

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

W. Montgomery Watt
İslâm Düşüncesinin
Teşekkül Dönemi



Çevirmen: *Osman Demir*

ARAŞTIRMA / İNCELEME

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

KE
TE
BE

ISBN: 978-625-7854-74-0

© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

ketebe.com

Ketebe Yayınları: 380

Araştırma - İnceleme



Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Yusuf Genç

Yayına Hazırlayan
Dilârâ Yabul İşleyen

Düzeltili
Yasin Yılmaz

Kapak
Harun Tan

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

1. BASKI

Ocak 2021
İstanbul

Ketebe Yayınları

Sertifika No: 34989

Maltepe Mahallesi Fetih

Caddesi No: 6 Dk: 2

Topkapı 34010 İstanbul

Tel: 212 612 29 30

e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt

Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad.

No: 3/1 Baha İş Merkezi A Blok

Kat: 2 34310 Haramidere -

Avcılar / İstanbul Sertifika No: 44452

Tel: 212.412 17 00

İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi



W. MONTGOMERY WATT

TÜRKÇESİ

OSMAN DEMİR

KETEBE

W. Montgomery Watt

William Montgomery Watt (14 Mart 1909-24 Ekim 2006) İslam düşünce- si alanında dünyanın önde gelen tarihçilerinden ve oryantalistlerinden- dir. Önceleri felsefe ve teoloji alanında çalışmalar yürütmesine rağmen, daha sonraları akademik ilgisini İslam çalışmalarına kaydırmıştır. Alanın- da 30'dan fazla kitap ve sayısız makale kaleme alan Watt'ın en meşhur ve klasik olarak addedilen kitapları Hz. Muhammed üzerine olanlardır. Gazzâlî üzerine kitapları ve tercümeleri mevcuttur. Pek çokları tarafın- dan "son oryantalist" olarak adlandırılır.

Başlıca Eserleri:

Muhammad at Mecca

Muhammad at Medina

Muhammad: Prophet and Statesman

Muhammad's Mecca: History in the Qur'an

Introduction to the Qur'an

The Faith and Practice of Al-Ghazali

Islamic Philosophy and Theology

Islamic Political Thought

Early Islam

Islam: A Short History

History of Islamic Spain

Osman Demir

1974 yılında Ordu'nun Ünye ilçesinde dünyaya gelen Osman Demir, 1996 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1999 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Kelâm İlmi Açısından Ricâlü'l-gayb İnancı" başlıklı teze yüksek lisansını ta- mamladı. 2006 yılında ise aynı enstitüde, "İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi" adındaki teze kelâm doktoru oldu. Akademik fa- aliyetleri yanında 1998-2010 yılları arasında çeşitli özel öğretim kurum- larında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni ve yönetici olarak çalıştı. 2010-2018 yılları arasında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan Demir, şu an Ankara Hacı Bayram Veli Üni- versitesi İslami İlimler Fakültesi'nde çalışmaktadır. Kelâm-bilim ilişkisi başta olmak üzere, klasik kelâm düşüncesi üzerine yazdığı makaleleri, telif, tercüme ve edit eserleri bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ	13
ÖNSÖZ.....	19
GİRİŞ	21

BİRİNCİ KISIM

BAŞLANGIÇ DÖNEMİ (11-132/632-750)

BİRİNCİ BÖLÜM: HÂRİCÎLER	31
1. Hz. Osman'ın Öldürülmesi ve Bunun Sebepleri	31
2. İlk Hâricîler.....	35
a. Sıffin, Harûra ve Nehrevân'da Olanlar	35
b. Temel İnançlar	37
c. Hâricî Adının Anlamı.....	39
3. Belli “İsyancılar” Arasındaki İtikadî Gelişmeler	45
a. Hz. Ali ve Muâviye'ye Karşı Ayaklanmalar	45
b. İbnü'l-Ezrak ve Ezrakîler ya da Ezârîka	47
c. Necde ve Necdîler ya da Necedât.....	49
d. Emevîlere Karşı Sonraki İsyanlar	52
4. Hâricî İnancının Teorik ya da	
İlımlı Gelişimi.....	53
a. Alt Kollar ve İlgili Kişiler	53
b. İtikadî Gelişmenin Genel Özellikleri	57

c. Hâricîlerin Geç Dönem Tarihi	64
5. Hâricî Hareketin Önemi	65

İKİNCİ BÖLÜM: EMEVÎLER DEVRİNDE

İLK-ŞİÎ OLGUSU	69
1. Problemlerin Mahiyeti	69
2. İlk-Şiilikte Arapların Payı	71
3. Muhtâr ve Mevâlî	77
4. Sükûnet Dönemi	82
5. Emevîlerin Çöküşü Sırasında Hâşimî İsyanları	86
6. İlk-Şiî Olaylarının Önemi	91
a. Olayların Farklı Boyutları	91
b. İsimlerin Kullanılışı	95
EK-A. Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye	98
EK-B. İbn Kuteybe'nin Şîa Listesi: İlk Mensuplar	101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: GENEL DİNÎ HAREKET..... 103

1. Hareketin Entelektüel Yönleri	103
a. Standart Müslüman Görüşü ve Batı Tenkitçiliği.....	103
b. Fıkîhî Düşüncenin Başlangıcı.....	105
c. Kur'ân Araştırmaları.....	108
d. Hadis Çalışmaları	109
2. Hareketteki Siyasî Tavrılar	110
a. Zübeyrîler Zümresi.....	111
b. Emevîlerin Samimi Destekçileri	113
c. Emevîlerin Fiilî Rakipleri.....	114
d. İlmî ya da Merkezî Zümre Meselesi.....	115
e. Osmâniyye.....	120
3. Hasan el-Basrî.....	123
a. Hayatı ve Siyasî Tavrıları	123
b. Genel İtikadî Görüşleri	125

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: ALLAH'IN

OLAYLARI BELİRLEMESİ.....	131
1. Siyasî Arkaplan.....	132
a. Emevîlerin İlähî Otorite İddiası.....	132
b. İlk Kaderî Muhalefet.....	136
c. Gaylân ed-Dımeşkî.....	137
d. Basra Hâricîleri Arasında Kaderîlik.....	140
2. Tartışmaların Arka Planı.....	141
a. İslâm Öncesi Arka Plan.....	141
b. Kur'ân.....	143
3. Kaderîlerin ve Muhaliflerinin Delilleri.....	148
a. İlk Tartışmalara Dair Kayıtlar.....	148
b. Hasan el-Basrî'nin Konuya Yaklaşımı.....	156
c. Kaderî Görüşlerin Hadislerle Desteklenmesi.....	163
4. Kaderciliğin Dönüşümü.....	167
a. Amr b. Ubeyd ve Basra Alimleri.....	168
b. İbn Kuteybe'nin Kaderiyye Listesi.....	170
c. Bazı Kaderî Muhaddisler.....	176
d. Sonuç.....	178
5. "Kaderiyye" Adının Kullanılması ve Onun Zıtları.....	182

BEŞİNCİ BÖLÜM: İNANÇ VE TOPLUM..... 187

1. "Mürchie" Teriminin Kullanılması.....	187
a. Genel Batılı Görüş.....	187
b. Eş'arî-Sünnî Görüş.....	188
c. Mu'tezile.....	189
d. Şîa.....	190
e. Hanbelîler.....	192
f. Hâricîler.....	193
2. Gelişmenin Yeniden İnşası.....	193
a. Kur'ânî Temel.....	193

b. Hz. Ali ve Hz. Osman Hakkındaki Hükmün Ertelenmesi	194
c. Hz. Ali'nin Dördüncü Sıraya Bırakılması	197
d. Büyük Günah İşleyenin Mümin Kabul Edilmesi.....	198
e. İlk Mürciiler	199
3. Topluma Mensûbiyet	200
a. Mensûbiyetin Esas Temelleri	200
b. <i>İman</i> ve <i>İslâm</i> Arasındaki Fark	202
c. Mürcie ile Hanefilerin <i>İman</i> Görüşü	205
d. Hanefilerin Eleştirisi	210
4. “Ahlâkî Endişe” Problemi.....	212
a. Ahlâkî Gevşekliğe Giden Belirgin Eğilim.....	212
b. Hz. Peygamber'in Şefaati	215
c. İnsanların Dinî Durumlarının Belirlenmesi	216
5. Sapkın Bir Akım Olarak Mürciilik.....	217
6. Sözde Cehmiye Fırkası	222
a. Cehm b. Safvân.....	222
b. Hanbelîlerin Tasavvurunda Cehmiye	223
c. Hanefiler ve Cehmiye	226
d. Mu'tezile ve Cehmiye	227
e. Mezhepler Tarihçilerinin Usulleri.....	228

İKİNCİ KISIM

MÜCADELE ASRI (132-750/235-850)

