l-Kelam ve'l-Felsefe İnde'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Ninava: Dimaşk, 2004.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Rebiu'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr*, thk. Abdülemir Mihna, Müessesetü'l-Âlami'l-Metbuat: Beyrut, 1992.
- Zencî, Muhammed, *Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Edeb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, 1999.
- Zeynî, Hüsnü, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, Dâru'l-Afaki'l-Cedide: Beyrut, 1980.
- Zübâde, Mahmud Muhammed, “Vâsıl b. Ata”, *Mecelletü'l-Ezher*, Kahire 1956, 28/1; (ss. 36-42).