

**DIRÂR B. AMR VE MÛ'TEZİLE İÇERİSİNDEKİ
YERİ VE ÖNEMİ**

Refik YILMAZ

**Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi
Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN
2013
Her Hakkı Saklıdır**

T.C
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Refik YILMAZ

DIRÂR B. AMR VE MÛ'TEZİLE İÇERİSİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN

ERZURUM 2013



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

03/10/2013

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “DIRÂR B. AMR VE MÛ’TEZİLE İÇERİSİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ” adlı eser-metin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, eser-metin kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
 Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
 Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

03/10/2013

Refik YILMAZ



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN danışmanlığında, Refik YILMAZ tarafından hazırlanan bu çalışma 03 / 10 /2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Fazlı POLAT

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT	II
KISALTMALAR DİZİNİ	III
ÖNSÖZ.....	IV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DIRÂR B. AMR DÖNEMİNDE SOSYO - POLİTİK DURUM

1.1. ABBASÎ HALİFESİ HARUN REŞİT DÖNEMİNİN SİYASÎ, SOSYAL, KÜLTÜREL VE İLMÎ DURUMU	4
1.2. DIRÂR B. AMR'IN YAŞADIĞI ORTAM	8
1.3. DIRÂR B. AMR'IN HAYATI.....	10
1.3.1. Dirâr b. Amr ile İlgili Olan Şahıslar.....	12
1.3.1.1 Hafs el Ferd	12
1.3.1.2. Süfyan ibn-Sehtân.....	12
1.3.1.3. Muhammed b.İsa el-Burgûs	13
1.3.1.4. Hüseyin en-Neccâr	13
1.4. DIRÂR B. AMR'IN ESERLERİ	13
1.5. DIRÂR B. AMR'IN MÛ'TEZİLE İLE İLİŞKİSİ	14
1.5.1. Mû'tezile Fikirlerin Teşekkül Süreci.....	14
1.5.2. Basra ve Bağdat Mû'tezilesi	26
1.6. MUTEZİLE'NİN TEMEL SİLSİLESİ.....	32
1.7. DIRÂR B. AMR VE MÛ'TEZİLE EKOLÜ İÇERİSİNDEKİ YERİ	33
1.8. DIRÂR B. AMR'IN ATOMİSTİK GÖRÜŞÜ	37
1.9. DIRAR B. AMR'IN ARAZ VE KUMÜN TEORİSİ	42

İKİNCİ BÖLÜM

DIRÂR B. AMR'IN FİKRÎ GELİŞİMİ

2.1. DIRÂR B. AMR'IN İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	46
2.2. CEBRİYYE'NİN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİ	51

2.2.1. Cebriyye Ve Mû'tezile Arasında Dırâr b. Amr	54
2.2.2. Cebrî Ve Mu'tezilî Fikirlerin Karşılaştırılması.....	56
2.3. DIRAR B. AMR'IN DİĞER GÖRÜŞLERİ	59
2.3.1. İtikadî Görüşleri	59
2.3.2. Siyasî Görüşleri.....	60
SONUÇ.....	62
KAYNAKÇA	63
ÖZGEÇMİŞ.....	69

ÖZET**YÜKSEK LİSANS TEZİ****DIRÂR B. AMR VE MÛ'TEZİLE İÇERİSİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ****Refik YILMAZ****Tez Danışmanı: Prof Dr. M. Zeki İŞCAN****2012, 69 sayfa****Jüri: Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN****Prof. Dr. Fazlı POLAT****Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU**

Dırâr b. Amr, Mû'tezile mezhebinin önemli kollarından birisi olan Basra ekolünün ilk kurucu kelâmcılarından biridir. Dırâr b. Amr, belli bir dönem Mû'tezile mezhebine önemli fikrî katkılar sağlamış, mezhebin gelişmesine etki etmiştir. Bundan dolayı bu çalışma ile Dırâr b. Amr'ın Mû'tezile içerisindeki yeri ve öneminin tesbitinin yapılması amaçlandı.

Mû'tezile okulunun ilk hocalarından olan Dırâr b. Amr Mû'tezile mezhebinin temel prensiplerine aykırı fikirlerinden ve cebrî düşüncelerinden dolayı mezhepten ayrılmak zorunda kalmıştır. Fakat daha sonra kendine özgü fikirlerini sistemleştirerek İslam Mezhepleri Tarihinde bir ekol olarak anılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dırâr b. Amr, Mû'tezile, Cebrî fikirler

ABSTRACT

MASTER THESIS

DIRÂR B. AMR AND HIS PLACE AND IMPORTANCE IN MUTEZİLE

Refik YILMAZ

Consultant: Prof Dr. M. Zeki İŞCAN

2013, 69 Pages

Jury: Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN

Prof. Dr. Fazlı POLAT

Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU

Dirâr b. Amr is one of the first founder theologians of the school Basra, which is one of the important branches of the sect Mû'tezile. Dirâr b. Amr made significant intellectual contributions to the sect Mû'tezile for a certain time, helping the development of the sect. Therefore the study aimed at determining the place and importance of Dirâr b. Amr in Mû'tezile.

As one of the first masters of the school Mû' tezile, Dirâr b. Amr was forced to leave the sect because he had opinions contradicting with the basic principles of the sect Mû'tezile and forcible thoughts. However, later, he was mentioned as an ecole in the history of Islamic Sects by systematizing his own opinions.

Key Words: Dirâr b. Amr, Mû'tezile, Forcible Thoughts

KISALTMALAR DİZİNİ

A.Ü.İ.F.D	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
D.E.İ.F.D	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
D.İ.B	: Diyanet İşleri Başkanlığı
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
H.Ü.İ.F.D	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
I.R.C.I.C.A	: İslâm Tarih, Sanat, Kültür Araştırma Vakfı
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
md.	: Madde
nşr	: Neşreden
O.M.Ü.F.İ.D	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Peygamber efendimizin vefâtı sırasında başlayan hilafet tartışmaları ve dört halife döneminde bilhassa Hz.Osman ve Hz. Ali devirlerinde zirveye çıkan ihtilaflar ve ayrılıklar Emevîler döneminde Kerbelâ hadisesiyle kesin olarak yerini çeşitli ayrılıklara, mezheplere ve fırkalara bıraktı. Emevî yönetimi döneminde Arap milleyetçiliğinin de etkisiyle devam eden ihtilaf, tartışma ve mezhepsel çatışmalar, Abbasîler döneminde hoşgörü ve evrensel değerlerin oluşumuna katkı sağladı. Bilhassa Harun Reşit devrinde devlet her yönüyle en üst noktalara çıktı. Bu dönemde Vâsıl b. Ata ile başlayan Mû'tezile anlayışı, İslâm Tarihinde ilk akılcı İslâm filozofları olarak tanındı. Bu okullarda yetişen Dırâr b. Amr da kendine özgü fikir ve düşünceleri ile Mû'tezile mezhebine önemli katkılarda bulundu. Daha sonraki süreçte Dırâr b. Amr, aykırı düşünceleri ile Mû'tezile mezhebinden ayrılmak zorunda kalsa da kendine özgü fikirleri daha sonra sistematik hale geldi ve bağımsız bir fırka olarak anıldı.

Çalışmanın temelini teşkil eden Dırâr b. Amr, hakkında fazla bilgi sahibi olunmayan kayıp bir kişilik olarak karşımıza çıkmış olması çalışmanın zorluğunu oluşturmaktadır.

Çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, Dırâr b. Amr'ın çağdaşı olan Abbasî Halifesi Harun Reşit döneminin siyasî, kültürel ve ilmî durumundan ve etkilerinden bahsedilmeye çalışıldı. Ayrıca Dırâr b. Amr'ın hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri üzerinde duruldu. Son olarak ise Dırâr b. Amr'ın belli bir dönem de başkanlığını yaptığı Mû'tezile mezhebi hakkında kısaca bilgi verilmeye çalışıldı.

İkinci bölümde ise, Dırâr b. Amr'ın Mû'tezile'den ayrılmasına neden olan fikirlerine değinildi. Ayrıca Dırâr b. Amr'ın siyasî ve itikadî diğer fikirleri üzerinde de duruldu. Bunun dışında Dırâr b. Amr'ın fikirlerini destekleyen takipçileri de ele alındı.

Çalışma süresince hoşgörü ve ilgisini esirgemeyen her türlü yardım ve desteği veren tez yöneticim Prof Dr.M. Zeki İŞCAN'A ve diğer hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

İnsanlık tarihinin son dinî olan İslâmiyet, Hz. Muhammed tarafından önce Mekke'deki müşriklere tebliğ edildi. Böylece kabileler halinde yaşayan Araplar tek çatı altında toplanmış oldu.

Hz. Muhammed zamanında hızlı bir yayılma ve genişleme gösteren İslâm dinî, Arapların yanı sıra Arap olmayan bir çok milleti ve medeniyeti de içine aldı. İslâmiyet'in ilk yıllarında yani Hz. Muhammed hayatta iken Müslümanlar felsefe ile meşgul olmamışlardı. Buna gerek de yoktu. Çünkü ortaya çıkan problemler bizzat efendimiz tarafından çözülmüyordu. Öte yandan Kur'ân'da kâinatın sırrı, insanın yeri, kaza ve kader, ölüm ötesi ile ilgili bir çok ayet ve bu ayetlerin işaret ettiği bir çok hükümler mevcuttu. Bunların yorumlanması gerekiyordu. Yine İslâmiyet'in doğuşundan önce, insanoğlunun zihnini kurcalayan, dikkatini çeken bu gibi problemlere çözüm arayan düşünce sistemleri zaten mevcuttu. Ancak bu sistemler daha çok Araplardan ziyade Mezopotomya'da, Mısır'da, Hint'de, İran'da ve Antikçağ Yunan'da bulunuyordu. İnsan zihnini kurcalayan bu tip problemler, Kur'ân ayetlerinin bazılarındaki kapalı manalara rağmen, dört halife devrinde de sadeliğini ve sükûnetini korudu.

Peygamber efendimiz vefat edip vahyin sona ermesi ile birlikte, hem problemler yığılmaya başlamış hem de problemlerin çözümünde başvurdukları birleştirici kaynaktan yoksun kalmışlardır. Fikrî hareketler hızlanmış ihtilaflar artmaya başlamıştı. İçte ve dışta gerçekleşen bir takım askerî, siyasî, iktisadî ve ilmî faktörler de fikir ayrılıklarını kamçulamıştır. Siyasi yöneticilik meselesi, Kur'an'ın toplatılıp çoğaltılması, büyük günah meselesi, iman ve topluma aidiyet durumu, Kur'an ve Sünnet karşısında insan akıl ve irâdesinin durumu, farklı dinlere mensup ülkelerin fethedilmesi, hakem olayı bunların başında gelmektedir.¹

İslâm toplumunda, Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle sükûn ve istikrar dönemi kapanmıştır. Bu durum Müslümanlar arasından iç çatışmaların mayalanmasına da yol açmıştır.² Ayrıca İslâm dünyasında dinî ve siyasî ayrışmayı derinleştirecek olan iki büyük olay yaşandı. Bunlardan biri, Hz. Ali ile Hz. Aişe arasında meydana gelen ve

¹ Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Ravza Yay., İstanbul 2008, s.19.

² Şaban Ali Düzgün, *Kelâm El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2012, s.68.

karşılıklı olarak birçok müslümanın öldürülmesine yol açan Cemel Vak'ası, diğeri ise Hz. Ali ile Muâviye arasında meydana gelen Siffin savaşıdır. Bu iki vaka sonucunda İslâm toplumu; Hz. Ali'yi halife olarak destekleyenler, ona karşı muhalefet gösterip karşı çıkanlar ve tarafsız kalanlar şeklinde üç kampa bölünmüştür.³

İslâm dünyasında, içteki karışıklıkların yanı sıra fetihler yoluyla dış dünyaya açılma başlamıştır. Fetihler yoluyla Müslüman düşünürler değişik din ve inanç mensuplarıyla iç içe olma ve buna bağlı olarak bazı sorunları tartışma imkânı bulmuşlardır. Diğer din mensuplarıyla yapılan fikrî münazaralar ve görüş alışverişi; her iki taraf için de etkileşime neden oldu. Bu faktörler, Emevîlerin son yılları ve Abbasîlerin ilk dönemlerinde dinî düşüncenin sistemleşmeye başlamasını ve İslâm dünyasına sokulan fikrî cereyanların karşısında durabilmek için rasyonelleşme ihtiyacını beraberinde getirdi. Bu sebeple naklî ilimler kadar aklî ilimler üzerinde de derinleşme başladı ve aynı zamanda cedel, nazar, ve istinbat tekniklerinin elde edilmesi gündeme geldi.⁴

Yine bu dönemde Emevîlerden itibaren küçük çapta başlayıp Abbasîler döneminde gelişerek devam eden tercüme faaliyetleri hareketi içerisine girilmiştir. Özellikler III/IX. Yüzyılda merkezini Bağdat'ın oluşturduğu büyük tercüme hareketi IV/X. Yüzyıla kadar yoğun bir biçimde devam etti. Bu dönemdeki yoğun çeviri faaliyetleri İslâm felsefesindeki çeşitliliği, değişim ve gelişmeleri bağrında taşıyan bir dönem olmuştur.

Bu dönem için İslâm Felsefesi tarihçisi Dimitri Gutas (2003) şu ifadeleri kullanmıştır: “Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Bağdat'ta gerçekleşen Yunanca-Arapça çeviri hareketi insanlık tarihinde yeni bir çağ başlatmıştır. Çeviri hareketinin Perikles Atina'sı, İtalyan Rönesans'ı veya 16. ve 17. Yüzyıl bilimsel devrimiyle aynı kategoride yer aldığını, insanlık tarihi için aynı derecede önemli olduğunu, bu yüzden böyle kabul edilmesi ve tarihsel bilincimize de bu şekilde kaydedilmesi gerektiğini düşünüyorum.”⁵

Abbasîler döneminde yoğunlaşan çeviri hareketleri, başta gramer, hitabet, felsefe, tıp, musikî, aritmetik, geometri, astoronomi gibi alanlardaydı. Yunanca yazılan bu eserler önce Süryanca, daha sonra da Arapça'ya çevriliyordu. İslâm dünyasına

³ Düzgün, *Kelâm El Kitabı*, s.69.

⁴ Osman Aydın, *Akılcı Din Söylemi*, Hitit Yay., Ankara 2010, s.101.

⁵ Şaban Ali Düzgün, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Grafiker Yay., Ankara 2012, s.37.

tercümesi yapılan ve İslâm düşüncesine tesir eden eserler ilk planda bunlardı.⁶ İçte ve dışta meydana gelen bu değişim ve dönüşüm neticesinde Mezhepler Tarihinde, Hicri 2. asrın başında akılcı olarak tanınan akıl ile büyük moral gerçeklerin keşfedebileceğini savunan Mû'tezile mezhebi ortaya çıktı.⁷

Dırâr b. Amr, Mû'tezile'nin ilk kurulan kolu olan Basra Mû'tezilesinin Ebu'l Huzeyl Allaf'tan önce liderliğini yapmıştır. Ebu'l Huzeyl Allaf, nasıl Mû'tezile'nin fikrî beslenmesini sağlamışsa Ebu'l Huzeyl Allaf'ın da fikrî beslenmesini Dırâr b. Amr sağlamıştır. Mû'tezileye önemli katkıları olmuş olan Dırâr b. Amr, Mû'tezile'nin temel prensiplerinden bazılarına karşı çıktığı için mezhep tarafından dışlanmış. Fakat Dırâr, döneminde kendine özgü fikirleriyle Mû'tezileye ve kendinden sonraki düşüncelere yön vermiştir. Döneminde araz, kesb anlayışı, altıncı his, atom kavramı ile ilgili problemlere orijinal fikirler sunarak Mû'tezile anlayışını derinden etkilemiştir.⁸

Mû'tezile filozofu⁹ Dırâr b. Amr, felsefî kavramlara vukufiyeti nedeniyle sistematik kelâmın kurucusu olarak kabul edilir.¹⁰ Mû'tezile ekolünde önemli denebilecek bir yere sahip olan Dırâr b. Amr, müşebbiheye, Ashâbu't-tabâ'i'ya hatta Aristo'ya karşı bile reddiyeler yazdığı dikkate alınacak olursa, onun Yunan felsefesini ele alıp inceleyen ve bu düşünceye karşı fikir beyan eden ilk kişidir.¹¹

⁶ Necip Taylan, *İslâm Felsefesi*, Ensar Yay., İstanbul 2010, s.132.

⁷ Said Yazıcıoğlu, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yay., Ankara 2000, s.32.

⁸ Ebu'l- Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malatî, *Kitabu't-Tenbih ve'r Reddu ala Ehli'l-Ehva ve'l Beda*, thk., Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire1368/1949,s.43.

⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Cem Yay., İstanbul 1967, s.138.

¹⁰ Osman Aydınlı, "Mû'tezile Ekolü Ve Akılın Belirleyiciliği", *İslâmi İlimler Dergisi*, Yıl:4, Sayı:1-2, s.146.

¹¹ Özcan Taşcı, *Takiyüddin Necrâ'nin Mû'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, (Doktora Tezi,), Anka Üniversitesi, Ankara 2005, s.73.

BİRİNCİ BÖLÜM

DIRÂR B. AMR DÖNEMİNDE SOSYO - POLİTİK DURUM

1.1. ABBASÎ HALİFESİ HARUN REŞİT DÖNEMİNİN SİYASÎ, SOSYAL, KÜLTÜREL VE İLMÎ DURUMU

Dirâr b.Amr'ın daha iyi anlaşılabilmesi, görüşlerinin ve davranışlarının sıhhatli bir şekilde temellendirilebilmesi için Dirâr'ın yetiştiği, şekillendiği ortam olan Abbasî devleti ile çağdaşı Harun Reşit (193/809) döneminin siyasî, sosyal, kültürel ve ilmî hayatı ile ilgili olarak genel hatlarıyla bilgi verilecektir.¹²

Hicri II.yy.'ın ilk çeyreğinde İslâm Devleti'nin sınırları, doğuda; Sind Havzası'na, kuzeyde ise Aral Gölü'ne kadar ulaşıyordu.¹³ Bu geniş sınırlar içerisinde Harun Reşit dönemi Abbasî hilafetinin altın çağıdır. Hattâ bütün Orta Çağ İslâm Tarihi'nin ihtişam dönemi demek de mümkündür. Harun Reşit döneminde Abbasî devleti, gücünün zirvesine ulaştı. Başkent Bağdat, dünyanın en görkemli şehirlerinden birisi haline geldi. Şehrin her tarafından büyük binalar yükseldi. Nüfusu bir milyona ulaştı. Devlet dışta itibarlı ve güçlü; içte huzurluydu.¹⁴ Onun döneminde Bağdat, ilim ve edebiyatın merkezi haline gelmiş; medeniyet ve ümran alanında yüksek bir seviyeye ulaşılmış, gelirler artmıştı. Devlet hazineleri, vergilerden sağlanan para ve mallarla dolup taşıyordu. Hatta onun döneminde toprak ürünü olan hububat cinsinden alınan aynî vergilerin dışında hazine gelirleri 72.000.000 dinara ulaştı.¹⁵

Harun Reşit, halkını gözetip emniyete kavuşturmanın yanında yapılan ilmî faaliyetlere desteği açısından da meşhurdur. Bu dönemde Harun Reşit, saraylarında bir çok ilim ve fikir adamına yer vermiş onların kendilerini rahat bir şekilde ifade edebilecekleri ortamlar hazırlamıştır. Diğer halifelere nazaran ülke içerisindeki huzurlu ortam bir çok ilim ve sanat erbabının yetişmesini sağlamıştır. Halife ve saray erkanı ilim

¹² Ethem Ruhi Fiğlali, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, TDV Yay., Ankara 2011, s.22.

¹³ Cem Zorlu, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyenler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s.15.

¹⁴ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Cilt: 3, Çağ Yay., İstanbul 1986, s.129.

¹⁵ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Cilt : 1/2, Kayıhan Yay., İstanbul 1990, s. 345,357.

adamlarına büyük değer vermiş halifenin yüksek himayesini gören ilim ve sanat erbabı kişiler de bunun üzerine çok sayıda eser meydana getirmişlerdir.¹⁶

Bu dönemdeki ilmî faaliyetleri daha iyi anlayabilmek için döneme damgasını vuran Halid b. Bermek ve Bermekîler sülalesini de iyi tanımak gerekir. Bu dönemde İran asıllı Halid ibn Bermek'in vezirliği meşhurdur. Sülalesi kendinden sonra diğer Abbasî halifelerine de vezirlik yapmıştır. Bütün bu vezirler İslâm tarihinde "Bermekîler" olarak meşhur olmuştur.¹⁷ Ayrıca, Yahya b.Halid el-Bermekî, Harun Reşit'in siyaset hocası, kendisine de "baba" diye hitap ettiği bir kişidir. Halid b. Bermek, fazilet ve şeref sahibi, değerli, ihtiyatlı biriydi. Ayrıca uyanık ve ileri görüşlülüğü ile şöhret bulmuştur.¹⁸

Bermekî ailesi yalnız idarî bakımdan değil ülkenin imarı, ilim ve fikir hareketlerinin gelişmesi için büyük gayret sarfetmiştir.¹⁹ Nitekim Yahya b.Halid el-Bermekî'nin düzenlemiş olduğu bir tartışma meclisinde Ebu'l Huzeyl (227/841), Nazzâm (221/835), Bişr b.Mu'temir (210/825), Sümame b.Enes (213/828), Ali b.Misem (184/200) ve Hişam b.Hakem (190/805) gibi Mû'tezile ve Şia'ya mensup bazı kişiler katılmıştır.²⁰ Ayrıca Dirâr b. Amr'ın da Yahya Halit el-Bermekî'nin huzurunda aralarında Süleyman b.Cerir, Abdullah b.Yezid el İbâzi, Hişam b.Hakem ve Zerdüştin dinine mensup bazı liderlerin bulunduğu meclislerde ilmî münakaşalara katıldığı bilinmektedir.²¹

Abbasîler döneminde, dinî ilimlerin yanı sıra tercüme faaliyetleri ve diğer faktörlerin etkisi ile pozitif ilimlerde de önemli gelişmeler olmuştur. Harun Reşit döneminde temelleri atılan Me'mun (218/833)'un döneminde de faaliyete geçirilen *Beytü'l-Hikme* bir kütüphane ve tercüme merkezi olarak sistemli bir şekilde çalışmaya başlamıştır.²² Yunan fen ve felsefe kitapları Arapça'ya tercüme edilmiştir. Yunan düşüncesiyle temas ve diğer faktörler yeni kelâm ilmini, felsefeyi ve aklî teolojiyi

¹⁶Richard Coke, *Baghdad: The City of Peace*, Butterworth Yay., Michigan 1935, s.61-64.

¹⁷ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1997, s.29.

¹⁸ Osman Aydın, "Dirâr b. Amr ve Mû'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *AÜİFD*, 39(1), Ankara 1999, s.662.

¹⁹ Yıldız, *Büyük İslâm Tarihi*, s.144.

²⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'udî, *Murucu'z-Zeheb*, Cilt: 3, thk..Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988, s.380.

²¹ Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tarihü't-taberî : Tarihü'r-rusül ve'l-müluk*. thk. Muhammed Ebül-Fazl İbrâhim, VII, 148.

²²Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi- Kaynakları ve Tesirleri*, Selçuk Yay., s.18.

oluşturmuş ve dünya felsefe tarihinde önemli bir yere sahip olan özgün Arap felsefesinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.²³

Abbasîler zamanındaki Süryanice'den Arapça'ya devamlı ve hararetli çevirilerden doğduğu söylenebilir. Yüzyıldan uzun süren tercüme faaliyetleri İslâm'da aynı zaman kelâm yani Din felsefesi, Fıkıh yani Hukuk felsefesi, Tasavvuf yani Mistik felsefe hareketlerinin gelişimine etki etti. Helenistik felsefe İskenderiye'den Urfa'ya, Harran'dan da Bağdat'a geçiyordu. Gunde-Şapur'daki İran fikir yuvası ikinci tesir kaynağı oldu. Oradan gelenler yine Yunan ilim ve felsefesi ile Hintçe'den Pehlevice'ye, oradan da Arapça'ya çevrilmiş bazı eserlerdi.²⁴

Abbasî vezirlerinden Bermekî ailesi bu hareketi besliyordu. Bu devirde Ebu Yahya Zekeriya, Ebu Bişr Metta, Ebu Zer'a, Huanyn ve Ishak b.Kurra büyük çeviriler yaptılar. Son çevirmeler arasında da El-Kındî (354/965) ve Farabî (339/950)'nin eserlerini sayabiliriz. Yunan ve Hind eserlerinin yanında bir kısım Hristiyan ve gnostik eserleri hatta İslâm doktrinine aykırı olan Mani eserleri bile çevriliyordu. Yahya b.Halid el-Bermekî (188/805) Ptoleme'nin *Almagest* isimli eserini Arapça'ya tercüme ettirme amacı bu bağlamda önemlidir. Bilgin ve sanatçılar hâmisî el-Bermekî bu ilk çeviriden memnun olmadığı için farklı bilim adamlarının aynı eseri yeniden çevirmekle görevlendirmişti.²⁵

M.S IX. asrın başlarında Bizans imparatorluğunda doğmuş olan Yunan felsefesi metinleri Arap kültürünü beslemeye yetecek miktarda bulunmaktaydı. Bu el yazmaları büyük ölçüde yeterli felsefî eserleri üretmeye kaynaklık etmemiştir. O dönem yeniden oluşum dönemi idi. Yeni bir dille felsefenin tercüme edilmesi sayesinde Yunan kültürünü sahiplenen Araplar, en az iki asır Bizanslılardan çok daha yaratıcı olacaklardır. El yazmalarını satın almak için Bizans topraklarına giden elçiler sadece aktarılacak metaryelleri geliştirmemişler aynı zamanda yeni ve özgün bir üretim için hammaddeyi de getirmişlerdir. *Beytü'l-Hikme*'nin, mütercimler tarafından Arap-İslâm

²³ W.Montgomery Watt, "Özet Kelâm Tarihi", (Çev. Adnan Bülent Baloğlu), *DEİFD* X, İzmir 1998, s.124.

²⁴ Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, Cilt: 1, Tüba ve Turizm Bakanlığı Yay., s.8-9.