ALTINCI BÖLÜM: ABBASÎLERİN KURULUŞU	235
1. Abbasî Yönetiminin Teorik Temelleri	235
a. Abbasîler ve Muhالیfleri.....	235
b. “Meşrûiyet” İddiası	238
2. Tarih ve Çağdaş Siyaset	242
a. Emevîlerin Son Dönemlerindeki Tavrılar	242

b. Râfızîler ya da İmâmîler	244
c. Zeydîler.....	250
d. Osmânîler	256
e. Muâviye Hayranları	259
f. Son Söz	260
3. Siyasî Mücadele	261
a. İranlıların Benlik İddiaları	261
b. Çatışan Çıkar Grupları	266
c. Me'mûn'un Uzlaştırma Teşebbüsleri.....	269

YEDİNCİ BÖLÜM: AKIL YÜRÜTMENİN CAZİBESİ

1. Sistematik Akıl Yürütmenin Başlangıcı	275
2. Kelâmın Başlangıcı.....	278
3. Kelâmın İlk Temsilcileri	283
a. Hişâm b. Hakem.....	284
b. Dırâr b. Amr	287
c. Bişr el-Merîsî.....	297
d. Hüseyin en-Neccâr	302
e. Benzer Görüşlere Sahip Diğer Kişiler.....	305
4. Kindî ve Filozoflar.....	309

SEKİZİNCİ BÖLÜM: BÜYÜK MU'TEZİLÎLER

1. Mu'tezilîliğin Doğuşu	317
a. Genel Dinî Düşüncenin Eleştirisi	317
b. Gözden Geçirilen Bir Rivayet.....	321
c. Mu'tezile İsminin Anlamı	326
2. Basra ve Bağdat Ekolleri.....	328
a. Basra Ekolü	330
1. Ebu'l-Huzeyl.....	330
2. Nazzâm.....	331

3. Mu'ammer.....	331
4. Esamm.....	332
5. Hişâm el-Fuvâti.....	333
6. Câhız.....	333
7. Şehhâm.....	334
b. Bağdat Ekolü.....	335
1. Bişr b. el-Mu'temir.....	335
2. Sümâme.....	336
3. İbn Ebî Duâd.....	336
4. Murdâr.....	337
5. Ca'fer b. Harb.....	337
6. Ca'fer b. Mübeşşir.....	338
7. İskâfi.....	338
3. Siyasî Tavrılar.....	339
a. Münferit Düşünürler.....	341
1. Ebu'l-Huzeyl.....	341
2. Esamm.....	342
3. Bişr el-Mu'temir.....	343
b. Önemsiz Üç İlke.....	345
1. Va'd ve Va'id.....	345
2. el-Menzile beyne'l-menzileteyn.....	346
3. İyiliği Emretmek ve Kötülükten Nehyetmek.....	348
4. "Adalet" İlkesi.....	348
a. Kaderci Kavramların Yeniden Yorumlanması.....	349
b. İnsan Fiillerinin Analizi.....	353
c. Tanrı ve Kötülük.....	359
5. "Tevhid" İlkesi.....	364
a. Kur'an'ın Yaratılmışlığı.....	364
b. Allah'ın Sıfatları.....	368
c. Antropomorfizmin İnkârı.....	370

ÜÇÜNCÜ KISIM

SÜNNİLİĞİN ZAFERİ (236-334/850-945)

DOKUZUNCU BÖLÜM:

SÜNNİLİK-ŞİİLİK KUTUPLAŞMASI 379

1. Siyasî Arkaplan 379

2. Sünnî Bütünleşmesinin Boyutları 383

a. Bir Hadis Usulünün Oluşumu 383

b. Fıkhî Usullerin ve Ekollerin Kurulması 388

c. Kur'ân İlimleri 389

d. Sûfilerin Katkısı 391

3. Sünnî Bilincin Ortaya Çıkışı 394

a. Genel Düşünceler 394

b. İsimlerin Delilleri 399

4. Şiiliğin Yeniden Şekillenmesi 403

a. İsmâîlîler 403

b. Civar Bölgelerdeki Zeydîlik 405

c. İmâmîliğin Oluşumu 407

ONUNCU BÖLÜM: SÜNNÎ KELÂMİN GELİŞİMİ 413

1. III./IX. Yüzyıl Sünnî Kelâmcıları 413

a. Mihnenin Sonuçları 414

b. Hanefîler 422

c. İbn Küllâb ve Kalânîsî 424

d. İbn Kerrâm 428

e. Ahmed b. Hanbel ve Diğer Kelâm Karşıtları 431

1. Ahmed b. Hanbel 431

2. İbn Kuteybe 436

3. Diğer Hanbelîler 438

4. Taberî	438
5. İbn Huzeyme.....	439
2. Mu'tezilîliğin Gümüş Çağı.....	439
a. Cübbâî.....	440
b. Ebû Hâşim	443
c. Ka'bî	444
d. Mu'tezile'nin Dönüşümü.....	446
3. Eş'arî'nin Başarısı.....	448
a. Hayatı, Mu'tezile'den Ayrılması ve Önemli Eserleri	449
b. Eş'arî'nin Akılcı Yöntemi.....	453
c. Eş'arî'nin Etkisi	458
4. Mâturîdî ve Eş'arî Münasebeti.....	460
a. Mâturîdî'nin Belirsizliği	460
b. Temel Farklar	463
1. İman.....	463
2. Kader İnancı.....	464
3. Günahların Cezalandırılması.....	465
4. Allah'ın Fiilî Sıfatları.....	465
5. Teşekkül Devrinin Sonu.....	466
KAYNAKÇA.....	469
DİZİN.....	478

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ

İslâm düşüncesinin ortaya çıkışı ve oluşumu üzerinde kalem oynatmanın maddî ya da manevî çeşitli zorlukları vardır. Öncelikle herhangi fikre ya da yorum yapmaya imkân sağlayacak ilk döneme ait malzemeler eksik ve sınırlıdır. Sonraki döneme intikal eden ve genelde Sünnî alimlerin yazdığı mezhepler tarihi kitaplarında yer alan ilk üç asra ait bilgiler de belli siyasi ve ideolojik hedefler yönünde çarpıtılmıştır. Müteahhir eserlerde mevcut fragmanlardan hareketle ve geriye doğru bir bütün inşa etmek ise titiz bir işçiliği ve özellikle ilk iki asırda yaşayan müellifler hakkında birbiriyle çelişen verileri dikkatle gözden geçirmeyi talep eder. Ayrıca bu devri anlamak entelektüel serüvene odaklanmak dışında bireyler ve gruplar arası etkileşimi betimleyecek biçimde sosyo-kültürel tarihi de mercek altına almayı gerektirir. Bu ise çoğu zaman bir tarihçi hassasiyeti ile anakronizm ve viggizm tuzaklardan uzak durarak dönemin realiteleri ile yüzleşmeyi gerekli kılar. Zira bu tarihsel kesitte modern zihnin idrak ve ihata edemeyeceği pek çok olgunun, bağlamı oluşturan kültürel bir çanak içinde anlaşılması gerekir. Watt'ın da dikkat çektiği gibi, Şîilik ve Hârîcîliği kavrarken kabile yaşamının getirdiği komünial

yapı ile geleceğini karizmatik bir lidere bağlama olguları hesaba katılmalıdır. Söz konusu dönemde siyaset kurumunun düşüncenin önünde yürüdüğü hatta onu yönettiği gerçeğiyle de hesaplaşmak gerekir. Ayrıca teşekkül dönemi terkinin imlediği üzere, siyasi ve sosyal çalkantıların kurumları etkilediği, bu karışıklığa ilaveten dış tehditlerin varlığını hissettirdiği, dinamik, canlı, iç içe geçmiş bir örüntü ile karşı karşıya olduğu da akılda tutulmalıdır. Tüm bu etkenler dikkate alındığında önümüzde duran meseleyi hakikatiyle kavramanın zorluğu ortada olduğundan en başta parametrik bir şablon oluşturma lüzumu da anlaşılabacaktır.

