



MU'TEZİLE'NİN "EL-MENZİLE BEYNE'L MENZİLETEYN" SAVUNUSU VE DOĞUŞU İLE İLİŞKİSİ

Hüseyin MARAZ

Arş. Gör., İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi
huseyin.maraz@inonu.edu.tr

Öz

Bu makalede Mu'tezile ile 'el-menzile beyne'l menzileteyn' söylemini özdeşleştirmenin tutarlılığı açıklanmaya gayret edildi. Mu'tezile gibi bir ekolün başlangıç hadisesi olarak Vâsıl'ın 'el-menzile' görüşüne yapılan vurgunun nedenine açıklık getirilmeye çalışıldı. Bu olayın gerçekliği, mezhep tarihçilerinin verdiği bilgiler ışığında karşılaştırma yapılarak test edildi. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki teolojik gerilimdeki yeri ve değeri tartışıldı. Diğer yönden Mu'tezile'nin Usûl-u Hamse doktrini içerisinde yer verdiği bu ilkeyi savunma kastı ele alındı. Daha çok problemin itikâdî ve sosyo-ahlakî temellerine işaret edilerek siyasi sebebine kısmen değinildi. Sonuçta Mu'tezile'nin bu meselede ne kadar özgün ve iyimser davrandığını veya ne oranda kötümser ve aykırı olduğunu tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile; El-Menzile beyne'l-Menzileteyn; Usûl-u Hamse; İtikâdî; Sosyo-Ahlakî.

MU'TAZILA'S DEFENCE OF AL-MANZILAH BAYN AL-MANZILATAYN AND ITS ROLE ON APPEARANCE OF THAT SCHOOL

Abstract

This article is to address the identification of consistency of Mu'tazila's expression which is called "al-manzilah bayn al-manzilatayn". The article clarifies that why there is an emphasis on Wâsıl' conception of al-Manzilah that is called the originated incident of Mu'tazila School. The authenticity of this incident is verified by comparing the knowledge which are given by historians of Islamic sect, also, the incident is discussed as it is a reason which created tension between followers of Sunna and Mu'tazila. On the other hand, the study discusses one of Al-Usul al-Khamsa which is al-Manzilah, and its defensive intention to support Mu'tazila. The article mostly addresses roots of problems which are related to Mu'tazila in terms of the faith and social ethics, and it partially refers to the political reasons behind Mu'tazila. In conclusion, we tried to identify that whether Mu'tazila is consistent and optimistic or conflictive and pessimistic.

Keywords: Mu'tazila; Al-Manzilah Bayn al-Manzilatayn; Al-Usûl al-Khamsa; Belief; Social-Ethics.

Giriş

Toplumlara yön veren ve tarihte büyük bir etkiye sahip olan sosyo-itikâdî tepkiler, sadece kitlesel hareketler olarak değil, aynı zamanda daha atomize ve yankısı güçlü olan bir olayın ardından ortaya çıkabilmektedir. Böylesi bir diyalektik, büyük günah meselesiyle ilgili farklı görüş ve düşüncelerin ortaya çıkış sürecinde de bütün boyutlarıyla kendini göstermiştir. Bunu hazırlayan temel dinamiklerden biri Hz. Osman'ın öldürülmesiyle yaşanan sosyo-politik krizlerin etkisidir.¹ Özellikle Cemel vakası ve Sıffin savaşı sonucunda Müslüman coğrafya, bugün dahi etkileri sürmekte olan derin siyasî ve itikâdî tartışmaların içerisine sürüklenmiştir. Meydana gelen bu hadiselerin ardından, söz konusu savaşlarda yer alan kimselerin itikâdî durumlarının ne olacağı sorusu zihinleri ziyadesiyle meşgul etmiştir.²

Bu tür sansasyonel olayların ardından kendisiyle bağıntılı itikâdî, siyasî ve sosyo-ahlakî birçok görüş ve düşüncenin ortaya çıkması olağan bir durumdur. Aynı zamanda bu tür olaylar, birey ve toplum vicdanına etki edecek ve onu yönlendirecek güçtedir. Dolayısıyla tarihin akışını etkileyecek çapta gelişen olaylar, içlerinde, farklı grup ve fırkaların neşvü-nema bulmasına fırsat tanıyacak nüveler barındırır. Böylece yüzyıllarca sürececek olan fikri ayrışmanın temeli, bu tarz olayların bıraktığı etkiye bağlı olarak atılmış olur. Bu süreçte Müslüman toplum içerisinde yer alan şahıs ve grupların gündemini oluşturan temel konulardan biri hiç şüphesiz büyük günah tartışmasıdır.³

Bu tartışmanın tarafları, İslam coğrafyasında etkisi güçlü bir şekilde hissedilen kaos ve istikrarsızlığa düşünce ve görüşleriyle katılan kesimleri

¹ el-Makdîsî, el-Beşşar, *Ahsenu't-Tekâsim fi-Ma'rifeti'l-Ekâlim*, (Kahire: Mektebetu-Medbüli, 1991), s. 38.

² Ayrıntı için bkz. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak* (Mezhepler Arasındaki Farklar), çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), s. 85-86; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), s. 223-224; Bu kimselerin itikâdî konuları üzerine sahabe, tabiin ve Ehl-i Sünnet'in ortak kanaati kendilerinde mevcut olan iman nedeniyle bu şahıslar, muvahhid mümindirler. Fakat azaları ile işledikleri günahlarından dolayı fasıktırlar. Zira iman ile amelin mahalli ayrımıdır. Hariciler bilindiği üzere kâfir olduklarını savunurken; Vâsıl b. Ata ise, 'el-Menzile' (iman ve küfrün her ikisine eşdeğer çekim (incizab)=üçüncü halin imkânı) görüşüyle ne mümin ne kâfir olduklarını savunmuştur. Bkz. İsferyânî, Ebû Muzaffer, *et-Tebşîr fi'd-Dîn*, thk. Kemâl Yusûf el-Hût, (Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1983), s. 67.

³ Vâsıl b. Ata ve Mutezile'nin diğer önderleri ölümle sonuçlanan savaşlar neticesinde hayatını kaybeden sahabenin itikâdî olarak konumunu tartışmışlardır. Özellikle Vâsıl b. Ata'nın tutumu 'el-menziletu beyne'l-menziletayn' görüşü ile paralellik arz etmektedir. Ona göre Hz. Ali ve karşıtlarından kimin haklı kimin haksız olduğu bilinemez. Yalnızca iki taraftan birinin haklı olduğu, diğerinin sapkın olduğu bilinen husustur. Dolayısıyla hangi tarafın haklı olduğunu kestirmek zor olduğundan bunlar hakkında kesin bir hüküm vermek olanaksızdır. Buna ilaveten Amr b. Ubeyd, Hz. Ali'nin daha haklı olduğunu kabul etmiştir. Dırar b. Amr'a göre, hangi tarafın daha haklı olduğu bilinemeyecek bir husustur. Ayrıntı için bkz. Ebu'l-Hasen Musa b. en-Nevbahî, *Kitab'u-Firaku's-Şia*, (İstanbul: Matbaatü'd-Devleti'l-Usmâniyye, 1931), s. 11-12.

oluşturmaktadır. Bu süreçte Mu'tezile ekolünün doğuşu, 'büyük günah' meselesine çözüm olarak ileri sürdüğü 'el-menziletu beyne'l menziletayn' görüşüyle ilişkilendirilmiştir. Oysa bu mesele, ilim meclislerinde tartışılmakta olan bir konudur. Tüm fırka ve şahıslar çözüm bulmak için görüşlerini özgürce ifade etmektedir. Herkesin bir şekilde müdahil olduğu olağan bir tartışmayı, Mu'tezile'nin doğumu olarak aktarmak ne derece tutarlıdır? Böyle bir ortamda mevcut görüşünden dolayı Mu'tezile ekolünü özellikle Ehl-i Sünnet olmak üzere diğer fırkalarla çatıştırmanın ne tür haklı gerekçesi olabilir? Bu bağlamda Vâsıl b. Ata ve Hasan el-Basrî diyalogunun ardından Mu'tezile'nin sapkın ve bidatçi mezhepler arasında tarihte yerini alması nasıl açıklanabilir? Bu tür değer biçici tutumların birçok faktörün göz ardı edilip tek bir nedene bağlı olarak tarihsel hafızaya kaydedilmesi ne anlama gelmektedir? Zira büyük günah, sadece itikâdî bir mesele değil aynı zamanda sosyo-ahlakî ve siyasî bağlamları olan bir konudur. Bu doğrultuda elinizdeki çalışma, konunun bu iki boyutunu bütünlük içerisinde incelemektedir.

1. El-Menzile Beyne'l Menziletayn Düşüncesinin Mu'tezile ile İlişkisinde Çelişik Noktalar

Mu'tezile'nin aniden/sürpriz bir şekilde gelişen bir olay üzerine mi yoksa tedrici bir hareket olarak mı zuhûr ettiği tartışılan konular arasındadır. Bunun cevabını verebilmek için Mu'tezile'nin doğuşuna ve isimlenmesine neden olarak gösterilen olayın iki farklı anlatımına yer vermemiz gerekmektedir. Bu minvalde ilk önce, Şehristânî'nin (h.548/m.1153) *el-Milel*'inde hissî/somut i'tizâl vurgusuyla olayın nasıl aktarıldığına yer vereceğiz. Olay, bu eserde şu şekilde nakledilmektedir:

Hasan el-Basrî'nin (h.110/m.728) yanına bir gün bir adam gelerek "Ey İmam! Zamanımızda büyük günah işleyen kimseleri kâfir kabul eden bir grup ortaya çıktı. Onlar büyük günahın, sahibini dinden çıkardığını iddia eden Hâricîler'dir. Bunun dışında bir başka grupta kebire işleyeninin halini Allah'a irca ediyor, iman ile birlikte günahın zarar vermeyeceğini söylüyor. Bu kimseler ise Mürcie denen sınıftır. Hasan el-Basrî bu konuda ne diyeceğini düşünürken öğrencisi Vâsıl b. Ata (h. 131/m. 748) hemen atılarak: "Ben büyük günah işleyen kimsenin mutlak manada mümin veya kâfir olduğu kanaatinde değilim. Bu kimse 'el-menzile beyne'l-menziletayn' yani ne kâfir ne de mümin konumundadır. Doğrusu bu kimse fâsıktır, der." Bu diyalogun ardından o, hocasının halkasını terk ederek mescidin bir başka köşesine çekilmiş ve düşüncelerini yaymaya başlamıştır.⁴ Dikkat edildiği üzere Hasan

⁴ Bkz. Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), I, 42; Olayın benzer aktarımı için bkz. Kâdî Abdulcabbar, *el-Munye ve'l-Emel*, cem. Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, (Kahire: Isâmuddin Muhammed Ali, 1985), s. 153; Kadî Abdulcabbar, Ahmed el-Hâmedânî el-Esedebâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tlk. Ahmed Hüseyin b. Ebî Hâşim, tsh. Semir Mustafa Rabab, (Beyrut: Dâr'u-İhyâ'i-Turâsi'l-Arabî, 2001), s. 86.

el-Basrî bizzat olayın içerisinde ve sorunun doğrudan muhatabıdır. Bu husus akılda tutularak olayın diğer versiyonuna geçebiliriz.

Şehristânî'den yüz yıl önce yaşamış olan Bağdâdî'nin *el-Fırak'*ında (h.420/m.1029) ise olay farklı şekilde nakledilir. Olay örgüsünde fiziksel/mekânsal bir ayrılıktan ziyade fikrî bir ayrışma unsuru dikkat çekmektedir. Hatta münâfık görüşüne sahip olanın Hasan el-Basrî olduğu söylenmeyerek bir topluluğun düşüncesi olarak ifade edilmektedir. Bağdâdî, Şehristânî gibi meclise gelen bir şahsın sorusu üzerine yaşanan süreci vakıa kurgusuyla anlatmaz. Sadece farklı görüşlerin olduğu bir ortamda Vâsıl b. Ata'nın kendi görüşünü açıklamakla diğer bütün fırkaların görüşüne karşı çıktığını söyler. Daha sonra Hasan el-Basrî'nin bu bidati iştiraki neticesinde meclisini terk etmesini kendisinden istediğini belirtir.⁵

Bağdâdî kanalıyla gelen bilgede Hasan el-Basrî, Vâsıl b. Ata'nın ileri sürdüğü görüşü sonradan iştirakmiştir. O anda olaya bizzat müdahil değildir. Fakat Hasan el-Basrî büyük günah meselesiyle ilgili farklı birçok görüşün farkındadır. Ancak bunlar içerisinde Vâsıl b. Ata'nın görüşü vurgulu bir şekilde altı çizilerek sapkınlıkta öncelenmiştir. Dikkat edildiği üzere bu hadisenin tarihî kaynakları arasında gösterilen Şehristânî ve Bağdâdî'nin eserlerinde ortak bir fikir oluşmamıştır. Şehristânî i'tizâl hareketinin başlangıcıyla ilişkili somut bir ayrılığa işaret etmektedir. Yani bir yerden başka bir yere intikal şeklinde gerçekleşen (meclis içerisinde başka yer/revak) bir durum söz konusudur. Aynı meclisin içerisinde bir başka yerde, yeni bir ders halkası oluşturulmuş ve manevi i'tizâl bu şekilde başlamıştır. Bağdâdî'de ise doğrudan hissi bir i'tizâl eğilimi göze çarpmamaktadır. Onun aktarımında vurgulu bir şekilde manevi i'tizâl hissettirilmektedir. Vâsıl b. Ata'nın çıkışı itikadi bir ayrılık olarak anlatılmakta bu şekilde ümmetin icmasını terk olgusu işlenmektedir.⁶ Sonuçta olay, her iki anlatımda Mu'tezile'nin başlangıç hadisesi olarak nakledilmiştir. Bu ise Mu'tezile'nin kendinden önceki olay ve tarihi kayıtlarla ilgisinin kesilmek istendiğine yönelik iddiaya sevk etmiştir.⁷

Bilindiği üzere Mu'tezile'nin tarih sahnesine çıkışına delil olarak birçok olaya göndermede bulunulur. Ancak çalışmamızın bizi ilgilendiren yönü olması hasebiyle sadece 'el-menzile' etrafında incelemede bulunacağız. Çünkü her bir olaya ayrı ayrı değinmenin, araştırmanın maksadıyla çelişeceği kanaatini taşıyoruz. Bunun için ilk önce Vâsıl b. Ata özelinde

⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak* (Mezhepler Arasındaki Farklar), s. 85-86; Bağdâdî'nin diğer eseri *el-Milel'*inde de benzer bir aktarım söz konusudur. Karşılaştırma için bkz. Bağdâdî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Albert Nasrî Nader, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970), s. 83.
⁶ Abdurrahman Sâlim, *et-Tarîhu's-Siyâsî li'l-Mu'tezile*, (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1989), s. 54.
⁷ Ali eş-Şa'bi, v. dğr., *el-Mu'tezile-beyne'l-Fikr-ve'l-Amel*, (Tunus: Şirketu't-Tûnusiyye, 1979), s. 19.