²⁵ Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, s.9-10.

dünyasının kültürleşmesini sağlamak için eşi benzeri olmayan bir şekilde çalıştırılmıştır.²⁶

İslâm düşüncesi, tercüme hareketleri sonrası yabancı dil ve kültürlerle sahip bir çok unsurun İslâm toplumuna girmesiyle çok değişik düşünce ve Tanrı tasavvuruyla kaçınılmaz olarak hesaplaşmak durumunda kaldı. Fetihler'in neticesinde de farklı kültürler İslâm toplumuna girdi. Onların bazı inançları da İslâmiyet'e sızmaya başladı. Bütün bunların neticesinde felsefe de bir zaruret olarak 8.yy.'da, Abbasîlerin kuruluşuyla ortaya çıktı.²⁷ Ayrıca İslâmiyetin ilk dönemlerinde, dâhili nedenler ve hârici nedenler sonucunda iki grup ilim oluşmuştur.²⁸ Bunlardan biri menşei İslâm olan ve Tefsir, Hadis, ve Fıkıh gibi ilimleri içine alan dinî ilimler diğeri de Hind, Yunan, ve

İran'dan gelen tıp ve felsefe gibi ilimleri içine alan dünyevî ilimlerdir.²⁹ İslâm düşüncesinde sonuç itibariyle kelâmın yanında bir de felsefî hareket zarurî olarak ortaya çıktı.³⁰ Hicri birinci asrın sonlarında cebr-ihtiyar tartışmaları felsefeyi de ilgilendiren problemlerle mübhem bir şekilde başladı. İkinci yüzyılda ise bundan âlem ve insanla ilgili olarak yeni problemler mesela; varlık-yokluk, cevher-araz, zat-sıfatlar, hayır-şer, ilahî adalet gibi meseleler ortaya çıktı ki burada İslâm akîdesi üzerine bir çeşit felsefe yapan Mû'tezile'nin özellikle aklî uygulamaları önemlidir.³¹

Mû'tezile, dış dünyaya fetihler yoluyla açılma ve sınırların genişlemesiyle birlikte yabancı din ve kültürlerle karşı İslam'ı savunma psikolojisiyle hareket etti. Bu mücadele ve etkileşim sürecinde Mu'tezilî düşünürler kendi inanç ve görüşlerini, yabancı unsurlara karşı savunmaya çalıştılar. Ekol mensuplarının Yunan felsefesini incelemeye sevk eden sebep, filozofların ve diğer din ve kültür mensuplarının, bazı İslâmî prensiplere hücum etmeleri karşısında, kendi tekniklerini kullanarak cevap verme çabasıydı. Bu sebeple rasyonelleşme sürecinde Mu'tezilî bilginlerin felsefeye ilgi

²⁶ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, Litera Yay., İstanbul 2005, s.80.

²⁷ Kemal Işık, *Mû'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİFD- 1967, LXXVI, s.34.

²⁸ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2010, s. 25.

²⁹ Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, 808/1406, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1983, s.363.

³⁰ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yay., İstanbul 1997, s.25.

³¹ Taylan, *Din Felsefesi*, s.33.

duymaları ve bu doğrultuda çaba sarf etmeleri, ekolün özgün bir yapıya bürünmesinde etkili olmuştur.³²

Ortaçağ İslâm dünyasındaki ilmî ve fikrî hareketliliğin, canlılığın olduğu bu ortamda Mü'tezile'nin ilk hocalarından Dırâr b. Amr gibi ilk İslâm filozofları ortaya çıktı. Dırâr b. Amr, akıl ve nakîl arasında çelişme olduğu zaman ya akla güvenmiş veya naklî akla uydurmuştur. Bu tutum İslâm düşüncesi tarihine dinle felsefenin uzlaştırılması açısından etki yapmıştır. Böylece Dırâr b. Amr gibi ilk İslâm kelâmcıları, Müslümanlar arasında akıl ve serbest düşünce cereyanının önderi olmuşlardır.³³

Dırâr b. Amr gibi ilk akılcılar, Yunan felsefesi başta olmak üzere başka düşünce ve kültürlerle karşılaşmış olmaları, İslâm toplumu ve bilimi açısından kazançlı bir sürecin başlangıcı olmuştur. Bu karşılaşma ve kaynaşma sayesinde mezhep âlimleri kendi bilim anlayışlarını ve düşünce sistemlerini diğer din ve kültürlerle mukayese imkânı elde etmiştir. Kendi görüş ve tezlerinin farkına varan ve eksik yanlarını tespit eden ekol mensupları kendilerini geliştirmeye ve İslâm'ı daha iyi koşullarda savunma yollarını bulmaya başlamışlardır.³⁴

1.2. DIRÂR B. AMR'IN YAŞADIĞI ORTAM

Emevîler döneminde Hicaz bölgesinin ikiz kardeşi olan Mekke-Medine, musikî, şiir ve sanatın yuvası haline gelmesine mukâbil yine aynı devrede Irak bölgesinin ikiz kardeşi olan Basra ve Kûfe de İslâm dünyasının en hareketli fikrî, ilmî faaliyet merkezi haline gelmiştir.³⁵

Hz.Ömer, Müslümanlara yardım birlikleri göndermek isteği zaman Müslümanlarla kendisi arasında bu yardımın gönderilmesini engelleyecek bir denizin bulunmamasını istedi. Bundan dolayı Araplar, önce Basra'yı sonra da Kûfe'yi kurmuşlardır.³⁶ Kûfe, 17/638 tarihinde Hz.Ömer'in emriyle Sa'd b.Ebi Vakkas tarafından Mezopotamya'da eski kültür merkezlerinden Hire ve Babil'e yakın bir

³² Osman Aydın, *Mü'tezile Ekolü, Teşekkülü, İlkeleri Ve İslam Düşüncesine Katkıları*, Marife Yay., Yıl: 3, Sayı: 3, ss.33-35.

³³ İbrahim Agah Çubukçu, "Mü'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, 12(1), Ankara 1964, s.51.

³⁴ Osman Aydın, "Bağdat Mü'tezile'sinin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları", *HÜİFD*, 4(2), s.188.

³⁵ Ph.K.Hitti, *Siyasî Ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev; Salih Tuğ, İFAV Yay., İstanbul 2011, s.336.

³⁶ Hasan, *İslâm Tarihi*, s.234.

bölgede kuruldu.³⁷ Kûfe, Hz.Ali döneminde 30/656'da İslâm devletinin başkenti olmuştur. Yine bu yerde Hz.Ali'ye başkaldıranlar anlamında “Hariciler” burada ortaya çıkmıştır. Kûfe kaynaklı diğer bir önemli olay da Hz.Hüseyin'in katli meselesi yani Kerbela olayıdır. Ayrıca Hz.Hüseyin'i çağırdıkları halde onu Ubeydullah b.Ziyad ile baş başa bırakarak katline neden olanların oluşturduğu pişman olanlar veya tevbe edenler anlamında “Tevvabun” denilen hareket de burada ortaya çıkmıştır.³⁸

Kûfe merkezli bir çok kabile mevcuttur. Bunlardan biri de Dırâr b. Amr'ın kabilesi Gatafan'dır. Dırâr b. Amr'ın gerçek ismi Ebu Amr Dırâr b. Amr el-Gatafânî el-Kûfî dir. Kûfe'de doğmuştur ve Gatafan kabilesine mensuptur.³⁹ Gatafan kabilesinin nesebi Gatafan b.Sa'd b.Kays b.Aylan b.Mudar b.Nizar'a dayanır. Anavatanı Vadiu'l-Kur'â'nın alt tarafları olan kabile, cahiliye döneminde putperest olup Ukayşir ve Uzza'ya tapmaktaydı. Gatafan kabilesinin Kabe'ye benzer ve adına Bussa denilen bir bina inşa ederek tavaf ettikleri kaydedilmektedir. Gatafan kabilesinin ayrılan kolları ise şunlardır: Beni Abs kabilesi, Eşcâ kabilesi ve Fezâre kabilesi.⁴⁰

Dırâr b. Amr, Basra ilim ve fikir çevresinde faaliyet göstermiştir. Basra, çok geçmeden Çin'den Büyük Sahra çöllerine giden kervanların yöneldiği bir yer olup doğu ve batı milletlerinin uğradığı bir istasyon durumuna geldi. Basra sakinlerinin büyük çoğunluğu Rebiâ ve Mûdar kabilelerindendi. Bilahare ticaret maksadıyla birçok Arap buraya gelip gittiği gibi Hindistan, Sind ve Çin'den de göçmenler geldi. Bunun neticesinde şehirde yeni bir edebî hayat ortaya çıktı ve ilmî hayat Yunan felsefesinden etkilendi. Basra etnolojik yönden farklı bir yapıya sahipti. Birbiriyle çatışan kentlerin ve birbirine zıt görüşlerin buluşma yeriydi. Sahilde olması itibariyle her yöreden her çeşit etnik gruba mensup insanı barındırıyordu. Burada çeşitli görüşler çarpışıyor değişik insanlar farklı bir hayat tarzı sergiliyorlardı.⁴¹

Bu dönemlerde Hasan el-Basrî (22/110)'nin Basra Mescidi'nde bir ders halkası bulunmaktaydı. Burada Hasan el-Basrî etrafında toplananlara İslâmî ilimleri veriyor, gücü yettiği kadar öğrencileriyle birlikte siyaset ve dünya meşgalesinden uzak durmaya

³⁷ M.Mahfuz Söylemez, *Kuruluşundan Emevîlerin Başlangıcına Kadar Kûfe'nin Siyasî Tarihi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara 1995, s.14-15.

³⁸ Hasan, *İslâm Tarihi*, s.235-236.

³⁹ W.Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev; Ethem Ruhi Fırlalı), Sarkaç Yay., Ankara 2010, s.264.

⁴⁰ M.Mahfuz Söylemez, *Bederlikten Hadiriliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yay., Şubat 2001, s.22.

⁴¹ Hasan, *İslâm Tarihi*, s.235.

çalışıyordu. Bu medreselerden zamanla birbirine metot açısından karşıt olan ekoller doğdu. Zühd medresesi ve ekolü buradan çıktı. Kaderiyye fırkasını hazırlayan sebepleri burası doğurdu. Mû'tezile bu medreseden yetişti. Basra ilim ve fikir meclisin önemli şahsiyetleri buradan yetişti. Bunlardan biri olan Vâsıl b.Atâ (131/148)'dir. Vâsıl b. Atâ da, ilim tahsilini tamamladıktan sonra Basra'ya gitmiştir. Daha sonra bu kentteki en büyük halka olan Hasan el-Basrî'nin medresesine devam etmiştir. Büyük günah irtikab eden kişinin durumu hakkındaki görüşünden dolayı Hasan el-Basrî'den kopmuş ve bağımsız bir kelâm fırkası olan Mû'tezile'yi oluşturmuştur.⁴²

Basra'da yetişen önemli isimlerden biri de Ma'bed b.Cühenî'dir. İslâm âlimleri onu kader konusunda konuşan ilk müslüman olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ayrıca Basra ilim ve fikir meclisinin en önemli isimlerinden biri de Dırâr b. Amr'dır. Basra'da yaşamış kendini burada yetiştirmiştir. Vâsıl b. Ata'nın öğrencilerinden ve dâilerinden biri olarak bilinen Dırâr b. Amr, Mû'tezileye ilham vermiş ve önemli ölçüde onu etkilemiştir. Bir dönem Basra'daki Mû'tezile okullarına başkanlık etmiş ve burada bir çok öğrenci yetiştirmiştir.⁴³

1.3. DIRÂR B. AMR'IN HAYATI

Dırâr b. Amr, Hicri II. yüzyılın başlarında doğmuş Kûfe asıllı Gatafân kabilesine mensup bir Araptır. Dırâr b. Amr, biyografik eserlerde çok fazla karşımıza çıkmaz. Onun hayatıyla ilgili çok az şey bilinmektedir. Bağdat'ta belli bir dönem yaşamış olsa da hayatının ilk yılları Basra'da geçmiştir. Bilinen eserlerinin hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır.⁴⁴

Dırâr b. Amr'ın Kûfe'de kısa bir süre kadılık yaptığı rivayet edilmektedir. Ancak Mehdi, Hâdi, ve Harun Reşit dönemleri kadıların listesi göz önüne alındığında Dırâr b. Amr ismi görülmemektedir. Bu bilgiler dikkate alındığında Dırâr b. Amr'ın kadılık yapmadığı veya kısa bir süre kadılık yaptığı için kayıtlara geçmediği söylenebilir.⁴⁵

Vâsıl b. Ata, dünyanın değişik yerlerine irşad ve tebliğ vazifesi için daî'ler göndermiştir. Bunlardan biri de Osman et-Ta'vil'dir. Osman et-Ta'vil, daî olarak gittiği

⁴² Hasan, *İslâm Tarihi*, s.235 vd.

⁴³ Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II*, (Çev; Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul 1999, s.66.

⁴⁴ David Thomas, *Christian-Muslim*, Leiden, E.J.Brill 2009, s.371-373.

⁴⁵ Aydın, "Dirâr b. Amr", s.663 vd.

Ermeniyye halkının çoğunu Dırâriyye'ye mensup olarak bulmuştur. Bu durum, Dırâr b. Amr'ın Vâsıl b. Ata'nın öğrencilerinden olduğu fikrini güçlendirmektedir. Ayrıca Dırâr b. Amr'ın, Kutrûb (206/821) ile buluştuğunda Vâsıl b. Ata ile ilgili olarak bahsettiği övgü dolu şiir Dırâr b. Amr'ın Vâsıl b. Ata ile olan bağlantısını netleştirmektedir. Dırâr b. Amr, mezhep kitaplarında sadece savunduğu istisnaî görüşleri sebebiyle hatırlanmıştır fakat hayatı hakkında birkaç teferruat muhafaza edilebilmiştir.⁴⁶

Onunla ilgili rivayetler karşımıza birden çok Dırâr b. Amr ismini çıkarmaktadır. Esas konumuzu teşkil eden Dırâr b. Amr'ın Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi kişilerle; Ebû'l Huzeyl Allaf ve Bişr b. Mu'temir gibi kişiler arasındaki nesle ait olduğu anlaşılmaktadır. Dırâr b. Amr'ın Haricilerin Vâidiyye koluna mensup sayılan ve Allah'ın günah işleyen kimseyi ebedîyyen cehennemde cezalandırması gerektiğini söyleyen Yezid b. Eban er-Rakkâşi'nin talebesi olduğu hususu üzerinde de durulur. O da, Dırâr b. Amr gibi Kûfe'de doğmuş ve Bağdat'ta vefat etmiştir.⁴⁷

Dırâr b. Amr, Abbasî devletinin büyük mücadeleler verdiği ilhâd hareketlerine karışmamıştır. Fakat farklı ve aşırı düşüncelerinden dolayı dönemin hadis âlimleri tarafından zındıklıkla suçlanmıştır. Ahmet b. Hanbel (241/855)'den gelen bir rivayete göre Bağdat kadısı Said b. Abdirrahman el-Cumâhi (176/792) onun kanının mübah olduğuna ve îdam edilmesine hükmetmiş o da bunun üzerine Yahya b. Halit el-Bermekî'ye sığınmıştır. Dırâr b. Amr'ın niçin zındıklıkla suçlandığını Ahmet b. Hanbel'in ifadelerinde bulabiliriz. Onun anlatımına göre Dırâr b. Amr, cennetin ve cehennemin henüz yaratılıp yaratılmadığı hususunu sorgulamış, bir defasında da bu kanaatinden dolayı Ashab-ı Hadis tarafından dövülmüştür. Dırâr b. Amr'ın cennet ve cehennem ile ilgili bu düşüncesini Ahmet b. Hanbel, cennetin ve cehennemin inkârı şeklinde yorumlamıştır. Bu inkârı da “ Onlar sabah akşam ateşe sunulurlar.” ayetini delil getirerek Dırâr b. Amr'ı küfür ehli olarak nitelendirmiştir.⁴⁸

Dırâr b. Amr, aykırı fikirlerinden dolayı cezalandırılmış, idam cezası verilmiş, başına para ödülü konulmuştur. Ödülü duyan Şerik adlı şahıs onun Yahya el-Bermekî'nin yanında olduğunu ihbar etmiş ve isteyenlerin onu orada bulabileceklerini söylemiştir. Dırâr b. Amr kendisine verilen ölüm fetvasının ardından saklanmış daha

⁴⁶ Ebû Said Nişvan b. Said Nişvan Himyerî, *Huru'l- İyn*, (thk. Kemal Mustafa), Kahire 1948, s.212.

⁴⁷ Watt, *Teşekkül*, s.264.

⁴⁸ Mü'min, 23/46.

sonra da yakalanacağını anlayınca Bağdad'tan ayrılmıştır. Yakalanıp herhangi bir şekilde cezalandırıldığını gösteren bir rivayetin bulunmaması ömrünün sonlarına doğru Cezire'ye gittine dair rivayeti güçlendirmektedir.⁴⁹

Kaynaklarda çok yaşadığı anlaşılan Dırâr b. Amr'ın uzun yaşam tecrübelerinden faydalanılmış ömrünün sonuna doğru Cezire'ye yolculuk yapmış 70 yaşlarında veya 90 yaşlarında, kan çıbanından öldüğü rivayet edilmiştir.⁵⁰ Ölüm tarihi ile ilgili çeşitli rivayetler vardır. Takriben 180/796 olarak veya 193/809 olarak verilmektedir. Başka bir kaynak ise 230/844 olarak vermektedir. Fakat genel olarak çalışmada Amr'ın ölüm tarihi (200/815) olarak ele alınacaktır.⁵¹

1.3.1. Dırâr b. Amr ile İlgili Olan Şahıslar

Dönemin bazı önemli Şahsiyetleri Dırâr b. Amr'dan etkilenmişler⁵² ve bazı konularda onunla aynı görüşü benimsemişlerdir.⁵³ Bunların önemlileri aşağıya alınmıştır.

1.3.1.1 Hafs el Ferd

Mücbire'nin ileri gelenlerinden Ebu Ömer künyeli Mısırlı Hafs el-Ferd⁵⁴ Dırâr b. Amr'ın en yakın arkadaşı ve talebesidir. Aynı zamanda Ebû Yusuf'un da talebesidir. Doğduğu yer olan Mısır'da genç bir adam olarak Basra'ya geldi ve bir müddet Ebu'l Huzeyl'in derslerini takip etmiştir. Hafs el-Ferd, Ebu'l-Huzeyl'e karşı Dırârî fikirlerin sözcüsü haline gelmiştir.⁵⁵

1.3.1.2. Süfyan ibn-Sehtân

Dırâr'ın Allah'ın mahiyeti, altıncı his ve benzeri hususlar hakkındaki görüşleri, Süfyan b.Seytan tarafından paylaşıldı. O aslında Hanefilere mahsus bir isim

⁴⁹ Aydınli, "Dirâr b. Amr", s.666.

⁵⁰ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahiri İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-Arab*, (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire 1982, s.249.

⁵¹ Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah Safedî, *el-Vaî bi'l-vefeyat*, nşr., Helmut Ritter, Beyrut 1402, s.365

⁵² Watt, *Teşekkül.*, s.282

⁵³ Aydınli, "Dirâr b. Amr", s.668.

⁵⁴ Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s.113.

⁵⁵ Watt, *Teşekkül*, s.283.

durumundaki Ashabu'r Re'y'e mensup olarak tavsif edilir. Keza O, Hanefî İsa b. Eban'a eş-Şafîi'ye karşı bir kitap yazması hususunda yardım etmiştir.⁵⁶

1.3.1.3. Muhammed b.İsa el-Burgûs

Burgûs(pire) lakaplı Muhammed b.İsâ'nın hayatı hakkında gerçekten hiçbir şey bilinmemektedir. Muhtemelen Muhammed b.İsâ es-Sîrafi ile aynı şahıstır. Onun En-Neccâr'ın talebelerinden biri olduğu fakat el-ef'alu'l mutevellide'ye daîr görüşünde ondan ayrıldığı söylenir. Allah'ın mahiyeti akidesinde Dırâr'la uyuştur el-İskâfi'den altı ay sonra yani 239/854 veya 240/855'te öldüğü rivayet edilir.⁵⁷

1.3.1.4. Hüseyin en-Neccâr

Bişr b.Gıyâs el-Merisi'den ders okumuş bir Murcî olmasına rağmen Murcie'ye reddiyeler yazmış bulunan Dırâr'ın etkisinde kalmıştır.⁵⁸

1.4. DIRÂR B. AMR'IN ESERLERİ

Dırâr b. Amr, yaşadığı dönemde önemli eserlere imza atmıştır. Bunda yaşadığı dönemin de etkisi olmuştur. Tercüme faaliyetlerinin hızlı olduğu farklı din ve kültürlerin iç içe yaşadığı bir dönemde Dırâr b. Amr'ın otuza yakın eser⁵⁹ ortaya koymuştur. Fakat bu eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

Kitabu Red ale'z-Zenadika, Kitabu Red ala Cemi'il-mülhidin, Kitabu'l-mahlfik, Kitabu'd-Da've, Kitabu'd-Delale ala hudusi'l Eşya, Kitabu'r-Red ale'l-Mülhidin, Kitabu Yehtevi ala Selaseti Aşer, Kitabu fi'r-Red ale'l-Müşebbihe, Xitabu Yehtevi ala Sirteti Kutubi fi'r-Reddi ale'l-Mülhidin, Kitabu yehtevi ala aşereti kutubi fi'r-reddi ala Ehli'l-Milel, Kitabu'l-Müsavat, Kitabu'l-Harait, Kitabu'r-Red ala Aristalis ji'l-Cevahir ve'l-Araz, Kitabu'l-Erbaa Mesail ala Ehli'l-Ehva, Kitabu't-Devleteyn, Kitabu ila men Beleşa mine'l-Müslimin, Kitabu'l-Cum'a, Kitabu'l- Ma 'rufve 'ş-Şükr, Kitabu'l-Vafd, Kitabu Aduvvi'l Maslah, Kitabu Fikr fillahi ale'l-Vakife, Kitabu ihtilaji'l-Ecza, Kitabu'r-Red ala

⁵⁶ Watt, *Teşekkül*, s.283 vd.

⁵⁷ Watt, *Teşekkül*, s.283 vd.

⁵⁸ Mustafa Öz, "Dirâr b. Amr", *TDVİA*, Cilt: 9, İstanbul, 1994, s.275

⁵⁹ Ebu'l Ferec Muhammed b.Ebi Yakup İshak İbn Nedim, *Fihrist*, (thk; Rıza Teceddüd İbn Ali b.Zeyni'l-Abidin el Hairy el-Nazindiri), Beyrut 1988, s.315.

Ashabi't- Tabayı', Kitabu'l-Hakemeyn, Kitabu ale'l-Mürctie fi'ş-Şefa'a, Kitabu Red ale'l-Havanc, Kitabu Red 'ale'l-Vakife ve'l-Cehmiyye ve'l-Gaylaniyye, Kitabu 'r-Redd ale' l-Muğiriyye ve' l-Mansuriyye fi Kavliha enne' l-arda la Yağlü min Nebiyyin Ebeden, Kitabu'l-Vasıyye, Kitabu Tevhid, Kitabu Tenakuztl'l Hadis, Kitabu ilm ale'n Nübüvve, Kitabu isbati'r Rusul; Kitabu'r- Redd ale'n Nasara, Kitabu'r-Risale es-Sufiyyin, Kitabu ihtilafi'n- Nasi ve isbati'l-Hucce, Kitabu Kader, Kitabu irâde, Kitabu Teşbih, Kitabu meunefi'l:Hezellan, Kitabu Erzak ve'l-Mülk, Kitabu Menkulin, Kitabu Ahbar, Kitabu Esbab ve't-ilm ale'n-Nübüvve, Kitabu ale'l-fazile ve'l- Muhakkime fi Kavlihim ennen-Nase ale' d-Dinî ve en Zehere minhum ' ğayre.'l-hakk, Kitabu ale'l-Mürctie fi'l-Esma, Kitabu Menzile beyne'l- Menzileteyn, Kitabu'l-Hukmeyn, Kitabu Adabi'l-Mütekellimin, Kitabu Red ale'r-Rafıza ve'l-Haşeviyye, Kitabu'r-Red alamen Zağame ennel Enbiyai ihtelefet fi sifatillahi azze vecelle, Kitabu red ala Muammer fi kavlihi enne Muhammed Rab,Kitabu't-imame, Kitabu'l-Vasıyye, Kitabu'r-Red ale'l-Haşeviyye fi Kavliha ennen~Nebiyye iza isteğfera li-insani Gafera leh, Kitabu ala men Zağame enne'n-Nebiyye Terfike mine 'd-Dinî şey'en ve innehu Kane ya 'lemu'l-Gayb, Kitabufi enne'l-Esmae la Tukas, Kitabu Tefsiri'l-Kur'ân, Kitabu Te'vili'l-Kur'ân, Kitab ale'l Ezanka ve'n- Necedat ve'l-Mürctie, Kitab ale'l Ezanka ve'l-Haddad ve'l Mürctie, Kitabu 't-Tahriş⁶⁰

1.5. DIRÂR B. AMR'IN MÛ'TEZİLE İLE İLİŞKİSİ

1.5.1. Mû'tezile Fikirlerin Teşekkül Süreci

Tarihsel olarak Mû'tezile'nin oluşumuyla ilgili olarak kaynaklar da şu bilgiler yer alır: Bağdadî'ye göre: “Vâsıl b. Ata, Ezârika fitnesinin olduğu dönemde Hasan Basrî'nin meclislerine devam edenlerdendi. O, dönemde halk günah işleyenler konusunda değişik firkalara ayrılmışlardı. Bir fırka, “ Küçük olsun büyük olsun günah işleyen herkes müşriktir.” diyordu. Bu, Ezârika fırkasının görüşüydü. Başka bir fırka, “ Haram olduğu icmâ ile sabit olan bir günahı işleyen kimse kâfir ve müşriktir.” diyor, bir başka fırka ise “ Bu kimse münafıktır.” diyordu. O çağda ümmetin çoğunluğu ile birlikte olan tabiîn uleması ise şöyle diyordu: “İslâm ümmetinden kebire sahibi kimse peygamberlere, Allah tarafından gönderilen her şeyin hak olduğuna inandığı için

⁶⁰ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS), E. J. Brill, 1967, Cilt:1, s. 614.

mü'min sayılır. Sadece işlemiş olduğu günahtan ötürü fasıktır. İşlediği fıskı ondan iman ve İslâm sıfatını nefyetmez.”⁶¹

Vâsıl b. Atâ bütün bu fırkaların görüşlerinin dışına çıktı ve bu ümmetin fasıkının ne kâfir ne de mü'min olmadığı zannına kapıldı. Fıskı iman ve küfür arasında bir yere oturttu. Hasan Basrî, Vâsıl'ın bu bid'at sözlerini işitince onu meclisinden tardedti. Arkadaşı Amr b. Ubeyd de ona katıldı. Halk bunların ümmetin görüşlerinden ayrılmış olduğunu söyledi. O günden itibaren bunlara Mû'tezile adı verildi.⁶²

Şehristâni ise bu hikayeyi şu şekilde anlatır: Hasan Basrî (22/110) 'nin meclisine bir adam gelerek şöyle dedi. “ Ey dinîn imamı! Günümüzde büyük günah işleyenleri tekfir eden bir topluluk türedi. Bunlara göre kebire küfürdür ve insanı dinden çıkarır. Bunlar Havâric bakiyesidir. Başka bir cemaat de kebâir ehlini ümitlendirmekte kebirenin imana bir zararınının olmayacağını söylemektedir. Bunlara göre de amel imanın rüknü değildir. Küfürle birlikte taat fayda vermediği gibi imanla beraber mâ'siyet de zarar vermez. Bunlar ümmetin Mürcie'sidir. “Sen itikâd açısından bu hususta bize nasıl bir yol önerirsin ve bu meseleyi nasıl çözersin ?” Bunun üzerine Hasan el-Basrî biraz düşündü, cevap vermeden önce Vâsıl b. Ata şöyle dedi: “Bana göre kebire işleyenin ne mutlak mü'min ve ne de mutlak kâfirdir. Bu durumda o el-menziletü beyne'l menziletindedir. Ne mü'mindir ne de kâfirdir.” Bunları söyledikten sonra kalkıp mescidin revaklarına doğru yöneldi. Vasil b. Ata sorulan sorulara cevap veriyor ve görüşünü tekrarlıyordu ki Hasan Basrî: “Vâsıl bizden ayrıldı.” dedi. Böylece o ve arkadaşları Mû'tezile olarak adlandırıldılar.⁶³

İslâm Tarihi ile ilgili kaynaklar Mû'tezile kavramının İslâmiyetin ilk günlerinden itibaren bol bol kullanılmış olduğunu göstermektedir. Bundan da bu kelimenin dinî vechesinin yanı sıra daha önceleri siyasî anlamda da kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten başlangıçta bu anlamda kullanılan Mû'tezile sözü tarafsız bir topluluğu ifade ediyordu. Özellikle Hz. Osman'ın katlinde sonra meydana Cemel ve Sıffin savaşlarına iştirak etmeyen ve bu savaşların kahramanları olan Hz. Ali, Hz. Aişe ve Hz. Muâviye taraflarından hiçbirine iltizam etmeyen tarafsız kimseler anlamında

⁶¹ Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadî, *el-Fark beyne'l Fırak*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1990, s.26.