Yaygın düşünce tarihi okuması ise olguları sırf metinler üzeri atıflar ve mevcut rivayetlerden hareketle değerlendirme ve düşünceyi etkileyen harici kaynakları dışarıda tutma eğilimindedir. Sözelimi büyük bir dönüşüm ya da kopuşa karşılık gelen Mu'tezile, sırf Hasan-ı Basrî-Vasıl b. Atâ ilişkisi üzerinden bugün klişe haline gelen bazı kabullere dayalı aktarılmakta ve bunu doğuran, Emevî-Abbâsî sürtüşmesi, mevâlî kurumu, Basra-Bağdat gerilimi, fetihler sonucu oluşan yeni konjonktür, tercüme hareketleri vb. hususlar ihmal edilmektedir. Hâricilik olgusu ise sırf tahkîm olayına bağlanmakta ve arka planda yatan köyden kente göç vakıası, kabile ve aşiret halindeki bir yaşamdan medeniyete geçiş gibi unsurlar yeterince izlenmemektedir. Zendeka özelinde İranlıların saray hizmetindeki istihdamının kültürel hayata etkileri ve bir yerden sonra Türklerin halkaya dahil olmasının getirdiği problemlere de genelde değinilmemektedir. Mürcie'nin çıkışı ve yaptıkları iman tanımında Türklerin Abbasilerle ilişkisi de mesela bu minvalde incelenmesi gereken bir husustur. Bu gelişmelerin odağında bulunan zaafı ve faziletiyle insan gerçeğinin tarihe etkisi de gereğince aydınlatılmalıdır. Nitekim ilk ve en önemli kelâmî problemlerden olan büyük günah tartışması yeni bir itikadi kategori belirleme ihtiyacını doğururken aynı zamanda insanı merkeze alan ciddi sosyal

ve ahlâkî bir krize de işaret etmektedir. Son dönemde İlâhiyat eğitiminin artışına paralel olarak daha çok ders materyali ihtiyacını gidermek için yazılan kelâm tarihi kitapları ise on üç asırlık hasılayı kronolojik ve sistematik bir bütün içinde ortaya koymanın ötesinde mezhebî tavırları aşacak bir bakış açısı koyamamış, ortak bir tasnif ve isimlendirmeyi de benimseyememiştir.¹

Bu çerçevede, oryantalist bir pencereden İslâm düşüncesinin oluşum dönemini okuyan ve bu minvalde farklı soruları ve perspektifi gündeme getiren eserlerden de belli ölçülerde istifade edilmelidir.² Özellikle olay ve olgulara sistematik yaklaşım, mezhepleri tarih-içi ve sosyolojik vakılar olarak okuma, teşekkül sürecini etkileyen dini, siyasi, ekonomik ve kültürel parametreleri dahil etme, disiplinleri temas ve gerilim noktalarını dikkate alan paralel süreçler olarak görme vb. unsurlar burada sayılabilir. W. M. Watt'ın (1909-2006) 1973 yılında ilk baskısını yapan *Formative Period of Islamic Thought* adlı eseri teşekkül dönemine odaklanan oryantalist literatürün önemli bir halkasıdır ve içerdiği bazı tezler bugün aşılsa da hala çeşitli açılardan incelenmeyi hak etmektedir. Watt'ın mezhepler tarihi araştırmalarının dünü ve bugününe dair tespitleri ile bu alanda çalışan araştırmacılara verdiği tavsiye niteliğindeki bilgiler, ayrıca eserin dipnotları, kaynakçası ile klasik kaynakları okuma biçimi de ileri araştırmalar için ışık tutabilir. Hâsılı Watt'ın bu eseri düşünceye (onun ifadesiyle kelâma) tüm bu

1 Cumhuriyet döneminde bu alanda yazılan eserleri tasnif eden ve inceleyen güncel bir yazı için bk. Ahmet Sürürî, "Cumhuriyet Dönemi Kelâm İlmi Yazımı (1923-2017): Kelâm ve Kelâm Tarihi Kitapları, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 14, Sayı 27, 2016, 249-312.

2 Bu kitaplardan Türkçeye çevrilen bazıları şunlardır: A. Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı* (çev. Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983. Louis Gardet-Georges Anawati, *İslâm Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, (çev. Ahmet Arslan) İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2017. A. J. Wensick, *İslâm Akidesi: Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi* (çev. Mustafa İkiyaka), İstanbul: Ulak Yayınları, 2019. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncesinin Teşekkülü* (çev. Ali Hakan Çavuşoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

etkenleri dikkate alarak yaklaşmak ve bu çerçevede kuşatıcı ve sistematik bir kelâm tarihi yazmak açısından düşünülmesi gereken bazı imkanları hala barındırabilir. Burada mevcut ayrıntılı bilgilerin tetkiki erken döneme dair malumatımızı sorgulamamıza ve derinleştirmemize de imkan verecektir.

Şüphesiz bu eser ve bu doğrultuda Batılı İslam araştırmacıları tarafından kaleme alınan metinlerde ihtiyatla karşılanması gereken hususlar da mevcuttur. Öncelikle kelâm tarihini ya da kelâmın göz alıcı başarılarını Gazzâlî öncesine hasretmek gibi bir niyet kendini belli etmektedir. Mu'tezile'yi diğer kelâm ekollerinden ayrı akılcı bir mezhep olarak nitelemek de modern dönemde bu gruba yönelik ilginin bir yansıması olabilir. Grek bilim-felsefe geleneğini Sünnî ana gövdeden tümüyle kopan kimselerin geliştirdiği iddiası, İslâm tarihini tarihselci bakışla okuma, İslâmı ise modern terimlerle izah edilecek sosyal hareket ve beşerî başarıya indirgeyip aşkın boyutu ihmal etmesi de zikredilebilir. İslâm toplumunda büyük çoğunluğunu teşkil eden Ehl-i sünnet'i sonradan ortaya çıkan bir tür uzlaşma olarak niteleme ve geç dönemde sünnî çatıyı teşkil eden bütünleşmenin arkasında hadis usulû, fıkıh ekolleri, kıraat ilimleri ile sûfî harekete dair gelişmeler olduğu iddiasını da tartışmak gerekir.³ Nitekim Watt, Hristiyanlık tarihinde kiliselerin oluşum modelini İslâm inancının ve mezheplerinin de benzer biçimde ortaya çıktığını göstermede kullandığı için eleştirilmiştir.⁴

Formative Period of Islamic Thought Türkçe'ye Ethem Ruhi Fırlı tarafından ilk olarak 1981 yılında çevirilmiş ve bu çalışma uzun yıllar bu eser ve muhtevasıyla buluşma noktası olmuştur. Fırlı, Tancî hoca riyasetinde bir İslâm Düşünce

3 Nitekim Christopher Melchert'in Sünniliğin oluşumuna dair bu tezi geliştirdiği, Watt'ın kitabından sonra bu hususta oldukça kapsamlı ve farklı bir yorum ortaya koyduğu belirtilmiştir. Bk. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü* s. 67-70.

4 Bk. Tahsin Görgün, "Watt, William Montgomery" *DİA*, XXXXIII, 148-152.

Tarihi ve Mezhepler konusunda kaynak ve usul bakımından ayrıntılı bir eser yazmayı arzu etmiş, hatta doçentliğin hemen akabinde bu işe fiilen başlamayı dilemiştir. Ancak 1974 Ağustos’unda Watt’ın bu kitabını görmesi üzerine düşlediği çalışmaya oldukça yakın bulduğu bu eseri doçentlik akabinde hızlıca çevirmiştir. Görülen lüzum üzerine 2010 yılında mevcut çeviri gözden geçirilmiş ve kitap 3. baskıdan itibaren böyle neşredilmiştir.⁵ Çeviri sırasında bu çalışma da göz önünde bulundurulmuş, gerek imlâ gerekse üslup ve ifade açısından akıcı ve güncel bir metin ortaya koymaya çalışılmıştır. Bu noktada, uzun süre kitabın Türk okura ulaşmasını sağlayan, Türkiye’de mezhepler tarihi çalışmalarının düayen ismi E.R. Fığlalı hocamıza şükranlarımızı arz eder, Allah’tan sıhhat ve afiyet ile uzun ömürler dileriz. Çeviri müellifin maksadına en uygun anlam dizgesini yakalama peşinde pek çok kişinin eleştirel anlamda katılacağı bir faaliyettir. Şüphesiz bizim çabamız da hatalardan uzak değildir, dolayısıyla öneri ve görüşlerini ileten dostlarımıza müteşekkîr olacağımızı bu vesileyle belirtmek isteriz.