Mu'tezile'nin başlangıcı olarak takdim edilen olayda çelişik olduğunu düşündüğümüz birkaç hususa işaret ederek olayı irdelemek istiyoruz.⁸

1. Yukarıda sunduğumuz rivayeti nakledenler arasında görüldüğü üzere sadece Şehristânî ön plana çıkmaktadır. Yani o, bu haberde tek kalmıştır. Bütün kaynaklar Mu'tezile'nin doğuşunu Şehristânî'nin *el-Milel ve'n Nihal* adlı eserinde anlattığı bu olaya dayandırmışlardır.⁹ Bağdâdî'nin *el-Firak'*ında ise farklı bir üslup tercih edilmiştir. Sadece büyük günah işleyen hakkında beş farklı görüşe yer verilmiştir. Vâsıl b. Ata'nın bu fırkalardan ayrı bir görüşle ortaya çıktığı (fâsık) için Hasan el-Basrî tarafından kovulduğu aktarılır. Olayın aktarımında Vâsıl b. Ata'nın bu çıkışı diğerlerine nazaran daha korkunç bir fikir olarak lanse edilmektedir.¹⁰

2. Mu'tezile adının verilmesine neden olan olayı, böyle bir senaryo ile aktarıp köken itibariyle Mu'tezile'yi ayrılıkçı ve sapkın¹¹ olarak göstermek doğrusu ilkeli bir tavır değildir. Buna ilave olarak hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet kanadının yaptığı tarihi hata, isimlenme ve başlangıç hadisesinin ameli bir tartışma değil; itikâdî bir ayrışma olarak aktarılmasıdır. Aynı zamanda bu hadisenin büyük günah meselesiyle ilgili Mürcie ve Havâric'in görüşleri karşısında Ehl-i Sünnet ve Vâsıl b. Ata arasında cereyan eden bir ihtilaf gibi yansıtılmasıdır.¹² Bu durum, ister istemez rivayete şüphe ile yaklaşılmasına neden olmaktadır.

3. Soruyu soran kişi, büyük günah işleyen kimselerin durumuyla ilgili iki görüşe dikkat çekmiştir. Hâricîler'e göre kâfir, Mürcie'ye göre mümin olduğu iddiasını yinelemiştir. Hasan el-Basrî'nin münâfık olduğu iddiasına değinmemesi, mevcut görüşleri sadece bu iki grup ile sınırlandırması önemli bir ayrıntının göz ardı edildiği izlenimini vermektedir.¹³ Onun halkasında bu mevzu konuşulmaktadır. Herkes tarafından bu meselede kanaati bilinmektedir. Hatta toplumun zihnini epeyce meşgul eden bir sorun olma kimliğine sahiptir. Hasan el-Basrî, kendisine ait olan münâfık söylemiyle bu sorunu halletme uğraşısı içerisindeydi. Fakat bu anlatımda o, olaydan bi-haber bir durumda gösterilmiştir.

4. Hasan el-Basrî'nin sorulan soru karşısında bir müddet susup cevap vermek için düşünmeye başladığı sırada Vâsıl b. Ata'nın meşhur cevabı gelmiştir. Onun kendine ait görüşü hazır ve biliniyor iken bir süre bekleme ihtiyacı duyması ne ile açıklanabilir? Burada açıkça sezilmektedir ki Hasan

⁸ Watt'a göre bu rivayet muhtemelen uydurmadır. Ayrıntı için bkz. W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri), çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: Sakaç Yayınları, 2010), s. 320.

⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 42; Kâdî Abdülcabbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 153.

¹⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak* (Mezhepler Arasındaki Farklar), s. 85-86.

¹¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak* (Mezhepler Arasındaki Farklar), s. 86.

¹² Abdurrahman Bedevî, *et-Turâsu'l-Yunâniyye fi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye*, (Kahire: Mektebetu'n-Nahda, 1940), s. 180.

¹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 42.

el-Basrî'ye münâfık cevabı yakıştıramamaktadır. Bir şekilde olayın asıl kahramanı olmaktan çıkarılmıştır.¹⁴ Olay örgüsünde olumsuz bir tablo çizilerek Ehl-i Sünnet'in taassupta ileri giden âlimleri tarafından Mu'tezile karşıtı propagandanın temsili argümanı haline dönüştürülmüştür.¹⁵

Oysaki büyük günah meselesi ile ilgili herkesin karar ve duruşu net bir şekilde bilinmektedir. Hatta Vâsıl b. Ata, Hasan el-Basrî gibi büyük günah sahibini münâfık olarak niteleyen Amr b. Ubeyd'i (h.144/m.761) aralarında gerçekleşen bir diyalog neticesinde kendi görüşüne meylettirmiştir.¹⁶ Görüldüğü gibi büyük günah meselesini çözmek için tüm grupların bir şekilde görüş beyan ettiği hatta bu grupların, Hasan el-Basrî gibi halkalar tesis edip bu sorunu tartıştığı söylenebilir. Buradan hareketle Mu'tezile'nin başlangıcını böyle bir senaryo ile özdeşleştirmek pek de tutarlı görünmemektedir. Aynı zamanda aniden gelişen bir olayın ardından böyle bir reaksiyonun olması ve tarihte derin etkileri olacak bir kopuşun

¹⁴ Bu söylediğimizle bağlantılı olarak Sabûnî, *el-Bidâyesi'*nde daha sonra Hasan el-Basrî'nin bu görüşünden vazgeçtiğini bildirir. Ayrıntı için bkz. Nureddin es-Sabûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye-fi'l-Hidâyeti fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf, (İskenderiye: Dâru'l-Mearif, 1969), s. 140; Ahmet Akbulut, Âmidî'den nakille, büyük günah işleyeni münafık kabul ettiği için Hasan el-Basrî'yi Haricîler'in düşüncesine yakın bulur. Ona göre münafık, Kur'anî bir terimdir. Büyük günah işleyeni münafık saymak, kâfir olduğunu kabul etmektir. Bu ise Haricî zihniyete benzer bir algıdır. Bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 225.

¹⁵ Süleyman eş-Şevaşi, *Vâsıl b. Ata ve Ârâhu'l-Kelâmiyye*, (Tunus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kuttâb, 1993), s. 219-220.

¹⁶ Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd'in büyük günah işleyenin fâsik olduğu konusunda ne düşündüğünü sordu? Amr b. Ubeyd, Allah'ın şu sözüne istinaden bu görüşteyim dedi. "Namuslu kadımlara zina isnadında bulunup, sonra bunu ispat için dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurunuz ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyiniz. Onlar fâsiklardır." (Nur 24/4) Sonra başka bir ayete yer verdi. ... "Münafıklar fâsikların ta kendileridir." (Tevbe 9/67) Elif ve lâmu'l-târif fasıkta mevcuttur. Dolayısıyla her münafık aynı zamanda fasıktır. Vâsıl şu ayeti görmedin mi diye karşılık verdi. ... "kimler Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse zâlimler onlardır." (Maide 5/45) İlim ehli nasıl ki büyük günah işleyen birinin fasık ismini hak ettiğini kabul ediyorlarsa aynı şekilde zalim ismine müstehak olduğu hususunda da icma etmişlerdir. Yine kebire sahibini şu ayete dayanarak küfre girdiğini söylemedin mi? ... Biliniz ki, hakikati inkâr edenler zâlimlerin ta kendileridir." (Bakara 2/254) Elif ve lâmu'l-târif şu ayette bu duruma işaret eder. "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse o zalimlerin ta kendisidir." Ben o kimseyi şu ayete göre münafık diye isimlendirdim. "Şüphesiz münafıklar fasıklardır" (Tevbe 9/67) Amr sustu ve Vâsıl ona şöyle dedi. Büyük günah işleyen kimseyi isimlendirmede hangi isim daha uygundur. Ümmetin üzerinde ittifak ettiği mi yoksa ihtilaf ettiği mi daha uygundur? Amr ona, ittifak ettiği daha uygundur dedi. Vâsıl da ona, sen mezhepleri kebire sahibini fasık olarak isimlendirme hususunda ihtilaf içerisinde bulmadın. Sadece bunun dışında hangi ismi vereceklerinde farklı olduklarını gördün. Haricîler, müşrik-fâsık; Şia, nimeti inkâr eden/fâsık; Mürcie, mümin-fasık, Hasan el-Basrî münafık-fâsık... Hepsi büyük günah işleyenin fâsık olduğunda birleşti. Bu nedenle kebire sahibini üzerinde ittifak edilen fasık ile isimlendirmek vaciptir. Bunun üzerine Amr, senin görüşün benim görüşüm diyerek Vâsıl'a uydu. Bkz. Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 86; Kâdî Abdulcabbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 39-40; Şerif Murtaza, Ali b. El-Huseyn el-Mûsâ, *Çurru'l-Fevâid ve Dururu'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (y.y.: Dâru'l-İhyai'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1954), I, 165-166; Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-Cedel*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1934), s. 216-217.

yaşanması bu şekilde basite indirgenemez. Mu'tezile olgusunu, özel bir olay sonucunda beliren değil de, tarih ve toplum realitesinin entelektüel bir karşılığı olarak görmek daha doğru bir yaklaşımdır. Bu ise i'tizâlî hareketin tedrici bir oluşum olduğunu akla getirmektedir. Kısacası i'tizâl, tarihî referansları olan; dînî ve fikrî birikimi, itikadî, sosyo-kültürel ve siyasi etkenlere bağlı olarak gelişen bir oluşumdur.

Nitekim Mu'tezile'nin tedrici bir şekilde tarih sahnesine çıkışına farklı tabakaları ihtiva eden biyografik eserlerin kaleme alınması delil niteliğindedir. Bu mevzuyu araştıran Ahmed Emin (ö.1954) ve İtalyan müsteşrik Nallino (ö.1938), Mu'tezilî hareketi siyasî ve kelamî olmak üzere iki kısımda inceler. Buna göre siyasî Mu'tezile, İslam coğrafyası içerisinde yaşanan olaylar karşısında tarafsız kalarak bir fikir beyan etmeyen ve eylemsizlik kararı alan gruptur. Tarihçilere göre Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas, Üsâme b. Zeyd, Muhammed b. Mesleme vs. bunların arasında zikredilmektedir. Buna karşın kelamî Mu'tezile, yaşanan birçok olaya tepkisiz ve tarafsız kalmamış, düşünsel ve fiilî hareketi ile sürece müdahil olmuşlardır. Vâsıl b. Ata'nın çıkışı da bu tarz bir duruma denk gelmektedir. Dolayısıyla siyasî Mu'tezile ile kelamî Mu'tezile'yi birbiriyle karıştırıp buradan tarafsızlığın bir neticesi olarak 'el-menzile' söyleminin üretildiğini düşünmek doğru değildir. Zaten fikren bir mevzuya katkı sağlanmış ise burada tarafsız kalındığını iddia etmek tutarsızlıktır.¹⁷

Yukarıdaki veriler ışığında büyük günah meselesi, Müslüman toplumda gündem oluşturan ciddi bir konudur. İnsanların zihnini meşgul eden ve fırkaların teolojik paradigmalarını etkileyebilecek fonksiyonel bir meseledir. Ancak Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile gerilimine neden olacak türde Vâsıl b. Ata'nın kanaatiyle Mu'tezile'nin başlangıcını özdeşleştirmenin bunu da sapkın bir fırkanın doğumu olarak aktarmanın bir mantığı yoktur. Böyle bir yaklaşım, tarihsel dayanağı olmayan ciddi bir hatadır. Çünkü Vâsıl b. Ata, Mu'tezile'nin dördüncü tabakasında zikredilmektedir. Dolayısıyla i'tizâl düşüncesinin 'el-menzile beyne'l-menzileteyn' söylemiyle başlatılması tarihi olarak da mümkün değildir.¹⁸

¹⁷ Ali Samî en-Neşâr bu fikri kabul etmez ve hakiki Mu'tezile'nin hem Muaviye hem de Hasan b. Ali'nin siyaset anlayışından ayrılanlar olduğunu iddia eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Sâlim, *et-Târîhu's-Siyâsi li'l-Mu'tezile*, s. 56-58; Ayrıca bkz. İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), s. 94-100.

¹⁸ Kâdî Abdulcabbar-Ebü'l Kâsım el-Belhî-Hâkim el-Cüşemî, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, (Kahire: ed-Dâru't-Tûnusiyeye, ts.), s. 161, 229; *el-Munye ve'l-Emel*, s. 23; Abdurrahman Sâlim, *et-Târîhu's-Siyâsi li'l-Mutezile*, s. 59-60; Bununla birlikte Hasan el-Basrî hicri 110 yılında ölmüş; Vâsıl b. Ata ise hicri 80'de doğmuştur. Bu durumda daha yirmili yaşlarında i'tizâl hareketine öncülük etmiştir ki bu da 100'lü yıllara tekabül etmektedir. Bu ise ciddi bir çelişkidir. Bkz. Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, (Beirut: 1974), s. 12.

Buna ilaveten Ahmed Emin'e göre Vâsıl b. Ata veya Amr b. Ubeyd, yeni bir kavramın icad edilmesine vesile olmamışlardır. Onlar sadece eskiden çokça bilinen ve özel bir anlamı olan bir sözü ihya etmişlerdir. Bu da göstermektedir ki, Hasan el-Basrî'nin meclisinde yaşanan olaydan önce bu adla müsemma bir grubun var olduğu tarihi bir hakikattir.¹⁹ Öyle ki bu kavramın kullanımında bile bir tedricilik söz konusudur. 'İ'tizâl', ilk önce uzaklaşma ve ayrışma manasıyla lügavîden; Cemel ve Sıffin savaşlarına ve sonuçlarına mesafeli yaklaşanları ifade edecek şekilde ıstilahî manaya bir dönüşüm yaşamıştır.²⁰

Taberî (h.310/m.923), Hz. Ali zamanında i'tizâl eden bir grubun varlığından haber vermekte ve bunların kim olduklarını sorgulayan bir diyalogu aktarmaktadır.²¹ Taberî'den de önce olan ve bu alanda ilk kaynaklar arasında yer alan Nevbahtî'nin (h.300/m.912) *Firaku'ş-Şîa*'sında Mu'vezile ismi siyasî bir hareketin içerisinde yer almayanlar için kullanılmıştır. Bu kesim "sonsuz kadar Mu'vezile'nin (ilki) öncüsüdür", diyerek bu bilgiyi kayıt altına almıştır.²² Bunların dışında bir başka görüş de Vâsıl b. Ata'nın i'tizâl düşüncesini Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed el-Hanefiyye'den aldığıdır.²³

Malâtî (h.377/m.987) ise Hasan el-Basrî halkasında böyle bir olayın yaşanmadığını, i'tizâl düşüncesini Medine'den Basra'ya ilk getirenin Vâsıl b. Ata olduğunu daha sonra Bişr el-Mutemir (h.210/m.825) aracılığıyla bu düşüncenin Bağdat'a intikal edildiğini söyler.²⁴ Fakat bu görüş kabul edilmemiştir. Çünkü Medine o dönemde akâid ile ilgili tartışma ve araştırmaların yapıldığı bir yer olmaktan uzaktır. Medine'nin Kur'an, hadis ve fıkıh ile meşgul olup akidevî meselelerin anlaşılmasında akla pek az rol verdikleri bilinmektedir. Böyle bir ortamda Kur'an ve hadisi aklî ölçütlerle tevil eden bir grubun varlığı i'tizâlî bir çıkış olarak anlaşılmıştır. Öyle ki Basra, fikrî aktivitenin yoğun yaşandığı bir yer olma özelliğine sahiptir.²⁵ Bu

¹⁹ Siyasî çekişmelerin çokça yaşandığı ve Müslümanlar arasında kanlı mücadelelerin var olduğu bir zamanda siyasî, iktisâdî veya toplumsal her meselenin dinî bir referansa sahip olduğu bilinen bir husustur. Dolayısıyla siyasî bir görüşü dinî bir kimlikle bütünleştirip sloganlaştıran her grup Mu'vezile olarak anılmıştır. Vâsıl b. Ata ve Hasan el-Basrî tartışması her ne kadar dinî gibi görünse de derinliğinde siyasî bir damar vardır. Ayrıntı için bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, (Kahire: Kelimâtu-Arabiyyetu, 2011), s. 330-331.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali eş-Şa'bî v.dğr. *el-Mu'vezile-beyne'l-Fikr-ve'l-Amel*, s. 21-22.