⁶² Bağdadî, *el-Fark beyne'l Fırak*, s..27.

⁶³ Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Minel ve'n-nihal*, (neşr., Muhammed Fehmi Muhammed Kilanî), Beyrut 1990, s.302-303.

Mû'tezile deniyordu. Bunlar arasında Abdullah b.Ömer b. el-Hattab, Muhamed b. Mesleme al-Ensâri, Üsâme b. Zeyd b. Hârise gibi her iki tarafa da hürmet eden ve daha çok ibadetle meşgul olan tarafsız ve saygıdeğer Müslümanlar vardı.⁶⁴

Mû'tezile, toplumda görülen siyasî ve fikrî ayrışmalara, firkalaşmalara itibar göstermeyen bunların içinde yer almayan firkalaşma türündeki bütün oluşumlardan ayrılan ve tarafsız kalmayı tercih eden kimseyi ifade eder.⁶⁵ Mû'tezile, insanların kafalarını karıştıran İslâm'ı tenkid eden muhaliflere karşı ikna edici ve ilmî cevaplar veren ilk ciddi Müslüman düşünüler topluluğudur. Bu hareket hızla yayılmış ve bu ad altında kültürlü ve seçkin Müslümanlar bir araya toplanmıştır.⁶⁶

Yine bu asırda Hz. Hasan ve Hz. Muâviye arasında cereyan eden mücadelede, tarafsız kalan ilim ve ibadetle uğraşan kimselere de Mû'tezile adının verildiği zikredilir. Rivayetler, kişilerin kendi tercihleri sonucunda toplumsal ve siyasal olaylar karşısında sergiledikleri davranışların bir neticesi olarak ilk dönemlerden itibaren Mû'tezile ve Mu'tezilî kavramları kullanılmış olduğu ve insanların bu kavramlara yabancı olmadıklarını göstermektedir. Fakat o dönemde Mû'tezile kavramının kullanılmış olması daha sonra içi doldurularak prensipleri olan kendine göre bir düşünce sistemi ve perspektifi oluşmuş mantalitesi belirginleşmiş bir mezhebe isim olmaktan çok uzaktır.⁶⁷

İslâm akâidini Yunan felsefî fikirlere dayanarak münakaşa eden felsefeyi dine sokan Mu'tezilîler, İslâm doğmasını tafsilatıyla kabul ettiler. 900 civarında felsefî meseleyi münakaşa eden Mû'tezile, beş doğmatik prensibi kabul etti:

a. Tevhid: Zatta ve sıfatlarda çokluk imkânsızdır.

b. Adalet: Allah âdildir zalim değildir.

c. Va'd u Va'id: Allah salih kullarına ve iyi amel sahiplerine mükâfat, günahkarlara ise ceza vaât etmiştir. Mû'tezile'ye göre bağışlanma sadece kul tövbe ettiği zaman mümkündür. Tövbe edilmedikçe bağışlamanın gerçekleşmesi olanaksızdır.

⁶⁴ Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebidî, *Tacü'l-arus min cevâhiri'l-kamus*, Cilt: 8., (thk. Ali eş-Şirî), Beyrut 1966, s.14.

⁶⁵ Zebidî, *Tacü'l-arus min cevâhiri'l-kamus*, s.14.

⁶⁶ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Cilt:1, (Çev: Ahmet Arslan), İletişim Yay., İstanbul 2007, s.207.

⁶⁷ Ay, *Mû'tezile-Siyaset İlişkisi*, s.23.

d.el-Menzile beyne'l Menzileteyn: Fâsık olan örneğin şarap içen, zina yapan, yalan söyleyen, ne mü'mindir, ne de kâfirdir. Fısk, küfür ile iman arasındaki bir durumdur.

e. İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama: Akıl da en azında iyiliklerin ve kötülüklerin bir bölümünü kendi başına teşhis edebilir. İkincisi, imamın varlığı türünden bir koşula bağlı değildir. İmam ya da önder olsun veya olmasın iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama bütün Müslümanların görevidir. Sadece dinî sınırların belirlenmesi, İslâm ülkelerinin sınırlarının korunması ve İslâmî hükümetin diğer işleri türünden bazı aşamaların icrâsı imamların ya da bu işlerle görevli kişilerin sorumluluğundadır. Anılan bu beş ilke Mû'tezile kelâm okulunun sınırlarını teşkil eder.⁶⁸

İlk Mu'tezilî fikirlerin oluştuğu ortamda İslâm toplumunun bağrında gayrî-Müslim topluluklar ve kültürler bulunmaktadır. Bunların etki ve tepkisi kaçınılmaz bir sonucu beraberinde getirmiş, karşılıklı etkileşim meydana gelmiştir. Irak'da Mazdekîler, Suriye'de Hristiyan ve Yahudiler, İran'da Mecusîler ve dinî fırkalar, İslâm fırkalarıyla iç içe yaşamışlardır.⁶⁹

Yabancı din ve kütlelerin etkisi Mu'tezilî ekolün ortaya çıkmasına neden olacak ağırlıkta değildi. İslâm topraklarının genişlemesiyle İslâm bünyesine giren çeşitli topluluklar eski dinlerindeki meseleleri İslâm bünyesinde dile getirdiler ve tartıştılar. İlk Mu'tezilî fikirlerin ortaya çıkmasında ise felsefe dışındaki yabancı din ve kültürlerin tesiri vardı. Çünkü iç içe yaşayan kültürlerin birbirlerinden etkilenmemesi mümkün değildi.⁷⁰

Mû'tezililer rasyonalisti⁷¹ Vahyedilen her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğine inanıyorlardı. Yabancı din ve kültürlerle karşı İslâm'ı savunma psikolojisiyle hareket eden Mû'tezile, Ehl-i kitapla birlikte Seneviyye, Sümeniyye, Maneviyye, Mecusiyye, mülhid filozoflar ve zındıklarla mücadele etmiştir.⁷² Mû'tezile'nin bu akımlarla ilişki kurması İslâm dinî düşünce platformunda savunma amacına yönelikti. Mu'tezilî bilginlerin istidlâl düşünme tekniğine başvurmalarının nedeni olarak şunlar

⁶⁸ Mahmut Ay, *Mû'tezile-Siyaset İlişkisi*, Pınar Yay., Ankara 2000, s.23.

⁶⁹ Osman Aydın, *İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara 1992, s.37.

⁷⁰ Aydın, *İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü*, s.37 vd.

⁷¹ Josef Van Ess, *The Flowering Of Muslim Theology und Gesellschaft im 2.und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols., Berlin 1991-1997, III, s.37-44.

⁷² M.M. Şerif, *İslâm Düşünce Tarihi*, Cilt:1, İnsan Yay., İstanbul 1990, s.235.

söylenbilir. Eski kültür ve medeniyetlerin etkisinde kalmış olmaları, yabancı din ve kültürlerle cevap verme zorunluluğu hissetmeleri, Yahudi ve Hıristiyanlarla sürekli diyalogları gibi sebepler sıralanabilir.⁷³

Mû'tezile'nin teşekkülünde etkili olan İslâm'ı savunma psikolojisi, yabancı din ve kültürlerle mücadele Müslüman coğrafyanın rasyonelleşme ve diğer medeniyetlerle yüzleşmesi sürecinde meşruiyet kazanmış ve bu söylem kabul görmüştür. İslâm düşünce ekolleri tarihinde entelektüel bir seviye yakalayan Mû'tezile mezhebi, felsefe kitaplarının çevirisinden sonra özgün bir nitelik kazanmıştır. Mû'tezile'nin bu akımlarla ilişki kurması İslâm dinini düşünce platformunda savunma amacına yöneliktir. Mû'tezile, dinî düşünce alanında akla büyük önem veren ve aklî tartışma metodunu ilk kullanan ekollerden biridir.⁷⁴

Ekol mensuplarını Yunan felsefesini incelemeye sevkeden sebep filozofların ve diğer din ve kültür mensuplarının bazı İslâmî prensiplere hücum etmeleri karşısında kendi tartışma ve metot ve tekniklerini kullanarak cevap verme çabasıydı. Bu sebeple rasyonelleşme sürecinde Mu'tezilî bilginlerin felsefeye ilgi duymaları ve bu doğrultuda çaba sarfetmeleri ekolün özgün yapıya bürünmesinde etkili olmuştur.⁷⁵

Mû'tezile âlimleri bütün bu sapık ve İslâm dışı cereyanlara karşı durmuş sözle ve yazı ile İslâm akaidinî müdafaa etmiş, çeşitli İslâm beldelerinde türeyen sapık görüşlü kimselerle münazara etmek üzere seyahatlar yapmıştır. Nübüvvet müessesesinin müdafasına ayrı bir önem vermiştir. Bu hususta meydana getirdikleri eserler hala değerlerini korumakta ve kendi sahalarındaki üstün derecelerini muhafaza etmektedir. Naslara bağlı kalmakla beraber İslâmî tefekküre aklı da eklemişlerdir. Nasları aklî manada tefsir edebilmişlerdir. Bazı mezhep tarihçileri, Mû'tezilenin aklı, şeriâtın yerine koymaya kalkıştığını söylemişlerdir. İslâm ilimleri tarihinde ilm-î kelâm, ilm-î belağat, ilm-î cedel ve münazarayı onların tesis ettiği kabul edilir.⁷⁶

Mû'tezile, Ebu Zehra'nın ifadesiyle "Hakkıyla İslâm Filozofları" sayılırlar. Çünkü onlar şeriâten ayrılmadan İslâmî nasları aklî manada tefsir edebilmişler bu inanış ve kültürleriyle zındık, mülhid ve kâfirler karşısında İslâmı müdafa

⁷³ Osman Aydın, "Mû'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği", *İslâmî İlimler Dergisi*, 4(1-2), s.148.

⁷⁴ Aydın, *Akılcı Din Söylemi*, s.113.

⁷⁵ Aydın, "Mû'tezile Ekolü", s.149.

⁷⁶ Aydın, "Mû'tezile Ekolü", s.149 vd.

edebilmişlerdir. Mû'tezile'nin kelâm metodu yani akâid konularında nassa bağlı kalmakla beraber akla da önem verme ve nasları aklî manada tefsir etme usûlü ehl-i sünnet kelâmcılarına da tesir etmiş ve ehl-i sünnet ilm-î kelâmının kurulmasına hizmet etmişlerdir.⁷⁷

Batılı âlimler, Mû'tezile'ye ait, Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili görüşlerin Spinoza (1632-1677) yoluyla Avrupa'ya tesir ettiğini kabul ederler. Mû'tezile Hristiyan skolastizmine ve Yahudi din felsefesine tesir etmiş hatta bazen Yahudi felsefesi tamamen Mû'tezile'ye özellikle Cübbaî (303/916) ve oğlu Ebu Hâşim (321/933)'in görüşlerine yönelmiştir.⁷⁸

Mû'tezile bilimsel bilgiye dayalı iman anlayışıyla ve insanın aklı ve özgür irâdesiyle gerçekleştirdiği her eyleminden sorumlu olacağı fikrîyle evrensel bir bakış açısı yakalamış ve her çağın anlayışına hitab edebilecek temel ilkeler ortaya koymuştur. Ayrıca onlar, bilimsel bilginin üretilmesi ve bilginin herhangi bir dine ve etnik yapıya özgü kılınmayacağı anlayışıyla hareket etmişlerdir ve Yunan felsefesinden, İslâm dışı dinlerden ve kültürlerden hem ilmî açıdan hem de metod açısından yararlanarak çağımızdaki anlayışa ışık tutabilecek bir yaklaşım tarzı ortaya koymuşlardır.⁷⁹

Mu'tezilî düşünce, akıl ile büyük gerçeklerin keşfedilebileceğini savunmuştur. Ayrıca onlar, Allah hakkında pozitif hiçbir fikir sahibi olunamayacağını iddia etmiştir. Mû'tezile kâfi derecede gelişmiş aklın sadece kendi yetenekleri ve vahiyden önce ahlakî gerçekleri keşfetmeye yetenekli olduğunu ve insanın bu ahlakın gerçeklerini takip edip etmemekte hür olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁰ Ayrıca onlar, bilimsel bilginin üretilmesi ve bilginin herhangi bir dine ve etnik yapıya özgü kılınmayacağı düsturıyla hareket etmişler Yunan felsefesinden İslâm dışı dinlerden ve kültürlerden hem ilmî açıdan hem de metod açısından yararlanarak çağımızdaki bilimsel anlayışa ışık tutmuşlardır.⁸¹

Mû'tezile, dinî bilgileri felsefe ile tertip ve takviye etmedikçe naklî delillerle, aklın müdahalesi olmadan hasımlarına galebe çalamayacaklarını anlamışlardı. Bu inanç, onların felsefe yönelmelerine ve hasımlarının anladıkları dil ve alışkın oldukları

⁷⁷ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1988, s.182.

⁷⁸ Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, s.183.

⁷⁹ Aydın, *İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü*, s.65.

⁸⁰ Paul Santi, *İslâmın Başlangıcında Belli Başlı Siyasî ve Felsefî Akımlar*, (çev; Sait Yazıcıoğlu), dergiler.ankara.edu.tr, s.325.

⁸¹ Aydın, *Akılci Din Söylemi*, s.65.

üslûpla, daha doğrusu onların kullandıkları aynı silahla mücadeleye girişmelerine yol açmıştır. Mû'tezile'nin felsefe öğreniminde istinâd ettikleri yegane kaynak, Yunanca'dan tercüme edilmiş felsefe kitaplarıdır. Süryani'lerin, Yunanca'dan kendi dillerine sonra da Arapça'ya tercüme ettikleri pek çok kitap, onlar için kaynak eserler olarak felsefenin öğreniminde rol oynamıştır.⁸²

Mu'tezilîlere göre, her şey Allah dediği için iyi ya da kötü değildir. İyilik ya da kötülük varlıkların özlerinde bulunur. İşte varlıkların iyiliği ya da kötülüğü, Şeriâtın emir ve nehiyelerinin nedenidir. İnsan aklı bazı şeylerin iyi yada kötü olduğunu kendi başına anlayabilir, onların iyi ve kötü olduklarını belirtmek için doğruyu konuşmaya izin veren ve yanlıştan alıkoyan kanunlara ihtiyaç yoktur. Bu nesnelere iyi ve kötü oluşunun açık olduğunu ve Şeriât'tan delil getirmeye gerek kalmadığını gösterir. Utanılacak ve yanlış işler tabiatları gereği kendiliğinden kötüdürler; bu nedenle Allah bunları işlemeyi yasaklamıştır. Ancak O'nun yasaklaması onları utanılacak ya da yanlış şeyler kılmamıştır.⁸³

Mû'tezile'ye göre, akıl hüküm koyabilir. Onlara göre teklif iki kısma ayrılır: Aklî teklif ve şer'î teklif. Teklifin sonucu olarak fiillere ait hükümler iki kısma ayrılır, aklî hüküm ve şer'î hüküm. Akıl ile bilinen hükümleri şer'â izafe etmeye gerek yoktur. Peygamber'i aklîyatta örnek almak doğru olmaz. O, şer' ile bilinen hükümlerde örnek alınır. Şer'î hükümler teabbüd ile ilgili hükümlerdir. Bu ayırmadan Mû'tezileye göre hukukun kaynağı iki gözüdür: Akıl ve nakil. Ancak onlar da adalette birleşir. Adalet güzel olan her fiildir. Adaletin güzelliğini akıl zorunlu bilir. Allah'ın adlî de akıl ile bilinir. Allah'ın adlînden maksat, O'nun çirkin iş yapmaması, her fiilin güzel olması ve üzerine vacip olanı ihlal etmemesidir. Allah aklın zaruri olarak güzel gördüğünü emreder ve çirkin bulduğunu nehyeder. Allah'ın kulların faydasına olduğunu bildiği şeyleri yapması üzerine vaciptir. Dolayısıyla, Allah'ın koyduğu hükümler de âdil olmak zorundadır. Böylece akıl ve nakil adalette birleşir.⁸⁴

Yine Mû'tezile'ye göre, Allah insana irâde ve kudret vermiş, bunları ona kayıtsız ve şartsız teslim etmiştir. Artık Allah insanların işine karışmamaktadır. Dileyen iyilik, dileyen kötülük yapabilmektedir. İnsan, Allah'ın hiçbir müdahalesi olmadan

⁸² Faruk Yılmaz *İslâm Felsefesi*, Berikan Yay., Ankara 2011, s.28.

⁸³ Şerif, *İslâm Düşünce Tarihi*, I, 237.

⁸⁴ Yüksel Macit, *Mû'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2000, s.92.

kendi işini bizzat kendisi, kendi irâdesi ve kudreti ile yapar. Daha açıkcası insan fiilinin yaratıcısıdır. İnsan fiili Allah tarafından yaratılmaz. Öyle olsaydı Allah'ın irâde ettiği ve irâdesine göre yarattığı bir fiilden dolayı insanın sorumlu ve mükellef tutulması zulüm ve haksızlık olurdu. Allah bu nevî abes ve zulüm olan şeyleri yapmaktan münezzehtir. İnsan güç ve ihtiyar sahibidir. İyi ve kötü, hak ve batıl, her şeyi yapar.⁸⁵ Şeklinde görüşler savunmuşlardır.

Mû'tezile, Tevhîd inancına yaptıkları vurgu, hür düşünceyi savunmaları, muhafazakar cereyanlara karşı nasları aklın ışığında yorumlamaları, düşünmeyi ve akletmeyi bir sınıfın veya nüfuzlu, mevki sahibi insanların tekeline bırakmayarak herkese teşmil etmeleri, irâde hürriyetinin Allah tarafından insana verilen bir alan olduğunu savunmaları ile dikkat çekmiştir.⁸⁶

Mû'tezileye göre, Allah'ın ne yaratma suretiyle ne de ortadan kaldırma suretiyle bir fiili, bir dahli ve takdiri yoktur. Bununla beraber onlar, Allah'ın ezeli ilmini inkar etmemişler ve özellikle insan işleri kategorisine ait bu ezeli bilginin zorunluluk doğurmayacağını öne sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre, Allah, mahlukatından hasıl olacak her türlü fiili ezelde bilmiştir. O'na ezelde hiçbir gizli şey yoktur. Kimin iman edeceğini, kimin küfre gideceğini ezelde bilmiştir. Dolayısıyla bu görüş onları hâlis Kaderiyye çerçevesinde düşünmekten çıkarmıştır.⁸⁷

İnsan, irâde sahibi hür bir fâildir. İlahî inayetin kendisine bahşettiği hâlis kudretiyle bu filleri yapar. O, kudretle tasarrufta bulunur ve dilediği doğrultuda onu kullanır. İnsan kudreti yapmak ve yapmamak gibi fiile de elverişlidir. Onlara göre, Allah'ın emri ve irâdesi birbirinin lazımıdır. Allah hayır işlerinin olmasını irâde eder ve onları emreder. Allah bizim namaz kılmamızı, zekat vermemizi, kendisinin birliğine inanmamızı ve peygamberlerine iman etmemizi irâde eder. Allah iyilikleri ve taatleri irâde eder ve bunları bize emreder. Allah günahları irâde etmez. Küfrü, fesadı, fıska isyanı da irâde etmez ve bunları emretmez. Bilakis bu şerler, insanın irâdesi, ihtiyarı ve

⁸⁵ Ahmet Doğan, *Kelâm Açısından Mevlânâ'da İnsan Hürriyeti*, (Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2006, s.32.

⁸⁶ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s.177.

⁸⁷ Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kadi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, thk., Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408/1988, s.302.

fiili ile meydana gelir. Böylelikle Mû'tezile, Allah'ı kötülük ve mâ'siyetleri irâde eden ve emreden bir varlık olmaktan uzak tutmaya çalışmıştır.⁸⁸

Mû'tezileye göre, Allah, kullarının fiillerinin yaratıcısı olması halinde bu fiillerin kulların fiilleri olmaması gerekir. Çünkü bu durumda dinî yükümlülükler geçersiz hale gelir. Zira din emir ve nehiyelerlerden ibarettir. Emir ve nehiyelerin her ikisinde de talep söz konusudur. Talep ise kudret, hürriyet ve ihtiyara dayandırılmaktadır. Aksi tartirde talep, güç yetirilemeyen teklif konumuna girer. Eğer kul fiilini yaratmakta müstakil davranmış olmazsa, hakkında va'd ve va'idinî vârid olduğu sevap ve ikab geçersiz olur. Nitekim, medih ve zemm vasfı taşımaksızın insana mutlak olarak nisbet edilen hiçbir fiil yoktur.⁸⁹

Mu'tezilî kelâmcılar tanrıbilim, fizik, toplumbilim meselelerinden birçoğu hakkında da kendilerine özgü fikirler ortaya koymuşlardır.⁹⁰ Mu'tezilîler akli, dinî bilgilerin hudutları içerisine almak için dinsel bilginin kaynaklarını ilk defa genişleten kimseler olmuşlardır. Onlara göre insanın beş duyusundan başka altıncı duyusu daha vardır. O da akıldır. Dırâr b. Amr da altıncı bir duyudan bahsetmiş ve Mû'tezileye yön vermiştir. Mutezilî düşünce akli iman meselelerinin bir düzeyine yükseltmiştir. Onlara göre âlemin temeli bölünmez bir unsur yani bir cevherdir.⁹¹

Atom, Allah'ın hür fiiliyle yaratılır ve yok edilir. Allah'dan başka kadîm yoktur. Evrende her şey sonradan meydana gelmiştir. Mekan, şekil, uzay, cisim vb.gibi şeylerin Allah'la ilgisi yoktur. Kısaca onlar, Allah'ın sıfatlarından arınmış olarak kabul ederler. Kaderi inkâr ederek beşerde mutlak irâdenin varlığını kabul ederler. Onlara göre kul fiilini bizzat kendisi yaratmıştır. İtaat edene mükafat, isyan edene ceza vermesi Allah'a gereklidir. Esasen Allah'ın kulları hakkında en faydalı olanı yaratmak mecburiyetinde olduğunu, tevbe etmemiş olan kulu da affetmenin Allah'ın mutlak adaletine aykırı olduğunu kabul ederler.⁹²

Mû'tezile okulları, akla ve davalarına uygun gelmeyen hadisleri reddetmişlerdir. Akıl ve nakîl arasında bir çelişme olduğu zaman ya akla güvenmiş veya naklî akla

⁸⁸ Kadi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 303.

⁸⁹ Kadi Abdülcebbâr, *Usuli'l-Hamse*, s.304.

⁹⁰ Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersler- II*, (Çev; Ahmet Çelik), İnsan Yay., İstanbul 1999, s.24.

⁹¹ Ignaz Goldziher, *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, (Çev; İlhan Başgöz), Ardıç Yay., Ankara 2004, s.116.

⁹² Hasan Küçük, *İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, Dersaadet Yay., İstanbul 1974, s.62.

uydurmuştur. Mû'tezile'nin bu tutumu İslâm düşüncesi tarihinde dinle felsefenin uzlaştırılması yönünden etki yapmıştır. Böylece de Mû'tezile Müslümanlar arasında akıl ve serbest düşüncü cereyanının önderi olmuştur.⁹³

Mû'tezile görmenin ancak mekan ve yön ile olabileceğine inanır. Allah mekan ve yönden münezzehtir olduğuna göre O'nu ne dünya ne ahirette görmek imkânsızdır demiştir. Dırâr b. Amr bu konuda Mû'tezile'den ayrılarak Allah'ı bu dünyada görmenin mümkün olmadığını fakat insanların Allah'ın ahirette yaratacağı altıncı bir hisle görebilmelerinin mümkün olacağını iddia etmiştir. Mu'tezilî düşünce Kur'an'ın yaratılmış bir eser olduğuna ve İslâm Peygamberinin(sav) peygamber olarak yaratıldığına inanır. Yine Mu'tezilî düşünceye göre Allah'ın rahmet ve gazabı O'nun sıfatları olarak görülmemelidir. Çünkü rahmet ve gazap haldir ve haller değişebilir oysa Allah'ın Zât'ı değişmez. Rahmet ve gazap cennet ve cehennem olarak alınabilir.⁹⁴

Mû'tezile kabir azabı, ölümlerin Münker ve Nekir adlı melekler tarafından sorguya çekilme gibi inançları reddetmiştir. Dırâr b. Amr da bu konuda Mû'tezile ile hemfikirdir. Kıyamet alametlerini, Ye'cüc ve Me'cüc'ün ve Deccal'in zuhurunu reddetmiştir. Bazı Mu'tezilîler, insanların kıyamette amellerin tartılacağı günü terazinin somut bir realite olduğuna inanırlar. Bazı Mu'tezilîler de bunun gerçek olamayacağını, Kur'an'da sözü edilen tartma ve mizan kelimelerinin kıyamet gününde tam adaletin gerçekleşeceği anlamında alınması gerektiğini düşünürler. Tartı ve denge kelimelerinin gerçek anlamlarını bilmek imkânsızdır. Çünkü tartılacağı bildirilen ameller birer arazdır ve arazların tartılması mümkün değildir.⁹⁵

Mû'tezile Havz ve Sırat'ın da fiziki varlığını reddeder. Dahası cennet ve cehennemin halen mevcut olduğunu da reddeder. Dırâr .b Amr'da cennet ve cehennemin yaratılmadığını Hz.Âdem bir bahçede iken bile cennet ve cehennemin yaratılmadığını iddia etmiştir.⁹⁶

Mû'tezile cennet ve cehennemin kıyamet günü yaratılacağını ifade etmiştir. Mû'tezile, misâk'ı da reddeder. Allah'ın hiçbir peygamberle meleklerle ya da başka bir hizmetkârıyla konuşmadığına ve onların hiçbirine nazar etmediğine kesin olarak

⁹³ Çubukçu, *Mû'tezile ve Akıl*, s.61.

⁹⁴ M.M.Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Cilt: 1, (Çev; Mustafa Ağırman), İnsan Yay., İstanbul 1990, s.238.

⁹⁵ M.M.Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s.238 vd.