Eserin 2009 baskısının esas alındığı çeviride, müellifin kurguladığı ana çerçeve, sistematik ve tertip yanında üslup ve ifade özellikleri ile kavramların imlasında gözetilen tercihler, ayrıca başlık ve içerikte kişi, ekol ve eser isimlerine dair kanaatler ana hatlarıyla korunmuştur. Kitabın sonunda yer verilen her bölüme ait açıklayıcı bilgi ya da atıflar ise okuyucunun dikkatli takibi için dipnot haline getirildi. Ayrıca sayfa sonlarında bazı ilave açıklamalar yapılarak anlama açıklık kazandırıldı, köşeli parantez içinde metnin akıcı haline gelmesini sağlayan bazı müdahaleler yapıldı. İngilizce bazı ifadeler ilk geçtikleri yerlerde parantez içinde verildi, hitap kitlesi düşünülerek öncü

5 Ethem Ruhi Fığlalı ile Türkiye’de Mezhepler Tarihi Çalışmaları Üzerine, (mülakat ve düzenleme Osman Demir) *Türkiye Araştırmaları Literatür Der-gisi*, C. 15, S. 29, 2017, s. 204. Ayrıca bk. W.M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.R. Fığlalı, İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017, (çevirenin önsözü), s. V, IX.

sahabeler ile Resulullahın adının önüne Hz. ifadesi eklendi. Bunun gibi miladî vefat tarihlerinin yanına kronolojiyi takip adına hicrî tarihler de konuldu, dipnotlarda ve kaynakçada yer alan eser isimleri ise Arapça imlaya göre verildi. Watt'ın alıntılacağı ayetler, kendi meal anlayışını yansıtmaları bakımından tercih ettiği İngilizce tercümeden hareketle çevrildi. Ayrıca ayet atıflarında sure isimleri açıkça yazıldı. Özel isim, terimler ya da eserlerin yazılışında *TDV İslam Ansiklopedisi* imlası uygulanmaya çalışıldı.

Son olarak bu kitabın Türkçe çevirisini önererek bu işe vesile olan ve süreç içinde metnin ve muhtevanın gelişimine çeşitli şekillerde katkıda bulunan Ketebe Yayınları editörü değerli Dilârâ Yabul İşleyen'e teşekkürü bir borç bilirim. Eserin yayın sürecinin planlanması ile güzel bir baskı ve mizanpajla okurla buluşmasında emeği geçen Ketebe Yayınları yöneticisi ve dizi editörü saygıdeğer Yusuf Genç'e de müteşekkirim. Kitaplaşma sürecindeki destekleri için isimlerini bilmediğim ancak saygı ve minnet duyduğum yayınevinin kıymetli çalışanlarına da teşekkür etmek isterim. Bu çabanın İslâm düşüncesinin, hususen de kelâmın teşekkül döneminin anlaşılmasına ve bu alanda yapılacak faaliyetlere katkıda bulunmasını diliyorum; bu imkânı nasip ettiği için Cenâb-ı Hakk'a hamd ü senâ ediyorum.

Osman Demir

Ankara 2020

ÖNSÖZ

1949 yılında *İslâm'ın İlk Döneminde Özgür İrade ve Kader* adıyla basılan doktora tezimi yazdığımdan beri İslâm ekolleri ile ilgilenmeyi sürdürdüm ve bu konuda farklı muhtevalarda pek çok makale kaleme aldım. Bu sahada benim ve diğer yazarların çalışmaları sayesinde İslâm düşüncesinin gelişimini tanımlamak için yapılacak herhangi bir girişimden önce, kaynakların kökten bir eleştirisini yapmak gerektiğı konusunda ikna oldum. Müslüman yazarların geneli, itikadî öğretinin belirtildiğı üzere vahiyde verildiğini ve değişmediğini düşünürler. Henri Laoust'un ortaya koyduğu üzere onlar “mezhepler tarihiyle” değil Sünniliğe daha uzak ya da daha yakın olmasına göre bu mezheplerin normatif tasnifiyle ilgilendiler (*Gibb Festschrift*, 386). Bu yazarlardan dolayı, sonunda yetersiz bulunup reddedilen bir öğretinin gelişime olumlu katkı yapmış olabileceğı ihtimalini takdir edemiyoruz. Bu sebeple modern bir yazar, kaynaklara karşı son derece eleştirel olmalı, bunları fark etmeli ve onlarda bulunan bazı varsayımları yakalayıp hesaba katmalıdır. Bu kitap bu türden esaslı bir eleştiriye dayanmaktadır. Takip eden bölümler de bunu tasdik eden delilleri sunarken girişte de bunun ilkeleri verilmiştir. Bu temelde,

İslâm düşüncesinin 338/950 yılına kadar olan dönemindeki tutarlı bir resmini ortaya koymaya çalıştım. Halihazırda ulaşılabilen ve temin edilebilen malzemeler oldukça geniş ve sürekli olarak bunlara yenileri eklenmektedir. Hâliyle özellikle sonraki bölümlerde ortaya konan şey tümüyle tarihin bir hasılası olacaktır. Bununla birlikte, esaslı bir eleştiriden ortaya çıkan bu hasıla, yaygın olarak kabul edilen görüşlerden çeşitli açılardan farklı olduğundan, bu bilimsel aşamada tüm dönemi araştırmak ve mümkün olduğunca tutarlı bir resim vermek önemli görünüyordu.

Bu kitaba başladığımda, *Özgür İrade ve Kader*'de hala değerli gördüğüm her şeyi dahil etmeyi umuyordum ama biraz ilerlediğimde bunu yapmanın işleyişte dengesizliğe yol açacağını fark ettim. Bu yüzden bazı malzemeler özetlendi ya da tümüyle çıkartıldı. Benzer uygulamalar makalelerime de yapıldı. Bu arada biyografi notları ve aynı şekilde kaynakların bıkırtıcı olmaktan uzak tutulduğunu belirtmek gerekir. Yabancı kelimelerin yazılması (transliterasyon) sistemi Edinburg Üniversitesi Yayınları'nın İslâmî Araştırmalar Serisi'ne aittir. Ortak coğrafi adlar ise alışılan imla ile verilmiştir. Tarihler hususunda ise sadece kaynaklardaki yıllar zikredilmiş, İslâm (hicri) yılının başladığı dönemden itibaren Hristiyanlık (miladi) yılının verilmesine dair eğilim benimsenmiştir.

Burada, yayınlanmayan malzemeler konusundaki yardımları için Profesör Josef van Ess ve Annemarie Schimmel'e, tıpkıbasımları gönderen pek çok arkadaşşıma ve daktilo desteği için de Helen Pratt ve Irene Crawford hanımlara çok özel teşekkürlerimi sunarım.

W. Montgomery Watt

GİRİŞ

Bu kitabın başlığı, içeriği hakkında birtakım fikirler vermeyi amaçlasa da, bazı durumları daha açık biçimde izah etmek gerekir. Mesela “İslâm düşüncesi” terimi kelâma hasredilmiş görünebilir, ancak buna başlıkta kelâmdan çok “düşünce” kelimesini kullanmanın doğru görüldüğü şeklinde cevap verilebilir. Zira incelenmekte olan dönemde dini öğreti siyasî yaşam dahil tüm toplumun entelektüel yaşamının merkezinde olup meslekten kelâmcıların bilimsel koruması altında değildi. “Teşekkül dönemi” terimi ise bu kitabın gelişimle ilgili olduğuna işaret eder ve esas olarak âlimlerin dikkatini buna çekecek kendine has bir iddia ortaya koymaktadır. Bu, mezhepler tarihçiliği (heresiografi) geleneğinin esaslı bir tenkidine ağırlık verdikten sonra, İslâm düşüncesinin gelişim tarihi boyunca yeniden yazılması gereken alanlarını göstermeye koyulmasıdır.

Mezhepler tarihçiliği geleneğinde en önemli kitap Şehristânî'nin (v. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseridir. Hem Müslüman hem de Avrupalı yazarlar bu sahada yazılmış en temel eser olarak bunu kabul ederler. Bu kitaptan önce, gelenek şekillenmeye başlarken yazılan en erken eser (Ebû Mansûr

Abdülkâhir) el-Bağdâdî'nin (v. 429/1037-38) *el-Fark bey-ne'l-fırak* adlı mezhepler tarihi eseridir. Şüphesiz mezheplerin görüşlerine dair bilgiler veren daha eski metinler de vardır. Bu alanda Eş'arî'nin (v. 324/935-936) *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn* adlı eseri eşsiz bir yere sahiptir ve Helmut Ritter mezheplere dair bilgiler sunan daha erken döneme ait bir düzine müellifin adını da sıralamıştır: Yemân b. Ribâb, Câfer b. Harb, Süley-mân b. Cerîr, Kerâbîsî, Ebû İsmâ el-Verrâk, Câhiz, İbn Kuteybe, İbnü'r-Râvendî, Hayyât, Zürkân, Nevbahtî ve Ka'bî.¹ Bu eser bunların çoğundan bahsedecektir. Bu isimlerin bazılarına Eş'arî de atıf yapar ancak bunlar genelde polemikçi yazarlardır. Nevbahtî'nin bir yandan mezhepler tarihine dair bilgiler verip diğer yandan kısmen Şîa inancını savunan *Fıraku's-Şîa* adlı eseri ise bugüne ulaşmıştır.²

Bağdâdî'de mezhepler tarihçiliği geleneğinin mütakâmil bir şekline işaret eden belirgin özellik, ekollerin bizzat kendi fay-daları için ya da en azından reddetme amacıyla ilgi merkezi hâline gelmesidir. Diğer yandan Eş'arî bir mezhebin görüşünü bir ya da iki noktada bütün olarak verse de çoğu yerde mal-zemelerini konularına göre düzenlemekte ve her bir başlık altında farklı ekollerin ve münferit düşünürlerin görüşlerine yer vermektedir. Şüphesiz kökleri III./IX. asra kadar gitse de, Bağdâdî ve Şehristânî'de³ ortaya çıkan yeni mezhepler tarihçi-liği anlayışı ise 73 fırka geleneğiyle yakından ilgili görünmek-

1 "Philologica. III Muhammedanische Häresiographien", *Der Islam*, XVIII (1929), 35-59. Diğer ilk müellifler: Vehb b. Cerîr, Ezârika hakkında yazmış-tır. (Wellhausen, *Oppositionsparteien*, 26. Taberî, II. 185 vd. Eğânî, I. II.28). Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûi (v. 204/819), İbn Kutlubogâ, no. 55. Krş. a.ş. s. 422.