²¹ Ayrıntı için bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Kahire 1970), IV, 504.

²² Nevbahtî, *Firaku'ş-Şîa*, s. 18.

²³ Kâdî Abdulcabbar, *el-Mumye ve'l-Emel*, s. 24; Ancak Vâsıl'ın Basra'ya kelimâ i'tizâlî getiremediği, sadece siyasî çekişmelerin doğurduğu fitneyi getirdiğine dair bir not düşünülmüştür. Bkz. Ali eş-Şa'bî v.dğr., *el-Mu'vezile-beyne'l-Fikr-ve'l-Amel*, s. 23.

²⁴ Malâtî, Ebu'l-Huseyn Abdurrahman, *et-Tenbih ve'r-Red Ale'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, thk. Muhammed Zeynehum-Muhammed Azb, (Kahire: Mektebetu-Medbûlî, 1992), s. 32.

²⁵ Muhammed Salih es-Seyyid, *Amr b. Ubeyd ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, (Kahire: Mektebetu-Nahdatî'ş-Şark, 1985), s. 52.

durum Mu'tezile'nin doğuşunun sadece 'el-menzile' (söylemi) olmadığını aynı zamanda İslam beldelerinde mevcut dîni ve fikri anlayışın kategorik bir ayrıma zorlayan etkisini akla getirmektedir.

Kâdî Abdulcabbar ise i'tizâl hareketini Vâsıl b. Ata'dan çok öncesine atfeder ve onunla ilişkilendirilmesini doğru bulmaz. Ona göre bu görüş Ali b. Ebi Talib'e kadar uzanmaktadır. Hâricîler'in büyük günah sahibini tekfir ettiği, Mürcie'nin buna tepki olarak mümin olarak kabul ettiği şiddetli tartışmaların yaşandığı bir dönemde 'el-menzile' gündemin baskın konusu olmuştur. Dolayısıyla içeriği hakkında yabancı olunan bir mevzu değildir.²⁶ Kâdî, tarihsel olarak Ali b. Ebi Talib'e işaret eder ve üzerinde icma edilen görüşün 'el-menziletu beyne'l-menzileteyn' olduğunu söyler. Çünkü sahabe özellikle de Ali b. Ebi Talib büyük günah işleyen bir kimseye saygı göstermemiş, onları tahkir ve telîn etmişlerdir. Kâdî, büyük günah işleyen kimseye karşı olması gereken tavrı, sahabe duruşu olarak görür. Bu çıkarıma, Ebû Hanîfe'nin şu sözüne atfen ulaşır. "Şayet Ali b. Ebi Talib'in isyankârlar hakkındaki tutumu olmasaydı, doğrusu biz onlar hakkında nasıl davranacağımızı bilemezdik".²⁷

Kâdî, bu tavrın kebire (büyük günah) işleyen hakkında aynı şekilde sürdürülmesi gerektiğine inanır. Büyük günah sahibi hakkında farklı görüşlerin ortaya çıkmasını daha sonraki bir dönemde olduğunu vurgular. Buna göre büyük günah işleyen müminin ismi üzerinde (fâsık) ittifakın olduğu zatında bilinen bir husustur. Vâsıl b. Ata'nın yaptığı ise bu görüşü desteklemek olmuştur. Ona göre 'el-menziletu beyne'l-menzileteyn', türedi bir görüş değildir. Daha ziyade köklü bir kabuldür.²⁸

Tam da buraya bir parantez açarak oldukça farklı bir görüşe dikkat çekmekte yarar olduğunu düşünüyoruz. Muhammed Ebu Zehra (ö.1974), 'el-İmam es-Sadık' adlı eserinde tarihî verilerin aksine farklı bir görüşe yer vermiştir. Bu çalışmada büyük günah işleyen kimsenin günahı miktarınca azap göreceği fikrini Mu'tezile'nin genel kanaati olarak aktarmıştır. Dikkat edildiği üzere bu iddia, Ehl-i Sünnet'in görüşüyle aynı doğrultudadır. Ebu Zehra, büyük günah sahibinin ebedî olarak cehennemde kalacağı iddiasını sadece Vâsıl b. Ata ile ilişkilendirir. Söz konusu kişi Vâsıl'a göre ne mümin ne de kâfirdir. Bu durumda büyük günah işleyen bir mümin, Allah'ın

²⁶ Kâdî Abdulcabbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 161.

²⁷ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 88.

²⁸ Kâdî Abdulcabbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 161; Kâdî Abdulcabbar'ın böyle bir iddiada bulunma sebebi de sorgulanmıştır. Buna götüren sebeplerden biri olarak şöyle bir durum zikredilmiştir. Bilindiği üzere o, Şii-Büveyhîoğulları zamanında yaşamıştır. Bu dönem Mu'tezile'nin yeniden canlandığı ve devlet içerisinde önemli bir yer edindiği dönemdir. Bu yüzden Mu'tezilî âlimler, 'el-menzile' görüşü de dâhil her meselenin kaynağı olarak Hz. Ali'yi görmek istemişlerdir. Bu sayede Şia ile Mu'tezile arasında sıkı bir bağın tesis edilmesine olanak sağlanmıştır. Ayrıntı için bkz. Şevaşi, *Vâsıl b. Ata ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, s. 130, 131, 223; Mu'tezile'nin kendilerine nisbet ettiği isimler ile ilgili ayrıntılı bir tabaka için bkz. Kâdî Abdulcabbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 214.

verdiği isimle isimlendirilmelidir. O halde bu kimse için en uygun isim fâsıktır. Muhammed Ebu Zehra'ya göre bu ifade de herhangi bir aşırılık yoktur. Hatta herkesçe kabul edilen bir realite olduğu söylenebilir. Fakat sınırı aşan şey, kebire sahibinin ebedî olarak cehennemde kalacağı iddiasıdır. Ona göre bu aşırı olan kısım, Mu'tezile'nin genel kabulünü yansıtmamaktadır.²⁹

Muhammed Ebu Zehra 'el-menziletu beyne'l-menzileteyn' görüşünü, Mu'tezile'nin tamamına nisbet etmez ve Vâsıl b. Ata'yı bu görüşünde yalnız bırakır. Ancak daha sonra nasıl Mu'tezile'nin temel ilkesi haline dönüştüğüyle ilgili bir bilgi vermez. Yine bu iddiaya delil olacak bir kaynağa işaret etmez. Bu yüzden yeterli delili içermemesi bu görüşe temkinle yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü bu iddia ilk önce mezhebe ait olan metinlerle çelişmektedir. Öyle ki söz konusu söylem, Mu'tezile'nin beş prensip üzerine kurulu olan teolojik doktrininden biridir. Bu ilkeler, ekol için usûl niteliğindedir ve kendilerine aidiyetin başıca ölçütüdür. Tabi şunu da esefle belirtmek gerekir ki, Mu'tezilî mirasın tamamına yakını günümüze ulaşmamıştır. Bu iddiayı test etme imkânından mahrum olduğumuz için mevcut tarihî doküman referans kaynağımızdır. Bununla birlikte Mu'tezile'nin karşısında yer alan Ehl-i Sünnet'e ait metinlerde yine buna benzer bir bilgiye yer verilmemiştir. Bu noktada icmanın mezhepler tarihi eserleri ve tarihçilerin bahsettiği üzerinde olduğunu söyleyebiliriz. Zira sadece Şehristânî değil, Kâdî Abdulcabbar da Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılış hadisesine işaret eder.³⁰

Bununla birlikte Kâdî, Mu'tezile'nin başlangıç hadisesiyle ilgili farklı olaylara göndermelerde de bulunur. Her şeyden önce o, i'tizâl isminin Kur'an kaynaklı övgü sözcüğü olduğunu belirtir. Böyle bir ismin

²⁹ Muhammed Ebu Zehra, *el-İmâm es-Sâdık*, (Kahire: ts.), s. 150; Mu'tezile'nin çok az bir kısmının ebedî bir azabın varlığını kabul etmediği yönünde iddia için ayrıca bkz. Ebu'l Hasen Ali b. ez-Zağûnî, *el-İzâh fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Isam es-Seyyid Mahmud, (Riyad: 2003), s. 533.

³⁰ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 88; Şehristânî, *el-Milel*, I, 42. Bu bağlamda dikkat çeken bir husus da şudur. İbn Furek Vâsıl'ın bazı kitaplarında mevcut görüşünün aksine ifadelerde bulunduğunu iletir. Ehli kiblede olan günahkâr bir kimse imanı sebebiyle sevilir ve kendisiyle dost olunur. Günahından dolayı ona düşmanlık yapılmaz. Çünkü kendisine düşmanlığa, sadece küfür içerisinde olan kimse layıktır. Ayrıntı için bkz. İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredu-Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî*, thk. Daniel Gimaret, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), s. 154; Bu ise Mu'tezili mirasın içerisinde sanıldığı aksine değişik düşünce ve görüşler olabileceği kanaatine bizi sevk etmektedir. Ne yazık ki mezhebe ait külliyatın tamamına yakını elimize ulaşmadığından bunu teyit etme imkânından mahrumuz. Vâsıl b. Ata'nın bu mevzu ile alakalı kitapları arasında şunlar zikredilmektedir. "*Kitâbu'l-Menzileti beyne'l-Menzileteyn*," "*el-Hutebu fi't-Tevhîdi ve'l-Adl*" ve "*et-Teobe li-ennehu-Yetallagu-bi-Mesîri-Murtekibi'l-Kebirati İzâ-harace-mine'd-dunyâ ale-teobetin ev şayr-i teobetin*." Ancak bu kitaplar elimizde mevcut olmadığından Vâsıl'a ait görüşleri daha çok ekolün kendi âlimleri ile Ehl-i Sünnet'in firak yazarlarından elde ediyoruz. Bu eksiklik ister istemez objektif bir değerlendirme imkânı sunmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şevâşi, *Vâsıl b. Ata ve-Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, s. 92.

konulmasına ise Amr b. Ubeyd'in, Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılışına sebep olan Katâde'nin (h. 90/m.708) şahsına yönelik meşhur "Amr, Mu'tezile oldu" sözüne atıfta bulunur.³¹ Bu bilgiye göre isimlenme hadisesinin tarafları arasında Vâsıl b. Ata ile Hasan el-Basrî yer almaz. Daha sonraki bir sürece işaret edilerek her ikisinin 'el-menzile' ile olan bağlantısı tamamen yok olmuştur. Buna göre Katâde, Hasan el-Basrî'nin ölümü üzere meclisin hocalık kürsüsünü devralır. Onunla beraber Amr, meclisin diğer üstadıdır. Daha sonra Amr b. Ubeyd ile arasında ciddi bir ayrışma olur. Amr, Hasan el-Basrî'nin meclisine devam eden birkaç kişi ile ayrılarak kendi grubunu oluşturur. Meclise gelen Katâde, Amr b. Ubeyd'in kendisinden ayrılarak başka bir meclis oluşturduğunu öğrenince "Mu'tezile'nin yaptığı nedir? der ve isimlendirme bu şekilde gerçekleşir.³²

Görüldüğü üzere burada ayrılığın sebebi büyük günah tartışması değildir. İki şahıs arasında ortaya çıkan fikrî ayrışmanın daha sonra fiziksel bir ayrılığa tekabül etmesidir. Hasan el-Basrî'nin meclisini ilk terk eden ve kendi ekolünü oluşturma uğraşında olan Amr b. Ubeyd'dir. Anlaşılan o dur ki, Mu'tezile'nin kalamî bir ekol vasfını daha sonraki bir süreçte kazanmıştır. Vâsıl b. Ata zamanında bir mezhep olarak belirginleşmeye başlamıştır. İ'tizâl fikri ise ekolün kendi müntesiplerince tarihî süreci olan bir vakıadır.³³

İsimlenme süreciyle ilgili çelişkili bilgileri bir tarafa bırakırsak 'el-menziletu beyne'l-menziletayn' söylemini Mu'tezile'den ayrı düşünmek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim ekol, kendini bu prensiple özdeşleştirmektedir. Hatta diğer isimlere nazaran itizâl fikrini, tevhid ve adaletin bir simgesi/alameti olarak görmüşlerdir. Bu durumda yapılması gereken mevzunun bizzat içerisinde olan Hasan el-Basrî'yi Mu'tezile'ye dâhil etmektir. Onun Mu'tezile'nin üçüncü tabakasından olduğu hem ekol hem de tarihçiler tarafından iddia edilmektedir. Açıkça sezilmektedir ki, Mu'tezile Hasan el-Basrî'yi kendi saflarında görmek istemektedir.³⁴ Olasıdır ki, bu hadise, ekolün kendi iç meselesi olarak takdim edilmek istenmiştir.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin ortaya çıkış hadisesiyle ilişkili çelişik olan noktaları üç madde içerisinde özetleyebiliriz.

1. Vâsıl b. Ata'nın mescidin bir köşesine çekilmesi farklı bir teolojik söylemin oluşmasını sağlayacak düzeyde bir olay değildir.

³¹ Kâdî Abdulcabbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, cem. Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ahvanî, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1965), I, 422; Raşid el-Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdat*, (Londra: Dâru'l-Hikme, 1997), s. 9, 34, 41, 80.

³² Şerif Murtazâ, *Çureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Ferâid*, I, 167; Seyyid, *Amr b. Ubeyd ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, s. 48-51; Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdat*, s. 80.

³³ Ebu Zehra, *el-İmâm es-Sâdık*, s. 149

³⁴ Kâdî Abdulcabbar, *el-Munye ve'l-Emel* s. 24; Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdat*, s. 9, 34, 41; Muhammed Ebu Zehra, *Tarihu'l-Mezahibi'l-İslâmiyye* (İslam'da İtikâdî Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi), çev. Sibgatullah Kaya, (Ankara: Anka Yayınları, ts.), s. 135.

2. İ'tizâl hadisesinin aktörü olarak kimi rivayetlerin Vâsıl b. Ata'yı, kimilerinin Amr b. Ubeyd'i veya Katâde'yi göstermeleri bir çelişkinin varlığını hissettirmektedir.

3. Birçok eserde 'Ehl-i İ'tizâl' olarak nitelenen kimselerin varlığı birtakım ilkeleri olan bir gruba işaret etmektedir. Bu bakımdan olay, sadece bir yerden başka bir yere intikale indirgenmemelidir. Bu da açıkça göstermektedir ki İ'tizâl, salt fiziksel bir hareket değildir.³⁵

Şurası bir hakikat ki, Mu'tezile söz konusu olduğunda objektif bir değerlendirmenin her zaman mümkün olmadığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Mu'tezile adına konuşmaların genelde Ehl-i Sünnet uleması tarafından yapılması buna neden olan faktörlerden birisidir. Nitekim kendisini haktan sapmış bir fırka olarak gösterilmesine neden olan bir olay ile ilişkilendirilmeyi Mu'tezile dâhil hiçbir fırkanın kabul etmeyeceği aşikârdır. Oysa Mu'tezile, tüm mezheplerin ortak bir kararı olarak el-menzile/fasık isimlendirmesini kabul etmektedir. Ayrışmanın sebebi ise onlara göre teorik olarak zihinlerde yerleşik olan bu ismin, pratikte ciddi fikrî ve itikâdî farklılaşmalara neden olmasıdır. Bu bağlamda bir sonraki başlığımızda bu ayrışmanın teorik ve pratik yansımalarını ele alacağız.