⁹⁶ M.M.Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, 239.

inanırlar. Mû'tezile'ye göre iman, amel ve kalben tasdikten oluşur. Büyük günah işleyenin cehennemde kalacağına inanırlar. Velilerin kerametini de reddederler. Çünkü bunlar varsa peygamberlerin mucizleriyle karışacak ve şüphe yaratacaktır. Aynı şeyi cehmîler de iddia ederler.⁹⁷

Mu'tezilî düşünce İslâm Peygamberinin (sav) Mirâç'ını da reddederler. Çünkü Miraç'ın delili Ahad hadislere dayalı olup ne ona göre amel etmeyi ne de iman etmeyi gerektirir ancak Peygamberin Küdüs'teki yolculuğunu kabul ederler. Dırâr b. Amr'da Ahad haberi kabul etmemiştir. Onlara göre namaz kılanın ve dua edenin sevabı kendinedir, başkalarına gitmez. İlahî hüküm değiştirelemeyeceğine göre, duanın hiçbir anlamı yoktur. Dua ile kimse bir şey kazanamaz. Zira dua edenin isteği kadere uygunsuz zaten meydana gelecektir. Uygun değil ise o zaman da vukû bulmayacaktır.⁹⁸

Mû'tezile'nin temellerini atan Vâsıl b. Ata, İslâm içinde Mû'tezile propagandası yapacak bir organizasyon ortaya çıkarmayı istedi. Dırâr b. Amr ile aynı dönemi paylaşmış Vâsıl b. Ata, ilim halkasında yetiştirdiği talebelerini Müslüman dünyasının çeşitli bölgelerine daî sıfatıyla gönderdi. Kendi mezhebinin ilkelerini insanlara anlatmak için dâilerini Arap yarımadası, Ermenistan, İran, Hindistan ve Mağrib gibi İslâm İmparatorluğunun en uzak noktalarına gönderdi. Ermeniyye halkının çoğunun Dırâriyye'ye bağlı olması Dırâr b. Amr'ın da Vâsıl b. Ata'nın dâilerinden olabileceği fikrîni akla getirmektedir.⁹⁹

Vâsıl b. Ata politik yönü olan bir metod izlemiştir. Bu metod da, kendileriyle Basra'da çok yakın ilişkiler kurduğu İbâdiler tarafından oluşturulan "Daîler Ağı" modelidir. Vâsıl devrim değil reform yapmak istedi. Son tahlilde İslâm hala bir azınlığın dinî idi ve büyük merkezler dışında İslâm'ın ne olduğu hakkındaki bilgi oldukça sınırlıydı. Vâsıl, gayretlerinin sonuçlarını görece kadar yaşamadı. O, 749'da Abbasîlerin zaferinden bir gün önce öldü. Vâsıl'ın dâilerinin de çoğu kendisi gibi tüccardı. Onlar seyahata çıktıklarında ticari işleri ile dava aşkını birleştiriyorlardı. Bu model, hareketin kendisini nasıl finanse ettiğini açıklar fakat bu mekanizmanın arka planındaki psikolojik motivasyonla ilgili pek bilgi vermez. Vâsıl'ın çevresindeki gizli motivasyon, karmaşık yapısından kaynaklanmaktadır. Ona katılanların tamamı Arap

⁹⁷ M.M.Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s.239 vd.

⁹⁸ M.M.Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s.240.

⁹⁹ Himyerî, *el-Hurû'l-iyen*, s.212.

değildi yani bu kimseler üst düzey kişilerin tabii prestijinden yararlanmıyorlardı ve bu kişiler bir-iki asır önce İslâmı seçmiş Ermeni ve Farslı ailelere mensup idiler.¹⁰⁰

Bu propagandacılar, kamuoyu oluşturmak için merkezden uzak bölgelere gönderilmişlerdir. Bu insanlar, başkaldırı için belli bir kamuoyu oluşturmada başarılı olmuşlardı. Propagandacılardan Abdullah b. Haris Mağrip'e, Hays b.Salim Horasan'a, Kasım b. Sadi Yemen'e, Eyyup Cezire'ye, Hasan b. Zekvan Kûfe'ye ve Osman et-Ta'vil Ermeniye'ye gönderilmiştir. Vâsıl b. Ata'nın öğrencilerinden olan Dırâr b. Amr'da Basra'da yaşadığı dönem içerisinde Basra'nın da bir ticaret merkezi olması sebebiyle bir dâî ve tüccar olarak başta Ermenistan olmak üzere çeşitli yerlere ziyaretlerde bulunmuştur. Kaynaklarda bu insanların oldukça başarılı oldukları ve bir çok insanı etkiledikleri bildirilmektedir.¹⁰¹

Vâsıl ve propagandacıların “İyiliği emretmek ve kötülüklerden alıkoymak” ilkesi çerçevesinde hareket etmişlerdir. Safvan el-Ensârî'nin şiirlerinde onun dâîlerinden ve gittikleri memleketlerden söz ederken “Çin geçidinin öte tarafından çok uzaklardaki Sus'a kadar her sınırdaki ve Berberilerin olduğu yerlerde onun dâîlerinin bulunduğu ifade edilmiştir. Zalim birinin hareketi bir hilekârın hilesi onların azim ve şevkini kıramaz.

Kışın gideceksin derse emrine uyarlar. Yazın ise; yakıcı sıcakların bulunduğu aylar onları korkutmaz.”¹⁰²

Daîlerin görevi, İslâm'ı yaymak ve Mu'tezilî esasları benimsetmektir. İsveçli araştırmacı Neyberg Emevîlerin son demlerine ve Abbasîlerin kuruluşuna rastlayan bu dönemde Abbasî hareketine destek ve propagandalarını yapmak amacıyla görevlendirildiklerini iddia etmektedir. Ayrıca daîler, bu faaliyetlerin yanı sıra gittikleri yerde Emevî zulmünü anlatıp Abbasî hareketine destek verici ifadeler kullanmışlardır.¹⁰³

¹⁰⁰ Josef Van Ess, “İslâm'ın Akılcı Yorum-ı” (Çev; Veysel Kasar), *HÜİFD*, 13(20), s.293-295.

¹⁰¹ Ay, *Mutezile ve Siyaset*, s.191,192.

¹⁰² Ebu Osman b.Bahr Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, thk., Abdullah M.Harun, Kahire 1948, I, 37.

¹⁰³ Osman Aydın, “Mû'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teorik ve Pratik, *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2000, s.38.

1.5.2. Basra ve Bağdat Mû'tezilesi

Abbasî hükümdarı Harun Reşit döneminde, ilmî ve fikrî gerekçelerle veya farklı sosyal ve siyasal nedenlerle Mû'tezile'nin iki kola ayrıldığı görülmektedir. Mû'tezilî alimlere nisbetle yirmi civarında¹⁰⁴ Mû'tezilî mezhepten bahsedilir. Bu da Mû'tezile açısından olgunlaşmanın ardından ayrışmayı ortaya çıkarmış aslında yeni bir kırılmayı ifade etmiştir. Bu kırılmada Mû'tezile, tarih sahnesine çıktığı ve gelişim gösterdiği Basra'nın haricinde bir de Bağdat Mû'tezilesi koluna ayrıldı. İçinde bulunulan dönemde Basra Mû'tezilesi açısından merkez olmakla birlikte Bağdat'ın başkent olması Mu'tezilî ayrışmadaki merkezi otorite gölgesini güçlendirmektedir.¹⁰⁵

Bağdat ve Basra Mu'tezilesinin kendi içinde bir fikir birliği yoktur. Aralarındaki en belirgin fark onların gündelik siyasî tavırlarındadır.¹⁰⁶ Her iki grup da *el-usulül hamse* diye bilinen ittifak ettikleri beş esası kabul etmekle birlikte diğer konularda farklı görüşlere yönelmişlerdir. İhtilafı konuların IV/X. asrın başlarında sayısının 155'den 1000'e kadar çıktığı belirtilmektedir. Ebu Musa el-Mur'dar'ın iki ekol arasındaki ihtilafı olan meseleleri '*ma cera beynehu ve beyne'l Basriyyin*' adlı eserde ele almıştır.¹⁰⁷

Mû'tezile'nin, ilmî, fikrî, sosyal ve siyasal gerekçelere dayanma ihtimali olsa da iki kola ayrılması dikkat çekicidir. Bunun gerekçelerini Mû'tezile'nin büyüme eğilimi gösteren bünyesidir. Değişim ve dönüşüme bağlı yapısal özelliklerinin olgunlaşma ve tekâmül sürecinde ayrışmayı barındırması tabii bir netice olarak izah edilebilir. Ancak bu durum Abbasî devlet politikasının bir uzantısı olma ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim Harun Reşit döneminde ayrılan Mu'tezilî kollardan biri olan Basra Mû'tezilesi, gelişen süreçte ve Harun Reşit döneminde merkezi yönetimle diyalogunu güçlendirmiştir.¹⁰⁸

Basra Mû'tezilesi, fikrî mücadeleyi benimsemekle birlikte üsûl ve fîrû da aklın ve vahyin verilerini birlikte değerlendiren bir ekol durumundadır. Bu ekolün mensupları Hz.Peygamberden gelen İslâm geleneğini muhafaza etme gayesini sürdürmeleri

¹⁰⁴ Malatî, *et-Tenbih*, s.36.

¹⁰⁵ Muharrem Akoğlu "*Mu'tezilî Düşüncede Tarihi Kırılma Evreleri*", *Bilimname-XIX*, 2010/2, s.14,15.

¹⁰⁶ M.Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yay., İstanbul 2009, s.145.

¹⁰⁷ Muharrem Akoğlu, *Buveyhilere Kadar Mû'tezile*, Avrasya Yay., Ankara 2008, s.61.

¹⁰⁸ Akoğlu, *Buveyhilere Kadar Mû'tezile*, s.62.

dolayısıyla onları filozof olarak değil, felsefeyi din hizmetinde kullanan kelâmcılar olarak görmek gerekir. Buna mukabil daha çok amelî-siyasî konularla meşgul olan Bağdat Mû'tezilesi, mezhebî görüşlerini emr-i bil mağrur nahy-i anil münker dustürünü devlet eliyle kabul ettirip yayma taraftarı idiler.¹⁰⁹

Basra ekolü, mezhebin kurucuları ve ilk önderleri konumundadırlar. Ayrılırken o zamana kadar mezhebin ortaya attıklarından farklı söylem geliştirmişlerdir. El-Mentizeletü beyne'l menzileyn fikrînde olduğu gibi orijinal ve ilk defa ortaya atılan görüşleri beyan etmişlerdir. Ayrı görüş beyan etmeselerdi yeni bir ekol kurmalarının anlamı olmazdı. Bunlar mezhebin görüşlerini tesbit eden teoriler ortaya koyan oluşum ve gelişimini sağlayan kesimdi. Genellikle ilk liderler olarak Vâsıl b. Ata (131/748) ve Amr b.Ubeyd (143/760) olarak tanınmaktadır. Her ikisi de Hasan el-Basrî'nin talebesi iken ondan ve mezhebinden ayrılarak Mû'tezile'yi kurmuşlardır. Bundan sonra mezhep güçlü imamlar elinde gelişmiş, mezhebin felsefeyle yoğun temasları olmuştur.¹¹⁰

Mû'tezile'ye mensup şahısların benimsedikleri görüşleri itibariyle i'tizâllerinde derece farkı görenler bu fırkayı üç grupta ele almaktadır. Evâil-i Mû'tezile denilen birinci; tabaka Vâsıl b. Ata, Amr b.Ubeyd, Dırâr b. Amr ve takipçilerinden oluşur. Evâsıt-ı Mû'tezile adı verilen ikinci tabaka; Ebu Hüzeyl, İbrahim en-Nazzâm ve neslinden. Evâhır-ı Mû'tezile diye isimlendirilen üçüncü takaka ise; Cübbâi, Ebu Haşim ve talebelerinden oluşmaktadır. Bu durumda Dırâr b. Amr, birinci tabakada yer almaktadır. Muammer b.Abbad (250/840), İbrahim b.Seyyar en-Nazzâm (231/846) ve Ebu'l-Huzeyl el-Allaf mezhebin ikinci seviyede önderleridir. İkinci tabakası konumundaki Ebu'l Huzeyl gibi önderler kuruluş sonrası onu geliştiren liderlerdir.¹¹¹

Mû'tezile mezhebi, Ebu Bekir el-Asam (235/850) Amr b. Bahr el-Câhiz (255/869) elinde tanıtılma imkânı bulmuştur. Görüşlerini ve teorilerini edebî verilerle ifade etmiştir. Bağdat Mû'tezilesi, oluşum sonrası ortaya çıkmıştır. Basra'daki oluşum Bısr b. Mu'temir (210/825) eliyle Bağdat'a taşınmıştır. Abbasîlerin merkezindeki bu yapılanma siyasîlerle yakın ilişki kurma sürecine girmiştir. Ahmet b. Duat (239/854) Mû'tezile kadısıydı. Sümame b. Eşres (234/849) Cafer b. Mübeşşir (234/849) ve Cafer

¹⁰⁹ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yay., Mart 2011, s.332-333.

¹¹⁰ Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, s.53.

¹¹¹ Aydınlı, *Akılcı Din Söylemi*, s.54.

b. Harb (235/850) belirgin liderler arasında yer alırlar. el-Hayyat (290/903) *el-İntisar* adlı eserinde mezhebin görüşlerine açıklık getirmiş el-Kâbi (319/931) ise önemli liderleri arasında yer almıştır.¹¹²

Basra Mû'tezilesi, Bağdat Mû'tezilesini üç kardeş hikayesiyle tenkid etmiştir. Hikayeye göre: Üç kardeş vardı; biri iyi, biri kötü ve biri de çocuk iken ölmüştü. Birincisi cennette idi ikincisi cehennemde, üçüncüsü Berzah'da. Üçüncüsü itaatıyla cenneti kazanmasına fırsat verilmeden erken öldüğünden ötürü şikâyet eder şeklinde tasvir edilmişti. Zira İslâm'ın emir ve nehiyleri rüşd yaşından aşağı olan çocuklara terettüb etmezdi. Binaenaleyh bu çocuk ne itaatkâr olabilir ne de âsi olabilirdi. Buna şöyle cevap verilmişti: Allah onu erken öldürdü zira biliyordu ki eğer büyürse tamamen kötü olacaktır. Bunun üzerine ikinci kardeş sordu ki neden o da kendisini cehenneme götüren günahları işlemeden önce genç iken öldürülmedi. Buna cevap yoktu. Bütün hikâye Allah insanlar için iyi olanı yapmağa mecburdur görüşünü tenkid içindir.¹¹³ Bağdat'da Allah'ın iyi olanı yapmak mecburiyetinde olduğu akidesi yaygın hale geldi. İşte bu üç çocuk hikâyesi de bu doktrinini tenkid için ileri sürülmüştü.¹¹⁴

Basra ve Bağdat Mû'tezilesinin Allah, Akıl, Tabiat, İnsan ve Din ortak başlıkları ile ilgili görüş beyan etmişlerdir: Basra Mû'tezilesi, Akıl: Allah, kişisel sıfat olan zatına ilave edilmeyen bir beka ile bâkidir. Görme ve işitme bilmeden daha fazla bir şeydir. Allah kendisini görmez çünkü görülemez. Mûrad ettiği şeylerden önce irâdesini yarattı irâdesi bilgiden başka bir şeydir. Bir tek irâde fiili bir tek nesneye ilişir. Allah'ın insanların fiilleri üzerinde kudreti yoktur oysa bu fiilleri yapma gücü Allah'tan gelir. Tabiat: Şey, bilinebilendir. Boş mekân mevcuttur. Atomlar görme ve dokunma ile idrâk edilebilir. Ortaya çıkmaları bekâları ve yenilenmeleri için kendi dışlarında manâlara muhtaç değildir. Hareket bir atomda bulunabilir. Atomlar oluşlara sahip olmak zorundadır fakat öteki arazlar olmadan olabilirler bir atom ötekine dönüşemez. Her araz kendi mahallinin malıdır. İsimler değişebilirler. Te'lif, içtima ile aynı değildir. İnsan: İnsan, canlı nesnedir. Ruh, nefstir ve canlı değildir. Hayat, kudretten fazla bir şeydir ve yiyeceksiz mevcut olabilir. Kudret bir arazdır. Doğru olanı yapma gücü yanlış olanı yapma gücünü de içine alır. Dilsizlik konuşma organlarının bozulmasıdır. Din: Akıl,

¹¹² W.Mongomery Watt, *İslami Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, (Çev; Süleyman Ateş), AÜ Yay., Ankara 1968, s.69.

¹¹³ Watt, *İslâmî Tetkikler*, s.68.

¹¹⁴ Watt, *İslami Tetkikler*, s.69 vd.

gösteriyor ki Allah iyi amelleri mükâfatlandırmak zorundadır günahları cezalarını ise bağışlayabilir. Günahların cezalandırılması başkalarına kazanç sağlamasa da iyidir günah işleyenlerin ebedî cezaya çarptırılmaları onlar için en iyi olan şey değildir. Allah, kötülüğü engellemek ister. Hakikat ve yalan aynı cinsin türleridir. Bir kâfirin kâfir mi olduğunda tereddüt eden kimse kâfirdir. Eğer biri kâfir olarak ölürse Allah'ın ona bunu olduğu gibi söylemesi gerekir.¹¹⁵

Bağdat Mü'tezilesinin görüşleri ile ilgili olarak: Allah: Allah beka varlığı katılmış bir sıfattır bununla birlikte bu husus inkar edilir. Allah'ın bilgisi ve kudreti vardır. Çünkü Kendisi böyle söylemektedir hayatı ve işitmesi ise yoktur. Allah'ın kelâmı aynı zamanda iki yerde bulunamayan bir arazdır. Akıl: Nazar bir mâ'na değildir. İnsanın bildiğini bilmesi zarurîdir. İnsanları mükellef olması için telkinlere ihtiyacı vardır aynı şekilde bilgi elde etmek için de sağlam nazarı zarurî kılmasa da telkinlere ihtiyacı bulunmaktadır. Allah, insanın kabul etmek zorunda olduğu Kendisi hakkındaki bilgiyi onda yaratamaz. Allah'ın var olduğunu bilen kimse bilmelidir ki O görülmez ve yer kaplamaz. Allah'ın bir şey yarattığını bilen kimse ise bilmelidir ki O her şeyi yaratmıştır. Tabiat: Âlemin bir bölümü bütün olmaksızın sona eremez. Hareket sükûnu sükûnda hareketi meydana getiremez. Cisimler, hârici şeylerle ayrılır. Ârazlar ise zatlara bakımında ayrılıp hârici şeylerle birbirlerine benzerler. İnsan, rengi meydana getirdiği gibi bir renk de aynına ikinci bir eser olarak sebep olabilir. Bazıları dedi ki, Allah her iki âlemde insanlar için en iyi olanı yapmak zorundadır. Bu en iyi olan âlemi düzenlemekte hikmete en uygun olanıdır. Allah cezayı bağışlamaz. Ceza, başkalarına kazanç sağlamazsa iyi değildir. Bu âlemde ceza ve Allah'ın laneti günah işleyenler için en iyidir. Günah, ne günah ne de taât olan şeye sebep olabilir. Kötülük şeyin kendisindedir dolayısıyla kötü fiiller ve küfür iyi ameller ve imanla aynı sınıftan değildir. Bir kâfiri yermekte tereddüt eden kimse de kâfirdir. Öldürme küçük bir günah olamaz. Fasık kimselerin arkasına namaz kılmak yanlıştır. Hz. Ali en üstündür.¹¹⁶

Bu iki mektebin diğer meselelerde de ihtilaflar söz konusudur. Basralılar kıyası kabul ederler. Bağdatlılar kabul etmezler. Basralılar, Allah'ın irâdesini kendisinin ne aynı ne gayrı olmayan bir hareket addederler. Allah'ın irâdesinin hareket olduğunu kabul eden Bağdatlılar, bu hareketi Allah'ın gayrı addederler. Basralılar, her müçtehedü

¹¹⁵ A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, (çev; Mehmet Dağ), AÜİF Yay., Ankara 1983, s.159-160

¹¹⁶ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s.160-162.

mûsip addederler. Bağdatlılar, etmezler. Basralılar, Cenab-ı Hakkın; müdrik değil bilâhere mudrik olduğunu söylerler. Bağdatlılar, idrâki kabul etmeyerek Cenab-ı Hakkın; fâil değil iken bilâhare fâil olduğunu kabul ederler. Basralılar, Aslah kanununu ahirete hasrettikleri halde Bağdatlılar, bu kanunun dünya ve ahirete kullar hakkında câri olduğunu söylerler. Basralılar, cisimlerin ekvândan başka arazlardan hâli olacaklarını kadul ederken Bağdat ekolü, ekvânın yerine elvânı kabul eder. Basralılar'ın kudemâsı indinde Ebu Bekir Ali'den efdaldır. Bağdatlılar için Ali efdaldır.¹¹⁷ Ayrıca Bağdat ekolüne bağlı olan Mu'tezilî düşünüler, akıllı, bilgi kazanmada bir meleke ve salt bilgi şeklinde tanımlamışlardır. Nitekim Câhız'ın "akıl, insanda anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü" şeklinde tanımından aklın işlevsel olarak nazarî bilgi elde etme, güç, zararlı şeylerden korunma gibi bir özellik taşıması hasebiyle de amelî bir rol oynadığı görülmektedir. Basra Mû'tezilesinin önde gelen bilginlerinden Nazzâm ise, bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştirirken kalpteki düşünceleri maddi mevcudiyeti bulunan cisimler olarak kabul etmiştir.¹¹⁸

Mû'tezile, imâmet ve siyaset konusundaki farklı eğilimleri nedeniyle Basra ve Bağdat ekolleri ya da imâmette efdaliyyeti ve mefduliyeti savunanlar olarak iki ana damarı bünyesinden barındırmıştır. Bu farklılaşmada Ali oğullarının mevcut siyasî yapıya karşı oluşan tavır, tarih ve toplumla uzlaşma gibi nedenler etkili olmuştur. Basra ekolü genel olarak Hz. Peygamberden sonra gelen Ebu Bekir-Ömer-Osman ve Ali şeklindeki tarihi sırayı öngörmüş Bağdat ekolü ise; Hz. Ali'yi önceleyen ancak diğer halifeleri de meşru sayan bir tutum sergilemiştir. Böylece Mu'tezilî gelenek devlet başkanının çağının en iyisi olması hususunda farklı iki anlayışı benimsemiştir.¹¹⁹

Efdâl imâmet fikrî, Dırâr b. Amr tarafından öne sürülmüştür ve Dırâr b. Amr'ın önemli görüşlerinden birisini oluşturmaktadır. Mû'tezile içindeki efdaliyyet ve mefduliyet fikrî etrafındaki kümeleşme ya da farklılaşma ekol bünyesindeki iki ana eğilimin oluşmasına neden olan en önemli faktör olarak dikkat çekmektedir. Mû'tezile'nin ilk temsilcilerinden Amr b. Ubeyd ve Dırâr b. Amr, Hz. Ali'yi en faziletli kabul eden ve ona imâmette öncelik veren şîî tezine karşı çıktılar. Onlar, Hz. Ebu Bekir'i dönemin en faziletlisi olarak kabul ettiler. Aynı şekilde Hz. Ömer'i ve hilafetin ilk altı

¹¹⁷ M.Şerefeddin Gölcük, "Kaderiye ve Mû'tezile", *Darülfünûn Mecmuası*, Mayıs 1930, s.12.

¹¹⁸ Ramazan Altıntaş, "Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri", 13-15 Eylül 2004, s.313-314.

¹¹⁹ Osman Aydın, "Bağdat Mû'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları", *IRCICA, Uluslararası Sempozyum*, 07-08-09 Kasım 2008, Cilt: 2, s.197.

senesinde Hz.Osman'ı da kendi dönemlerinin en erdemlisi olarak saydılar. Hz.Ali'nin de en azından hilafete geliş tarihinde en erdemli olduğunu kabul ettiler. Amr ve Dırâr'ın bu görüşleri daha sonra Basra ekolüne mensup Ebu'l Huzeyl el-Allâf, Nazzâm, Hafs el-Ferd ve Cahız gibi Mu'tezilî temsilciler tarafından da benimsendi ve dile getirildi. ¹²⁰

Bağdat Mû'tezile'sinden Bişr b. Halid, Bişr b. Mu'temir ve Ebu Musa el-Murdar gibi isimler peygamberden sonra insanların erdem açısından en üstünün Hz. Ali olduğunu belirtmişlerdir. Bununlar beraber Hz. Ali'den daha az erdemli olmasına rağmen Hz. Ebu Bekir'in imâmetini onaylayarak mefdulun imâmetini kabul etmişlerdir. Böylece onlar, Ali'yi efdal kabul ederek Ali taraftarlarına Ebu Bekir'in de imâmetine mefdul kavramı ile onay vererek Ehl-i Sünnet çizgisine yaklaşmış oluyorlardı. ¹²¹

Bağdat ekolüne mensup bu isimler Hz. Osman'ın son altı yılını Talha ve Zübeyr'in Hz. Ali'ye karşı giriştikleri mücadeleyi fiske ve dalalet olarak nitelendirmişlerdir. Ali'nin, Talha ve Zübeyr'e karşı haklı olduğunu belirtmişlerdir. Bağdat ekolüne mensup Mu'tezilîler'in çoğu daha az erdemli olanın imâmetini uygun görmüşler ancak fazilet açısından ne Hz. Ali'ye ne de Hz. Ebu Bekir'e öncelik vermişlerdir. ¹²²

Sonuç itibariyle Mu'tezilî düşünce önemli kırılmalar yaşayıp Bağdat ve Basra ekolü olmak üzere iki kola ayrılmış olsada Yukarı Mezopotomya ve Suriye çölünden Şam'ın bazı kesimleri ile Lübnan, Bahreyn, Mağrip, Fas, Cezayir'de bulunan gruplar arasında Ermenistan'da her şeyden önce Batı İran'da, Kazakistan'da, Nasturilerin yönettiği meşhur büyük tıp merkezi olan Gandişapur'da ve nihayet Hind deltasına doğru olan bölgelerde kendine yer edinmiştir. ¹²³

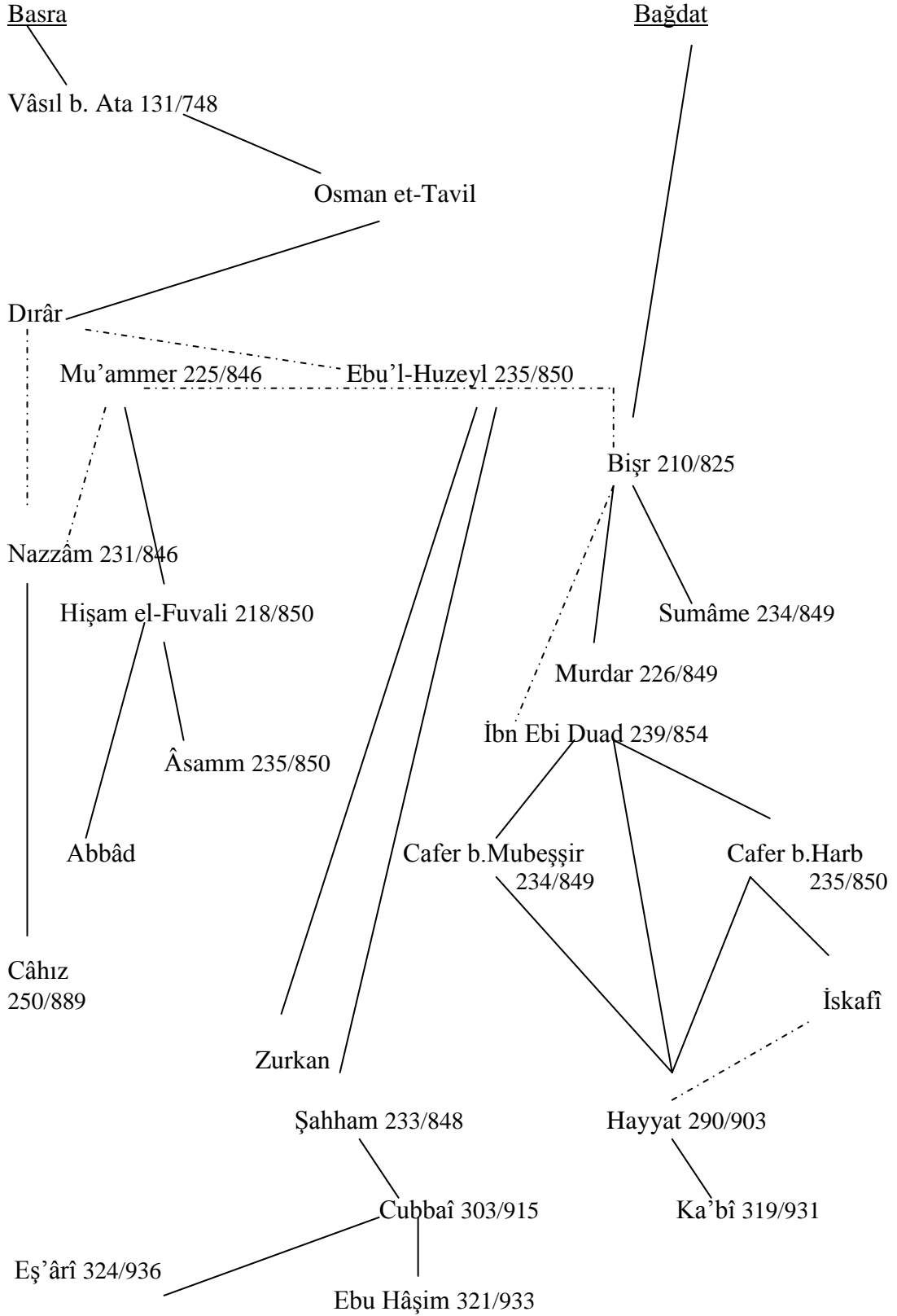
¹²⁰ Aydınli, *Akılcı Din Söylemi*, s.54-55.