2 Aynı eserin esasen başka bir nüshası gibi görünen farklı bir metnini Dr. M.C. Meşkûr 1963 yılında Sa'd el-Eş'arî el-Kummi'nin *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak*'ı adıyla yayınladı. Farklılıklar burada ayrıntılı olarak incelenmiş değildir.

3 Bu eserin tahlili için bk. Henri Laoust, "La classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdadi" *REI*, XXIX (1961), 19-59. D. Sourdel, "La classification des sectes islamiques dans 'le Kitâb Al-Milal d'Al-Sahrastani", *Studia Islami-ca*, XXXI (1970), 239-48.

tedir. Bağdâdî'nin kitabının başında yer verdiği rivayette Hz. Muhammed şöyle demiştir: “Yahudiler 71 Hristiyanlar ise 72 fırkaya ayrıldı, ümmetim ise 73 fırkaya ayrılacaktır.” Burada hadisin diğer rivayetleri de verilmektedir.

İgnaz Goldziher bu hadisin önemini ve problemlili karakterini kavrayan ilk kişi olarak dikkati çeker. O, haklı olarak bu hadisin Hz. Muhammed'in “İman yetmiş küsür şubedir.”⁴ sözünden üretildiğini savunmuştur. Bir Müslümanın kendi dini cemaatinin faziletiyle övünmesi anlaşılabilir ancak mezheplerin çokluğunun övünmeye konu olması oldukça zordur. O hâlde nasıl oldu da 73 fırka hadisi Müslümanlar arasında kabul gördü. Muhtemelen aşırı tutucu bir grup diğer 72 fırka cehennem girerken, mensup oldukları “kurtulan fırkanın” (*fırka-i nâciye*) cennete girmesinden mutluydu. Bununla birlikte, bu hadisle mezhep araştırmaları arasında yakın bir ilgi olduğu da görülmektedir. Müslüman yazarlar, reddetmek için zorunlu olduğu kadarıyla, muhaliflerin görüşünü araştırırken ve açıklarken her zaman tereddütlü oldular. İskenderiye’de İslâm öncesine ait muhteşem kütüphanedeki kitaplar hakkında Halife Ömer’in şöyle dediği iddia edilir: “Şayet onlar Kur’ân’a uygunsa gereksiz, Kur’ân’a aykırıysa da tehlikelidir ve her iki ihtimalde de yok edilebilirler.” Bu bakımdan bazı mezhepler tarihçilerinde sapkın/heretik ekoller hakkında tümüyle ve neredeyse objektif bilgiler bulmak oldukça ilgi çekicidir. Dolayısıyla mezhepleri incelemenin bu şahısların bazı amaçlarına hizmet ettiği sonucuna varırız. Belki de esas nokta, bu yanlış görüşlerin zıt olanı ortaya koyarak, doğru inancın daha kesin ve açık bir ifadesini mümkün kılmasıydı.

4 “Le dénombrement des sectes mohométanes”, *RHR*, XXVI (1892), 129-37. Goldziher, *GS*, II. 406-14. Krş. aynı müellif, *Vorlesungen*, 188 vd. 352. Ayrıca bk. Bağdâdî (Seelye), 2 vd, 21 vd. Bu hadis ve bu girişte ortaya çıkan diğer meselelerin müzakeresi için bk. Watt, “The Great Community and the Sects”, *Theology and Law in Islam* içinde ed. G.E. von Grunebaum, Wiesbaden 1971, 25-36 ve “The Study of the Development of the Islamic Sects”, *Acta Orientalia Neerlandica* içinde, ed. P.W. Pestman, Leiden 1971, 82-91.

Bu tür yorumlar eğlendirici olsa da, mezhepler tarihçilerinin belli varsayımlar tarafından oluşturulan bir çerçeve içinde ilerlediklerini kaydetmek önemlidir. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

1. İslâm akidesi ve öğretisi Kur'ân'da açıklanmıştır ve en başından beri İslâm toplumunda vardı. Akidede ise herhangi bir gelişme olamaz. Olsa olsa Ahmed b. Hanbel gibi bir âlimin dönemin şartları sebebiyle Kur'ân'ın yaratılmışlığı inancına pek çok selefenden daha çok vurgu yaptığı kabul edilebilir. Ancak bu inancı güvenilir âlimlerin -en azından üstü kapalı biçimde- her zaman benimsemiştiği ileri sürülebilir.⁵
2. Sünnî âlimlerin ana gövdesinde ciddi görüş ayrılıkları yoktu. Ancak tümü, sonraları Sünnî öğreti olarak benimsenen temel hususları kabul ettiler. Tuhaf fikirleri kaydedilen nisbeten küçük bir grup istisna edilirse, bu görüşlerden sapanlar da yoktu. Bu varsayıma karşı Batılı bir bilgin, bu kitapta incelenecek çoğu düşünce akımının, iddia edilen yekpare ana gövde *içinde* olduğunu ve mezhepler tarihçilerinin bu farklılıkları gizlediklerini ileri sürecektir. Bu kişi, III./IX. yüzyılın sonlarına kadar açıkça Sünnilikten söz edilemeyeceğini de ifade edecektir.
3. Mezhepler tarihçilerinin öncelikli ilgisi, belli bir görüşün doğru mu yoksa yanlış mı olduğudur. Onlar hiçbir zaman belli bir ekolün, düşüncenin genel gelişimine katkıda bulunup bulunmadığını sorgulama konumunda olmadılar.
4. Mezhepler tarihçilerinin ortak hedefi, ekolleri, kabul edilen görüşler arasındaki yakın benzerliklere göre sınıflandırmak ya da bir araya getirmektir. Bazen bu, kaba ekoller arasındaki tarihsel ya da organik bağlarla da

5 Krş. Pezdevî (492/1099, Hanefidir, bk. n. 9/26), 242.17: "Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa mezhebi, Allah resûlünün, onun ashabının ve sonra tâbiünün ve sonra da muttakî imamların mezhebidir."

uyumludur ancak diğer durumlarda -meselâ Zeydiyye konusunda- ciddi biçimde yanıltıcı olabilir.

Bu varsayımlardaki yanlış beyanlara ilave olarak, burada belirtilmesi gereken bazı yanıltıcı yöntemler de vardır ve bunları da gözönünde bulundurmak gerekir:

1. Bağdâdî ve Şehristânî heretik mezheplerin sayısını tam olarak 72 yapmak için çeşitli hilelere başvurdular. Görüşleri detaylı hususlarda ayrıştığı için Mu'tezile fertlerini ekol olarak ele aldılar. Böylece Eş'arî tek tek kişilerden bahsederken Bağdâdî; İskâfiyye, Sümâmiyye, Câhızıyye, Şehhâmiyye vb. fırkaları dile getirdi. Bağdâdî bazı konularda, bir grubun görüşlerini oldukça heretik gördüğü ve bu sebeple İslâm toplumunun dışına çıktıkları için ekollerin sayısını azaltmıştır.
2. Başka insanların görüşlerini bildiren herhangi bir yazar, genelde kendisinin düşündüğü terimlerle bunları yeniden formüle etme eğilimindedir. Aynı zamanda o, daha açık reddiye yapmak adına karşıt görüşü az da olsa çarpıtabilir. Hatta nakil dürüstçe yapılsa da, terminolojik farklılık, farkedilmeyecek biçimde görüşü değiştirebilir.
3. İslâm âlimleri arasındaki ortak uygulama, görüşlerinin önceki nesillerdeki meşhur otoritelerden geldiğini iddia etmektir. Talebesi Zürkân'a göre, akılcı Ebü'l-Huzeyl bile Mu'tezililiğini (*adl* ve *tevhîd* dair kabul ettiği şeyleri) Osman et-Tavîl'den aldığını, onun da sırasıyla Vâsıl, Ebû Hâşim, babası Muhammed b. el-Hanefiyye'den, onun babası Ali ve onun da kendisine Allah'tan Cebrâîl vasıtasıyla gelen Allah'ın elçisinden aldığını iddia etmiştir.⁶ Mezhepler tarihi yazarları daha aşırı olan görüşleri reddetseler de, bu iddialardan bazılarını sorgusuz sualsiz benimsediler. Çağdaş bir bilgin tüm bu iddiaları dikkatle gözden geçirecektir.