2. Ortak Teorik Düşünceden Farklı Pratik Söyleme Fâsık

Fıskın aslı, kötü bir tarzda (*ale vecchi'l-fesad*) bir şeyden çıkmayı ve ayrılmayı ifade eder. Fare gizlendiği deliğinden çıkıp insanların arasına karıştığı ve huzursuzluğa neden olduğu için '*fuveysika*' olarak isimlendirilmiştir.³⁶ Fâsığın insanların arasına onları rahatsız edecek bir günah ile çıkması, bu anlamına benzer bir duruma işaret etmektedir.³⁷ Yine hurma kabuğunu yarıp çıktığında, '*fesegat er-ruṭbetü ani'l-gaşri*' denilmiştir. Bütün bu kullanımlar kelimenin lugavî anlamı dikkate alınarak yapılmaktadır.³⁸ Kur'an'da ise bu kavram, farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır. Küfür³⁹, ma'siyet⁴⁰, kizb⁴¹, ism⁴², seyyiat⁴³ haktan sapma⁴⁴ vs. bunlardan bazısıdır. Birbirinden farklı kavramların ortak anlamını ifade eden fısk bu yönüyle küfür veya günah işlemekle Allah'ın emrinden çıkmaktır.

³⁵ Ahmed Emin *Fecru'l-İslâm*, s. 328.

³⁶ el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luḡa*, thk. Abdulazim Mahmud, (Kahire: ts.), VIII, 414; İbn Manzur Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sadur, ts.), X, 308.

³⁷ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, X, 308.

³⁸ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luḡa*, VIII, 414; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri, (Beyrut: 1998), s. 693; Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcul-Arûs-min-Cevâhiri'l-Kamus*, thk. Abdülkerim el-İzbavî, (Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 1990), XXVI, 303.

³⁹ Secde 32/18.

⁴⁰ Maide 5/25.

⁴¹ Nur 24/4.

⁴² Hucurat 49/6.

⁴³ Bakara 2/282.

⁴⁴ Bakara 2/197.

Bu bağlamda ıstılahî ve dînî anlamıyla fısık, Allah'a itaatten sapmayı, emrini terketmeyi ifade eden bir kavramdır.⁴⁵ Bu anlamın en somut karşılığı fısıkın, "yolcuların gitmek istedikleri yere götüren yoldan sapmaları" anlamında kullanımıdır.⁴⁶ Kur'an'da buna benzer kullanıma, şeytanın, secde emrine aykırı davranarak Allah'ın emrinden çıkması anlatılırken⁴⁷...فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ... denilerek değinilmiştir.⁴⁸ Fısıkın bir başka anlamı ise Allah'ın emrini terk etmek ve hakikatten ayrılmaktır.⁴⁹ Dolayısıyla itaatten ayrılıp, günaha/masiyete meyiletmek fısık olarak isimlendirilmiştir.⁵⁰ Bununla birlikte günahkâr kimse, Allah'ın emrinden çıktığı için fâsık; bir şeyi asli yerinden ettiği için zalim; özsel yapısına ve varoluşsal niteliklerine aykırı davrandığı için de zorba (câir) olarak nitelenmiştir.⁵¹

Fısıkın çıkmak/huruc anlamı olduğu kadar aynı zamanda, girmek/dühûl manası da vardır. Çünkü günah işleyen kimse Allah'ın dostluk ve ilgisinden çıkıp, düşmanlık ve hoşnutsuzluğuna girmiştir. Ayrıca lehine olan sevabı hak etmekten çıkıp, cezayı hak etme durumuna geçmiştir.⁵² Kâfir bu nedenle fasık diye isimlendirilir. Çünkü aklın zorunlu kıldığı ve fitratın gerektirdiği hükümleri(den) ihlal etmiştir/çıkıştır.⁵³ Bu sebeple her küfür, fısıktır. Fakat her fısık, küfür değildir.⁵⁴ Kısacası kelimenin lügavi kökündeki çıkmak (huruc) anlamı şer'i istılahtaki tanımına yansımıştır.

Fısıkın lügavî ve ıstılahî anlamına dair bu açıklamaların ardından 'el-menzile beyne'l menzileteyn' teorisinin Mu'tezile için önemine değinebiliriz. Bilindiği üzere 'el-menzile' Mu'tezile'nin beş temel esasından biridir. Onlar, 'Usûl-u Hamse' başlığı altında kavramlaştırdıkları ilkeleri benimsemeyi kendilerine aidiyetin temel şartı olarak görmüşlerdir. İman esaslarının farklı bir tezahürü olarak benimsedikleri ve sistemleştirdikleri bu ilkeler, onların dînî ve aksiyonel paradigmasını oluşturmuştur. Böylece onlar, bu prensipleri savunmada gösterdikleri çabayla kendilerini diğer mezhep, fırka

⁴⁵ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, VIII, 414; Zebîdî, *Tâcul-Arûs*, XXVI, 302; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, X, 308.

⁴⁶ Zebîdî, *Tâcul-Arûs*, XXVI, 303.

⁴⁷ Kehf, 18/50.

⁴⁸ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, VIII, 414; Zebîdî, *Tâcul-Arus*, XXVI, 302, 303.

⁴⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* X, 308; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyat*, s. 692-693; Zebîdî, *Tâcul-Arûs*, XXVI, 303.

⁵⁰ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, VIII, 414; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, X, 308; Zebîdî, *Tâcul-Arûs*, XXVI, 302-303.

⁵¹ İbn Furek, *Mücerredu-Makalat*, s. 157.

⁵² Ebu'l-Kasım Bustî, *Kitâbu'l-Bahs an-Edilleti't-Tekfir ve't-Tefsîğ*, thk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtko, (Tahran 2003), s. 3.

⁵³ Zebîdî, *Tâcul-Arus*, XXVI, 302.

⁵⁴ İbn Furek, Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasen, *Kitabu'l-Hudûd fi'l-Usûl*, tkd. ve tîk. Muhammed Süleyman, (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamiyyi, 1999), s. 110.

ve öğretilerden ayıran özgünlüğü sağlamışlardır.⁵⁵ Mu'tezile ekolü ayrıca tevhid, adalet, el-menzile beyne'l menzileteyn, emri bi'l-maruf nehyi ani'l münker ve va'd ve va'dden oluşan ilkelerden birini kabul etmeyen kimsenin müslüman olamayacağını söyler. Onlara göre bir kimse, bütün bu ilkeleri kabul eder sonra büyük bir günah işlerse yine mümin olma vasfını kaybeder.⁵⁶ Dikkat edildiği üzere 'el-menzile' ilkesi diğer bütün prensiplerin varlığını bir bakıma etkileyecek güçtedir.

Büyük günah meselesi, genel itibarıyla kelim kitaplarının esma ve ahkâm bölümünde ele alınan bir konudur.⁵⁷ Bu bağlamda Mu'tezile'yi diğer fırkalardan farklı kılan 'el-menzile beyne'l menzileteyn' ilkesi, lügatte 'iki menzile/şey arasında bir yer' anlamına gelir. İki şeyden her birine eşit şekilde eğilim göstermek (incizab-eşdeğer çekim)dir. İstilahî anlamı ise büyük günah işleyen kimse hakkında iki isim arasında bir isim; iki hüküm arasında tek hükmün varlığına hükmetmektir. Buna göre söz konusu kimse, mümin ve kâfirin dışında üçüncü bir hal⁵⁸ olarak fâsıktır. Bu bakımdan 'el-menzile beyne'l-menzileteyn' ilkesini konuşmak aslında sabit isimler ve hükümler arasından çıkan yeni bir halin varlığından bahsetmektir. O halde iki isim arasında yer alabilecek tek isim fâsıktır. Yine iki hüküm arasında fâsığın tek bir hükmü vardır. Buna göre ona, ne kâfirin hükmü ne de müminin hükmü uygulanabilir. Bu kimse müminin hak ettiği mükâfata asla ulaşamayacak; kâfirin hak ettiği şiddetli azabı onun hissettiği oranda duyumsamayacaktır. Dolayısıyla fâsık, tevbe etmeden ölürse daha hafif bir azaba uğrayarak kâfir ve müminin tâbi olduğu hükmün dışında tutulacaktır.⁵⁹

Mu'tezile'nin böyle bir görüşe sahip olmasının nedenleri yüzyıllarca tartışılan konular arasındadır. Zira bu denli fonksiyonel olan bir söylemin farklı birtakım referansları olmalıdır. Her şeyden önce problemin kaynağı

⁵⁵ Hayyât el-Mu'tezilî, Ebi'l Hasen Abdîrrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu'l-İntisâr fi'r-Red Alâ-İbni'r-Ravendî'l-Mulhid*, thk. H. S. Nyberg, (Beyrut: Mektebetu-Dâru'l-Arabiyye, 1993), s. 126; Ahmed Şevki İbrahim el-Amerrecî, *el-Mu'tezile fi-Bağdad ve Eseruhum fi'l-Hayâti'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye*, (Kahire 2000), s. 31,32.

⁵⁶ Nasîruddîn et-Tûsi, *Telhîsu'l-Muhassal*, (Tahrân: Dâru'l-Ezvâi, 1980), s. 404.

⁵⁷ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 86, 471.

⁵⁸ Akıl ve mantığa son derece önem veren bir ekolün aklın temel ilkelerinden olan 'üçüncü halin imkânsızlığı' ilkesine aykırı bir teori ileri sürmeleri tesadüf değildir. Onlara göre 'el-menzile' ahlakî ve sosyal yönüyle yaptırım ilkesidir. Adeta günah işleyen kimseye hemen günahından pişmanlık duyarak geri dönmesini ve müslüman cemiyet içerisindeki konumunu korumasını deklere etmektedir. Bkz. Recep Alpyağılı, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Eki*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), II, 585.

⁵⁹ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 471; Şevaşi, *Vâsil b. Ata ve Arauhü'l-Kelamiyye*, ss. 231-232; Mu'tezile içerisinde bunun dışında farklı görüşlerin olduğu da nakledilmiştir. Bu bağlamda Nesefî, kebire sahibinin affedilmesinin hikmet açısından caiz olduğunu Mu'tezile içerisinde kabul edenlerin olduğunu söyler. Fakat Kur'an, kendisi ile tehdit edilen azabın mutlak surette gerçekleşeceğini bildirdiğinden onların, katî olan bu seçeneği tercih ettiklerini iletir. Bkz. Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsîratu'l-Edille fi-Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), II, 372.

bireysel bir düşüncenin ürünü olabilir. Vâsıl b. Ata, Kur'an ve sünnette, mümin, kâfir ve münâfıklar ile ilgili hükümlerin⁶⁰ büyük günah işleyenin durumuyla uyuşmadığını gördü. Böyle bir kimsenin mümin, kâfir veya münâfık olamayacağını söyledi. Dolayısıyla bu kimse hakkında farklı bir hükmün gerektiği düşüncesindeydi. Büyük günah sahibi, itikâdî konular içerisinde her birine ait benzerlikler taşıyordu. Fâsık ismi, kâfir veya mümin bütün itikâdî hükümlerin dışında fakat bir açıdan bunlara ait ortak özellikleri taşıyan bir isim olarak 'el-menzile' söylemiyle ilkeselleşti.⁶¹ Çünkü büyük günah işleyen kimse itikâdî olarak mümine, amelî açıdan da kâfire benzer. Fakat o, akidevî olarak kâfire benzemediği için kâfir, amelî ölçüde mümine benzemediği için mümin değildir. O halde kendisi için en uygun tâbir, fiskından dolayı fâsık şeklinde olmalıdır.⁶²

Bunun yanında bir başka iddia ise Mu'tezile'nin, felsefe ile meşgul olması neticesinde Yunan filozoflarının⁶³ ahlakî bir ilke olarak kabul ettikleri ve "altın orta" isimlendirmesini yaptıkları 'el-menzile' görüşüyle tanışmış olmasıdır. Bu görüşe dayanak oluşturacak bilgiyi buradan iktibas etmeleri mümkündür.⁶⁴ Burada yadırganacak bir taraf da yoktur. Fakat bundan daha öncelikli olan öngörü yukarıda değinildiği üzere İslam'ın kendi kaynaklarından böyle bir bilgiye ulaştığıdır. Nitekim Kur'an'ın birçok ayeti "orta yola" davet eden bir hitabı içermektedir. Örneğin... ve böylece sizin dengeli ve ölçülü bir toplum olmanızı istedik ki (hayatınızla) tüm insanlığın huzurunda hakikatin şahitleri olmanız...⁶⁵ vb. ayetlerde orta yol çağrısı yapılmaktadır. Dolayısıyla Kuran'ın "orta yol" çağrısı ile filozofların 'altın orta' söylemi Mu'tezile'nin 'el-menzile' görüşüne sahip olmasında iki

⁶⁰ Mu'tezile fasık isimlendirmesini Kur'an'ın yapmış olduğu taksime dayandırır. Hucûrat suresinin yedinci ayetinde, küfür, fiske ve isyan şeklinde üç günah türünden bahsedilmektedir. Bkz. Abdussettar er-Râvi, *el-Akl ve'l-Hürriyye-Dirâsetü'n fi-Fikri'l-Kâdî Abdilcabbari'l-Mu'tezilî*, (Beyrut, 1980), s. 381; Söz konusu ayette...küfrü, yoldan çıkmayı ve isyanı size çirkin gösterdi" anlamında bir ifade, günahların değersel bir farklılığa sahip olduğuna delildir. Bu son ayette vurgulanmak istenen, her bir günah türünün, diğerinden kendisini ayırtacak niteliklere sahip olduğudur. Fiske olan bir günah küfür olan diğer günahtan farklı olabilir. Yine küçük olan bir günah, fiske ve küfürün dışında bir özelliğe sahiptir. Bu ayet, Kâdî'ya göre günahlar içerisinde küçüklerin olmayacağını iddia edenlerin sözlerini geçersiz kılar. Bkz. Kâdî Abdulcabbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 622.

⁶¹ Hayyât *Kitâbu'l-İntisâr*, s. 167.

⁶² Faysal Bedir Avn, *İlmu'l-Kelâm ve Medârisuhu*, (Kahire: Dâru's Sekafe, ts.), s. 223-224;

⁶³ Örneğin Aristoteles'in ahlak öğretisinde altın orta önemli bir kavramdır. Aristo'dan itibaren klasikleşerek gelen bu kavram daha sonra İbni Rüşd'ün hikmet, şecaat, adalet ve iffetten oluşan erdemlerin orta noktasını temsil eden mutedil davranışları izahında da kullanılmıştır. Bkz. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 266.

⁶⁴ Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 55-56; Mu'tezile'nin iman anlayışı ile Ali b. Ebî Talib'in iman tanımı arasında bir fark yoktur. Hz. Ali, iman ve İslâm'ı bir kabul eder ve iman, tasdik, ikrar ve amel olmak üzere üç unsurun birleşimi olarak tanımlar. İman-amel arasındaki bağı en sağlam şekilde koruyacak olan da 'el-menzile' görüşüdür. Çünkü Mutezile'de amel olmaksızın imanun bir değeri bu anlamıyla yoktur. Bkz. Kasım Habîb Câbir, *el-Felsefet'u ve'l-İ'tizâl-fi-Nehci'l-Belâğâ*, (Beyrut 1987), s. 95.

⁶⁵ Bakara 2/143; Benzer anlamlar için bkz. Maide 5/77; Secde 35/32.