¹²¹ Ay, *Mû'tezile ve Siyaset.*, s.66.

¹²² Ay, *Mû'tezile ve Siyaset.*, s.67.

¹²³ Ess, "*İslâm'ın Akılcı Yorumu-I*" s.296.

1.6. MUTEZÎLE'NİN TEMEL SİLSİLESİ¹²⁴



¹²⁴ Sarıçam, *Mezhepler*, s.146.

1.7. DIRÂR B. AMR VE MÛ'TEZİLE EKOLÜ İÇERİSİNDEKİ YERİ

Mû'tezilenin sonraki mensuplarının Dırâr b. Amr'ı bir Mu'tezilî olarak telakki etmemeleri irâde hürriyeti meselesinden dolayıdır. Aynı şekilde Eş'ârîler de Dırâr'ın ortaya attığı kesb nazariyesini kabul etmelerine rağmen ona selefleri veya mübeşşirleri olarak bakmayacaklardır. Çünkü Eş'ârîlerin kabul etmedikleri bir iki görüşün sahidir.¹²⁵

Bişr b.el-Mu'temir bir şiirinde onu benimsememelerini farklı bir gerekçeye bağlar. Dırâr b. Amr'ın onun gibi düşünenlerin teşbihi andıran fikirlerinden dolayı utanç duyulması gereken kişiler olduğunu ve bu sebepten kendilerinden saymadıklarını ifade eder. Tevhid ve Adl'e muhalif davranmakta ısrar eden ama el-menziletü beyne'l menzileteyn fikrini savunan Dırâr b. Amr, itizâl ismini hak etmektedir. Dırâr b. Amr'ın başı olduğu söylenen Dırâriyye, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından Mücbire ve Kaderrîyye olarak adlandırılarak Mücebbire içerisinde kabul edilmiştir.¹²⁶

Ebû'l Hüzeyl Allaf'dan önce Basra ilim meclisinin başkanı olarak kabul edilen Dırâr b. Amr ismi önemlidir. Basra'da, Basra münevvirleri arasında Yunan fikirleri mayalanmaya başladı. Dırâr b. Amr, burada merkez noktayı almaya başladı. Dırâr'a ekseriyâ bir Mu'tezilîdir dendi. Aslında “ Kelâmın baş hocası” da denebilirdi.

Mu'tezilîlik hakkıyla daha ziyade hocalık kürsüsündeki halefi Ebû'l Huzeyl ile başlar.¹²⁷ Basra'da Ebû'l Huzeyl el- Allâf'tan önce kelâm konusundaki tartışmalara reis olarak kabul edildiği bilinmektedir. Ebu'l-Huzeyl Allâf'ın fikrî mayalanmasını sağlayan Dırâr b. Amr'dır. Ebu'l- Huzeyl Allaf, Dırâr b. Amr'dan dersler almış ve onun etkisinde kalmıştır. Bunu şu şekilde formüle etmek gerekirse; Mu'tezilî düşüncenin gelişimini sağlayan Ebu'l Huzeyl Allaf, Ebu'l Huzeyl Allaf'ın da fikrî gelişimini sağlayan Dırâr b. Amr'dır.¹²⁸

Dırâr .b Amr'ın, Mû'tezile'nin oluşum sürecindeki yeri sorgulandığında Mû'tezileye özel bir yaklaşımı olan¹²⁹ İslâm kelâmcısı denebilir ve yine Dırâr b. Amr ile ilgili olarak Mû'tezile'nin oluşum süreci içerisindeki önemi nedir diye sorulduğunda kelâmî konularda çok önemli bilgilere sahip ve bu ekolün ilk önemli

¹²⁵ Watt, *Teşekkül*, s.263.

¹²⁶ Aydınli, “*Dirâr b. Amr*”, s.675.

¹²⁷ Watt, *Teşekkül*, s.305.

¹²⁸ Malati, *et-Tenbih*, s.214-215.

¹²⁹ Ess, “Mû'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu-2”, (Çev; Veysel Kasar), *HÜİFD*, 14(21), s.178.

şahsiyetlerinden biridir, denebilir.¹³⁰ Dırâr b. Amr, Bişr b. el-Mu'temir'e göre " İmamı Cehm olan bir cebrî" dir. İbnu'r Ravendi'ye göre ise, bir Mu'tezilî'dir. Keza Dırâr ile Hüseyin b.Muhammed en-Neccâr'ın taraftarları bazı kaynaklarda Cebriyye'den ve Haşviye'den gösterilirken Bağdadî onlardan bazı yönlerden kaderî, bazı yönlerden de kendilerinden yani Eş'âriler'den diye bahsetmiştir.¹³¹

Dırâr b. Amr'ın Mu'tezilî olup olmadığı tartışmalı bir konudur.¹³² İbn Hazm onun Mû'tezilenin önde gelen isimlerinden olduğunu söylemiştir.¹³³ Dırâr b Amr'ı ve takipçilerini "Mû'tezile-i Mütevassıtın" olarak niteler. Zehebî eserlerinde Dırâr b. Amr'ın Mutezile'ye mensup olduğunu söyler ve kendi ismini taşıyan bağımsız bir alt fırka olan Dırâriyye'nin reisi sayar.¹³⁴ Dırâr, Aristo'nun cevher ve araz teorisine tenkid yazacak kadar Yunanlılar hakkında malumata sahiptir.¹³⁵

Dırâr b. Amr dışında, Mu'tezilî düşünce açısından Vâsıl b. Atâ dönemi dışında ilmî, derinlikli, güçlü kimselerin yetiştirilmesi ilk planda gecikti. İçinde bulunulan evrede Mû'tezile'nin fikrî ortamının hazırlayıcısı olarak daha sonraki dönemle irtibat kuran, çeşitlilik meydana getirebilen yeni ve etkin isimler görülmedi. Daha çok fikrî olgunlaşmanın ön plana çıktığı bu süreç tabii akışı içerisinde belli bir olgunlaşma sağladı. Bu da fikrî mayalanmanın kendi içerisinde gerçekleşmesi sonucunu doğurdu.¹³⁶

Dırâr b. Amr, felsefî kelâmında ilk teorik tartışmacı olarak bilinir. O, "Allah, insanın fiillerini yaratır ve insan onları kesb eder." şeklindeki görüşle Eş'ârilerin bilinen uzlaşmasını sağlayan kişidir. Buna göre o muhtemelen Ebu'l-Huzeyl'in geliştirdiği felsefî harekete kuvvet kazandırmıştır. *Kitabu'l-İntisar*'da İbn Ravendi'de alınmış iktibaslar onun ve diğer pek çok şahsın popüler bir şekilde Mu'tezilî olarak kabul edildiğini göstermektedir.¹³⁷

¹³⁰ Ess, *İslâm Kelâmı*, s.400.

¹³¹ Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İFAV Yay., İstanbul 2003, s.,45.

¹³² Aydınlı, "Dırâr b. Amr", s.674.

¹³³ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, thk. , Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, Cidde 1982, s.192.

¹³⁴ Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalanî, *Fethü'l-mennan bi-mukadimetu lisanü'l-mizan*. (haz., Muhammed Abdurrahman Maraşlı), III, s.203

¹³⁵ Ebû'l Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehrîstânî, *el-minel ve'n-nihal*, (thk., Muhammed Seyyid Kilanî), Beyrut 1990, s.26

¹³⁶ Akoğlu, *Kıralama Evreleri*, s.13.

¹³⁷ W.Montgomery Watt, "Mû'tezile'nin Siyasî Tutumları", (Çev; Süleyman Akkuş), *Dinî Araştırmalar*, IX, 338.

Basra'daki ders halkasında teolojik görüşlere sahip ilk kişinin Dırâr b. Amr olduğu şeklinde Malâti'nin *Tenbîh* deki ifadesinde en azından bir hoca önderliğinde düzenli bir öğretimin var olduğu aynı şekilde fikhî konuların öğretilmesi ve tartışılmasının sağlandığı bununla birlikte Yunan felsefesi ve biliminin de öğretildiği imâ edilmektedir. Bu durum sadece bu konuların öğretildiği anlamına da gelmiyordu. Mesela Hişam b.el-Hakem, Kûfe'de ve muhtemelen Bağdad'ta da ders veriyordu. Bağdad'ta Bermekîler'in meclisinde de benzer problemler tartışılıyordu. Fakat görülen o ki Basra'daki meclis çok daha düzenli ve tamamen bilimsel amaçlıydı.¹³⁸

Dırâr b. Amr, Mû'tezile'nin insan irâde ve hurriyeti genel doktrinini kabul etmediğinden dolayı dokuzuncu asrın sonunda Mû'tezile tarafında dışlanmıştı. Mû'tezileden kovulması ve daha sonraki teoloğların kendisinin görüşlerini benimsememesinden dolayı hayatı ve doktrinleri hakkında çok az malumat kaydedilmiştir. Mû'tezile kavramı o dönemde kelâmla uğraşan tüm kitleyi ihtiva ettiği için bir çok müellif Dırâr b. Amr'ı, bir Mu'tezilî olarak saymıştır.¹³⁹

İbn Hazm ve Şehristâni gibi Mu'tezilî olmayan kimseler Dırâr b. Amr'ı Mu'tezilî olarak görmelerine karşın Mû'tezile mensupları önceleri Mu'tezilî iken daha sonra kulların fiilleri, adl, kader ve kudret gibi konulardaki muhalif tavırları sebebiyle onu, Mû'tezile'nin dışında gördüler. Hatta Cehm b.Safvan'ın yolunda, Cehmî olarak nitelediler. Fakat buna rağmen o, Allah'ın sıfatları konusu başta olmak üzere mukallidin imanı, ru'yetullah, cüz ün la yetecezza, âraz, cisim, hareket, sükûn, âlem gibi konularda Mu'tezilî düşünce yapısının gelişmesine önemli katkılar sağladı. Bu bağlamda pek çok kimseyi de etkiledi. Bunlar arasında Mu'tezilîliği ciddi tartışmaların sebebi olmakla birlikte Mû'tezile'ye nisbet edilen Hafs el-Ferd (204/820), Muhammed b.İsa el-Burgus (240/854) ve İbn Selci (266/880) gibi kimselerin yanında Bişr b.Gıyas el-Merisi (218/833), Yahya b.Ebi Kâmil, Muhammed b.Harb es-Sayrâfi gibi isimler de onun etkisinde kaldı.¹⁴⁰

Dırâr b. Amr'ın Allah'ın tabiatı ve sıfatları konusundaki yaklaşımıyla Mû'tezile'nin konuya bakış açısı benzerlikler göstermektedir. Ona göre Allah'ın bir

¹³⁸ Watt, "Mû'tezile'nin Siyasî Tutumları", s.310.

¹³⁹ Watt, *İslâmi Tetkikler*, s.61.

¹⁴⁰ Akoğlu, *Buveyhiler Döneminde Mû'tezile*, s.58 vd.

tabiatı bir de mâhiyeti vardır ve bunu ancak kendisi bilir.¹⁴¹ Ayrıca Dırâr b. Amr, Mutezilî düşüncenin beş temel prensibinden biri olan menzile beyne'l menzileteyn görüşünde de uzlaşmıştır.¹⁴² Dırâr b. Amr, Müslüman olduğunu ikrar eden bir çok kimsenin kâfir mi yoksa mü'min mi olduğunun bilinemeyeceğini söyler. Mu'tezilî kelâmcılar da hem Dırâr b. Amr'ı hem de yakın arkadaşı ve talebesi Hafs el Ferd'in önceleri Mu'tezilî olduklarını daha sonraki aykırı düşünceleri nedeniyle kovulduklarını söylemişlerdir. İbn Ravendî, Mû'tezile'nin iki şeyhi olan Dırâr ile Hafs el Ferd'in mahiyetle ilgili görüş beyan eden kişiler olduğunu söylemiştir. Fakat İbn Hayat, Ravendî'nin bu söylediklerini reddetmekte ve Dırâr ile Hafs'ın Mû'tezile'den olmadıklarını Müşebbihe olduklarını söylemektedir.¹⁴³ Bu düşünce Mû'tezilenin önde gelenleri Ebu'l Huzeyl Allaf, Bişr b.el-Mu'temir, Ebu Musa el-Murdar (225/840), Sümame b.Eşres (213/828) ve diğer Mu'tezilî kelâmcılar tarafından da paylaşılmıştır. Dırâr b. Amr "Yüce Allah'ın mahiyeti, kendisinden başkasının bilemeyeceği mü'minlerin de altıncı hisle görebilecekleri şeydir."¹⁴⁴

Altıncı his, halk için kullanılan beş duyunun dışındadır ve bu duyu Allah'ın görülebilmesi özelliğini taşımaktadır. Bu görüş Mû'tezilenin önde gelen kelâmcısı Ebu'l Huzeyl Allaf tarafından da paylaşılmış, Mû'tezilenin Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını savunmasına ve rü'yeti idrak anlamını almasına¹⁴⁵ temel oluşturmuştur.

Dırâr b. Amr, Mu'tezilî düşünceden kumün nazariyesi, kulların fiillerin yaratılması ve kudret noktalarında ayrılmaktadır. Dırâr b. Amr, "her şey yaratılmış, sonra bir gizlilik halinde tutulmuş ve başlangıçtaki bu gizlilik halinden açığa çıkmaktadır."¹⁴⁶ şeklindeki kumûn akideyi reddetmiştir. Dırâr b. Amr'ın Mû'tezile ile fikir ayrılığına düştüğü diğer bir konuda fiillerin yaratılması ve kudret konusudur.¹⁴⁷ Mutezilî kelâmın vazgeçilemez kavramları arasında "cüz ün lâ tecezzâ", araz, cisim, hareket, sükûn vb.kavramlar yer almaktadır. Dırâr b. Amr'da cisim, âraz gibi kavramları

¹⁴¹ Ahmed b. Yahyâ b. Murtaza Mehdi Lidinîllah İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l*

Mû'tezile, thk., S.D.Wilzer, Beyrut 1380.s.

¹⁴² Öz, "Dirâr b. Amr", mad. *TDVİA*, s.274.

¹⁴³ Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev; Selahattin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 1984.

¹⁴⁴ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Çev; Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 2008, s.158.

¹⁴⁵ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, s.340.

¹⁴⁶ Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysi Câhiz, *Kitabu'l Hayevân*, (Thk. Abdüsselam Muhammed Harun), V, 10-11.

¹⁴⁷ Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalanî, *Lisanu'l Mizan*, Beyrut 1971/1390, III, 203.

kullanmış ve bu düşünceleri mu'tezilî nazireyelere temel oluşturmuştur. Ona göre âlem cisim, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk yaşlık, kuruluk vb. maddelerden oluşmuştur.¹⁴⁸

1.8. DIRÂR B. AMR'IN ATOMİSTİK GÖRÜŞÜ

Atomculuk fikrî ilk kez Bağdat kültür havzasında ve Beytü'l-hikme'den önemli ölçüde yararlanan Basra Mü'tezilesi tarafından savunulmuş ve geliştirilmiştir. Mü'tezile'nin atomculuk fikrî, evrenin yaratılışını ve varlıkların Yaratıcı irâde ile olan ilişkilerini açıklama yönünden önemli bir girişimi ifade eder. Bu anlayış uyarınca Allah evreni ve varlıkların münasebetlerini belli ilkeler ya da sebep-sonuç vetiresine göre yaratır ve artık herhangi bir müdahalede bulunmaz. Değişik bir ifadeyle Mü'tezile ekolü, evrende yasallık-nedensellik arayışındadır.¹⁴⁹

Basra Mü'tezile'sinin önde gelen isimlerinden Dirâr b. Amr, İslâm'da atom düşüncesinin bir nevî fikir babası olarak gösterilmektedir.¹⁵⁰ Bu yüzden atomlar üç boyutlu değiller sadece cisimdirler. Normal olarak atom uzayla ilgili bir varlıktır onların birleşme ve ayrışma vasıtasıyla "atalete karşı hareket" meydana gelir. Bu durumda hareket, atomların birleşmesi ve genişlik elde edilmesi ya da katıldıkları gruptan ayrılmakta tekrar birliklerini kaybetmesi anlamına gelir. Atalet-hareketizlik ise onların ayrı kaldıklarındaki hallerin sürdürmesi anlamına gelir. Ayrılma ve birleşmeleri algılanmadığı için uzayın parçası olmaya devam ederler.¹⁵¹ Dirâr b. Amr tarafından geliştirilen atomistik model sekiz yüzyıl kadar önce düşünülmüştü. O, atomları birbirlerine dokunana kadar uzayda genişlemeyen matematiksel noktalar olarak düşündü.¹⁵² Ve yine o, cisimleri "cisim birleşik nesnedir." Şeklinde tarif etti.¹⁵³

Dirâr b. Amr'ın da Mü'tezile içerisinde atomistik model ile ilgili düşünceleri önemlidir. O matematiksel atomizme bağlıydı ve en küçük geometrik yapının 10 atomdan oluştuğuna inanmıştı.¹⁵⁴

¹⁴⁸ Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum*, (thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), s.214.

¹⁴⁹ Aydınlı, "Bağdat Mü'tezilesi", s.195.

¹⁵⁰ Demir, *İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi*, s.67.

¹⁵¹ Ess, *İslâm'ın Akılcı Yorumu-2*, s.174.

¹⁵² Ess, *Theology und Gesellschaft*, s.37-44.

¹⁵³ Demir, *İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi*, s.77.

¹⁵⁴ Ekmeleddin İhsanoğlu, Boris A.Rosenfeld, "Dirâr b. Amr mad", IRCICA Yay., İstanbul 2003 s.17-18.

Dırâr b. Amr, atom görüşünü ilk olarak ortaya atan kişidir. Daha sonra Ebü'l-Huzeyl tarafından tasarlanan atomculuk fikrî fizikçilerin kullanımını için geliştirilmiş değildi. Mu'ammer'e göre sekiz, Dırâr b. Amr'a göre on, Ebü'l Huzeyl' göre altı son olarak Ebü'l-Kasım el- Belhî'ye göre dört atom, Hişam el-Füvatî'ye göre otuz altı atomlu bir molekül varsayılmıştı.¹⁵⁵

İslâm'da atom düşüncesinin başlangıcı olarak Basra Mü'tezile'sini önde gelenlerinden Dırâr b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr (220/835) gösterilmiştir. Araz kavramını ilk kullanan Dırâr olmakla birlikte onun cevher-araz ayırımına karşı çıktığı ve sırf arazlardan oluşan bir alem tasarladığı bilinmektedir.¹⁵⁶

Dırâr b. Amr, fizik hakkında tutarlı fikir setleri geliştiren ilk Mü'tezile âlimiydi. Onun yaklaşımı gerçekliğin, cismi oluşturmak için birleştiren parçalardan oluştuğu hipotezi üzerine kuruluydu. Bu atomcu bir ilkeydi. Fakat kelime olarak normalde onunla ilişkilendirilmemektedir. Çünkü Dırâr'ın parçaları işaret etmek için kullandığı "ba'd" kelimesi, "atom" için tayin edilen kelimelerden farklıdır. Onun "parça"lardan söz ederken kastettiği anlam da temelden değişiktir, zira o bununla maddenin küçük parçaları veya minik zerrecikleri düşünmüyor; algılandığı her şekliyle cisim fenomenini kastediyordu. O söz konusu parçaları "arazlar" olarak adlandırdı ve onları renk, sıcaklık, ağırlık, bir yüzeye sahip olma durumu, canlılık, atalet şeklinde sıraladı.¹⁵⁷

Dırâr b. Amr'ın parçalardan söz ederken kastettiği anlam da temelden değişiktir. Zira Dırâr, bununla maddenin küçük parçalarını veya minik zerrecikleri düşünmüyor, algılandığı her şekliyle cisim fenomenini kastediyordu. Dırâr, söz konusu parçaları "arazlar" olarak adlandırdı. Ve onları renk, sıcaklık, ağırlık, bir yüzeye sahip olma durumu, canlılık, atalet şeklinde sıraladı. Bunlar cismin kendisini sunduğu sıfat parçalardı ve biz onları sadece bu türden "arazlar" formunda algılayabiliriz. Nitelikler ancak birleşme içinde vardır yoksa sırf kendi başına renk ya da sıcaklık yoktur. Dolayısıyla cevher diye bir şey de yoktur. Cisim sadece resmin parçalarını oluşturan

¹⁵⁵ Ess, *Theology und Gesellschaft*, IV., 4-5

¹⁵⁶ Demir, *İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi*, s.67.

¹⁵⁷ Josef Van Ess, Mü'tezile Atomculuğu, (çev.; Mehmet Bülgen), *Kelâm Araştırmaları*, Cilt:10, Sayı:1 s.257-258.

fenomen yığındır. Bu teorinin amacı gerçekliği açıklamaktan daha ziyade, bizim onun hakkındaki fikrîmizi izah etmektir.¹⁵⁸

Ebu'l Hüzeyl için, fenomenolojik yön ikinci derecede oldu, Dırâr b. Amr'ın sırf arazlar olarak bahsettiği “parçalar” bu gerçekten sonra sadece genel olarak görünen sıfatlar haline geldi. Atom ise tersine aynı zamanda bir cevherdir. Tanrı cisimleri oluşturmak için atom-cevherler irâde eder; bu yaratma olarak adlandırılır. Onun görüşüne göre Tanrı bu sonucu gerçekleştirmek için yani bir miktar atomu bir araya getirmek için birleşme arazını ilave eder; böylelikle O boyutu ve cesediyeti yaratır. Doğal olarak O, bir süre sonra birleşme arazını da kaldırabilir; bu ise dağılma, bozulma ya da ölüm olarak adlandırılır. Hatta birleşme arazını ikinci bir zamanda tekrar ekleyebilir. Tanrı, ahirette insanı hayata geri döndürmeyi ve yeni bir dünya yaratmayı irâde ettiği zaman, olacak şey budur. O konuşması için kemikleri yeniden toplayacaktır. Fakat bu imajın metaforik yönü şimdi açığa çıkmaktadır; bu fikrî ilk defa Eski Ahit'te ortaya çıktığı yer olan Ezekeil'in vizyonu, bilimsel bir yapıyla yer değiştirmektedir.¹⁵⁹

Atom teorisi mensupları doğrudan Dırâr ve ashahını hedef almasalarda cevher-araz birlikteliğini kabul eden arazcılar reddetmişlerdir. Ehl-i sünnet' e göre arazların iki zamanda varlığı söz konusu değildir. Bu nedenle eşyanın kendi başına varlığı olmayan arazlardan meydana gelmesi doğru olmaz. Bununla birlikte kelâm atomcuları Dırâr tarafından ortaya atılan araz fikrine çok şey borçludur.¹⁶⁰

Tanrı'nın irâdesine bağlı yardımcı teoloji olarak atomculuk, Dırâr b. Amr'ın başarmayı istediği şeydir. O, materyalist bir modeli ilkin bütünüyle spekülâtif bir yolla, fakat Kur'ânî vahiyle mükemmel derecede uyuşan bir tarzda monoteizmin enstürümanı haline getirdi. O, bir olmayı postulat olarak kabul etmekten hoşnut olmuştu. İnsanın özgür irâdesi dışında her şey, en nihayetinde Tanrı'ya dayanmaktadır. Eşyaya nezaret eden herhangi bir tabiat yoktur ve varlığın parçaları olarak atomlar, kendilerine ya da tesadüf eseri hareket etmezler. Onlar, en temelde, sadece ilahî kudretin sembolüdür. Gerçekte ise Tanrı, onları yapı blokları olarak bile kullanmaz. O eşyayı daha ziyade

¹⁵⁸ Josef Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology and Gesellschaft im 2.und 3.Jahrhundert Hidschra*, 6 vols. Berlin 1991-1997, III, s.37-44.

¹⁵⁹ Ess, *Theology und Gesellschaft*, III, s.224-225.

¹⁶⁰ Demir, *İlk Dönem Kelâmçılarından Sebep- Sonuç İlişkisi*, s.129.

Kur'ân'da “Ol”! şeklinde kaydedilen, yaratıcı emri vasıtasıyla var olmaya çağırır ve bunların hepsini bir kerede, fiziksel bir köken olmaksızın yapar.¹⁶¹

Erken dönem kelâm atomcuları cevher, cüz, el-cüz ellzi lâ yetecezza olarak isimlendirdikleri atomu cisimden ayırdılar. Atom boyutlardan yoksun iken cisim genişlik, uzunluk ve derinliğe sahiptir. Daha doğrusu ilk dönem kelâmcılar, boyutların atomların bir araya gelmesiyle oluştuğuna inandılar. Buna göre en küçük uzunluk ik atomun bir araya gelmesiyle ortaya çıkacağına inandılar.¹⁶²

Dırâr b. Amr tarafında savunulan atomculuk, İran geleneğine göre daha az duyumcu karakteristiğe sahipti. Burada atomcu sadece bir seçenek olarak ortaya çıktı ve ilk tercih bile değildi. Anahtar kavram daha ziyade karışımdı. Zamanının bilinen düalist sistemlerinde ilk iki ilke olan ışık ve karanlık, evreni oluşturmak için birbirini karıştırmak zorundaydı. Onların bu yaklaşımla açıklamaya çalıştıkları öncelikli fenomen “hareket” idi. Hareketin mekaniği her zaman dikkatleri üzerine çekmiştir. Aristo için hareket, altı tür değişimden birisiydi.¹⁶³

Cevherle ilişkili olarak, bizzat yer kaplayan hâdis demektir. İslâm filozofları “soyut cevherleri” reddettiklerinden dolayı kelâmcılara göre cevherler yer kaplarlar, yani bizzat duysal işaretlerle işaret edilebilir özelliğine sahiptirler.¹⁶⁴ kendini fenomende kevn ve fesad olarak gösteren değişim veya sıfatlar ile ilişkili olarak değişim, bir cismin soğuduktan sonra ısınması vb. gibi. Düalistler için, her iki değişim türü de karışımla açıklanıyordu. Fakat hareket farklıydı. Kısa süreliydi ve tesbiti zordu. Maddî değişimlerin tersine, hareket halindeki cisim her zaman aynı kalıyordu. Hareketin sonucu kendinî sadece nakil sona erdikten sonra yer değiştirmede gösteriyordu. Aristo hareketi, muttasıl bir süreç olarak yorumlamıştı. O, bizim de bugün yaptığımız gibi, “süreklilik” terimiyle düşündü. Fakat bu, sadece bir hipotez, bir aksiyomdu ki Dırâr b. Amr' da Aristo bu tür düşüncelerine eleştiri getirmiştir.¹⁶⁵

Dırâr b. Amr, hareket ile ilgili olarak, hareketin başlangıcından sonuna ayrılma aralığı öyle bir noktada kısılır ki, verilen bir vakitte herhangi bir yerde bulunan

¹⁶¹ Ess, *Theology und Gesellschaft*, III, s.229-230.