6 *Fihrist* (Arb.), 31.

4. Mezhepler tarihi yazarlarının mezheplerin isimlerini ele alışı da dikkatlice tetkik edilmelidir. Aslında bu isimlerin çoğu muhalifleri tarafından küçültücü biçimde verilmiş lakaplardır ve biz kendi tecrübemizden, siyasî ve dinî lakapların çoğu kez bir kişinin sevmediği bir hasmını kötölemek için yapıldığını ve farklı kişilerce farklı anlamlarda kullanıldığını biliyoruz. En azından modern bir devlette iktidar partisi, “liberal” ve “komünist” ifadeleri arasında tam bir özdeşlik görebilir. Oysaki bu ikisi tam anlamıyla zıttır. İslâm dünyasında ise “Kaderî” teriminin “özgür iradeyi savunan” ve “kaderi savunan” şeklinde zıt anlamlarda kullanıldığı görülür. (Bk. ileride 4. bölüm 5. başlık) Aynı şekilde Şehristânî, insan fiillerini ya da fiil yapma gücünü reddedenlere “hâlis cebriye”, bunu kabul etse de, insanın fiil gücünün etkisiz olduğunu kabul edenlere ise “ılımlı cebriye” demektedir. Bu görüşleri savunan bir bireyin varlığı şüpheli olsa da, bunlar Eş’arî’nin *kesb* “kazanım” görüşü için faydalı bir veridir ve Şehristânî’nin, Eş’arî görüşün Cebriye ve Kaderiye arasında olduğunu savunmasına olanak tanır. Zira Cebriye yaklaşımı büyük ölçüde savunmacı bir amaçtan etkilenildiğini gösterir. Zira şu an, bu mezhepler tarihi yazıcılığı geleneği geniş ölçüde kabul edildi ve “standart” anlamda bunu objektif bir şekilde ele almak ve aslında sadece Sünnîlerin bir bölümünün görüşü olduğunu unutmak kolaydır. Gerçekte bu, Mu’tezile ile Eş’arî önyargısından zarar görmekte, Hanefî ve Hanbelî geleneğine ve bazı hususlarda da çeşitli Şîî geleneklere müracaatla düzeltilme ihtiyacı duymaktadır.

İleride pek çok örneği olan ana mezhepler tarihi yazıcılığı geleneğinin bu eleştirisi ışığında, ilk dönem İslâm düşüncesi üzerine çalışan bir talebeye yol göstermek için belli yöntemsel ilkeler konulabilir. Bunlar gerçekte bu kitapta da izlenen ilkelerdir:

1. Mümkün olduğunca belli kişilere ve onların görüşlerine odaklanılmalıdır. Biraz önce Cebriye hakkında geçtiği gibi, yazarın zihninde bu şahsın kimliği teşhis edilmekçe, ekollere dair genel ifadelerin fazla değeri olmayacaktır. Huşeyş'in, "...nın grubu"na dair daha kesin ancak hala anonim olan ifadelerine, Şehristânî'nin genel sınıflandırıcı ifadelerinden daha fazla ağırlık verilecektir.
2. Mezhep isimlerinin objektif olmadığı kavranmalı ve her zaman bu ismi *kimin kime* verdiği sorulmalıdır. Bir kimseye mezhep etiketini verirken az da olsa bir şey deriz. Zira bu [etiketleme] mutlak ve objektif bir şekilde yapılamaz. Mezhep isimlerinden kaçınmak çoğunlukla en doğrusudur. İleriki bölümlerde nadiren de olsa mezhep isimleri kullanmak uygun görülmüştür, fakat benim-senen belli bir kullanımın her zaman daha açık olacağı ümit edilmiştir.
3. İlk malzeme genelde sonrakine tercih edilmiştir. Zira onların orjinal ifade şeklini büyük oranda koruması mümkündür. Ancak bazı durumlarda sonraki kaynaklar, ilk devir malzemesini nispeten değişmemiş bir şekilde ihtiva edebilir.
4. Bu kitapta incelenen süreçteki itikadî hükümlerin, çağdaş siyasî ve tarihi durumla irtibatlandırılması arzu edilmektedir. Zira görünen o ki, soyut kelâmî iddiaların çoğunlukla siyasî bağlantıları vardır.

Bu noktada "ortodox" kelimesinin İslâmî bağlamda yeri olmadığına işaret etmek uygun olacaktır. Kelimenin tam anlamı "sağlam ve doğru fikrî inanc" şeklindedir. Ancak Me'mun'un başlattığı Mihneye rağmen, şahadetini ya da inancını dışa vurmayı kabul etmek dışında, bir kimsenin Müslüman olup olmadığına karar vermede, fikrî inancın doğruluğu hiçbir zaman bir kriter olmadı. Doğrusu İslâm, neyin "doğru inanc" olduğunu resmî olarak ifade edebilecek, Hristiyan Kilisesi'ndeki

Ekümenik Konseyi ile mukayese edilebilen bir mekanizmaya da sahip değildi. Bununla birlikte, (1000 yılından sonra) genelde İslâmî *icmâ* süreci ya da uzlaşma sayesinde, neticede geniş alanda bir anlaşmaya ulaşıldı. Şayet *icmâ* tam olarak itikattan çok amelî meselelerle ilgili olsaydı, “ortodoksi” terimi kullanılabilirdi. “Sünnîlik” ya da “Sünnî” terimleri ise daha doğrudur. Hatta Eş’arî 324/935 yılında vefat ettiğinde, Hanefiler, Hanbelîler ve Eş’arîler her ne kadar itikadî açıdan birbirlerine yaklaşırsalar da henüz birbirlerini Sünnî-dostlar olarak tanımaya hazır değildiler.

Bu çalışma için uygun olan geniş ve sürekli artan malzeme, özellikle ikinci bölümde esaslı ve titiz bir seçim yapmayı gerektirdi. Amaç, gelişimin ana hatlarının açıkça ortaya konduğu dengeli bir resmi sunmaktır. Bu da ikinci dereden olduğuna hükmedilen pek çok ilginç hususun, gelişigüzel bir referanstan sonra kenara konulması demektir. Planın icra edilmesindeki eksikliklere rağmen İslâm düşüncesinin teşekkül dönemine ait bu taslağın, kendi vurgusu içinde sağlam bir sonuç vereceği ümit edilmektedir.

BİRİNCİ KISIM

BAŞLANGIÇ DÖNEMİ (11-132/632-750)

BİRİNCİ BÖLÜM

HÂRİCÎLER

1. Hz. Osman'ın Öldürülmesi ve Bunun Sebepleri

Halife Osman'ın Medine'deki evinde 35/656'te öldürülmesi, İslâm düşüncesinin, hususen Hâricîlerin incelenmesi için uygun bir başlangıç noktasıdır. Hâricîler, ölümden sorumlu olan ihtilalci zümrenin devamı olduklarını iddia ettiler. Gerçi bu devamlılığın gerçek tabiatı ya da önemi belli değildir. Sonraki dönemde yaşayan sayısız düşünür de Hz. Osman'a karşı çıkıştan Hz. Ali'nin 40/661 yılındaki vefatına kadar geçen sürede, Müslümanların takındıkları farklı tavırların doğruluk ya da yanlışlığını tartıştılar. Bu tartışmalar neticesinde, muhtemelen bu dönem, tüm İslâm tarihinin en karanlık ve çekişmeli dönemidir. Bununla birlikte, burada kendileriyle ilgilendiğimiz “dinî-siyasî” grupları ortaya çıkaran politik gruplaşma ve ittifakları fark etmek de mümkün olmaktadır.¹

1 Burada Laura Veccia Vaglieri'nin yakında yayımlanan önemli çalışması takip edilmiştir. Krş. *EF*², “Ali b. Abî Talib” mad. Onun *AIUON*'da (IV (1952), 1-94; V (1953), 1-98) yayımlanan diğer temel makalelerine de atıf yapılmıştır. Konunun karmaşıklığını daha başından Wellhausen de (*Arab Kingdom*, 75-112) doğru bir şekilde tespit etmiştir.