önemli faktör olabilir. Bu şekilde meselenin aklî ve dînî kaynağı, felsefe ile din arasında bir uzlaşma yoluyla temellendirilmiştir, diyebiliriz. Bu açıdan düşünüldüğünde 'el-menzile' görüşü, kasıtlı bir söylem görüntüsü vermemektedir. Daha çok nazarî ve içtihadî bir çıkarım olarak kendini göstermektedir.⁶⁶

Buna ilaveten Peygamberin, "işlerin en hayırlısı (farklı olanların içerisinde) en mudetil/dengeli olanıdır"⁶⁷ sözü Mu'tezile, özellikle Hasan el-Basrî ve tüm Müslüman gruplarca önemli bir ilke konumuna yükseltilmiştir. Bu kuralı hayatlarında uygulamaları bize, Mu'tezile'nin, Hasan el-Basrî ile kader sorunu hariç birçok konuda benzer fikirde olduğu ipucunu vermektedir. Bunlardan biri şüphesiz 'el-menzile' görüşüdür. Ancak Hasan el-Basrî, büyük günah işleyen kimse hakkında hükmün pratik yansımaları kabul etmemiştir. Fakat teorik olarak bu ilkeyi benimsemiş olması uzak bir ihtimal değildir. Dolayısıyla bu görüş, düşünsel açıdan tüm gruplarca bilinmektedir. Fikir ayrılığının ise bu ilkenin nasıl tatbik edileceği hususunda olduğu görülmektedir. Bu nedenle asıl itibarıyla itikâdî olsa da, dünyevi etkisi siyasî ve içtimaî olan bir prensip niteliği taşımaktadır. Bu ise teoride değil; pratikte bir ayrışmanın var olduğu izlenimini vermektedir.⁶⁸

Bu yüzden Vâsıl b. Ata'nın yeni bir şey icat etmediği, aksine kebire sahibini fâsık şeklinde adlandırmanın, dönemin tabii ve selefî görüşü olduğu yönündedir. Onlara göre böyle bir kimse günahı ile fâsıktır. Fakat bu günahı, onun iman ve İslâm'a aidiyetini nefyetmez.⁶⁹ Vâsıl b. Ata'nın buradaki fonksiyonu mevcut olan görüşlere artı olarak kendi görüşünü cüretle eklemesidir. O, büyük günah hakkında ortaya attığı çözümün, esasında üzerinde icma edilen bir görüş olduğunu düşünür. Dolayısıyla onun çıkışı bir icat veya bidat değil, mevcut görüşler üzerinden bir yorum geliştirmek ve onlara açıklık getirmektir. Bu açıdan düşünüldüğünde 'el-menzile', teorik ortak bir kanaat üzerinde geliştirilen özgün bir fikirdir.⁷⁰

Mu'tezile kanadı bu sebeple 'el-menziletu beyne'l-menziletayni ümmetin tanıdık olduğu bir görüş olarak aktarmaktadır. Bunun karşısında Ehl-i Sünnet, hakikati sabit olan iki görüş arasında -üçüncü bir fikir olarak

⁶⁶ Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 56; Ayrıca bkz. Kemal Işık, "Mutezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Ata ve Büyük Günah Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (1981): 344.

⁶⁷ Beyhâkî, *Şuâbu'l-İmân*, V, 396.

⁶⁸ Carullah, *el-Mu'tezile*, s. 55-56; Esasında İslam coğrafyası içerisindeki görüş ayrılıklarının temeli, sadece itikâdî bir ayrışma olarak anlaşılmalıdır. Hemen hepsi hakkında derinlemesine bir inceleme yapıldığında siyasî-sosyal bir damarın varlığı kendini gösterecektir. Bugün dahi siyaset, birey ve kitle inanç ve davranışlarını etkileyecek güce sahiptir. Dolayısıyla bir gruba ait olma, birey bilincinin şekillenmesinde önemli bir faktördür. Bkz. Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, (Kahire: Mektebetu'n-Nahda, 2001), III, 6.

⁶⁹ Kâdî Abdulcabbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 115.

⁷⁰ Adil el-Awâ, *el-Mu'tezile ve'l-Fikru'l-Hurr*, (Dimaşk: el-Ehâli, ts.), s. 168.

beliren- türedi ve sapkın bir görüş olduğunu iddia etmektedir.⁷¹ Bu açıklamalar gösteriyor ki, Mu'tezile'ye göre, Vâsıl b. Ata ümmetin daha önceden söylemediği bir söz üretmiş değildir. Şayet farklı bir görüş ortaya koymuş olsaydı ümmetin icmainsine aykırı davranmış olurdu. Fakat o, büyük günah işleyen kimseyi fâsık olarak isimlendirmede ümmeti, ortak bir karar içerisinde bulmuştur. Böylece ittifak edilen görüşü benimseyip desteklemiş; aykırı düşünceleri ise reddetmiştir.⁷² Esasında 'el-menzile' söylemi Hâricî ve Mürcie zihniyetine bir red hüviyetindedir. Aynı zamanda ahlakî değerlerin toplumsallaşması adına sadece itikâdî değil, fikhî/amelî ve ahlakî yönü ağır basan reaksiyonel bir yaklaşımdır.⁷³

Buna rağmen var olan görüşler içerisinde farklı bir görüş olarak Vâsıl b. Ata'nın söylemi, kelam ve mezhepler tarihi eserlerinde ucube bir çıkış olarak takdim edilmiştir. Elbette buna sebep, Mu'tezile'ye karşı olan acımasız husumettir. Oysaki objektif olarak dönem incelendiğinde Hasan el-Basrî'ye muhalif olan sadece Vâsıl b. Ata değildir. Mürcie ve Hâricîler mevcut görüşleriyle ona, son derece karşıt bir duruş içerisindeyler. Fakat bu nokta yeterince dikkate alınmamış Mu'tezile karşıtlığı hadiseyi yanlış okumaya sevk etmiştir. Mu'tezile kanadı ise ümmetin icmainsine aykırı davrandığı ithamını tamamen reddetmektedir. Hayyat, bu noktayı vurgulama sadedinde şu açıklamayı yapmıştır. "Dinde bir şeyin doğru olduğu zorunlu olarak nasıl biliniyorsa Mu'tezile'nin 'el-menziletu beyne'l-menziletayn' görüşünün doğruluğu da aynı şekilde bilinir."⁷⁴ Bu ifadeye göre isabetli olan Mu'tezile'nin iddia ettiği, ümmetin icmai yine bu doğrultudadır. Bunun aksini iddia etmek Mu'tezile'yi değil, ümmetin ortak kararını hiçe saymaktır.⁷⁵

Görüldüğü üzere Mu'tezile nazarında günahkâr için 'el-menzile' konumu, ümmetin ortak vicdanını yansıtmaktadır. Buna karşın itikadî ekoller ve bazı etkin simalar, büyük günah işleyen birine hangi ismin verileceği hususunda ortak bir karar içerisinde değillerdir. Bu kimse, Hâricîler'e göre kâfirdir. Vâsıl b. Ata ve Mu'tezile'ye göre fâsıktır, Mürcie'ye göre mümindir. Hasan el-Basrî ve mensuplarına göre münâfıktır. Ehl-i Sünnet'e göre günahkâr mümindir. Şia'da nimete nankörlük eden (kâfir) fâsık biridir.⁷⁶ Ancak bütün bu fırka ve şahısların birleştiği tek bir nokta vardır. Büyük günah işleyen

⁷¹ Bu görüşe tepki olarak Eş'arî alim İbn Furek, Mutezile'nin 'el-menzile' görüşünü, ümmetin icmainsine aykırılık olarak değerlendirir. Ona göre Vâsıl b. Ata, bu fikri ortaya atmadan önce büyük günah işleyen kimse hakkında iki görüş vardı. Bazısına göre bu kimse kâfir; diğer bazısına göre fâsık mümindir. Vâsıl'a kadar hiç kimse ne mümindir ne de kâfirdir tarzında bir iddia ile ortaya çıkmamıştır. İbn Furek, *Mücerredü-Makâlât*, s. 154.

⁷² Kâdî Abdülcabbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 40; Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr*, s. 165; Şevâşi, *Vâsıl b. Ata ve Arâuhü'l-Kelâmiyye*, s. 225.

⁷³ Seyyid, *Amr b. Ubeyd ve Arâuhü'l-Kelâmiyye*, s. 146.

⁷⁴ Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr*, s. 167.

⁷⁵ Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 371.

⁷⁶ Bu taksimat için bkz. Kâdî Abdülcabbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 40; Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 86; Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 368-369.

kimse fâsık (günahkâr) ve fâcir (sapkın)dır. Bu kimsenin, dînî ve mezhebî kimliği ne olursa olsun işlediği suç, 'fısk' olarak isimlendirilir.⁷⁷

Vâsıl b. Ata, büyük günah sahibinin fâsık olduğu hususunda tüm mezheplerin icma ettiği görüşündedir. O, ümmetin icmasıyla belirlenen bu ismin Kur'an'ın bildirdiğiyle uyum içerisinde olduğunu düşünür.⁷⁸ Böylece Vâsıl, ittifak edilen noktayı kendi görüşüne dayanak yapmakta, ihtilaf edilen konularda kendi özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Bu durum göstermektedir ki Vâsıl, içinde yaşadığı toplumun kültürel yapısını dikkate almış, düşüncesini bu doğrultuda meydana getirmiştir. Bu ise içinde yaşanan toplumun ferdin bilinç dünyasına olan etkisini akla getirmektedir.⁷⁹

Anlaşılan o dur ki, büyük günah işleyen biri iman ve günahı bir arada olan aynı zamanda İslam'a aidiyetini bildiren; fakat eylemiyle imanı çelişen bir kimsedir. Zihinsel olarak orta bir konumun varlığı kendini hissettirmektedir. Yani teorik olarak bu kimsenin fâsık olduğu bütün itikâdî mezhepler tarafından kabul edilen bir husustur. Ancak isimlendirmenin pratikte ne olacağı ayrışmanın asıl konusudur. Mu'tezile, teoriyi pratik isimlendirmeye aktararak fâsık görüşü ile temayüz etmiştir.⁸⁰

Bu açıdan Vâsıl b. Ata'nın, farklı bir görüş ortaya atarak İslam ümmeti içerisindeki ayrılığı körüklediği tarzında bir yaklaşım doğru görünmemektedir. Böyle bir fikrin kabul edilip edilmemesi bir tarafa o dönemin şartları içerisinde düşünüldüğünde pratik bir çözüm sunma gayreti olduğu yadsınamaz.⁸¹ Zaten İslam toplumu içerisinde farklı itikâdî fikir ve kabullerin varlığı, ciddi bir ayrışmanın olduğunu göstermektedir. Bu durumda herkesin hakikat diye sarıldığı fikri doğru kabul ettiği aşikârdır. Belki burada Vâsıl b. Ata'nın mevcut anlayışlara tepki olarak 'ne o ne o kuralını' benimseyerek bir uzlaşma sağlamayı düşündüğü söylenebilir.⁸² Ne yazık ki daha sonraki süreçte bu duruşun, katı bir itikâdî doğmaya dönüşmesi ise (her büyük günaha ebedi cehennem vurgusu) İslam ümmeti tarafından haklı bir tepkiyle karşılanmıştır.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin beş esasından biri olan 'el-menziletu beyne'l-menziletayn', tarihsel kökleri olan bir söylemdir. Bu açıdan hem sosyo-politik hem de kelâmî bir düzlemde bu ilkenin Mu'tezile ile ilgisi kurulmuştur. Bu da meselenin birden çok boyutu olduğunu göstermektedir.

⁷⁷ Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. El-Huseyn, *Murûcu'z-Zeheb*, haz. Kemal Hasen Meri', (Beirut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005), III, 185.

⁷⁸ Kâdî Abdülcabbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 40; el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, s. 165; Şevâsî, *Vâsıl b. Ata ve Ârâhu'l-Kelâmiyye*, s. 217.

⁷⁹ Muharrem Akoğlu, "Kebire ve İman Bağlamında Haricilik-Mutezile İlişkisi" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23 (2007/2): 331.

⁸⁰ Kâdî Abdülcabbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 115.

⁸¹ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1973), I, 388-389.

⁸² Kâdî Abdülcabbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 115.

Öyle ki toplumsal şartların ürünü olarak salt fikhî veya itikâdî bir hüküm değildir. Zira ilke konumuna sahip bir söylemin sadece itikâdî bir kaygıyla ortaya çıktığını düşünmek bize doğru değerlendirme imkânı tanımadığı gibi tarihi verilerle sabit siyasî, ahlakî ve sosyal birçok faktörü göz ardı etmemiz anlamına gelecektir. Siyasî bir ayrışmanın uzantısı olarak meseleyi incelemenin uzun soluklu bir çalışma olduğunu düşündüğümüzden bir sonraki başlıkta büyük günah probleminin daha çok ahlakî ve sosyal boyutunu ele alacağız.

3. Fâsık Tanımlamasının İtikâdî Açısından Sosyo-Ahlakî Yansımaları

Şüphesiz bir problemin ortaya çıkmasına etki eden birçok faktör olabilir. Bu bizzat kişinin veya bir grubun kendi inanç ve kabulleri olabildiği gibi siyasî ve sosyal realitenin mevcut yapısı da olabilir. İslam toplumunda yaşanan fikrî ve itikâdî ayrışmanın temelinde sadece dînî bir takım faktörler değil, bunun yanında siyasî ve sosyal olayların etkisi oldukça büyüktür. Öyle ki daha sonra birçok mezhep ve ekolün doğmasına neden olacak olan bu tür olayların bıraktığı itikâdî-siyasî söylemlerdir. Daha da iddialı bir şekilde tarihte farklı görüş ve düşüncede olan fırkaların ontolojik kaynağında Hâricîler'in, Mürcie, Mu'tezile ve Şia'nın etkisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dikkat edildiğinde günümüzde dahi bütün itikâdî fırka ve grupların bağlandığı asıl kaynağın, bu dört ekolden biri olduğu görülecektir.⁸³ Bu ekollerin birbirlerinden farkını ortaya koyan en önemli konulardan biri hiç şüphesiz büyük günah işleyen kimsenin ismi ve hükmü hakkındaki görüşleridir.

Esas itibariyle büyük günah sorunu, Müslümanlar arasında yaşanan siyasî ve sosyal tartışmaların bir uzantısı olarak görülebilir. Dolayısıyla sadece fikhî bir tartışma olarak algılanmamalıdır.⁸⁴ Bu doğrultuda öncelikle büyük günahtan ne kastedildiği oldukça önemlidir. Çünkü zaman içerisinde yaşanan siyasî ayrışma ve sosyal kaos, İslam ümmeti içerisinde birliği zedelemiş, bir çok farklı düşünce ve yorumun filizlenmesine zemin hazırlamıştır.⁸⁵ Bu bağlamda mevcut siyasî ve sosyal yapı göz önüne alındığında konuyla alakalı tartışmaların odağında iki günah öne çıkmaktadır. Birincisi hak ve hakikat iddiası ile yola çıkıp, her iki tarafın müslüman olduğu savaşların sebep olduğu katl/öldürme suçudur. Diğeri de, yönetim ve bürokraside otoriter olan belli zümrelerin içerisine düştüğü israf, eğlence ve haz unsurunun sonucu olan zînadır.⁸⁶

⁸³ Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm fi-Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, s. 38.

⁸⁴ Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdat*, s. 9.

⁸⁵ Ayrıntılı bir tasnif için bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak* (Mezhepler Arasındaki Farklar), s. 15-22; İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, s. 100-103.

⁸⁶ Muhammed Ali Ebû Reyyân, *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1983), s. 157.

Özellikle bu iki günah çeşidi siyasî ve toplumsal karmaşanın baskın faktörüdür. Dönemin tartışma ortamında kastedilen suçların bireysel yükümlülükten ziyade (namaz, oruç gibi) toplumsal yansıması güçlü bir şekilde hissedilen ve ahlakî dejenerasyona neden olan günah çeşitleri (sosyal zulüm) olduğu açıktır.⁸⁷ Bu anlamıyla fısık tabiri, toplumun/kültürün alışlagelmiş kurallarına uymayan tarzda oluşan eylemler için kullanılmıştır. Toplumsal uzlaşmayı tehdit eden her türlü olumsuz fiil, fısıkın kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir. Fakat bu anlamından öte, şer'î/dînî günahlara hamledilmesi noktasında ümmetin icması vardır.⁸⁸ Ancak genel anlamda kavramın dînî emir ve nehiylere hasredilmesi ise çok yönlü bir kullanıma sahip olduğu gerçeğini değiştirmez.