¹⁶² Alnoor Dhanani, “İslam Düşüncesinde Atomculuk”, (çev., Mehmet Bulgen), *Kelâm Araştırmaları*, Cilt:9, Sayı:1, s.395.

¹⁶³ Dhanani, “İslam Düşüncesinde Atomculuk”, s.395 vd.

¹⁶⁴ M.Şemsettin Günaltay, *Kelâm Atomculuğunun Ve Kaynağı*, Fecr Yay., Ankara 2008, s.63.

¹⁶⁵ Ess, *Theology und Gesellschaft*, III, s.233.

hipoteliksel bir cisim “ ikinci bir zamanda” aniden başka bir yerde bulunur. Sadece en küçük zaman birimi geçtiği için, ikinci yer ilkiyle bitişik olmalıdır. Ve eğer, tekrar daha büyük bir açıklama ilgisiyle birisi, hareket eden bir cismin minimum boyuta düşürülebileceğini de tahayyül ederse, atomik ünitelerin tamamen bu ünitelerle işgal olunan kompartımanlardan oluşan bir yüzey üzerinde hareket ettiği bir modele ulaşır.

Doğal olarak bil fiil var olan cisimler bu atomların bir miktarından oluşmaktadır ve onların hareketleri daha çok bir kırkayağın yürüyüş şeklini andırmaktadır. Fakat biri bunun yerine bir karınca veya kurtçuk düşünebilir. Hareketin her anında ayrı bir uzayda bitişik/komşu bir kompartımanla karşı karşıya kalacaktır. Gerçekte modern Arapça’da “atom” kelimesi için kullanılan “zerre” kelimesi da aslen küçük, tanımsız böcek anlamına gelmektedir.¹⁶⁶ .

Dırâr b. Amr, bütün atomların eşit ve homojen kabul etmiştir. Demokrit’in söylediğinin tersine onun atomları ne bir çengele ne de bir halkaya sahiptir. Demokrit, atom ile ilgili olarak onların bazısının yuvarlak, bazısı düz, bazısı küre, bazısı küp şeklinde, bazısı çengelli veya kancalı, bazısı ise daha bir şekildedir demiştir. Demokrit’in atomları şekil bakımında birbirinden farklı düşünmüştür.¹⁶⁷ Epikür’ün söylediği gibi onlar farklı bir formlarda ortaya çıkmaktadırlar. Dırâr b. Amr’ın çağdaşı Mu’ammer’de onların dördü altta dördü de üstte olmak üzere sekiz tanesinin bir küp formunu oluşturacağını tasavvur etmişti. Bu, ancak he müstakil atomun aynı zamanda kendisini bir küp, altı yüzeyi bulunan cisim formunda sunduğu varsayıldığında kavranılabilecek bir şeydir.¹⁶⁸

Dırâr b. Amr, atomların iki zamanda varlıklarını sürdüremediklerini söyleyerek sürekli yaratmaya inanmaktadır. Bununla o, arazların her defada Allah tarafından yaratıldıklarını ifade etmektedir. Onun bu görüşü zamanla atom teorisinin en önemli unsurlardan biri haline gelmiştir.¹⁶⁹

Mû’tezile, evrenin bir mekanda bulunmadıkları halde bir araya geldiklerinde bir yer işgal eden atomlardan meydana geldiğini, Allah’ın yaratıcı niteliğinin sürekli olması sebebiyle atomların sayısının da sınırlı olamayacağı ve her an oluşan yeni atomlar

¹⁶⁶ Ess, *Theology und Gesellschaft*, III, s.234.

¹⁶⁷ Ahmet Aslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006, s.176.

¹⁶⁸ Ess, *Theology und Gesellschaft*, II, s.67.

¹⁶⁹ Eş’ârî, *Makalâtü’l İslamiyyin*, s.358-360.

sayesinde evrenin sürekli gelişip genişlediğini düşüncesini işlemiştir.¹⁷⁰ Atomculuğun ortaya çıkışı kesinlikle Eş'âri okulunun doğuşundan öncedir ve Dırâr b. Amr'a kadar dayanır. İslâm atomculuğu ile ilgili izahtan atomculuğun kesinlikle kelâm çerçevesinde dokuzuncu yüzyılın ortalarında kurulmuş olduğu ortaya çıkar. Dırâr b. Amr, umumiyetle kabul edilen cevher ve âraz ikiliğine karşı çıkan ilk kelâmcıdır¹⁷¹

Dırâr b. Amr, bütün atom anlayışını reddetmiş ve cismi bir nitelikler toplamına indirgemıştır ki bir kez meydana geldiğinde diğer arazların taşıyıcısı olur. Ebu'l-Huzeyl, irâde ve hareketi devamlı olmayan arazlar sınıfına ve renk, hayat ve bilgi gibi diğer bazı ârazları da devamlı ârazlar kategorisine soktu. Bişr b.el-Mu'temir, el-Cübbaî onun oğlu Ebu Hâşim, el-Neccar, Dırâr ve daha başkaları da bu görüşte idiler. Gördüğümüz gibi bütün arazları hareket arazına indirgeyen Nazzâm da hareketin sürekli olmasını mümkün görmedi.¹⁷²

1.9. DIRAR B. AMR'IN ARAZ VE KUMÜN TEORİSİ

İslâm düşünce tarihinde araz kavramını ilk kullananlardan biri de Dırâr b. Amr'dır. Ona göre, cisim arazların birleşiminden meydana gelmiştir. Cisim kendisini oluşturan bu arazların bazısından halî olabilirken bazısından olamaz. Cisim ölüm, hayat gibi zıt arazlar ile renk, tat, ağırlık, hafiflik, ölçü, kalınlık, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk, ıslaklık, kuruluk, ve yönelme gibi arazlardan halî olamaz. Bu arazlar aynı zamanda cismin bölümlerini oluştururlar.¹⁷³ Cismin kendisinden ve zıddından ayrı bulunabildiği arazlar ise; kudret, elem, ilim, ve cehalettir. Dırâr'a göre bu arazlar cismin herhangi bir bölümünü oluşturmadıkları için bir araya gelmeleri ve bir vücut halinde birleşmeleri mümkünse de ayrılmaları muhâldir. Bu arazlar vücut halinde ayrılabilirlerdi, renk arazı varolduğunda renkli olan cismin olmaması, hayat arazı olduğunda hayat sahibi varlığın olmaması gerekirdi.¹⁷⁴

Dırâr b. Amr, cisim ve araz kavramlarını kullanarak Mu'tezilî nazariyelere ortam hazırlayan bir düşünürdür. O, âlemin aslını bütünüyle arazların teşkil ettiğini

¹⁷⁰ Aydınlı, "Bağdat Mü'tezilesi", s.194.

¹⁷¹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev; Kasım Turhan, Şa-to Yay., İstanbul 2004, s.246.

¹⁷² Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev; Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992, s.52,53.

¹⁷³ Ebü'l-Muzaffer İmadüddin Şahfur b. Tahir İsfarayâni, *et-Tebzir fi'd-din ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fırak*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût., Beyrut 1983, s.105.

¹⁷⁴ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'âri, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, tsh. Hellmut Ritter, s.305.

cisimlerin de arazların birleşmesinden meydana geldiğini savunmaktadır. Ona göre cisim, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık kuruluk ve cismin kendilerinden uzak kalamayacağı bunlara benzer arazlardan mürekkebtir.¹⁷⁵ Cevher ve araz yoluyla âlemin hadis olduğu ve dolayısıyla bir muhdisi olduğu fikrî, İslâm dünyasında ilk defa Dırâr b. Amr tarafından tartışılmıştır.¹⁷⁶

Dırâr b. Amr, insan yapısını da araz teorisi istikâmetinde açıklamıştır. Ona göre cisimler gibi insan da renk, tat, koku, kuvvet, gibi arazların birleşiminden meydana gelmiştir. İnsanların bu şeylerin dışında bir cevheri yoktur.¹⁷⁷

Dırâr b. Amr, cismin yok olmasını cismin bazı bölümlerinde bu bölümlere zıt olan arazların ortaya çıkması şeklinde açıklamıştır. Buna göre ârız olan bu iki zıt araz birbirinden farklı olmazsa cismin sadece o bölümü yok olur. Dırâr'a göre hükmün çoğunluğa göre koyulduğu için bu şarta bağlı olarak cismin ekseriyetinin ya da yarısının yok olması câiz değildir. Cismin arazlarının çoğu bâkî olan cisimde özelliğini sürdürür. Çoğunluk ortadan kalktığında ise cisim azınlık üzerinden varlığını sürdüremez . Ona göre Allah'ın cismin bir bölümünü, o bölümün zıddını yaratmak suretiyle var etmesi ise câizdir. Bu durumda cisim, diğer bölümünde bulunan hareket özelliği ile hareketini sürdürebilir. Cismin sükûn hali hakkında da durum böyledir. Ona göre arazların hareket etmesi imkânsızdır. Ancak arazların birleşmesiyle hareket vâkî olur.¹⁷⁸

Dırâr b. Amr'ın teorisi bir kere daha yükselişte idi. Önceden “arazlar” olarak isimlendirilmiş şeyler şimdi basitçe “cisimlerle” yer değiştirmişti. Fakat mürekkep cisim bilfiil gerçekleşmiş ve görünür niteliklerin yanında, algılanamayan bil kuvve nitelikleri de içeriyordu. Bununla birlikte sıcak bir obje her zaman peşi sıra belli bir miktar soğuşun içinde olmalıydı; aksi taktirde yanardı. Mürekkep cisimdeki farklı niteliklerin değişebilmesinin tek nedeni içinde karşıtlarının gizlenmesidir. Bu karşıtlardan birisi yüzeye gelir gelmez, cisim görünüşünü değiştirir. Bununla birlikte bileşik şekildeki varlığın karşıt niteliklerin dengesi sayesinde devam ettirir. Eğer onlardan birisi diğerini tamamen bertaraf ederse birleşik cisim dağılacaktır. Bu nedenle bütün nitelikler aynı anda yaratılmıştır. Onları birleşik bir cisim içinde bir araya getiren ve karşıt olmalarına rağmen dengesinin sürmesini sağlayan Tanrı'dır. Bütün bu

¹⁷⁵ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, s.157.

¹⁷⁶ Aydınlı, “*Dırâr b. Amr*”, s.678.

¹⁷⁷ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, s.281.

¹⁷⁸ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, s.328.

bileşikteki tek araz harekettir fakat hareket kelimenin en geniş manasıyla, değişim ilkesi olarak anlaşılmalıdır.¹⁷⁹

Dırâr b. Amr, insanoğlunun da algılanmaya açık başka bir varlıkta olduğu gibi hissedilebilir ve gözlemlenebilir arazsal fenomenlerden oluştuğunu var saymıştı. Başka bir deyişle biri, onun sıcaklığını, teninin rengini ve kokusunu algılayabilir fakat onun kişiliği, bu “bohça/yığın” ile sınırlıdır, o ruha en azından bedenden ayrı bir ruha sahip değildir. İnsanoğlu sırf fonksiyonlarına indirgenmektedir. Onun kişiliğinin göstergesi fiilleridir öyle ki bunlar dinî kanunla da uyumlu olarak iyi veya kötü şeklinde adlandırılabilir. Dırâr b. Amr, bir yargıçtı ve onun kullandığı kategoriler filozoflarınki gibi değildi. Bununla birlikte, bu görüşün yetersiz olduğunu fark etmek az bir zaman aldı. İnsanoğlunu karakterize etmede her yerde karşımıza çıkan fenomen yığının ötesinde bir şeyin olduğunu anlamada gecikmedi. Orada aynı zamanda hayat da vardı. O, insan ruhu hakkında düşündü ve bedeninin ölmesiyle ruhunda da öldüğünü iddia etti.¹⁸⁰

Dırâr b. Amr, tabiat anlayışında kümûn teorisinde yer vermiştir. Dırâr’a göre nesnelere bazısı bazısında gizlenmiştir. Susamda bulunana susamyağı, zeytinde bulunan zeytinyağı, üzümde bulunan üzüm suyu gibi. Ancak Dırâr, Nazzâm (221/835)’in kümûn teorisinde temas ettiği şekliyle müdahale yoluyla gizlenen şeylerden değildir. Çünkü Dırâr müdahale fikrine karşıdır. Ona göre iki şey ister cisim ister araz olsun aynı yerde bulunamaz. Cisimlerden hiç biri renk, tat, hayat ve bunların zıtları olmadan varlığını sürdüremez. Dırâr b. Amr, gizlenmeyenler arazlar için ise taşta bulunan ateş ve benzerleridir demiştir. Çünkü ona göre yakıcılık vasfı taşmaksızın ateşin taşta gizlenmesi mümkündür. Ancak biz onu yakıcı olmayan bir şekilde gördüğümüzde ondan ateş olmadığını anlarız.¹⁸¹

Dırâr b. Amr’a göre hareket, acı ve bilgi gibi diğer arazlar cisimlerde bulunurlar fakat onların bir parçasını teşkil etmezler. Allah arazları cisimlere dönüştürebilir. Bir şey Allah’ın onda bekâyı yaratmasıyla bakî olur. Bu yaratılmazsa o, yok olur. Yağ zeytinde gizlidir fakat ona tedahül etmez. Balda yeninceye kadar tatlılık bedende de

¹⁷⁹ Ess, *Theologie und Gesellschaft*, III, 331-352

¹⁸⁰ Ess, *Theologie und Gesellschaft*, IV, 479-480.

¹⁸¹ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, Cidde 1982, s.61.

yaralanıncaya kadar kan yoktur. Karda soğukluk yoktur Sabırda acılık yoktur. Allah onlarda yaratmadıkça bu özellikler cisimde bulunmaz.¹⁸²

Dırâr b. Amr, Mu'tezilî düşüncenin önde gelen temsilcilerinden olan Nazzâm'ın Kumün teorisini kabul etmese de bu teoriyi teolojik olarak temellendirmiştir. Bu terimi çok sık kullanmaktan kaçınsa da onun baş fikrî "karışım" idi. Onun için cisimler, kendisinde zıt nitelikleri arazlar forumunda değişimli olarak taşıyan atomların bilişimi değildir. Daha ziyade niteliklerin kendileri birbirine karışmış cisimlerdir. Örneğin bir elma, renk, koku ve tat gibi tamamen iç içe geçmiş bir birine nüfuz etmiş cisimlerden oluşuyordu. Dırâr muhaliflerinin, hurmanın çekirdekte, insanın ise menide gizli olduğuna inandıklarını belirtirken düşmanları ise onun ateşte sıcaklık, üzümde su, zeytinde yağ, insanda da kan yoktur, dediğine yer verirler.¹⁸³

Dırâr'a göre en az on özellik bir madde oluşturur. Çünkü aksidenzler kendilerinden var olamazlar. Uzunluk, ağırlık, renk, tat asla ayrı ayrı değil birlikte bir maddenin parçalarıdır. Birbirlerinden ayrıldıklarında artık madde değildirler. Yine de böyle bir durum söz konusu olursa iki yeni madde olarak belli bir süre varlığını korur. Ancak zamanla aksidenzler kaybolur ya da karşıtı ortaya çıkar. İnsan, eyleminden vazgeçse de insandır ve yeni karşıtı ortaya çıkar. Dırâr'a göre insan; renk, tat, koku, eylem yeteneği vb. hepsi bir arada oluşur. Dırâr, Aristocu değildir ancak ruh öğretisi Aristoya yakındır. Mu'tezilîlere göre, Dırâr b. Amr deterministtir. Dırâr b. Amr, Mû'tezile'den farklı olarak tek bir eylemin iki yaparı olduğunu söyler, yaratan ve kendine mal eden yani üstlenen. İnsanın eylem özgürlüğü olduğunu ifade etmiştir. Bu fikir Cahm, Dırâr ve Nazzâm'ı bir araya getirmiştir. İnsanın eylemi rengin renk vermesi ateşin yanması gibidir. Ama bu kendi irâdesiyle olmaz. Yaradanın irâdesi, isteği belirleyicidir. İnsanın eylemesi ödül ve cezanın işaretidir. İnsanın davranışlarını etkileyen hastalık, acı vb. aynı şekilde Tanrı'nın isteği, irâdesi ve tercihinin işaretleridir. Dırâr'a göre yaradan zorla eyletmez. İstek söz konusudur. Yaradan tarafından göz açıp kapatılır ancak göz açılınca görmek insanın irâdesidir. Burada da Dırâr, Mû'tezile'ye yakın görünür.¹⁸⁴

¹⁸² İbn Hazm, *el-fasl*, IV, s.195

¹⁸³ İbn Hazm, *el-fasl*, s. 61

¹⁸⁴ İbn Hazm, *el-fasl*, s. 62-64.

İKİNCİ BÖLÜM

DIRÂR B. AMR'IN FİKRÎ GELİŞİMİ

2.1. DIRÂR B. AMR'IN İLMÎ KİŞİLİĞİ

Dırâr b. Amr, Basra'da ilk kelâmî tartışmaların yapıldığı meclisin başında yer almıştı. Mu'tezilî düşünceye vakıf biriydi hatta bu düşüncenin öncü, fikrî işçilerindendi. Farklı fikirlerinden dolayı cebrî olarak dışlansa da o Mü'tezile dışındaki farklı düşünce ve fikirleri ayrıştırıcı değil uzlaştırıcı bir rol üstlenmişti.¹⁸⁵

Dırâr b. Amr, herşeyin Allah tarafından yaratıldığına inanmıştır. İstitaâ ve ihtiyarın fiilden önce, fiil ile birlikte ve fiilden sonra olduğuna inanmıştır.¹⁸⁶ Dırâr b. Amr'a göre Allah resulünden sonra "hüccet" sadece "'icmâ"'dır. Haber-i Vahid yoluyla gelen hükümlere itibar etmemiştir.¹⁸⁷

Kadı Abdülcebbar (415/1020) Dırâr b. Amr ile Ebû Yusuf arasında geçen bir olayı nakletmektedir. Ebû Yusuf, Dırâr'a bir kurban bayramı günü uğrar. Dırâr b. Amr kurbanını kesmiş ve kurbanın derisini yüzmektedir. Ebû Yusuf der ki: " Ya Ebâ Amr, bu kesim imamın namaz kıldırmasından önce olmuştur." Dırâr b. Amr'da, onun ilmî terbiye aldığı zannetiğini söyler ve sözlerine şu cümlelerle tamamlar: " Senin önünde şüphe bulunmakta öyleyse sen namazı bekle." Bu rivayet onun Ebû Yusuf'la muâsır olduğunu göstermekte ayrıca devletin bir kadısına tenkit yöneltmesi ve muhalif görüşler ileri sürmesi de önem teşkil etmektedir.¹⁸⁸

Dırâr b. Amr, Hz.Ali ile Hz.Muâviye arasındaki mücadelede Muâviye'nin hatalı olduğunu kabul ederken Cemel savaşında hangi tarafın hatalı olduğuna karar verememiş fakat ayrı ayrı her iki tarafa da yakınlık duymuştur.¹⁸⁹

Dırâr b. Amr, Nebilerin birbirlerinden faziletli olmadığı fikrini benimsemekte bu iddiasını da "Ben Âdem oğlunun seyyidiyim, övünme yoktur. Âdem ve dışındakiler

¹⁸⁵Ebu'l- Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Malatî, *Kitabu't-Tenbih ve'r Reddu ala Ehli'l-Ehva ve'l Beda*, (thk, Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî), Kahire1368/1949, s.43.

¹⁸⁶ Eş'arî, *Makalat'ül-İslamiyyin*, s.166.

¹⁸⁷ Ahmed b. Muhammed b. Abdillan el-Fahrî, *Kitabü't-Telhîsi'l-Beyân fî Zikri'l-Firak Ehli'l-Edyân*, Moskova 1988, s.33.

¹⁸⁸ Kadı Abdülcebbar, *Fadlu'l İ'tizal*, s.245.

¹⁸⁹ Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, s.457.

benim livam altındadırlar.” “Musa yaşamış olsaydı bana tâbi olması câiz olurdu.” Hadisleriyle temellendirmeye çalışmaktadır.¹⁹⁰

Dırâr b. Amr'ın Kur'ân'ın yaratılmasıyla ilgili: “Çünkü Kur'ân okumaktayım ve dinlenen şey de Kur'ân'dır. Allah'da bunun ecrini bana vermektedir kısaca ben fâilim, Allah hâlikdir.”¹⁹¹ Demiştir. Dırâr b. Amr, İbn Mes'ud(32/650) ve Ubey b.Ka'b(22/640) kıratlarını inkar etmekte¹⁹² sahabelerden olmalarına rağmen Mushaflarından dolayı sapıklığa düştüklerini söylemektedir.¹⁹³

Dırâr b. Amr'ın Yahya Halit el-Bermeki'nin huzurunda Hişam b. el-Hakem(190/805)'le şöyle bir münazara yaptığı kaydedilmiştir. Hişam, Dırâr'a velâyet ve beraâtin zahir mi yoksa batın üzerine mi olduğunu sorar: Dırâr, bunların zahir üzerine olduğunu; bânının ise idrak edilemeyeceğini ancak vahiyle bilinebileceğini söyler. Hişam bunun doğru olduğunu ifade edip ardından Ali b. Ebi Talib ve Ebu Bekir'in isimlerini zikrederek Allah'ın elçisine bilfiil Allah'ın düşmanlarını katletmek suretiyle en fazla yardımcı olanın ve cihada en etkili olanın hangisi olduğunu sorar. Dırâr, bu soruya “Ali b. Ebi Talib” cevabını verir. Fakat Ebu Bekir'in ona daha yakın olduğunu sözlerine ekler. Bunun üzerine yakınlık ifadesinin bânın olduğunu o konuda sözü bıraktıklarını hatırlatır. Sonra “Zahiren Ali'yi itiraf ettin; bu durumda velayet yönünden O, Ebu Bekir'den daha layıktır.”der. Hişam, batının zahirle birlikte olduğunda geri çevrilmez bir fazilet olduğunu da ifade eder. Sonra da Resulullah'ın Ali'ye “Sen bana, Musa'ya Harun mesabesinde sin ancak şu var ki benden sonra nebî gelmeyecek.” dediğini ifade eder. Bu rivayette göre Hişam, Ali için söylenenlerin zahiren ve batınen doğru olduğunu Dırâr'a sorduğu sorulara aldığı olumlu cevaplarla isbat etmiş olur.¹⁹⁴

Diğer bir münazarada Dırâr b. Amr, Hişam'a “Vasiyet varsa Nebî vefatında insanları imamlara davet etmez miydi ?” der. O da bunun vacip olmadığını Gadir Hum'da Tebük'te ve diğerlerinde bu daveti yaptığını ama kabul edilmediğini söyler. Hişam b.Hakem'e göre davet caiz olsaydı, Âdem'in Rabbi'nin davetinden sonra İblis'in

¹⁹⁰ Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadî , *Kitabu Usulu'd Din.*, Beyrut, 1981/1401, s.165.

¹⁹¹ Eş'âri, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, s.594.

¹⁹² Şehristanî, *el-minel*, s.78

¹⁹³ Bağdadî, *el-firak*,214 vd.

¹⁹⁴ Nime, *Hişam b. Hakem*, s.224.

secdeye davet etmesinin câiz olması gerekirdi. Fakat o böyle yapmamış, Rasullerin yaptığı gibi sabretmiştir. Ayrıca Dırâr b. Amr, akıl-vahiy ilişkisine daîr “ Allah’a imanı akıllı bir insan yapar. Ancak din, akıldan değil vahiyden kaynaklanır. Vahiy olmadan akıllı bir yetişkine dinî vecibeler yüklenemez.”¹⁹⁵ diyerek dinde vahiy önceleyen bir yaklaşım sergilemiştir.

Dırâr b. Amr’a göre imâmetin Kureyş dışında birinde olması caizdir. Ona göre, biri Kureyşli diğeri Nebatlı ise tercih söz konusu olduğunda Nebatlının imâmeti Kureyşlininkine tercih edilirdi. Sebep olarak da Dırâr b. Amr, Nebatlının taraftarlarının azlığını göstermiştir. Gerekçe olarak da imâmet işinde azledilmesinin daha kolay olması olarak gösterir. Dırâr b. Amr’ın diğeri bir görüşü de “Biri Kureyşli öbürü Nebatlı iki namzet olsa Kureyşliyi bırakır, Nebatlıyı seçeriz çünkü bu berikinin aşireti daha küçüktür ve saygıları azdır. Allah’a isyan ettiği ve onu hal etmek istediğimizde mukavemeti daha kolay olur.”¹⁹⁶ Demiştir. Mücbire’nin ileri gelenlerinden Ebu Ömer künyeli Mısırlı Hafs el-Ferd, altıncı his yoluyla Allah’ın görülebileceği hususundaki düşüncelerini Dırâr b. Amr’dan almıştır. Makrizî, *el-Hitat* adlı eserinde Dırâr b. Amr mücbire olarak göstermiş kulların fiillerinde istitâa ve kudretin nefyi hususunda aşırılığa düşmüş bir grup olduğunu söylemiştir.¹⁹⁷

Dırâr b. Amr’ın kendine özgü imâmet anlayışı, Mû’tezile’nin imâmet anlayışını şekillendirmiştir. Dırâr b. Amr, imâmet konusunda şer’i ilkeleri yürütme adına toplumun kendi içlerinden ehil bir kişiyi seçerek siyasî otoriteyi sağlaması, devlet başkanının mutlak ve keyfi yetkiler kullanmaması, imâmete getirme yetkisi bulunan grubun toplumun çıkarlarına aykırı hareket ettiği ve sorumlulukları yerine getirmediği takdirde halifeyi görevden uzaklaştırma hakkına sahip olması, toplumun imâmet kurumunun sağlıklı bir biçimde korunabilmesini sağlamıştır.¹⁹⁸

Dırâr b. Amr, fenâ ve bekâ hakkında da iki farklı görüşe sahiptir. Ona göre cisimlerin fenâsının onda mevcut bekânın yok edilmesiyle değil kesintiyle uğramasıyla mümkün olduğunu söylemiştir. Cisimlerde bulunan ve hâdis bir araz olan bekâ, kendisiyle kaim değildir ve cisimde sürekli yenilenmektedir. Allah bir cismi yok etmeyi

¹⁹⁵ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s.74.

¹⁹⁶ Mehmet Said Hatipoğlu, “İslâm’da İlk Kavmiyetçilik ‘Hilafetin Kureyşliliği’”, *AÜFİD*, 1978, XXIII, s.171.

¹⁹⁷ Cevad Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s.113.