35/656 yılının baharında Mısır, Basra ve Kûfe'den yola çıkan memnuniyetsiz kişiler, çeşitli meseleleri şikayet etmek için Medine'ye doğru yürüdüler.² Kaydedilen çok az katılımcının isminden hareketle, her grubun yerel Arap birliklerinin sadece belli bir bölümü tarafından temsil edildiği anlaşılabacaktır. Fakat Hz. Osman'dan rahatsız olanlar ile ona müsamaha göstermeye hazır olanlar arasında belli bir ekonomik ve sosyal farklılık yoktur. Bu şahısların çoğu bedevi kabilelerdendi. Belki de hangi kesimlerin Hz. Osman'ı desteklediği ve hangilerinin ona karşı olan hareketin aktif bir parçası olduğuna karar vermede bu kabilevi rekabet rol oynamış olabilir. Mekkeli Kureyş kabilesi önceki kabilelerden farklıydı ve bunlar içinde daha öncekileri Hz. Osman'ın kabilesiyle müttefik olan (Ümeyye) kabile üyelerinin onu desteklemeye meylettikleri görülür. Öte yandan Mahzûm kabilesiyle ortak hareket eden rakip gruptan kişiler ise ona karşı çıkma eğiliminde oldular. Asıl ekonomik sıkıntı içinde olanlar ise Medine'nin eski sakinleri olan Ensar'dı. Onlar Mekkelilerle olan mücadelesinin zor yıllarında Hz. Muhammed'e destek vermelerine rağmen, onun ileri gelen Mekkelî düşmanlarından daha az varlıklıydılar. Ancak Hz. Osman'a karşı olan harekette taşradan gelenlere katılmadılar. Bir yerde Hz. Osman'a saldırdıkları söylene de çoğunlukla mesafeli durdular, ne iş birliği yaptılar ne de isyancılara engel oldular.³

Bu harekete sevk eden şikayetler arasında, Hz. Osman'ın bazı kişilere Irak'ta toprak bağışında bulunması da vardı. Sıradan bir Müslüman için bu, fethedilen toprakların fethi katılanlar arasında paylaşılmayacağı, Müslümanların emniyeti için elde tutulacağı ve kiraların da hazineye ödeneceği şeklindeki anlaşmayı bozan bir davranış olarak görülmüş olmalıdır. Teknik olarak Hz. Osman, özel durumlarda başvuru haklarını kul-

2 Taberî, I, 2954 vd. ile müteakip atıflar: 2908, 2917, 2920, 2928, 2943 vd., 2986, 2991, 3017-21, 3034.

3 Hz. Osman'ın Mekkelî ve Medinelî muhalifleri için bk. Taberî, I, 2943, 2961, 2980 vd. 3004 vd. 3029 vd. 3048.

lanmıştı; zira bağışlar Müslümanların geneline değil, baştan beri halifeye ait olan özel sınıf arazilerden verilmişti.⁴ Bununla birlikte her ne kadar bağışlar istikrarı ve güvenliği artırmak gibi tüm Müslümanların çıkarına olsa da burada haksızlık olarak görülen bazı durumlar da vardı. Bu hususta kaynaklarda tüm toprakların paylaşılması talebine dair imalar da vardır. Herhangi bir sorumlu liderin bu tür bir isteği desteklemesi pek de mümkün değildi; ancak bu, bedevi bir yaşamdan gelen ortalama bir Müslüman'ın hissiyatını güzel ifade etmektedir. Zira o, önceki Mekkeli tüccarların ve benzeri kişilerin fethe-dilen eyaletleri en üst seviyede "iş verimliliği" ne göre tanzim ettikleri metotlar üzerinde dikkatlice düşünmüştü.

Diğer dikkate değer bir şikayet ise Hz. Osman'ın çok önemli (ve de kazançlı) valiliklerden bazılarını kendi kabilesinden olan ya da bir şekilde ona yakın olan insanlara vermesiydi. Mesele bir ölçüde buydu⁵ ancak Hz. Osman bu hususta oldukça haklıdır. Şayet o akrabasını tayin ettiyse -gerçi tüm valileri o tayin etmemişti- bu onların idari yeterliliği güvenilirlik ile birleştirmeleri sayesindeydi. O, liyakatsiz akrabaların ısrarcı taleplerini ise reddetti. Bir kere şu da var ki o, herkesin refahını hedeflemiş olsa da onun siyasetinde adaletsizlik gibi görünen durumlar vardı.

Başka bir tür şikâyetten de bahsedilmektedir. İddiaya göre Hz. Osman, belirli vakalarda Kur'ân'da tarif edilen cezaları uygulamada başarısız olmuştur. En ciddi olaylardan biri, sarhoş olarak bulunan ancak Hz. Osman'ın ceza vermeyi reddettiği Kûfe valisi Velîd b. Ukbe'nin durumuydu.⁶ Elbette bu hususlar biraz da sonraki bir tarihte sırf Hz. Osman haklı mı yoksa haksız mı öldürüldü sorusu resmen tartışılırken ileri

4 Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, Leiden 1866, 272-4. Ayrıca krş. 351. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harac*, Bulak (1885/1302) 24-26.

5 Valiler listesi için bk. Taberî, I, 3057 vd.

6 Krş. Mes'ûdî, IV, 259-61.

sürülmüş olabilir. Bunların gerçek asilerin zihninde hâkim olması ise muhtemel görünmemektedir.

Zikredilen bu şikayetler Hz. Osman'a karşı girişilen hareketin şiddetini izah etmede yeterli görünmemektedir. Bununla birlikte bu şikayetlerin altında, kısaca ifade edilen genel bir etken yatmaktaydı ki o da daha önce tümüyle bedevi olan kişilerin hayat tarzının hepten değişmesiydi. Bu insanların ataları ve bizzat kendileri daha önceki yıllarda çölde deve güderek yaşıyorlardı; şimdi ise diğer kabilelere ve komşu yerleşim bölgelerine akınlar düzenliyorlardı. Oysaki 35/656 yılından beri profesyonel askerler oldukları söylenebilir. Sınır bölgelerine yapılan askerî seferler daha büyük çapta olsa da, bedevi yağmalarına benziyordu; ancak seferden sonra kimse siyah çadırına geri dönmüyor, kamp kurdukları şehirlerin nispeten lüks hayatına devam ediyorlardı. Çöl hayatında da az çok formel bir disiplin vardı ve bazı esaslar kabile geleneğinin her yere nüfuz eden etkisi tarafından korunmuştu. Kabilenin lideri belli özel sorumluluklarla birlikte onun resmî lideriydi, fakat her hususta istediği gibi emirler veremezdi. Ancak yeni İslâmî düzende, yapılması gereken daha büyük ölçekte işler ve daha bir sürü şeyden dolayı, oldukça sıkı bir disiplin ve ayrıntılı bir düzenleme gerekiyordu. İnsanlar çölün özgürlüğünden, güçlü bir bürokrasinin kontrolüne girmek zorundaydılar ve şüphesiz pek çoğu geniş idari yapıya dair işleri yapacaklarını ve bundan hiçbir kaçış da olmadığını hissettiler.

Bunların tümü bir şikayet konusu olsa da mevcut bir liderin makul tedbirleriyle yoluna konulabilecek durumda değildi. Buradaki güçlük, insanların teşkilatlanmış bir devlette yaşamının avantajlarını istemeleri ancak bu hayatın bazı taraflarını can sıkıcı bulmalarıydı. Sadece çok azı tekrar göçebe hayata geri dönmeye hazırlıklıydı. Bu az sayıdaki insan arasında Halife Muâviye'nin Meysûn isimli karısını da buluruz. Ondan şu mısralarla başlayan bir şiir nakledilir:

*İçinde rüzgarların kanat çırptığı bir çadır
Muazzam bir saraydan daha sevimlidir bana⁷*

Görünen o ki, artık hiçbir lider tüm Arapların çöle dönmesini teklif edemiyordu. Bu sebeple eski özgürlüğü arzulayan ve buna asla ulaşamayacağını düşünen çoğu kimsede derin bir hayal kırıklığı duygusu ortaya çıkmış olmalıdır. Diğerleri ise daha çok güvensizlik duygusunu tecrübe etmiş olabilirler. Bu duygunun kesin tabiatı ne olursa olsun, sorunun kökeni, kendilerini içinde buldukları yeni ekonomik, sosyal ve siyasî yapıydı fakat onlar buna henüz uyum sağlamamışlardı. Bu şartlarda ise duygusal gerilimlerin patlama noktasına varınca-ya kadar yükselmesi kaçınılmazdı. Hz. Osman'ın öldürülmesi bir dizi patlamanın ilki olarak görülebilir. İleriki sayfalarda, asıl Hâricî ve Şiî hareketlerin, aynı gerilimin sadece daha az yıkıcı yolları oldukları üzerinde durulacaktır.