Bu minvalde Vâsıl b. Ata'yı fasık görüşüne iten faktörleri ilk önce itikâdî-amelî bir nedene dayandırarak aktaracağız. Daha sonra bu meselenin söylem bazında sosyo-ahlakî bir tepki olduğuna işaret edeceğiz. Vâsıl b. Ata, ilk önce itikâdî-amelî ölçüde bir bağıntı kurma düşüncesindedir. Ona göre iman, bir takım hasletlerin toplamından ibarettir. İmanı oluşturan bu unsurlar, kalp ile iman, dil ile ikrâr ve organlar ile ameldir. İman bu durumda tek başına yeterli değildir. Tasdikın yanında vaciplerin yerine getirilmesi, kabihden de kaçınılması gerekmektedir. Mümin olmanın tek ölçütü bu üç unsurun birlikte bulunmasıdır. Mümin hayır özellikleri bir araya geldiği için övgüyü hak etmiştir. Fasık ise hayır hasletlerine sahip olmadığı için övgüye layık değildir. Fakat o, mutlak küfür içerisinde de değildir. Öyle ki onda şahadet gibi bazı hayır olan ameller mevcuttur. Ancak dünyadan tevbe etmeden ayrıldığı taktirde ahirette cennet ve cehennem dışında alternatif bir mekan olmadığı için ebedî bir cezaya müstehak olacaktır. Fakat azabında kâfire oranla bir hafifletmeye gidilecektir.⁸⁹

Hafif ancak ebedi azap, büyük günah işleyen hakkında Mu'tezile'nin Hâricîler ile aynı tutumu sergilemeleri neticesinde ortaya atılmış bir çözüm görüntüsü vermektedir.⁹⁰ Ancak tevbeye aşırı vurgu yapılması, insanın günahı meleke haline getirmemesi maksadını anlatır niteliktedir. Nitekim imana günahın bitişmemesi, tevbe ile gerekli ıslahın yapılması zorunludur. Çünkü Mu'tezile düşüncesinde insanın yararlı eylemleri üzerinde günahın yok edici etkisi hâkimdir. Buna sebep daha önce geçtiği üzere iman, itaat ile

⁸⁷ Özellikle Basra, o dönemde en fazla ahlakî ve hukukî sapmanın yaşandığı bir yer konumundadır. Bkz. Ali eş-Şa'bî v.dğr., *el-Mu'tezile-beyne'l-Fikr-ve'l-Amel*, s. 11-12.

⁸⁸ Albert Nasrî Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, (Bağdat: 1951), II, 116.

⁸⁹ Kâdî Abdulcabbar, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 153.

⁹⁰ Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî-İlmi'l-Kelâm* (Mu'tezile), (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985), s. 163; Muhammed İbrahim el-Feyyûmî, *el-Mu'tezile Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2002), s. 34-35; Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1967), s. 33.

özdeşleştirmiş olmalarıdır. Dolayısıyla itaatın olmaması hali, imanın etkisizleşmesi demektir.⁹¹

Günahın varlığı halinde mükellefi mükâfata ulaştırarak güç (iman) etkisizleşmiştir. Görüldüğü kadarıyla Mu'tezilî düşüncede iman, insanın tasarruflarına istikamet verir ve günaha karşı fitrî bir direnç oluşturur. Eylem ve itaatte görülen aksaklık ise imanın dirençten yoksun olduğunu gösterir. Dolayısıyla ahirette mükellef, kendisine sevabı temin edecek asıldan yoksun olduğu için kalıcı bir azaba maruz kalacaktır. Allah'ın, sırf hak ettikleri için günahkârları cezalandırması, bu açıdan ahlakî değeri olan bir gerekliliktir.⁹² Bu bakımdan iyi olan gelişigüzel bağışlama değil, hakkın eksiksiz olarak hak sahibine iade edilmesidir. Bu açıklamalardan anlaşılan o ki, Mu'tezile, ahlakî bir endişeyle bu tarz bir düşünceye müracaat etmiştir.⁹³ Çünkü onlar, sadece kulun pozitif değişimi neticesinde Allah'ın tavrının değişeceği ilkesini gözetmişlerdir.⁹⁴ Kula ait değişim gerçekleşmeden (kararlılık ve pişmanlık yani tevbe) Allah'ın büyük günah işleyeni affetmesi bu anlayışa dayanarak ilkesel olarak mümkün değildir.

Başka bir yönden şöyle bir açıklama ekleyebiliriz. Mu'tezile'ye göre imanın, hakların temini noktasında son derece işlevsel olan, İslam toplumuna aidiyet bilincini zihinlerde yerleşik hale getiren bir anlamı olmalıdır. Bunu sağlamanın tek yolu, salih ameli imana dâhil etmek ve adalet vasfını içselleştirmektir. Yani vacipleri yerine getirme ve kötülüklerden kaçınma hususunda adaleti gözetmiş olmaktır. Öyle ki Vâsıl b. Ata, nifak, küfür, iman ve fısın keyfiyeti noktasından yaklaşılarak bütüncül bir tanım yapmayı hedeflemiş olmalıdır. Çünkü Mutezile'ye göre iman, dünyada mümine bir takım bireysel ve sosyal haklar tanırken, ahirette mükâfatın hak edilmesinde tek başına fonksiyonel değildir. Bunu açıklar mahiyette Kâdî Abdulcabbar, cennetin sadece iman ile hak edilemeyeceği bunun yanında salih amelin de olması gerektiği kanaatindedir.⁹⁵

Bunun doğal yansıması, iman ile amel arasında zorunlu bir bağın var olmasıdır. Dolayısıyla Mu'tezile, imanı amele; ameli 'el-va'd ve'l-va'id' ilkesine bağlayarak aksiyonel bir itikâdî söylem oluşturmuştur. 'El-menzile beyne'l-menzileteyn' prensibi, mümin ile kâfir arasında salt itikâdî bir değer hükmü değildir. Daha çok amelin belirleyici olduğu bir ölçüttür. Çünkü Mu'tezile iman, itaat niteliğindeki eylemlerin toplamından ibaret görür.

⁹¹ İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Abdulhalim, *Şerh'ul-Akideti'l-İsfahâniyye*, thk. Saîd b. Nasr b. Muhammed, (Riyad: 2001), s. 226.

⁹² Ayrıntılı bilgi için bakınız. Hulusi Arslan, "Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük" Problemi (doktora tezi, Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), s. 171-172.

⁹³ Hulusi Arslan, "Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük", s. 85, 101, 110.

⁹⁴ Ra'd 13/11; Ayrıntı için bkz. Zemaşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf, an-Hakâik-i-Çavâmizi'l-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz, (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998), III, 338.

⁹⁵ Kâdî Abdulcabbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, (Kahire: Dâru't-Turas, 1969), I, 98.

Farz ve nafilerden oluşan her taat, iman ismini alır. Vâsıl b. Ata, Ebu Huzeyl Allaf gibi Mu'tezile mezhebinin öncüleri bu görüşü paylaşırlar. Ekolün sonraki yüzyıl âlimlerinden Ebu Ali (h.303/m.915) oğlu Ebu Haşim (h.321/m.933) ve birçok Mu'tezilî düşünür, vacip kategorisinde ele alınan dînî yükümlülükleri iman kapsamında değerlendirmişlerdir. Kişinin tercihine bırakılmış olan nâfile ibadetleri ise bu kapsamın dışında tutmuşlardır. Buna ilaveten iman ve İslâm'ın aynı anlamı ifade ettiğini söylemişlerdir. Ameli iman olarak gören bir düşünce okulunun büyük günah işleyen bir kimseye bakış açısının bu doğrultuda olacağı pekâlâ malumdur.⁹⁶

Mu'tezile içerisinde Ebu Bekr Es'am (h.200/m.816) hariç fâsığın mümin olduğu kabul edilmeyen görüştür. Nasıl ki Yahudi ve Hıristiyan'a mümin ismini veremeyeceğimiz bir iman varsa fâsıkta da mümin ismini hak etmeyen bir iman vardır, görüşündedirler.⁹⁷ Buna ilaveten İbrahim en-Nazzam'a (h.230/m.845) göre iman, büyük günahtan kaçınmaktır. Mükellef açısından içerisinde vaâdin/tehdidin geçerli olduğu şeyden uzak durmaktır. Allah söz konusu olduğunda her türlü büyük günahtan kaçınmaktır.⁹⁸ Burada önemli olan bir diğer husus Mu'tezile âlimlerinin iman, Allah'a iman ve Allah için iman şeklinde ikiye ayırmalarıdır. Hişam el-Fuvâtî (h.218/m.833) ve Abbad b. Süleyman (h.250/m.864) bunlardan sadece ikisidir. Allah'a iman, terki halinde O'nu inkâr olan imandır. Küfür, bu kategoriye girer. Allah için iman ise terki, bazen küfür bazen de fıska gerektiren imandır. Namaz, oruç vb. ibadetler bu alana dâhildir. Bunları terk etmek helal kabul edilirse küfre dönüşür. Terketmenin haram olduğu bilinci ile yerine getirilmezse bu durumda fıska olur.⁹⁹

Burada akla şöyle bir soru takılabilir. Eğer iman itaat ise, bu durumda namazı terk eden biri imanı mı terk etmiş olmaktadır? Mu'tezile'nin iman itaatlerin toplamı olarak tanımlaması tüm ibadetlerin aynı zamanda iman olduğu sonucuna götürmektedir. Mu'tezile böyle bir sorunun sorulma ihtimalini göz önünde bulundurarak benzer yöntemle cevap verir. Bu doğrultuda imanı terk eden biri, bütün ibadetleri terk etmiştir. Artık bu kişi adına taatlerin bir anlam ve değeri kalmamıştır. Çünkü imanın yokluğu ile birlikte taatler ifsat olmuştur. Dolayısıyla iman ve amel ayrımı her ikisinin yok hükmünde olduğu anlamına gelmektedir.¹⁰⁰

⁹⁶ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 478; Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el- Bağdâdî, *ez-Zehirat'u fi-İlmi'l-Kelâm*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, (Kum: 1431), s. 537.

⁹⁷ Eş'ari, Ebi'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tkd. Neîm Zeruzur, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2012), I, 213.

⁹⁸ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 211-213.

⁹⁹ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 212.

¹⁰⁰ İbnu'l-Melâhimî el-Havarizmî, Mahmûd b. Muhammed, *Kitâbu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, (Kahire: 2010), s. 621.

İman-amel arasındaki ayrımı kabul eden ve imanı sadece tasdik olarak tanımlayan Eş'ariler'e göre¹⁰¹ fâsık günah işlemezden evvel nasıl mümin ise günahattan sonra da mümindir. Çünkü fasıkta mevcut olan iman, günah işlediği sırada yine kendisinde bulunmaktadır. Bu durumda günahın varlığı mümin olarak isimlendirilmesine mani değildir.¹⁰² Buradan anlaşılan küfür olmayan bir günah ile imanun bir arada olması mümkündür. Çünkü iman ile günah birbirine zıt olan iki değer değildir. Her ikisinin birbirini yok etmesi bu açıdan imkânsızdır.¹⁰³ Burada kriter, salt zıtlık olan iman ile küfrün birlikte olamamasıdır. Bâkillânî'ye göre iki şey ancak tek bir mahalde bulunduğu birbiri nakzeder. Ona göre günah/fâsık olan fiil ile kalpte mevcut olan tasdik (iman) mahalli bir değerdir. Zira günahın mahalli organlar; imanun ise kalptir. Amelin kalpte olan imanı geçersiz kılması bu açıdan mümkün değildir. Dolayısıyla günah işleyen biri mümin olma vasfını kaybedecek bir durum içerisinde değildir.¹⁰⁴

Bu hususta Bakillani başka bir çıkarım daha yapar. O ilk önce küfür olmayan bir günah nedeniyle bir kimseyi fâsık olarak isimlendirmenin mümkün olduğunu söyler. Buradan hareketle fâsık birini, mevcut imanından dolayı mümin olarak isimlendirmenin aynı şey olduğunu düşünür. Dil açısından yaklaşıldığında farklı iki vasfın (iman-günah) bir arada olması değişik isimler türemesine engel değildir. Dolayısıyla böyle biri için 'günah işleyen mümin' şeklinde bir adlandırma yapılabilir.¹⁰⁵

Bu doğrultuda Ehl-i Sünnet'in genel kanaati, iman ile küfür arasında üçüncü bir itikadi konumun yer almamasıdır. Çünkü iman tasdik, küfür de yalanlamadır (tekzib). Bunun dışında üçüncü bir hal şek ve tevakkuf halidir. Bu ise küfrün bir başka çeşididir. Bir kimse dînî emirlere aykırı davranıp yasakları ihlal etmeyi helal görmedikçe ve küçümsemedikçe bu bir yalanlama sayılmaz. Dolayısıyla mümin günah işlemiş olsa dahi başka bir itikâdî sınıf içerisinde yer almaz.¹⁰⁶

Kâdî Abdulcabbar ise fâsık ile müminin mükâfat ve cenneti hak etmede eşit olmadığını dolayısıyla aralarında uhrevî bir ayrımın mutlaka olması gerektiğini düşünür.¹⁰⁷ Zira fâsık mümin olarak kabul edilecekse 'kalbiyle mümin' ve 'ameliyle mümin' şeklinde iki tip insan ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durumda mümin olma noktasında her ikisi arasında bir fark kalmamaktadır. Çünkü sadece kalbi ile tasdik eden biriyle bunun yanında

¹⁰¹ el-İcî, Adudiddîn, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi-İlmi'l-Kelâm*, (Beyrut: Alemlü'l-Kutub, ts.), s. 384; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kâhîr Tâhîr b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), s. 273.

¹⁰² İbn Furek, *Mücerredü-Makalat*, s. 154.

¹⁰³ Bâkillânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhîd'l-Evâil ve Telhîsî'l-Delâil*, thk. İmaduddîn Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993), s. 397

¹⁰⁴ Bâkillânî, *Kitabu't-Temhîd*, s. 397.

¹⁰⁵ Bâkillânî, *Kitabu't-Temhîd*, s. 397.

¹⁰⁶ Sabûnî, *Kitabu'l-Bidâye mine'l-Kifâye*, s. 141.

¹⁰⁷ Kâdî Abdulcabbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, II, 561.

amelini imanına dâhil eden biri aynı ismi almakta ve aynı hükme tabi olmaktadır. Oysa fâsık, ameli teoriden ayıran veya kalpte olan imana aykırı eylemde bulunan kimsedir.¹⁰⁸ Bu bakımdan böyle bir kimsenin pratikte iman ve ameli bütünleştiren bir mümin ile aynı konumda olmaması gerekir. Buna mukabil iman, salt kalbî bir eylem olarak kabul edildiğinde sadece teoride gerçekliği olan ve (amelden yoksun olduğu için) pasifize edilen bir mahiyet arz etmektedir. Dolayısıyla kalbî iman ile kalbî-amelî iman arasında bir eşitliğin olmayacağı Mu'tezilî teolojide vurgulanmaktadır.