¹⁹⁸ Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü* s.113 vd.

irâde ettiğinde onda varolan bu bekâyı keser ve bir daha yaratmaz. Böylece cisim yok olur. Dırâr b. Amr'a göre cisim Allah'ın onda bekâyı yaratmaması ile fânî olur.¹⁹⁹

Dırâr b. Amr, husûn- kubûh meselesinde de Mû'tezile'nin aksine akli ikinci plan iterek, vahyin gerekliliğini savunmuştur. Yani bir kişi akıl bâliğ olsa da sorumlu tutulması için ona bizzat vahyin ulaşması gerekmektedir. Dırâr, bu şekilde kişinin aklıyla Allah'ı bulabileceğini reddetmiştir. Ona göre akıl dışında bir çok doğruluk ölçütü vardır, ancak bunlardan en doğru olanı vahiydir demiştir. Dırâr b. Amr, bu şekilde Mû'tezile'nin karakteristik özelliği olan rasyonalist düşünceden uzak olduğunu ortaya koymuştur. Ancak Dırâr b. Amr, akli tamamen reddetmemiştir. “ Aklf istidlâl, herkes tarafından kullanıldığı ya da diğer tüm insanlar tarafından anlaşıldığı takdirde herhangi bir kanaate ulaştırılabilmektedir.” Demek suretiyle aklın, herkes tarafından kabul edilen ortak bir delil olmadığı gerçeğinin altını çizmiştir.²⁰⁰

Dırâr b. Amr'ın tartışmalara neden diğer bir iddiası da Allah'ın kıyamet günü mü'minlere altıncı bir duyu organı mâhiyetini göstermesi konusudur.²⁰¹ Bu konuda Hafs el-Ferd (204/820) ve diğerleri katılmıştır. Mû'tezile, Hariciler, Şia ve Murcie'nin çoğunluğu ise bunu reddetmiştir.²⁰²

Dırâr b. Amr, Bermekî meclislerindeki en önemli kelâmcılarından da biriydi. Onun en hararetli savunucularının başında Hafs el-Ferd geliyordu. O, Ebu'l Huzeyl Allaf'a karşı Dırâr b. Amr'ın görüşlerinin sözcülüğünü yapmıştır. Dırâr b. Amr, İslâm düşüncesinin gelişmesine esaslı katkılarda bulunmuş Mû'tezile'nin kemâle ermesini mümkün kılan herhangi bir mütefekkinden çok daha fazlasını yapmıştır. O, mezhep kitaplarında savunduğu bazı istisnaî görüşleri sebebiyle hatırlanmıştır. Geçiş dönemindeki bir öncü olduğundan onun düşünceleri fevkalâde önemlidir.²⁰³

Dırâr, başlangıçta Mû'tezile'nin bütün görüşlerini savunurken sonradan mezhebin “adl” prensibinden uzaklaşarak kader inancını benimsemiş ve kulun fiillerinin yaratılması meselesinde sünni izaha yakın fikirler öne sürerek Mû'tezile'nin “bid'atçılarından” olmuştur. Mû'tezile'ye göre mezhebin beş esasından herhangi birini

¹⁹⁹ Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadi, *Usulü'd-din*, İstanbul 1928, s.230.

²⁰⁰ Özcan Taşçı, *Takiyyüddin Necrâni'nin Mû'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara 2005, s.74.

²⁰¹ Eş'arî, *Makalatü'l İslâmiyyin*, s.166.

²⁰² Demir, *İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi*, s.129.

²⁰³ Watt, *Teşekkül*, s.263.

terk eden kimse Mu'tezilî olarak vasıflandırılmayacağından Dırâr b. Amr da mezhepten biri olarak sayılmamıştır. Ancak başka kaynaklar onu münferid görüşleri olan bir Mu'tezilî olarak tanırlar.²⁰⁴

Zehebî (748/1347) Dırâr b. Amr'ın görüşlerinin batıl olduğunu söylemekle beraber onun hakkında "Dırâr çağdaşlarından daha üstündür; zekâsını, din ve mezhepler konusundaki geniş bilgisini açıklayan pek çok eseri bulunmaktadır."²⁰⁵ demiştir.

Dırâr b. Amr, felsefî literatürü kullanarak kelâmî görüşler ileri sürmüş erken dönem kelâmcısıdır. Bu yönüyle Ebu'l-Huzeyl Allâf'ın sistemleştirdiği Mû'tezile'ye büyük ölçüde zemin hazırlamış ve güç katmıştır. "el-menziletü beyne'l-menziletyn" fikrini benimseyen biri olması Vâsıl'a ve Ebu'l-Huzeyl'e yakın siyasî bir tavır sergilemesi ve bazı tartışma konularının merkezinde yer alması onun Mu'tezilî çevreyle alakasını göstermektedir. Sonraki Mû'tezile, kendileriyle Dırâr arasında var olan ilişkiyi kopmuş kabul etse de onunla bu çevre arasında bir etkileşimin varlığı göz ardı edilemez.²⁰⁶

Dırâr b. Amr'ın ele aldığı ve tartıştığı konular incelendiğinde onun sorunları çözmeye talip bir kelâmcı olduğu anlaşılmaktadır. Döneminde etkin olan İslâm dışı din ve kültürlerle karşı olmuştur. Bu firkalarla da mücadele ettiği açıkça anlaşılmaktadır. İleri sürdüğü fikirler ve izlediği siyasî tavır Dırâr b. Amr'ın, gruplar arası uzlaştırıcı bir rol üstlendiğini İslâm düşüncesinin oluşmasına ve Mu'tezilî düşüncenin teşekkülüne önemli katkılarda bulunduğunu göstermektedir. Basra'da kelâmî tartışmalara ve felsefî konulara âşina biridir. Mû'tezile ve Ebu'l-Huzeyl'in teşekkül ettirdiği fikrî ortamı hazırlayan bir öncüdür.²⁰⁷

İslâm dünyasında, felsefenin özümsemesinde önemli katkıları olan Dırâr b. Amr, dönemi içerisinde aşırı sayılabilecek fikirleri sebebiyle Mû'tezileye katkısı göz ardı edilmiştir. Dırâr b. Amr'ın fikirleri yönüyle de kendine özgü biri olmasına rağmen onun en büyük talihsizliği Mezhepler Tarihi, Kelâm, İslâm Felsefesi gibi ilimler

²⁰⁴ Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa 1991, s.73.

²⁰⁵ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1985/1405, s.546.

²⁰⁶ Osman Aydın, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mû'tezile Ekolü*, Hititkitap Yay., s.100.

²⁰⁷ Aydın, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mû'tezile Ekolü*, s.100 vd.

içerisinde fazla malumat sahibi olunmayan kayıp bir kişilik olarak karşımıza çıkmasıdır.²⁰⁸

2.2. CEBRİYYE’NİN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİ

Dırâr b. Amr’ın, Cebrî olması meselesi ve Cebrî düşüncelerinden önce Cebir düşüncesinin ortaya çıkışı ve Cebrî düşüncenin tarihsel gelişimi ile ilgili olarak kısaca şunlar ifade edilebilir: Cebr düşüncesini ortaya atanın kim olduğu hakkında çeşitli rivayetler vardır. Fakat 745 yılında idam edilen Cehm b.Safvân’ın ortaya attığı genellikle kabul edilir.²⁰⁹ Cebriyye, gerçek Cebriyye ve yarı Cebriyye olarak iki sınıfa ayrılır. Halis Cebriyye, kulun hiçbir fiili olmadığını fiil işlemeye de kudreti bulunmadığını benimseyenlerdir. Mutavassıt yani yarı Cebriyye ise kulun işlediği fiil konusunda kudreti bulunduğunu fakat bu kudretin fiil üzerinden tesiri bulunmadığını söyleyenlerdir.²¹⁰ Mutevassıta kulların tesirsiz bir kudretin var olduğunu söylemektedir. Mahda ise kulların bütün bütün kudretini yok sayar. Kullar, fiillerini kesb etmezler. Aksine onlar robot gibidirler. Allah’ın eşyaya daîr ilmî varlığından sonradır ve dolayısıyla da hadistir. Allah’ın ilim, kudret, irâde gibi sıfatlarla nitelenişi kaçınılmaz olarak teşbihî gerektireceğinden bu sıfatlarla nitelenmesi câiz değildir.²¹¹

Cebrî anlayışa göre Allah, ne yazdı ise insan öylece irâde ve kudreti olmayarak hareket eder. Vücuda gelen eser de insanın değil Allah’ındır. Mükellefiyet ve mesuliyet Allah’ın takdiri ve insanın ibtilâsıdır. İrade-i cüziyeyi inkâr ederek her şeyin küllî irâdeden doğduğunu ileri süren, beşerin irâdesinin değiştiremeyeceğini iddia eden bir anlayıştır.²¹²

Cebir düşüncesi sekizinci asırda zuhur etmiş İran, Irak, Arabistan’da ve Orta Asya’da yayılmıştır.²¹³ Hicri I.asırda insanın fiillerinde mecbur olduğu anlamına gelen Cebr görüşünü dile getirenler insanın fiillerinde zorunluluk altında olduğunu insanın irâde ve gücünün olmadığını dolayısıyla insanların işledikleri günahları kader çerçevesinde Allah’a nispet edilmesi gerektiği fikrîni yaymaya başlamışlardır. Hasan el-

²⁰⁸ Aydınli, “Dırâr b. Amr”, s.666.

²⁰⁹ Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüze İslâm Mezhepleri*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s.63.

²¹⁰ Şehrisânî, *el-Minel.*, s.85 vd.

²¹¹ Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, Ankara Okulu, Ankara 2005, s.77.

²¹² Yusuf Ziya Yörükân, *İlmi Kelâm Dersleri Ders Notları*, AÜİF Yay., Ankara 1952, s.,71.

²¹³ Hasan Basrî Erk, *İslâmi Mezhepler-Tarikatlar*, Varol Matbaası, İstanbul 1954, s118.

Basrî, Mabed el-Cüheni, Vehb b.Münebbih, Amr b.Dınar, Mekhül eş-Şâmi, Gaylan ed-Dımaşkî gibi âlimler bunu redderek bu tür fiillerin Allah'a izafe edilemeyeceğini ısrarla savunmuşlardır.²¹⁴

Ayrıca, Cebir düşüncesi, kader ve kazânın bir zaruret olduğunu, insanların ezeli hükümlere mecbur ve mahkûm bulunduğunu, tedbir vesaire gibi şeylerin bir fayda temin etmeyeceğini, olacak şeylerin hükme bağlanmasıyla elde bir çarenin kalmadığını, vukuat ve hadislere karşı zaruri olarak içinde boyun eğmek gerektiğini “ İşler önceden olup bitmiştir.” Hükümüyle, kımıldamanın lüzumsuzluğunu ileri sürmektedir. Sözde bunlar bütün irade ve kudreti her işi Allah'a bırakmakta O'nun saltanat ve azametinden hürmet etmiş olduklarını; aksi taktir de kulu yaratıcı ve dilediğini yapar tanımak icap edeceğini; böyle bir tanımaya da imkân bulunmadığı cihetle Cebre bağlanmaktan başka kulluk yolu olmadığını iddia ederler. Kulların fiillerinde sadece Allah'ın kudreti tesirlidir. Kullar kendi fiillerinde asla kudret sahibi değildirler. Kulun herhangi bir işte tesiri yoktur. Kul cansız varlık durumundadır, diyerek insan iradesini yok saymışlardır.²¹⁵

Cahiliye Arap kültüründe her şeyin önceden takdir edildiğine, insanın elinden gelen bir şey bulunmadığına insanın hayatının zamanla kontrol edildiğine inananlar olmuştur. İslâm öncesi şairlerin şiirlerinde de bu konunun işlendiği bildirilmektedir. Gerçekte Emevî yönetiminin ideolejileştirdiği kader anlayışı ile İslâm öncesi kültüre ait olan kader inancı arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. İslâm öncesi Arap kültüründe insan, yaratılınca yaradaniyla bağlarını keser varlığını çok daha güçlü başka bir egemen gücün kontrolüne verir ki bu güç “Dehr”dir. Bu inanç, beşikten mezara kadar bireyin hayatını yönlendirir. Bu güç hem her şeyi mahvetmekte hem de yaşamı boyunca insanı durmadan felakete ve sefalete sürüklemektedir.²¹⁶

Cebrî düşüncenin merkezi Şam'dı. Emevî ailesi tümüyle Cebrî idiler. Mutlak cebir düşüncesini ilan eden Şam kurrâsı bunun Kur'ân ayetlerinin biricik tefsiri olduğunu söylemiştir. Bunu da hilafeti gasben elde etmiş olan Halife Muâviye'yi memnun etmek için yaptılar. Halife de İslâm dünyasının çeşitli yerlerindeki adamlarına

²¹⁴ Hamdi Gündoğar, *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*, Çıra Yay., İstanbul 2010, s.,30.

²¹⁵ Ahmet Aydoğan, *Kelâm Açısından Mevlânâ'da İnsan Hürriyeti*, (Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2006, s.29.

²¹⁶ Ali Sami en-Neşşar, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II.*, (Çev; Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul 1999, s.63.

bu düşünceyi yaymaları için emirler verince halk ister istemez bunu kabullenmek zorunda kaldı. Büyükler kesren küçükler de razı edilerek boyun eğdiler.²¹⁷

Muâviye ve Emevî halifeleri kendileri için sürekli bir sorun haline gelen meşruiyet krizini aşmak için iktidarın meşruiyetini ideolojik bir temele dayandırmayı amaçlamışlardır. Bunun için de kendilerine bir inanç seçmiş ve benimsemişlerdir. Bu inanç, insanın sorumluluğunu hiçe sayan her şeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle gerçekleştiğini insanın fiillerinde hiçbir kudret ve rolünün olmadığını öngören bir nitelik taşımaktaydı. Bu inanç sisteminin kökeni İslâm öncesi cahiliye Arap toplumlarında da vardı. Emevî halifeleri var olan bu inanca menfaatlerinin ve çıkarlarının gereği olarak ideolojik bir boyut kazandırarak tekrar gündeme getirmişlerdi. Araplara yabancı olmayan kader anlayışına dayalı bu inanç, Emevî iktidarı ile birlikte siyasî çıkarlar doğrultusunda kullanılmak üzere tarihsel bir olgu olarak ideolojik bir düzeyde siyasallaşarak tarih sahnesine çıkmıştır.²¹⁸

Muâviye kendisinin Müslümanlara halife olmasının Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu öne sürüyordu. Emevî yöneticileri, insandan fiili nefyederek onun meydana gelişini tamamen Allah'a nisbet eden bu konuda insana hiçbir imkân tanımayan görüşünü kendilerine ilke edindiler. Muâviye ve Emevî halifeleri meşrutiyet açısından kendi önlerini açan bu yaklaşımı çeşitli vesilelerle desteklemeye ve yaymaya başladılar. Kendilerine meşrutiyet kazandıran siyasî uygulamalardan dolayı üzerlerinden sorumluluğu kaldıran bu Cebri tezi ideoloji haline getirmeye çalışıp halka benimsetme yoluna gittiler. Daha da önemlisi bu ideoloji sayesinde yönetimde istikrar, devamlılık ve dayanıklılık amaçlamaktaydılar. Cebir ideolojisi, Emevîler döneminde adeta bir suç ve günah işleme aleti haline gelmişti. Emevî iktidarının resmi politikası haline gelen Cebir ideolojisi tam bir kesinlik ve otoriterlik niteliği taşımaktaydı. Eleştirilere tahammülü yoktu. Emevî idarecilerine göre halk, kayıtsız ve şartsız itaat etmesi gereken bir sürüden itibaretti. Muâviye ve Emevî yöneticileri Cebir ideolojisinin kutsallık boyutu kazandırmak için Peygamber'den rivayet edildiği söylenen bir çok hadisi de siyasî çıkarları doğrultusunda gündeme getirdiler. Bu inanç dinî düşüncelerden aşırı takvadan

²¹⁷ en-Neşşar, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II.*, s.63.

²¹⁸ M.Saim Yeprem, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Marifet Yay., İstanbul 1981, s.,285.

kaynaklanmıştır. Cebriyye, bu itibarla bir nevi aşırı tevekkülü temsil eden pasif bir tutum kazanmıştır.²¹⁹

Emevîlerin “Cebir ideolojisine” karşı muhalif bir hareket oluşmaktaydı. Yönetecilerin suç ve günah aleti Cebir ideolojisini kullanmaları, Kureyş mensubiyetini her şeyden önemli saymaları, Mevâlîyi aşağılayan zulüm ve haksızlığa maruz bırakan politikaları aynı çağda yaşayan ve tümünün Mevâlî’den olduğu söylenen Mû’tezile’nin ilk öncülerinin görüşlerini şekillendirmiştir. Bu muhalif hareket Emevî yöneticilerinin aksine insan sorumluluğunu ve hürriyet fikrini esas alıyordu. Emevîlerin dayandıkları ve savundukları meşruiyet gerekçelerine itiraz ediyor, yaptıklarından dolayı onları eleştiriyorlardı. Dırâr b. Amr da bunlardan biriydi. Dırâr b. Amr, Allah’ın insanı yapabilme gücüyle donattığını insanın bir fiili ve karşıtını yapabilme gücüne sahip olduğunu ortaya koyarak Emevî ideolojiye cevap vermiştir. Dırâr b. Amr’dan başka İlkMu’tezilî öncüler olan Gaylan ed-Dımeşki(125/742), Vâsıl b. Ata(131/748), Amr b. Ubeyd(144/761) gibi kimseler de Emevîlerin Cebir anlayışına karşı çıkmışlardır.²²⁰

2.2.1. Cebriyye Ve Mû’tezile Arasında Dırâr b. Amr

Dırâr b. Amr, kesb fikrinden dolayı, Cebri olarak tanımlanmıştır.²²¹ Cebri, kulun işlediği fiille ilgisini reddedip, o fiili Allah’a vermektir.²²² Rüzgâr önündeki uçan tüy gibi her işinde Allah’ın mutlak irâdesine bağlıdır. Filan şunu yaptı dediğimiz zaman gerçekten değil mecazen o işi o insana atfetmiş oluruz.²²³ Dırâr b. Amr, insanın fiilleri de dâhil her şeyin Allah tarafından takdir ve kontrol edildiğine inanma konusunda umûmi dinî hareketin büyük çoğunluğunun yanında yer almıştır. O, bunu kesb ve iktisâb kavramlarıyla açıklamıştır ki muhtemelen bu kavramları bu tarz kullanan ilk isimdir. Dırâr b. Amr’a göre insan fiilleri yaratılmıştır. Bir fiil iki fâilden doğar bunlardan biri Allah olup O, fiili yaratır; diğeri de insandır o da fiili iktisâb eder. Allah, insanların fiillerinin hakîkî fâili; insanlar da onların hakîkî fâilleridir²²⁴ şeklindeki

²¹⁹ Yeprem, *İslâm’da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasaları*, s. 285.

²²⁰ Ay, *Mû’tezile ve Siyaset.*, s.101-106.

²²¹ Câhız, *Kitabu’l Osmaniye*, s.8.

²²² Şehristânî, *Minel ve Nihal*, (Çev: Mustafa Öz), Litera Yay., İstanbul 2008, s.85

²²³ Kutluay, *İslâm Mezhepleri*, s.72.

²²⁴ Eş’arî, *Makalatü’l-İslâmiyyin*, s.40-41.

görüştür. Ayrıca Dırâr b. Amr, bu düşüncesinde insan irâdesini kabul etmeyen hâlis Cebri düşünceden de ayrılmış olup yarı Cebriyye²²⁵ olarak tanımlanmıştır.

Dırâr b. Amr, Ehl-i sünnet'in kesin bir şekilde insan irâdesini tarif ettiği “kesb” veya istisab kavramının ilk temsilcisidir. Bu dönemde Cebriyye insana “ sebep olma” şansı tanımayıp, tüm fiillerin sebebi olarak Allah'ı gösterirken, Mû'tezile ilâhi sebebliliği sınırlama pahasına fiiller üzerinde insan sebepliliğini ön plana çıkarmıştır. Bu iki uç görüş arasında kesb, bir tür orta yolu bulma, ilâhi kudret ile insan sebepliliğini uzlaştırma çabası olarak nitelenebilir.²²⁶ Dırâr b. Amr'ın geliştirmiş olduğu kesb kavramı onun Mû'tezile'den de ayrılma nedenlerinden biridir. O bu konuda bir fiil iki fâilden meydana gelir. Fâillerden biri Allah'tır, yaratır. Diğer fâil ise yani insan, bu fiili kazanır. Şeklinde tarif etmiştir. Dırâr b. Amr'ın Allah'ın insanların fiillerinin gerçek fâilli olduğu, insanların da bu fiillerin gerçek fâilleri olduğu fikrî onu Mû'tezile'den koparmıştır.²²⁷

Dırâr b. Amr, “Kesb” kavramını yani Allah, insanın amelini yaratır ve insan ise onları kazanır şeklinde formüle ederek iki görüş arasında orta bir yol bulmuştur. Dırâr, kesb kavramını Eş'âri'den bir asır önce kullanmıştır. Yaratma işine tesir eden bütün faktörler nazarî itibare alınırsa Allah tarafından yaratma ve insan tarafından kazanma formülü daha iyi anlaşılır. Bu faktörler fizik ve kimya kanunlarına tâbi olarak fâilin vücuduna ait şeyleri ihtiva eder. Bir oku atmak, İnsanın ayakta durması, kolunun adalelerini gemesi vb. kabiliyetleri içine aldığı gibi ok, hava ve hedef maddelerinin normal durumunu da kapsar. Yer çekimi ve ışık da bunda rol oynar. Müslümanların gözlerinde bunlar yaratıcı Allah'ın yetki ve kudretine dahildir. Amelde insanın payı yahut kesbî geride kalan şeydir. Hatta modern ilim nokta-î nazarında da insan kendini kuşatan objelerden yahut kuvvetlerden hiçbirini var edemez. Fakat günlük hayatta bunları kendine bahşedilmiş bulur.²²⁸

Dırâr b. Amr ve Dırâriyye'nin takipçileri ne kadercîlerin görüşlerini ne de Kaderiyyecilerin görüşlerini paylaşıyordu. Bu dönemde üç ana eğilim temayüz etmişti:

²²⁵ Şehristânî, *el-minel*, s.85.

²²⁶ Osman Demir, *İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 2006, s.256.

²²⁷ W. Montgomery Watt, *İslâm'ın İlk dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, (Çev: Arif AYTEKİN), Bereket Yay., İstanbul 2011, s.139.

²²⁸ Watt, *İslâm'i Tetkikler*, s.82.

Kaderiyye ve Mû'tezile kelâmcıları kaderi red ve ihtiyar görüşüne eğilim göstermişlerdi. Onlara göre insan, eylemlerini yaratmaya güç yetirebilen bir varlıktı. Yani insan fiilinden önce kendi nefsinde bir kudret ve yapabilme gücüne sahip bir yapıdaydı. Diğer görüş insan fiillerinde ve yapıp etmelerinde mecburdur. İnsanın ne irâdesi ve de kudreti vardır. Bu görüşte olanlar Cebriyye'ye mensupturlar. Diğer kısımda olanlar ise Cebriyye ile Kaderiyye arasında orta yer işgal ederler. Bunlar, Allah'ın insanın fiillerinin ve edinîmlerinin yaratıcısı olarak kabul ederler. Çünkü insan, zatıyla olduğu bütün fiilleriyle de Allah'ın yaratığıdır. Bununla birlikte insanın eylemlerinde yapabilme gücü vardır ve bunu Allah onda fiille yaratır. Bu düşüncenin de fikir babası Dırâr b. Amr'dır. Bu kudret insanda ne fiilden önce ne de sonra bulunur. Onlara göre insan amelinin ve davranışlarının kazananıdır.

2.2.2. Cebri Ve Mu'tezilî Fikirlerin Karşılaştırılması

Hür irâde ve kader meselesini tartışan ve bu fikirlerle mücadele eden kelâmcıların görüşlerini biraz daha açmak gerekirse şunlar ifade edilebilir. Cebri ve Mû'tezilî Müslüman kelâmcılar bir takım Kur'ân ayetlerini incelemekle işe koyuldular. Onların insan fiiline daîr bir akide formüle etmek için ilk teşebbüsleri kadercî ayetlere dayanıyordu. Sonra VII. yüzyılın sonlarına doğru muhtemelen Hristiyanlığın da etkisi altında Kaderiyyeci görüşlerin İslâm'a girmeye başladığı ve tedricen onda ilk Cebri anlayışları muhafaza edenlerle Kaderiyye adı altında yenice ortaya çıkan hürriyetçi görüşleri benimseyen kimseler arasında bir ayrılığa yol açtığını söylemek mümkündür. Bu ayrılık kelâm çevresinde devam etti. Kelâmcıların çoğunluğunun ilk Cebri görüşleri muhafaza etmesine karşın Mû'tezile kelâmcıları, Mû'tezile mezhebinin hürriyetçi görüşlerini benimseyip bunu adalet ile va'd ve va'id ilkeleri çerçevesinde geliştirerek daha sistemli hale getirdiler. Mû'tezile kelâmcıları da insanın hür irâde ve seçme gücüne sahip bir varlık olduğunu ve eylemlerinden ötürü sorumlu bir varlık olduğunu vurguladılar. Mû'tezile Kelâmcıları Allah'ın adil bir varlık olduğunu asla kötülük işlemeyeceğini O'nun kötülük ile mâ'siyet işleyen kullarını cezalandırırken iyilik ile tâ'at eylemlerinde bulunan kullarını da ödüllendirmek mecburiyetinde olduğunu savundular.²²⁹

²²⁹ Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Maturîdî*, Şamil Yay. İstanbul 1980, s.141-143.

Cebirciler, insanın maruz kaldığı fiiller ve musibetler dahil dış âlemde meydana gelen fiiller ile insan tarafından yapılan fiiller arasında hiçbir ayrılık olmadığını söylediler. Cebirciler, genel olarak dış âlemde meydana gelen olaylarla insan fiilleri arasında hiçbir ayrılığın bulunmadığını göstermeye çalıştı. Bütün olaylar ve fiillerin doğrudan ve kesintisiz Allah tarafından yaratıldığı tezini savundular. Onlara göre insan fiillerinde zorlanmış olup hiçbir kudreti irâde ve ihtiyarı yoktur. Bunun bir neticesi olarak ona göre tıpkı insan fiilleri gibi mukafat ve ceza da cebridir. Cebir ortaya konduğuna göre dinî vecibelerin de cebir olması gerekir.²³⁰

Mû'tezililere göre insanın maruz kaldığı fiiller dâhil dış doğal âlemde vukû bulan fiiller ve olgular ile insan tarafından işlenen fiiller arasında ayrılık söz konusudur. Birinci tür fiillerin ve olguların iki kelâmcı dışında bütün hürriyetçiler tarafından doğrudan Allah tarafından yaratıldığı ve tabiat nizamı üzerinde Allah'ın mutlak kudreti bulunduğunu kabul etmiştir. İkinci tür fiilleri ise insanın hür irâdesiyle yapılan fiiller olarak kabul ettiler. Onların hür irâdeye inanmalarına gelince aralarında şu farklar mevcuttu. Kimi hürriyetçiler, insana doğuştan Allah tarafından hür irâde yeteneği verildiğine inanırken diğerleri ise her bir fiilden önce Allah'ın insana böyle bir kudret verdiğini benimsediler. Tüm hürriyetçilere göre insanın sahip olduğu hür irâde onun tarafından Allah'tan bir bağış bir yetenek olarak kesb edildiği için onlar, insan fiilini "aksab" diye nitelendirdirler ve bunu yaparken Kur'ân'da kazanmak fiilini yapmak fiiliyle eş anlamlı olarak kullanılmış olduğu gerçeği vardır.²³¹

Kur'ânda kesb kavramı; toplamak, rızık aramak, istemek manalarına gelir. Kesb, fayda sağlamaya ve zararı defetmeye müteveccih fiildir. Allah'ın fiili, kesb olarak nitelenmez. Çünkü o menfaat sağlamak ve zararı defetmekten uzaktır. Kur'ân'da üç türlü kesb ifadesi geçer: 1. Kesb, kalbin akdi ve azmidir: "Allah sizi yeminlerinizdeki yanılmadan dolayı sorumlu tutmaz. Fakat sizi, kalplerinizin irtikab ettiği yeminlerle sorumlu tutar."²³² Bu ayetteki kalbin akit yapması kalbin kesbidir. 2. Kesb, ticarete mal

²³⁰ Fethi Kerim Kazanç, "Klasik Kelâmi Tartışmaların Doğuşu Ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *OMÜİFD-24/25*, Samsun 2007, s.208.