İmanın kalp-eylem boyutu Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet nazarında bir takım farklarla açıklandıktan sonra söz konusu münasebetin toplumsal yorumuna geçebiliriz. Her şeyden önce Vâsıl b. Ata'nın, büyük günah işleyen hakkında, Hâricîler'in aşırı/radikal tutumu ile Mürcie'nin oldukça ılımlı/soft tavrı arasında mutedil bir yer açma çabası içerisinde olduğu söylenebilir.¹⁰⁹ O, bu düşüncesiyle dünyada Hâricîler'e kıyasla daha mutedil; ahirette de Mürcie'ye oranla daha katı bir portre çizmiştir.¹¹⁰ Onun söylemi, hem Hâricî hem de Mürcie'nin iman ve vaîd tasavvuruna karşı bir reaksiyondur.¹¹¹ Çünkü Mürcie'nin iman anlayışı, çoğulcu ve kuşatıcı bir düşünce gibi görünse de dînî pratiklerin yerine getirilmesinde bir yaptırımı zorunlu görmemektedir. Bu ise hem vaîdi (ebedî azap ile tehdit) atıl hale getirme hem de istihkak (mükâfat veya cezanın hak edilmesi) kanununu dejenere etme olarak anlaşılmıştır.¹¹² Mutezile'ye göre, Mürcie'nin af ve şefaaf görüşü, insan davranışlarıyla ilahî tasarruf ve karar arasında bir tezat olabileceği fikrine dayanır. Çünkü yanlış şefaaf anlayışı ve sorumluluktan arındırılmış af umudu esasında insanın bilinçli ve özgür davranışı ile ceza/uhrevi karşılığın çatışması demektir. Bu ise Mu'tezile düşüncesinde va'd ve vaîd ilkesini tehdit eden bir unsurdur.¹¹³

Bu bakımdan Mürcie'nin büyük günah işleyen kimse hakkında, imanı sebebiyle mümin; günahı ile fâsık görüşü, Mu'tezile'nin iman anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Çünkü Mu'tezilî anlayışta imanın taat olması, eylemi zorunlu kılmaktadır. Mürcie ise imandan soyutladığı amele parçacı yaklaşarak onu fîsk kabul eder. Yani onlara göre fîsk olan sadece ameldir. Bunun anlamı amelin küllî olan imana bir zararı yoktur. Bu ayrım, Mu'tezile ile aradaki farkı ortaya koyar. Mürcie'ye göre amel fasıktır. Mu'tezile'de ise şahıs fasıktır. Mürcie'nin fâsık amel anlayışı, durumun ahirete irca edilmesi ile sonuçlanmıştır. Şahsın ameli hakkında en doğru kararı verecek olan tek merci Allah'tır. Dolayısıyla bireysel açıdan ahlakın toplumsallaşmasına mani olacak bir rahatlama ve rehavete sebep olabilecek türdedir. Mu'tezile

¹⁰⁸ Hasan Hanefî, *Mine'l-'Akîde ila's-Sevra*, (Kahire: Mektebet' u-Medbûli, ts.), V, 121.

¹⁰⁹ Subhî, *Fî-İlmî'l-Kelâm*, II, 162; Hayyûn, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdat*, s. 9.

¹¹⁰ Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 72.

¹¹¹ Şevaşi, *Vâsıl b. Ata ve Ârâuhu'l-Kelâmîyye*, s. 218-219.

¹¹² Hanefî, *Mine'l-'Akîde ila's-Sevra*, V, 123; Hulusi Arslan, "Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük", s. 171.

¹¹³ Huseyn el-Vad, *İlmü'l-Kelâm ve'l-Felsefe*, (Tunus: Dâru'l-Cunûb, 1995), s. 33.

ise bu dünyada gerekli tedbirlerin alınması gerektiği düşüncesindedir. Bunun için bütün telâfi imkânları zorlanmalıdır. Bu sayede iman-ahlâk bütünlüğü pratikte (amel) işlevsel hale getirilmiş olacaktır.

Vâsıl b. Ata, ahiretle ilgili katı ve tavizsiz söylemiyle Mürcie'nin sebep olacağı dînî ve ahlakî bozulmanın önüne geçmek istemiştir. Çünkü onlar ilk önce iman ile amelin arasını ayırarak, imanın eyleme dönük yönü olan dini pratiklerin etkisini azaltmışlardır. Daha sonra Allah'ın rahmetini taksim etmede bir kriterin olamayacağını ve herkesi kapsayacağını iddia etmişlerdir. Böyle bir inanış, Mu'tezile nazarında insanları kötülüğe teşvik etmekten başka bir şey değildir. Bu yüzden ceza olgusu daha etkili bir şekilde vurgulanmalıdır. Böylece günah işleme hususunda mükellefin, daha hassas davranması sağlanacaktır.¹¹⁴

Bu bakımdan ahirette kulun kendi ameliyle irtibatını koparan her türlü alternatif (kurtuluş) teori, Mu'tezilî düşüncede kabul görmemiştir. Çünkü bir başkasının insaf ve inayetine kurtuluşu bağlamak dünyevî alanda ahlakî bozulmalara neden olabilmektedir. Bu doğrultuda Kâdî, bir söz aktarır ve buna bir yorum ekler. "İnsanları, af ve mağfirete olan güvenleri aldattı. Böylece onlar kendileri için hasen/iyi olan bir son olmaksızın dünyadan ayrıldılar. Onlar şöyle diyorlardı. Rabbimiz hakkında hüsnü zan içerisindeyiz." O, bu cümlenin sonuna şu kaydı ekler. Şayet onlar, Allah'ın tasarruflarına hüsnü zan ile yaklaşıyorlardı ona itaati en iyi/hüsn addederlerdi.¹¹⁵ Bu cümleden hareketle Kâdî'ya göre yanlış kurgulanmış kurtuluş teorileri toplumda ahlakî bir yozlaşmaya neden olacak türdedir. Dolayısıyla ilk önce yapılması gereken bir zihniyet devrimidir. Gerçek kurtuluşu sağlayacak en iyi, kolay ve garanti yolun, Allah'a itaat olduğu zihinlere yerleştirilmelidir.

Mürcie'ye yönelik bu açıklamalardan sonra sosyo-itikâdî açıdan 'el-menzile' vurgusu, Hâricî hareketin etkisini zayıflatmaya yöneliktir. Bu sayede onların sebep olduğu zulüm ve kötülük engellenmiş olacaktır. Çünkü Hâricî zihniyet büyük veya küçük günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu ve öldürülmesi gerektiğini söyleyerek itikâdî; malına ve ırzına her türlü saldırıyı, hak ve hukukunun pervasızca çiğnenmesini, gasbı ve talanı, hukukî temelden yoksun keyfî hadd cezalarının uygulanmasını vs. önünü açarak sosyolojik bir hata yapıyordu. Bunun önüne geçmenin tek yolu iman ile ameli birleştirip sonuç itibarıyla akidevî; fakat dünyevî alanda pratikte etkin olan sosyo-ahlakî bir hüküm tespiti yapmaktır. Bu doğrultuda fâsık, Hâricîler'in bu tür hak ihlalleri karşısında kendisine her türlü hukuksuzluğun yapılmasına engel olacak bir isim hüviyetindedir.¹¹⁶

¹¹⁴ Necah Muhsin, *el-Fikru's-Siyâsî inde'l-Mu'tezile* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1996), s. 61.

¹¹⁵ Kâdî bu sözü Hasan adlı birinden aktarır. Ama tam ismini zikretmez. Hasan el-Basrî olabileceği kanaatini taşıyarak bkz. Kâdî Abdülcabbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 205.

¹¹⁶ İbn Melahimî, *Kitâbu'l-Fâik fi'Usûli'd-Dîn*, s. 575-576, 610, 612.

Çünkü büyük günah işleyen her ne kadar fâsık da olsa canı ve malı halen dokunulmazlar arasındadır. Bireysel ve toplumsal hak ve hukukunu ilgilendiren hususlarda aynıyla haklarını muhafaza etmektedir. Oysa Hâricîler'e göre, büyük günah işleyen kimse kâfirdir ve müslüman haklarından tamamıyla mahrumdur. Fakat Havaric'in aksine Mutezile düşüncesinde kebire sahibine kâfirin hükmü uygulanmaz.¹¹⁷ Hâricîler'in son derece radikal tutumları, küçük-büyük tüm günahları isyan noktasında eşitlemelerine neden olmuştur.¹¹⁸ Bu fikre sahip olmalarında İblis'in Allah'a isyanı neticesinde ebedi bir küfür ve ötekileştirmeye maruz kalması etkili olmuştur.¹¹⁹ İblis'in tek bir günah ile düştüğü küfür halini günah işleyen kimseye kıyas ederek böyle bir hükme varmışlardır. Elbette bu çıkarım, meselenin sosyo-siyasi ve kültürel bağlamının dışında teolojik bir yorumdur. Oysa Haricilik, bedevî karakterin, coğrafi ve sosyal koşulların en önemlisi de siyasetin etkin olduğu bir zihniyet meselesidir. Buna mukabil Mu'tezile'nin günah mefhumu Hariciler'e kıyasla daha ılımlı bir özelliğe sahiptir. Ötekileştirme ve itikâdî despotizm şeklinde bir saplantı haline gelmiş değildir. Bu yüzden Hariciler'in küfür ile küçük-büyük bütün günahları eşitleyen zihni yapısını Mu'tezile'nin 'el-menzile' görüşüyle özdeşleştirmek doğru değildir.¹²⁰

Ne yazık ki Mu'tezile'nin ebedi azap vurgusu bu meselede dînî ve ahlakî bir gaye güttüğü gerçeğini gölgelemiştir. Hatta Bağdâdî, mutedil bir çözüm arama yolu olan bu gayeyi tamamen atlayarak Hâricîler ile Mu'tezile'yi bir tutan bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Bu önyargılar neticesinde Mu'tezile, bidatçi ve haktan sapmış fırkalar arasında tarihte yerini almıştır.¹²¹ Oysa dînî, siyasî ve toplumsal faktörlerin itikâdî bir söylemin şekillenmesinde ne kadar etkili olduğu gözden kaçmamalıdır. Mu'tezile bu duruşu ile hayatın reel gerçekliğinden hareket etmiştir. Toplumun içerisinde mevcut olan birbirinden farklı itikâdî kabullerin arasını bulma çabası onları böyle bir çözüm yoluna sevk etmiştir.¹²² İslam ümmetinin yaşadığı birçok siyasî ve sosyal kaosun ardından farklı dînî söylemlerin oluşmasına adeta Mu'tezile tepkisiz kalmamıştır. Ancak belirtmeliyiz ki tarih, Mu'tezile'yi bu ilke nedeniyle kuşatıcı bir din söylemi üretememekle suçlamıştır.¹²³

¹¹⁷ Avn, *el-Usûlu'l-Hamse*, s. 71.

¹¹⁸ Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, II, 369; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 266.

¹¹⁹ Ebul-Hasen Seyfuddîn el-Âmidî b. Ebî Ali Muhammed b. et-Tağlebî, *Gâyetü'l-Merâm-fi-İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullah, (Kahire 1971), s. 303.

¹²⁰ Ayrıntı için bkz. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 204-205, 223-229.

¹²¹ Sevâşî, *Vâsil b. Ata ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, s. 235-236; Adil el-Awâ, *el-Mu'tezile ve'l-Fikru'l-Hurr*, s. 168.

¹²² Ayrıntı için bkz. Akoğlu, "Kebire ve İman Bağlamında Haricilik-Mutezile İlişkisi", 330-331, 335.

¹²³ Günümüzde İŞİD gibi Haricî zihniyetin temsilcisi olan grupların varlığına ve dinî pratikleri oldukça softlaştırıp ilkesiz çoğulcu ve kapsayıcı yeni bir din anlayışı ile ortaya çıkan akımlara şahit olduktan sonra böyle bir çözümün hiçte yadsınamayacak kalitede olduğu görülmektedir. Bir bakıma dini hakiki formundan ayırıp, dinin kutsallarını

Ehl-i Sünnet tam da burada Mu'tezile ve Hâricî düşünceye bir tepki olarak devreye girmiş, asi ve günahkâr olan müminin ebedî olarak cehennemde kalmayacağını, sabit olan imanı sebebiyle mümin olduğunu, amelin mümin ismine tesir etmeyeceğini, af ve şefaatin günahkâr müminler için kurtuluş umudu olduğunu söyleyerek kendisine olan ilginin artmasında önemli bir avantaj sağlamıştır.¹²⁴ Onlar, Mu'tezile gibi kesin yargı bildiren ifadelerden uzak durmuş daha çok olasılık cümlelerini tercih ederek günahkârı kurtarmanın değişik yollarını aramıştır. Çünkü onlara göre fâsıkta hiçbir günahın yok edemeyeceği iman vardır. Bu ise onlara ebedî azab düşüncesine imkân tanımayan bir dayanak oluşturmaktadır. Onların bu duruma dair genel kanaati şu söylem ile ilkeselleşmiştir. "Günah ehli olan birinin ne cennete ne de cehenneme müstehak olduğunu iddia ederiz. Aksine onun hükmünü Allah'a bırakırız. Dilerse ona azab eder; isterse affeder."¹²⁵

Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre büyük günah sahibi, mümine ait hükümlerin yokluğu nedeniyle mümin; kâfir veya münâfıkta olması gereken hükümlerin yokluğu nedeniyle kâfir veya münâfık değildir. O halde Mu'tezile'ye göre hem ümmetin bu isimde icmaı hem de Allah'ın kitabında bu ad ile zikredilmesi bu kimsenin fâsık olduğunun delilidir. Özellikle ilk çıkış itibariyle böyle bir vurgunun konjektürel olarak acil ve pratik bir fayda sağlama gayesi olduğu açıktır. Öyle ki bu meselenin arka planında iyimser bir kaygının olduğu tarihi verilerle sabittir. Sırf olumsuz bir tablo çizerek Mu'tezile'yi bu görüşünden dolayı tarihin önünde suçlu ilan etmek vicdanî bir duruş değildir. Unutulmamalıdır ki, Vâsıl b. Ata'nın aykırı olarak lanse edilen çıkışı, daha çok ifrat ve tefritte aşırı giden iki kutbun (Hâricî-Mürcie) toplumda yarattığı içtimaî ve itikâdî ayrılmışlığın etkisiyle şekillenen kaosa bilinçli bir tepkidir. Bu ayrışmayı engellemenin yolu, amele esaslı bir vurgu ile yaptırımı güçlü olan bir sonun kaçınılmaz olduğunu toplum bilincine yerleştirmektir. Mu'tezile 'el-menzile' söylemi ile adeta topluma şunu deklere etmektedir. Büyük günah işleyen bir mümin Hâricîler'in iddia ettiği gibi kâfir; Mürcie'nin inandığı şekliyle mümin değildir. Burada mükellef, kendi konumunu belirleme yeti ve iradesine sahiptir. Tevbe edip hak ederek mükâfatı elde edebilir; aksi halde günahında ısrar ederse Hariciler'in öngördüğü son ile karşılaşabilir.

pervasızca kullanan, nasları istediği gibi yorumlayıp batıl menfaatleri uğruna ideolojik bir alete dönüştüren zihniyetlerin sebep olduğu itikâdî sapmalara çare olabilecek türdedir. Dolayısıyla 'el-menzile' düşüncesinin, salt itikâdî bir söylem olduğu iddia edilemez. Aynı zamanda sosyal ve siyasî maslahata dönük yönleri olan ahlakî bir tepki hareketidir de.

¹²⁴ İcî, *el-Mevâkıf*, s. 380; Bağdâdî, *Usulü'd-Dîn*, s. 266; Nesefî, *Tabsîrâtü'l-Edille*, II, 368; Bâkillânî, *Kitabu't-Temhîd*, s. 401-402; Üsmendî, Alaaddin Muhammed b. Abdulhamid, *Lubâbu'l-Kelâm*, thk. Muhammed Said Özervarlı, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005), s. 166.

¹²⁵ İbn Furek, *Müccerred'ü-Makalat*, s. 164.

Sonuç

Eldeki veriler bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde Mu'tezile kelam düşüncesinin ortaya çıkışı âdeta tiyatro sahnesini andırır nitelikte bir olay üzerine inşa edilmiştir. Bilinmelidir ki sosyal olayları tek bir nedene bağlı olarak açıklamak her zaman tutarlı sonuçlar vermemektedir. Bunu dikkate aldığımızda, araştırmamızda tarihî verilerle test edildiğinde anlatıldığı gibi olmayan birçok çelişik hususun varlığına şahit olduk. Buna dair en çarpıcı sonucun, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki gerilimin bu tarz ayrılıkçı bir tutumla pekiştirilmek istendiği yönünde bir kanaatin hâsıl olmasıdır.

Tarihi veriler incelendiğinde Mu'tezile, 'el-menziletu beyne'l menziletayn' ilkesini beş esastan biri kabul eder. Böyle bir görüşle sorunu çözme uğraşı içerisinde olan bir ekolün karşıt birçok düşünce ve gruba etki etmesi doğaldır. Çünkü Mu'tezile büyük günah meselesindeki görüşüyle, kendisine yönelik tepkisel fikirlerin oluşmasına neden olmuş ve ilke kabul ettiği bu prensibin doğruluğu, hakikati ve işlevi etrafında tartışmalar süregelmiştir. Fakat tartışma, daha çok itikâdî bir boyutta yürütülmüştür. Oysa bu tarz olaylarda birçok nedenin birlikte ele alınması gerektiği oldukça önemlidir. Bu bakımdan meselenin itikâdî yönüne ek olarak sosyo-politik ve ahlakî faktörlerin etkisi yadsınamaz derecededir. Fakat ekolün doğuşunu sapkın bir fikrin sebep olduğu ayrışmaya bağlayarak probleme dramatik ve olumsuz bir hava katmanın iyimser bir tarafı da olmasa gerektir. Öyleki söz konusu meclisin içerisinde bu meseleler konuşulmasına rağmen sürpriz bir çıkış olarak olay senaryolaştırılmıştır.

Bir diğer husus, 'el-menziletu beyne'l menziletayn' düşüncesi, herkesin zihin ve vicdanında teorik olarak yerleşikken, pratikte her bir ekol için farklı bir söylem ve kapsama dönüşmüştür. Bu bağlamda Mu'tezile 'el-menzile' görüşüyle ortak karar üzerinde birleşme çağrısında bulunurken; Ehl-i Sünnet bunu, ümmetin ortak vicdanını terk olarak aktarmıştır. Başlangıç itibarıyla 'el-menzile' sosyo-ahlakî bir manifesto niteliğine sahiptir. Ancak bu noktada kalmaması ve daha sonraki süreçte salt itikâda indirgenmesi zaman içerisinde tepkiyi doğurmuş, ümmetin Mu'tezile'ye olan önyargısıyla birlikte ayrışma giderek artmıştır.

Olumlu yönden bakılacak olursa bu söylem pratikte ahlakî bir tavır barındırmaktadır. Herkesin bu dünyada yaptığı ile yüzleşmesi gerektiğini vurgulayan aynı zamanda toplum içerisinde ahlâkın yaygınlaşmasını sağlayan bir ilke görünümü vermektedir. Çünkü kendi yaptığını sorgulama irade ve kudretinden yoksun bir insanın sadece af ve birilerinin yardımıyla kurtuluşu umması insanın varoluş amacına aykırıdır. Bu sebeple sosyo-ahlakî açıdan 'el-menzile', mükellefin kendine çeki düzen verme imkânı tanıyan bir ölçüt sunmaktadır. Bireysel açıdan mükellef daha ölmeden kendi günahıyla yüzleşecek ve işlediği günahları tevbe ile telafi etme yoluna yönelecektir.

Sosyal yönüyle de Mu'tezile'nin söz konusu iddiası, mutedil bir savunu, toplumu tehdit ve dejenere eden aşırı taraflara karşı etkili bir duruş hareketidir. Biz de adı geçen ekoller üzerinden tarihî süreçte bütün aşırı ve aykırı dînî grupların toplumda nasıl bir algı inşa ettiklerini basit bir tablo ile şu şekilde yansıtabiliriz.

	<u>Hâricîler</u>	<u>Mu'tezile</u>	<u>Mürcie</u>
Vurgu	→ Dışlayıcı/Ötekileştirici	→ Uyarıcı/Dikkat Çekici	→ Değer Azaltıcı
	↓	↓	↓
Yankı	→ Korku/Tehlike	→ Endişe/Tedirginlik	→ Rahatlık/Gevşeme

Şekilde görüldüğü gibi başlangıçta Mu'tezile'nin çıkışı oldukça makul ve dengeleyicidir. Çünkü toplumun iki farklı ve zıt düşünceye sahip iki aşırı ucun ortasında bir denge unsuru oluşturmaktadır. Buna göre Hâricî harekete göre rahat bir nefes alma, Mürcie söylemine karşı ciddi bir tavır sergileme imkânı sağlamaktadır. Fakat bu dengeleyici duruş büyük günah sahibinin uhrevî âkıbetinin ne olacağı hususunda, Hâricî zihniyetin öngördüğü son ile aynı düzlemde yer alma noktasına kadar varmıştır.

Eleştirel bir bakış açısıyla meseleyi değerlendirirsek Mu'tezile, tarihi süreçte ciddi yankıları olan birçok hata yapmıştır. Bunlardan bir kaçını sıralarsak şunları söyleyebiliriz. Onların tarihte önemli bir figür olarak yer alamayıp, yalnızlaşmalarına neden olan önemli faktörlerden biri, büyük günah meselesinde kuşatıcı bir dil üretememeleridir. Büyük günah işleyen bir kimsenin ebedî azabı hak edeceği, akidevî bir boyuta taşındığı andan itibaren ret unsuru devreye girmiştir. Çünkü büyük günahın, kulun itaati ile birlikte Allah'ın rahmet ve affını yok eden bir güce sahip olması, toplum vicdanında ciddi sarsıntılara sebep olmuştur. Diğer bir açıdan sadece siyasî-sosyal suçlar üzerinden geliştirilen bir söylem, ilerleyen süreçte alanı genişletilerek, şer'î suçların tamamı hakkında geçerli bir hüküm olmuştur. Bu durumda bir ömür taat ve ibadetleri olan biri, bir yudum içki içmesi sonucunda tevbe etmeden ölürse geçmişin bütün kazanımları yok olacak ve ebedî olarak azap görecektir. Bu sonucun verdiği rahatsızlık, Mu'tezile karşıtı duruşun baskın faktörlerinden biridir. Bu görüşün aşırı olan ebedî azap vurgusu olmasaydı bugünün sorunlarına bir çare olacağı içten bile değildir.

Son olarak 'el-menziletu beyne'l-menziletyn' ilkesinin teolojik alanda da aynı tarzda geçerli olması gerektiği akla gelmektedir. Fâsığın hak ettiği azap, mutlak ebedilik ile mutlak kurtuluş arasında olmalı değil midir? Aynı mantık gereği o, cennet ile cehennem arasında bir yerde olmalıdır. Fakat Mu'tezile bu teolojik değer hükümünü kabul etmemekte, insanın kâfir veya mümin olarak ebedî bir ceza veya ödülün muhatabı olması gerektiğini iddia etmektedir. Bu ise dünyevî kritere uygun uhrevî bir sonucun var olmaması demektir.

Kaynakça

- Abdurrahman Sâlim, *et-Tarihu's-Siyasî li'l-Mu'tezile*, Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1989.
- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Adil el-Awa, *el-Mu'tezile ve'l-Fikru'l-Hurr*, Dımaşk: ts.
- Ahmed Şevki İbrahim el-Amerrecî, *el-Mu'tezile fi-Bağdad ve Eseruhum fi'l-Hayati'l-Fikriyye ve's-Siyâsiyye*, Kahire: 2000.
- Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Kahire: 2001.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire: 2011.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Akoğlu, Muharrem "Kebire ve İman Bağlamında Hâricîlik-Mu'tezile İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23 (2007/2): 317-339.
- Ali eş-Şa'bî-Ebu Lubâbe Huseyn-Abdulmecid en-Neccâr, *el-Mu'tezile-beyne'l-Fikr-ve'l-Amel*, Tunus: 1979.
- Alpyağıl, Recep, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Eki*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Arslan, Hulusi, "Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük" Problemi doktora tezi, Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2000.
- Avn, Faysal Bedir, *İlmu'l-Kelâm ve Medârisuhu*, Kahire: Dâru's Sekafe, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Albert Nasrî Nader, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1970.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed, *el-Fırak beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Bâkillânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhîd'l-Evâil ve Telhîs'l-Delâil*, thk. İmaduddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Müessetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1993.
- Bedevî, Abdurrahman, *Et-Turâsu'l-Yunânîyye fi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye*, nşr. Mektebet'un-Nahzati, Kahire: 1940.
- Beyhâkî Ahmed bin Huseyn, *Şuâbu'l-Îmân*, thk. Abdulali Abdulhamid, Riyad: 2003.
- Bustî, Ebu'l-Kasım, *Kitabu'l-Bahs an-Edilleti't-Tekfir ve't-Tefsîğ*, thk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, Tahran: 2003.

- Câbir, Kâsım Habîb, *el-Felsefet'u-ve'l-İ'tizâl-fi-Nehci'l-Belâğa*, Beyrut: 1987.
- Carullah, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Beyrut: 1974.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyüb b. Musa, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri, Beyrut: 1998.
- el-Âmidî, Seyfuddîn b. Ebî Ali Muhammed b. et-Tağlebî, *Gâyetu'l-Merâm-fi-İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullah, Kahire: 1971.
- el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Abdulazim Mahmud, Kahire: ts.
- el-Hayyûn, Raşid, *Mu'teziletu'l-Basra ve Bağdat*, Londra: Dâru'l-Hikme 1997.
- el-Vad, Huseyn, *İlmü'l-Kelâm ve'l-Felsefe*, Tunus: Dâru'l-Cunûb 1995.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefiyyi fi'l-İslâm*, Kahire: 1973.
- er-Ravi, Abdüssettar, *el-Akl ve'l-Hürriyye Dirâsetü'n fi-Fikri'l-Kâdî Abdilcabbari'l-Mu'tezilî*, Beyrut: 1980.
- es-Sabûnî, Nureddin *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye-fi'l-Hidâyeti fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiye: 1969.
- es-Seyyid, Muhammed Salih, *Amr b. Ubeyd ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Kahire: Mektebetu-Nahdati'ş-Şark, 1985.
- Eş'ari, Ebi'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, tkd. Neîm Zerzur, Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2012.
- eş-Şevaşî, Suleyman, *Vâsıl İbn 'Ata' ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Tunus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Küttâb 1993.
- et-Tûsi, Nasîruddîn, *Telhîsu'l-Muhassal*, Tahran: Dâru'l-Ezvâî, 1980.
- ez-Zağûnî, Ebû'l Hasen Ali, *el-İzâh fi-Usûli'd-Dîn*, thk. İsam es-Seyyid Mahmud, Riyad: 2003.
- Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *el-Mu'tezile-Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî 2002.
- Hanefî, Hasan *Mine'l-Akîde ila's-Sevra*, Kahire: Mektebetu-Medbûlî, ts.
- Hayyât, el-Mu'tezilî, Ebû'l Hasen Abdirrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr fi'r-Red Ale-İbni'r-Ravendi'l-Mulhid*, thk. H. S. Nyberg, Beyrut: 1993.
- Işık, Kemal "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (1981): 337-357.
- İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Mucerredu-Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Danyal Gimaret, Beyrut: 1987.

MU'TEZİLE'NİN "EL-MENZİLE BEYNE'L MENZİLETEYN" SAVUNUSU VE DOĞUŞU İLE İLİŞKİSİ

- İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan, *Kitabu'l-Hudûd fi'l-Uşûl*, tkd. ve tlk. Muhammed Süleyman, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamiyyi, 1999.
- İbn Manzur Ebu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru's-Sadır, ts.
- İbnu'l-Melâhimî, el-Havarizmî, Mahmud b. Muhammed, *Kitâbu'l-Fâik fî-Uşûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire: 2010.
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Abdulhalim, *Şerh'ul-Akideti'l-İsfahaniyye*, thk. Said b. Nasr b. Muhammed, Riyad: 2001.
- Îcî Adudiddîn, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkif fî-İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Alemu'l-Kutub, ts.
- İsferayânî, Ebû Muzaffer, *et-Tebisîr fî'd-Dîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: 1983.
- Kâdî Abdulcabbar, Ahmed el- Hamedânî el-Esedabâdî, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Kahire: Dâru't-Turas, 1969.
- Kâdî Abdulcabbar, Ahmed el- Hamedânî el-Esedabâdî, *el-Munye ve'l-Emel*, cem. Ahmed b. Yahya el-Murtazâ, thk. Isamuddin Muhammed Ali, Kahire: 1985.
- Kâdî Abdulcabbar, Ahmed el- Hamedânî el-Esedabâdî, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, tlk. Ahmed Huseyn b. Ebî Hâşim, tsh. Semir Mustafa Rabab, Beyrut: Dâr'u-l-İhyâ'i-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Kâdî Abdulcabbar, Ahmed el- Hamedânî el-Esedabâdî, *el-Muhît bi't-Teklîf*, cem. Hasen b. Ahmed İbni Metteveyh thk. Ömer es-Seyyid Azmi-Ahmed Fuad el-Ahvani, Kahire: ts.
- Kadı Abdulcabbar-Ebû'l Kâsım el-Belhî-Hâkim el-Cuşemî, *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Kahire: ts.
- Karlığa, Bekir, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1967.
- Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 266.
- Makdisî, el-Beşşâr, *Ahsenu't-Tekâsim fî-Ma'rifeti'l-Ekâlim*, Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1991.
- Malâtî, Abdurrahman, *et-Tenbîh ve'r-Red Ale'l-Ehva ve'l-Bid'a*, thk. Muhammed Zeynehum-Muhammed Azb, Kahire: Mektebetu-Medbûl, 1992.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. El-Huseyn, *Murûcu'z-Zeheb*, hz. Kemal Hasen Merî', Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- Muhammed Ali Ebu Reyyân, *Tarîhu'l-Fikri'l-Felsefi fî'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1983.

- Muhammed Ebu Zehra, *Tarîhu'l-Cedel*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1934.
- Muhammed Ebu Zehra, *el-Îmâm es-Sâdık*, Kahire: ts.
- Muhammed Ebu Zehra, *Tarîhu'l-Mezahibi'l-İslâmiyye* (İslam'da İtikâdî Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi), çev. Sıbğatullah Kaya, Ankara: Anka Yayınları, ts.
- Nader, Albert Nasrî, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, Bağdat: 1951.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fî-Uşûlî'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nevbahî, Ebû'l-Hasen Musa, *Kitab'u-Firaku's-Şia*, İstanbul: Matbaatü't-Devleti, 1931.
- Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî-İlmi'l-Kelâm* (Mu'tezile), Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1985.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Şerif Murtaza, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *ez-Zehîrat'u fî-İlmi'l-Kelâm*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum: 1431.
- Şerif Murtaza, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *Ğureru'l-Fevâid ve Durerü'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, y.y.: Dâru'l-İhyai'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1954.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Tarîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Kahire: 1970.
- Üsmendî, Alaaddin Muhammed b. Abdulhamid, *Lubâbu'l-Kelâm*, thk. Muhammed Said Özervarlı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2005.
- Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought* (İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri), çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcul-Arûs-min-Cevâhiri'l-Kamus*, thk. Abdülkerim el-İzbavî, Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 1990.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf, an-Hakâik-i Ğavâmizi'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvız, Riyâd: 1998.