²³¹ Kazanç, "Klasik Kelâmi Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler" s.209.

²³² Bakara, 2/225.

kazanmaktır: “Ey iman edenler kazandıklarınızın ve sizin için yerden çıkardıklarımızın helal ve iyisinden Allah yolunda harcayın.”²³³ Bu ayette kesb, kazanç anlamındadır. 3.

Kesb, say ve ameldir: “Allah bir kimseye ancak gücü yettiği kadar teklif eder herkesin kazandığı hayrın sevabı kendine, yaptığı fenalığın zararı da yine onadır.”²³⁴ Bu ayetlerde de söz konusu ameldir.²³⁵

Cebirciler, amellerin tamamının fâilinin Allah olduğunu Hürriyetçiler de amellerinin tamamının fâillerinin insan olduğunu söylemektedir. Hürriyetçiler, Allah’ın kudretini kabul etmeyip kendilerinde bir gurur gördüler. Cebriler ise Allah’ın hikmetinin sonuna vakıf olamadılar ve O’nun adaletinden gaflete düştüler. Cebrilere göre Allah’ın yarattığı kullar, kendi fiillerinin fâilleri değildir. Onlar hayrı ve şerri Allah’a nisbet ederler ve bu iki amelin insanlara nisbetinin mecâzi olduğunu kabul ederlerdi. Bunların aksine Hürriyetçiler ise, insanın fiillerinin tamamında özgür olduklarını iddia ediyorlardı. Dırâr b. Amr da orta yolu bulmaya çalışan bir kelâmcı kimliği ile insanın kendi istediği ile kendisi dışındaki fiilleri yapabileceğini savunmuş fakat meydana gelen fiilleri, hareket ve duruşları kesb olarak insana yaratma olarak da Allah’a ait olduğunu savunmuştur.²³⁶

Dırâr b. Amr’ın cebrî görüşleriyle ilgili olarak ise: “Zincirleme birbirini doğuran fiillerden olup istenmediği zaman terk edilebilen fiiller insan fiillerinde sayılır.” görüşündedir. Ayrıca Dırâr, insan kendi istediği dışında fiiller yapar insanın kendi alanı dışında fakat kendi fiiliyle meydana gelen hareket ve duruşları kesb olarak insan yaratma olarak da Allah’a aittir demiştir.²³⁷

²³³ Bakara, 2/267.

²³⁴ Bakara, 2/286.

²³⁵ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2010, s.257 vd.

²³⁶ Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s.277.

²³⁷ Ahmed Mahmûd Subhî, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*, (Çev; Nadim Macit, A. Celil Candan), Ç.İ.F.D, Çorum 2004, s.141.

2.3. DIRAR B. AMR'IN DİĞER GÖRÜŞLERİ

2.3.1. İtikadî Görüşleri

Dırâr b. Amr'a göre Allah'ın kendisini bilmesi delille ve haberle değil doğrudan doğruya olur. İnsanlar ise onu delille ve istidlâlle bilir.²³⁸ Allah'a iman ve Allah'ı bilmek akıllı bir yetişkinde bulunan bir özelliktir. Din, akıldan değil vahiyden kaynaklanan bir olgudur. Vahiy olmadan akıllı bir yetişkine dinî vecibeler yüklenmesi söz konusu olamaz.²³⁹ Ona göre Allah'ın Âlim ve Hayy olması O'nun cahil ve ölü olmadığı anlamına gelmektedir. Ayrıca, Dırâr b. Amr, Allah'ın öteki vasıfları hakkında da aynı kıyaslamalarda bulunmuştur.²⁴⁰ Dırâr'a göre, Allah, insan için yaptığından daha iyisini yapabilir. Onun sonsuz lütfü vardır. Bu lütf, kâfire verilirse iman eder ve sevaba hak kazanmış olur.²⁴¹ Dırâr b. Amr, Müslüman olduğunu ikrâr eden birçok kimsenin kâfir mi yoksa mü'min mi olduğunun bilinemeyeceğini belki de içlerinin şirk ve küfürle dolu olduğunu ifade eder.²⁴² Bu fikrî de beğinilmeyen görüşlerinden biri olmuştur.²⁴³

Dırâr b. Amr kesb ve iktisab kavramlarını kullanan ilk isimdir.²⁴⁴ Onun kesb anlayışı kulların fiilleri hem Allah'ın mahluku hem de kulların kesbî ²⁴⁵ olduğu şeklindedir. Eş'âri bu konuda "Dırâr b. Amr'ın, Mû'tezileden ayrıldığı nokta onun fiillerin yaratılması ile ilgili görüşüdür. Ona göre bir fiil; iki fiilden meydana gelir; biri onu yaratır; yani Allah; diğeri de onu iktisab eder yani insandır."²⁴⁶ Demiştir. Dırâr b. Amr kesb nazariyesindeki bu yaklaşımı onun günahkarları cezalandırmada Allah'ın kudreti ile adaletini uzlaştırma kaygısında kaynaklanmaktadır. Bir kimseyi sorumlu olmadığı bir fiilden dolayı cezalandırmak adil olmayacağı²⁴⁷ fikrîni savunmuştur

Dırâr b. Amr'a göre istitâat: Fiilden önce fiil esnasında ve fiilden sonradır. İstitâa mustatın bir parçasıdır.²⁴⁸ Bağdadî ise İstitâat, fiilden öncedir fiil ile beraberdir

²³⁸ Şehristanî, *el-Milel*, s.77.

²³⁹ Şehristanî, *el-Milel*, s.78.

²⁴⁰ Bağdadî, *Farklar*, s.158.

²⁴¹ İbn Hazm, *el-fasl*, IV, 192

²⁴² İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s.36.

²⁴³ Bağdadî, *Farklar*, s. 130.

²⁴⁴ Watt, *Teşekkül*, s. 244.

²⁴⁵ Eş'âri, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, s. 281.

²⁴⁶ Eş'âri, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, s.281.

²⁴⁷ Watt, *Teşekkül*, s.268.

²⁴⁸ Eş'âri, *Makalatü'l-İslâmiyyin* s. 594.

fiilden sonradır ve iş yapabilme gücüne sahip olan kişi mustatın bir parçasıdır.²⁴⁹ Şeklinde ifade etmiştir.

Dırâr b. Amr, Mû'tezile ile "menzile beyne'l-menzileteyn" görüşünde uzlaşmıştır. Bu şekilde günahkâr Müslümanın mü'minle kâfir arasında bir konumda olduğunu²⁵⁰ ileri sürmüştür.

Dırâr b. Amr, Nebîlerin birbirlerinden faziletli olmadığı fikrini benimsemekte bu iddasında: "Ben Âdem oğlunun seyidiyim övünme yoktur. Âdem ve dışındakiler benim livâm altındadırlar." "Musa yaşamış olsaydı ancak bana tâbi olması caiz olurdu." Şeklinde ifade etmiştir. Nebîden sonra gelen Ahad haberi kabul etmemiş, icmâyı desteklemiştir.²⁵¹

Dırâr b. Amr, Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği ile ilgili olarak "Mü'minler, Yüce Allah'ı kıyamette mâhiyetini ancak kendisinin bildiği altıncı bir hisle göreceklerdir." Demiştir. Ve yine "Yüce Allah'ın mâhiyeti, kendisinden başkasının bilemeyeceği mü'minlerin de altıncı bir hisle görebilecekleri şeydir." Şeklinde görüş ifade etmiştir. Hafs el-Ferd de bu görüşü takip etmiş ve savunmuştur.²⁵² Dırâr b. Amr'ın burada ifade ettiği görme fiili, O'nu idrak edebilmek anlamındadır.

Dırâr b. Amr'ın kabir azabını inkâr eden ilk kişi olduğu iddia edilmiştir.²⁵³ Onun bu fikrinin yanı sıra cennet ve cehennem de henüz yaratılmadığını Hz. Âdem'in de cennette değil yeryüzündeki bir bahçede olduğunu²⁵⁴ söylemiştir.

2.3.2. Siyasî Görüşleri

Dırâr b. Amr'ın, imâmet konusundaki görüşü diğer gruplardan farklılık arz etmektedir ve dönemin anlayışıyla mukayese edildiğinde oldukça özgündür.²⁵⁵ Onun bu konuda: "Biri Kureyşli öbürü Nebatlı iki namzet olsa Kureyşliyi bırakır Nebatlıyı seçeriz çünkü bu berikinın aşireti daha küçüktür ve saygıları azdır. Allah'a isyan ettiği

²⁴⁹ Bağdadî, *el-fark beyne'l fırak*, s. 214

²⁵⁰ Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, (Çev: Sıbğatullah Kaya), Çelik Yay., İstanbul 2009, s.,146.

²⁵¹ Bağdadî, *Farklar*, s.130.

²⁵² Bağdadî, *Farklar*, s.130 vd.

²⁵³ Kadı Abdulcebbar, *Fadlu'l itizal*, s.201.

²⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, s.195.

²⁵⁵ Aydınlı, "Dırâr b. Amr", s.671

ve onu hal etmek istediğimizde mukavemeti daha kolay olur.”²⁵⁶ “Bir Kureyşli ile Arab olmayanın durumları eşit olsa gayr-ı arab, imâmete evlâ görülür. Mevlâ ise safkan Arabdan evlâdır.”²⁵⁷ “Arap olmayanın idaresi gereklidir çünkü onlar aşiret yönünden daha az güçlüdür ve azınlıktadır.” demiştir. Ayrıca Dırâr b. Amr, efdâl imam meselesinde “Ümmetim dalalet üzerine birleşmez.” hadisini delil getirerek Ebu Bekir’i devrinin en üstünü olarak kabul etmiştir. Hz. Ömer’i ve hilafetin ilk altı senesinde Hz. Osman’ı kendi devirlerinin efdalî saymıştır. Hz. Ali’nin de hilafete geliş tarihinde efdâl olduğunu benimsemiştir.²⁵⁸

Dırâr b. Amr, Cemel savaşı ve savaşa iştirak eden Hz. Ali, Hz. Aişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr’in durumları hakkında fikirler yürütmüştür. Ona göre Hz. Ali ve onun karşısında yer alan Ayşe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyir b. Avvâm’dan oluşan gruptan biri hatalı diğeri haklıdır.²⁵⁹ Görüşlerini güçlendirmek için şöyle bir olay nakleder: “Bu harbe şahit olan iki adam eve girdiler. Birinin şöyle dediğine tanık olduk Allah için üçüncüsüdür diyordu. Önceleri bunlar mü’mindiler. Bu kimseleri görmek için eve girdiğimizde ikisini de ölmüş bulduk. Bundan dolayı ikisini de ne tevellî ne de teberrî ederiz. Biliyoruz ki onlardan biri kâfirdir. Kâfiri dost edinmeyi ve ona Allah acısın demeyi uygun bulmayız.”²⁶⁰

Dırâr b. Amr, Sıffin savaşı hakkında, herhangi bir gruba ne aşırı taraftardır ne de sınırsız bir destek vermiştir. Her iki grubun katı tutumundan reddetmiş ve bu hususta orta yolu takip etmiştir. Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki mücadelede Muâviye’yi hatalı bulmuş ve imâmetini kabul etmemiştir.²⁶¹

Dırâr b. Amr, döneminde üzerinde durulan diğeri bir mesele de Hz. Ali, Hz. Ayşe, Talha ve Zübeyr’in’in tavırları ile ilgilidir. Bu konuda “Onların her birinin velayet ve adaletleri icmâ ile sabittir ve adaletleri ancak icmâ ile ortadan kaldırılabılır.”²⁶² Demiştir.

²⁵⁶ Hatipoğlu, “Hilafetin Kureyşliliği”, s.171.

²⁵⁷ Bağdadî, *Usulud’din*, s.275.

²⁵⁸ Eş’ârî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, s.462.

²⁵⁹ Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan Nevbahtî, *Fırakü's-şia, tsh*: Hellmut Ritter, s.15.

²⁶⁰ Aydınlı, “Dırâr b. Amr”, s.673

²⁶¹ Eş’ârî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, s. 457.

²⁶² Nevbahtî, *Fırakü's-şia*, s.15.

SONUÇ

Dırâr b. Amr, Abbasî Halifesi Harun Reşit döneminde felsefe yapmış önemli bir İslâm Kelâmcısıdır. Dönemi içerisindeki aykırı düşüncelerinden dolayı o zamanki devlet düzeni tarafından hakkında yakalama kararı çıkarılmış hatta idam cezası verilmiştir. Fakat o kendine özgü fikirler ortaya koymuş olan akılcı bir İslâm Filozofudur. Onun ortaya koymuş olduğu atomculuk fikrî, Mû'tezile'nin kurucusu Ebü'l- Hüzeyl Allaf'a ve daha sonraki filozoflara ve fizikçilere ilham vermiştir. Ayrıca kesb düşüncesi ve cevher-araz ikilemi ile ilgili düşünceleri onun bu özel görüşlerinden bazılarıdır. Rüyettullah meselesi ile ilgili olarak ortaya koymuş olduğu altıncı his fikrî onu diğer filozof ve kelâmcılardan ayıran temel özelliklerindedir. Ve yine imâmet meselesi ile ilgili olarak Mevâlînin, Kureyşliye tercih edilmesi gerektiğini iddia etmesi Mû'tezile mezhebini de derinden etkilemiştir.

Dırâr b. Amr, iki ekole ayrılmış bulunan Mû'tezile'nin, Basra kolunun fikrî oluşumunu ve gelişimini sağlamıştır. Kendinden sonraki Mû'tezile kelâmcılarına ve filozoflarına hocalık yapmıştır. İnsan hürriyeti konusundaki farklı düşünceleri ve Mû'tezile'nin beş temel prensiplerinden bazılarını kabul etmemesi bu ortamdaki sonu olmuştur. İnsan irâdesi ve hürriyeti noktasında işin bir yönünü insana; diğer yönünü Allah'a vermesi, Mu'tezilî filozofların hoşuna gitmemiş ve Dırâr b. Amr'ın cebircî olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Bütün bunlar fikrî düşüncelerinden dolayı dışlanmasına hatta mezhep içerisinde aforoz edilmesine neden olmuştur. O, insan hürriyeti ve irâdesi noktasında ne Cebriyye gibi ne de Mû'tezile gibi düşünmüştür. Kendine has bir kesb düşüncesi ortaya koymuş ve bu düşüncesi büyük İslâm Kelâmcısı Eş'ârî tarafından da model alınmıştır.

Sonuç olarak, Dırâr b. Amr, döneminde anlaşılmamış bir İslâm filozofudur. imâmet düşüncesi, kesb anlayışı, altıncı hisle ile ilgili olarak ortaya koyduğu düşünceleri onun her zaman hatırlanmasını sağlamıştır. Dırâr b. Amr, düşünceleri ile de kendisinden sonraki Sünnî anlayışa ışık tutmuştur. Meseleler hakkında aşırılığa kaçmayan görüşleriyle de orta yolu tutan bir İslâm filozofu olarak tanınmıştır. Dırâr b. Amr'ın birden fazla eseri olmasına karşın günümüze hiçbir eseri ulaşamamıştır. Bunda fikirlerinden dolayı zındık olarak suçlanmasının önemli bir payı vardır.

KAYNAKÇA

- Abdulcabbâr, Kadî'l Kudat b. Ahmed, *Fadlu'l İ'tizal ve Tabakatü'l-Mutezile*, thk. Fuat Seyyid, Tunus 1406/1986.
- Abulcabbâr, Kadî'l Kudat b. Ahmed *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, thk, Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408/1988.
- Akoğlu, Muharrem, *Mu'tezilî Düşüncede Tarihi Kırılma Evreleri*, Bilimname-XIX, 2010.
- Akoğlu, Muharrem, *Buveyhilere Kadar Mü'tezile*, Avrasya Yay., Ankara 2008.
- Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Yay. İstanbul 2000.
- Altıntaş, Ramazan, "Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri", 13-15 Eylül 2004. Araştırmalar. *AÜFİD*, XXIII, 1978.
- Aslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006.
- Ay, Mahmut, *Mü'tezile-Siyaset İlişkisi*, Pınar Yay., Ankara 2000.
- Aydın, Salih, *İslam Düşüncesine Giriş*, Ravza Yay., İstanbul 2008.
- Aydınlı, Osman, "Mü'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teorik ve Pratik" *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2000.
- Aydınlı, Osman, *İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara 1992.
- Aydınlı, Osman, "Bağdat Mü'tezilesi'nin İslâm Bilim ve Düşüncesine Katkıları" *IRCICA. Uluslararası Sempozyum*, 07-08-09 Kasım 2008, Cilt: 2.
- Aydınlı, Osman "Mü'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği", *İslâmi İlimler Dergisi*. Cilt: 4 , Sayı: 1-2.
- Aydınlı, Osman, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mü'tezile Ekolü*, Hititkitap Yay.
- Aydınlı, Osmanlı, "Dırâr b. Amr ve Mü'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri", *AÜİFD*, 39(1), Ankara 1999.
- Bağdadî, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, *el-Fark beyne'l Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut.
- Bağdadî, *Kitabu Usulu'd din*, Beyrut 1981/1401.

- Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Çev., Ethem Ruhi Fığlalı), TDV Yay., Ankara 2011.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*. TDV Yay., Ankara 1997.
- Bilgin, Mustafa, *Tefsirde Mutezile Ekolü*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa 1991.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2010.
- Bozkurt, Nahide, *Halife Me'mun Dönemi ve İslâm Kültür Tarihindeki Yeri*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Ankara-1991.
- Cahız, Ebu Osman b.Bahr, *el-Beyan ve 't-Tebyin*, thk. Abdullah M.Harun, Kahire-1948.
- Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysi, *Kitabu'l Osmaniye* thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1955.
- Cahız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysi, *Kitabu'l Hayevân*, thk., Abdüsselam Muhammed Harun.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.
- Coke, Richard, *Baghdad; The City of Peace*. Butterword Yay., Michigan 1935.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İletişim Yay. İstanbul 2011.
- Çubukçu, İbrahim Agah, "Mü'tezile ve Akıl Meselesi", *AÜİFD*, Cilt: 2, 1964.
- Düzgün, Şaban Ali, *Kelâm El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara 2012
- Doğan, Ahmet, *Kelâm Açısından Mevlâna'da İnsan Hürriyeti*, (Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas 2006.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, (Çev. Sıbğatullah Kaya), Çelik Yay., İstanbul 2009.
- El-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer, *Fethü'l-mennan bi-mukadimetu lisanü'l-mizan*. (haz., Muhammed Abdurrahman Maraşlı).
- El-Fahrî, Ahmet b. Muhammed b. Abdillah, *Kitabü't Telhîsi'l-Beyân fî Zikri'l- Fırak Ehli'l-Edyân*, Moskova 1988.
- El-Taftâzanî, Ebu'l-Vefa, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, (trc. Şerafettin Gölcük), Kayıhan Yay.

- En-Neşşar Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-I*, (çev., Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul 1999.
- En-Neşşar, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II*, (Çev., Osman Tunç), İnsan Yay., İstanbul 1999.
- Erk, Hasan Basrî, *İslâmi Mezhepler-Tarikatlar*, Varol Matbaası, İstanbul 1954.
- Ess, Josef Van, *The Flowering of Muslim Theology und Gesellschaft im 2.und 3.Jahruhendert Hidschra*, 6 vols. Berlin 1991.
- Ess, Josef, "Akılcı Yorum-I", (Çev. Veysel Kasar), *HÜİFD*, Cilt: 13, Sayı: 20.
- Ess, Josef, "Akılcı Yorum-II", (Çev. Veysel Kasar), *HÜİFD*, Cilt: 14, Sayı: 21.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, tsh. Hellmut Ritter.
- Demir, Osman, *İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep- Sonuç İlişkisi*, (Basılmış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 2006.
- Dhanai, Alnoor, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", (Çev. Mehmet Bulgen), *Kelâm Araştırmaları*, 9(1).
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), Şa-to Yay., İstanbul 2004.
- Goldziher, Ignaz, *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, (Çev. İlhan Başgöz), Ardıç Yay., Ankara 2004
- Gölcük, M.Şerefeddin, "Kaderiye ve Mû'tezile", *Darülfünün Mecmuası*, Mayıs 1930.
- Gölcük, Şerafettin Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih-Ekoller-Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya.
- Günaltay, M. Şemseddin, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı*, Fecr Yay., Ankara 2008.
- Gündoğar, Hamdi, *Fahrettin er-Razi'de İnsan fiilleri*, Çıra Yay., İstanbul 2010.
- Güneş, Kamil, *Kelâm'a Giriş*, AÜ Yay., 1967.
- Harputî, Abdullatif, *Kelâm Tarihi*, Ankara Okulu, Ankara 2005.
- Hasan, İbrahim Hasan, *Siyasî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi-c.1/2*, Kayıhan Yay., İstanbul 1990.
- Hatipoğlu, Mehmet Said, "İslâm'da ilk kavmiyetçilik 'Hilafetin Kureyşliliği'" *AÜİFD*, XXIII

- Himyerî, Ebû Saîd Nişvan b. Saîd b. Nişvan, *el-Hurû'l-in*, thk. Kemal Mustafa, Kahire. Hitti.Ph.K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev; Salih Tuğ), İFAV Yay., İstanbul 2011
- Işık, Kemal, “Mû'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”, *AÜİFD*, Cilt: LXXVI, 1967.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev. Selahattin Ayaz), İstanbul 1984
- İbn Haldun, Ebu Zedy Velîyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (Haz., Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 1982.
- İbn Hazm, *el- Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*, thk., Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, Cidde 1982.
- İbn Nedim, Ebu'l Ferec Muhammed b.Ebi Yakup İshak, *Fihrist*, thk;Rıza Teceddüd İbn Ali b.Zeyni'l-Abidin el Hairi el-Nazindiri, Beyrut-1988.
- İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahyâ b. Murtaza Mehdi Lidinîllah, *Tabakatu'lMû'tezile*, thk. S.D.Wilzer, Beyrut 1380.
- İhsanoğlu Ekmeleddin, Boris A.Rosenfeld, “*Dirâr b. Amr mad*”. IRCICA Yay., İstanbul 2003.
- İsferayâni, Ebü'l-Muzaffer İmamüddin Şahfur b. Tahir, *et-Tebzir fi'd-din ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fırak*, thk., Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983.
- Kazanç, Fethi Kerim, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, *OMÜİFD-24/25*, Samsun 2007.
- Kutluay, Yaşar, *Tarihte ve Günümüze İslâm Mezhepleri*, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- Küçük, Hasan, *İslâm ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, Dersaadet Yay., İstanbul 1974
- Macit, Yüksel, *Mû'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı*, (Doktora Tezi), Kayseri 2000.
- Malatî, Ebu'l- Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *Kitabu't-Tenbih ve'r Reddu ala Ehli'l-Ehva ve'l Beda*, thk., Muhammed Zahid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire1368/1949.
- Mes'udî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali,, *Murucu'z-Zeheb-c.3*, thk..Muhammed Muhyiddin
- Meşkûr, Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- Mutahharî, Murtaza,*Felsefe Dersler- II*,Çev., Ahmet Çelik, İnsan Yay.

- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa b. Hasan, *Fırakü's-şia*, tashih Hellmut Ritter Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993.
- Öz, Mustafa *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yay., Mart 2011.
- Öz, Mustafa, “Dırâr b. Amr mad”, *TDVİA*, Cilt: 9, İstanbul 1994.
- Safedî, Ebü's- Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *el-Vafl bi'l-vefayât*, nşr., Helmut Ritter, Beyrut 1402.
- Santi, Paul, *İslâmın Başlangıcında Belli Başlı Siyasî ve Felsefî Akımlar*, (Çev. Sait Yazıcıoğlu).
- Sarikaya, M.Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Rağbet Yay., İstanbul 2009.
- Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, Cilt:1, Tüba ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*(GAS), E.J. Brill, 1967, Cilt:1.
- Söylemez, M.Mahfuz, *Bederilikten Hadiriliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yay., Şubat 2001.
- Söylemez, M.Mahfuz, *Kuruluşundan Emevîlerin Başlangıcına Kadar Kûfe'nin Siyasî Tarihi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1995.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim,, *el-Minel ve'n-nihal*, Neşr. MuhammedFehmi Muhammed Kilani,Beyrut-1990.
- Şehristânî, *Minel ve Nihal*, (Çev. Mustafa Öz), Lıtera Yay.,İstanbul 2008.
- Şerif, M.M. *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 1990.
- Subhî, Ahmet Mahmud, *İslâm Düşüncesinde Ahlak Felsefesi*, (çev., Nadim Macit, A. Celil Candan), *ÇÜİFD*, Çorum 2005.
- Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Tarihü't-taberi : tarihü'r-rusül ve'l-müluk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim.
- Taşcı, Özcan, *Takiyüddin Nocrâ'nın Mü'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, (Dokora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara 2005.
- Taylan, Necip, *İslâm Felsefesi*, Ensar Yay., İstanbul 2010.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yay., İstanbul 1997.
- Thomas, David, *Christian-Muslim*, Leiden:E.J.Brill 2009.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, DİB Yay., Ankara 2001.

- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1988.
- Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı*, (Çev. Mehmet Dağ), AÜİF Yay., Ankara 1983.
- Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İFAV Yay, İstanbul 2003.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Kaynakları Ve Etkileri*, Cem Yay., İstanbul 1993.
- Watt, W.Mongomery, *İslâmi Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, (Çev. Süleyman Ateş), AÜ Yay., Ankara 1968.
- Watt, W.Montgomery, “Özet Kelâm Tarihi”, (Çev; Adnan Bülent Baloğlu), *DEİFD*, Cilt: X, İzmir 1998.
- Watt, W.Montgomery, “Mû’tezile’nin Siyasî Tutumları”, (Çev, Süleyman Akkuş), *Dini Arasturmalar*, Ocak-Nisan 2007, Cilt: 9, Sayı: 27.
- Yazıcıoğlu, Said, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Akçağ Yay., Ankara 2000.
- Yeprem, Said, *İrade Hürriyeti ve İmâm Maturîdî*, Şamil Yay. İstanbul 1980.
- Yeprem, M.Said, *İslâm’da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasaları*, Marifet Yay., İstanbul 1981
- Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Cilt: 3, Çağ Yay., İstanbul 1986.
- Yılmaz, Faruk, *İslâm Felsefesi*, Berikan Yay., Ankara 2011.
- Yörükan, Yusuf Ziya , *İlmi Kelâm Dersleri Ders Notları*, AÜİF Yay.
- Yüceer, İsa, *Kelâm Fırkalarında Yöntem*, Tablet Yay., Konya 2007.
- Zebidî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tacü'l-arus min cevâhiri'l-kamus*, Cilt: 8., thk. Ali eş-Şiri, Beyrut 1966.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 748/1348 ; thk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut,
- Zorlu, Cem, *Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyandar*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Refik YILMAZ
Doğum Yeri ve Tarihi	Tokat,14.03.1982
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Ondoku Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	Arapça- İngilizce
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	MEB
İletişim	
E-posta adresi	osmanrefik@gmail.com
Tarih	