2. İlk Hâricîler

a. Sıffin, Harûra ve Nehrevân'da Olanlar

Hz. Osman'ın ölümü üzerine Müslümanlar Hz. Ali'yi Medine'de halife tayin ettiler fakat herkes onu tanımadı. Hz. Ali, katil olayını tasvip etmese de, asilere -veya ekseriyetle dendiği gibi halife katillerine- kayda değer bir sempati göstermiş ve kan dökülmesinden sorumlu olanları cezalandırmak için adım atmamıştı. O, bu şekilde kendi konumunu da güçlendirmişti. Muhtemelen bu, büyük oranda dini saiklerden kaynaklanır. O zaman, Abdullah b. Ömer ve onunla hemfikir olanlar Medine'yi terk ettiler ve Hz. Ali'yi tanımaktan kaçındılar. Suriye, Hz. Osman'ın valisi ve akrabası olan Muâviye kontrolünde kaldı. O da Hz. Ali'ye biat etmeyi reddetti. Hz. Ali halifenin katillerini cezalandırmada başarısız olunca da *velî* yani ölümün

7 Krş. R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1930 ve diğer baskılar, 195.

intikamı ile vazifeli olan en yakın akraba olduğunu iddia etti. Hz. Muhammed'in eşi olan Hz. Âişe ile birlikte Mekkelî iki zengin Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in yönettiği üçüncü bir grup açıkça birkaç ay sonra ayaklandı ancak 35/656 yılı Aralık ayında Cemel diye bilinen savaşta Basra yakınlarında mağlup edildiler. Bu grup, tarafsız bir şekilde tüm yanlış yapan kişilere şer'î cezaların uygulanmasını savunduklarını iddia etmeler de belli bir dinî düşünceye sahip görünmediler ve belki de daha çok kişisel çıkarları yönünde hareket ettiler.

Hz. Talha ve Hz. Zübeyr hayatlarını kaybettikleri Cemel Savaşı'ndan sonra Hz. Ali, Muâviye üzerine yürüme konusunda özgürdü. İki ordu 37 Muharrem 35/657 yılı Haziran ve Temmuz ayının çoğunu, Yukarı Fırat'ta bulunan Rakka yakınlarındaki Sıffin'de karşılaşarak geçirdiler. Bazı kaynaklarda can kayıpları fazla gösterilse de, ateşkes arasına serpiştirilen az bir çarpışma olmuştu. Neticede, bir gece çatışmasının ardından ve her iki ordu tümüyle kendini savaşa adanmış görünürken, Muâviye ordusundan bazı dindar kişiler mızraklarına bağlı Kur'ân sayfalarıyla düşmanlarına karşı çıktılar. Muhafızları bunu, anlaşmazlığı Kur'ân'a dayalı bir hükümle çözmeye çağırma yolu olarak algıladı. Hz. Ali'yi takip eden dindar kimseler onu bu hakemliği (*tahkîm*) kabul etmeye zorladılar. Bu rivayetteki bazı bilgiler şüphelidir. Bu dönemde Kur'ân'ın pek çok nüshasının olması mümkün değildir. Gerçi tek bir nüsha da yeterli olabilir. Ayrıntılar her ne ise, ordular geri çekildiler ve tahkîm gerçekleşti.

Bu sırada Hz. Ali'yi destekleyenler arasında farklı görüşler ortaya çıktı. Onlar hala Sıffin'deydiler ancak Muâviye ile anlaşdıktan sonra içlerinden bazıları "Hüküm ancak Allah'ındır" (*Lâ hükme illâ lillâh*) diye bağırdı ve anlaşmazlığı kişilerin hükmüne sunmanın günah olduğunu öne sürdü. Bu kimselere başkaları da katıldı ve Kûfe'ye dönüşte birkaç bin kişi Harûra denilen civardaki bir yere çekildi. Hz. Ali bunların liderleri ile görüşmeye muvaffak oldu ve eyalet valilikleri ile başka bazı im-

tiyazlar vermeyi teklif ederek onları tümüyle Kûfe'ye dönmeye ikna etti. Bu uzlaşmaya rağmen tahkîmin devam ettiği açıkça anlaşılınca ikinci bir ayrılma yaşandı. Nehrevân'da olan bu hadiseye üç ya da dört bin kişi katıldı. Bu sırada iki hakemin, ilki Dümetülcendel'de olmak üzere iki görüşme yaptıkları anlaşılır. İki hakemden biri olan 'Amr b. el-'Âs, Muâviye'nin gönülden bir destekçisiydi. Hz. Ali'yi temsil eden Ebu Mûsâ el-Eş'arî ise öyle samimi bir destekçi değildi. Açıkçası üzerinde durulması gereken ilk soru, Hz. Osman'ın katlinin haklı mı yoksa haksız mı olduğuydu. Anlaşılan o ki, hakemler işlediği fiillerin ölümüne hükmedecek kadar şeriate aykırı olmadığına karar verdiler. Bu ise sadece katilden dolayı söz konusu olan gerçek bir intikam için değil, başka açılardan da Muâviye'nin onun *velisi* ya da vasisi olduğunu ima etmelidir. En azından Nisan 37/658'de Muâviye'nin destekçileri tarafından halife ilan edildiği anlaşılmaktadır. Hilafete *hak kazanma* sorunu muhtemelen iki hakem tarafından Ocak 38/659'da Ezruh'ta görüşüldü. Amr'ın Ebû Mûsâ'yı zekasıyla alt ettiği söylenir ancak bu olayın şu anki çalışmamızla pek ilgisi yoktur.

Hz. Ali Temmuz 37/658'de Nehrevân'a gidenlerden bazılarını geri döndürmeyi başardıktan sonra kalan zümreye saldırdı ve burada savaştan çok bir katliam meydana geldi. Harûra ve Nehrevân'a yönelik ayrılımlar, Hz. Ali idaresindeki Hâricî hareketin ilk aşaması olarak görülebilirse de sonu değildi.

b. Temel İnançlar

İlk Hâricîlerin sloganı, onların ana inançlarını içerdiği ya da buna işaret ettiği için daha fazla incelenmelidir. "Hüküm ancak Allah'ındır" (*Lâ hükme illâ lillâh*) sözleri doğrudan alınmasa da çeşitli Kur'ân ayetlerine (özellikle 6/57; 12/40, 67 vs.) dayanır. *Hakkeme* fiili, diğer anlamları dışında (*kebbera* Allahü ekber ifadesini tekrar etmek anlamına geldiği gibi) bu sloganı tekrar etmek anlamına gelebilir. Nitekim bu fiilin

isim fiili olan *tahkîm* bu sloganı tekrar edenleri, ism-i fâili olan *muhakkime* ise bu sloganı toplu olarak tekrar edenleri göstermektedir. Bu sloganı ilk defa kullananlar ise “İlk Muhakkime” olarak isimlenmiştir.

Şüphesiz bu ifade farklı kullanımlara elverişlidir. Bu hususta genel yorum şu olmalıdır: Bir konuda Kur’ân’ın emri açıksa, insanların tek yapması gereken onu yerine getirmektir. Hâricîlere göre Hz. Osman’ın Kur’ân’ın açık bazı emirlerini çiğnediği hususu belki de “aşıkâr”dı. Belki de onlar tahkîme ilk, Hz. Osman’ın ölümünün doğruluğunun ya da yanlışlığının incelenmesi gerektiğini anladıklarında karşı çıktılar. Bu ilkeyi Hz. Ali’nin Muâviye’ye karşı mücadeleye devam etmesine uygulamak da mümkündür. Onlar ise şu ayete dayandılar: “Eğer müminlerden iki grup savaşırlarsa aralarını düzeltin; eğer onlardan biri diğerine saldırmaya (ya da ona karşı güç kullanmaya) devam ederse, saldıranlar (zorba) Allah’ın emrine dönünceye kadar savaşınız.” (el-Hucûrât 49/9). Onlar saldıran ya da zorba olan grubun Muâviye olduğuna, Hz. Ali’nin ise onunla savaşı durdurarak bu emri çiğnediğine inanmışlardı. (Hz. Ali’nin bizzat bu ayeti Cemel Savaşı’nda hasımlarına karşı kullandığı söylenir, ancak bu fikri bazı taraftarlarından almış da olabilir.) Aynı durumu desteklemek için şunun gibi başka ayetlere de işaret edilebilir: “Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün haram kıldığını haram kılmayan ve hak dine uygun olarak yaşamayanlarla *cizye* (baş vergisi) verinceye kadar savaşın.” (et-Tevbe 9/29)

Bazı Batılı bilginler “Allah’ın hükmü”nü Avrupalıların isimlendirdiği gibi “savaşta tahkîme gitmek” sandılar. Bu düşünme tarzı İslâm’a gerçekte olduğundan daha yakın görünmektedir. Avrupalı için mesele açıktır ve savaşta zafer, kimin haklı olduğunu gösterecektir. Bu ise İslâm, en azından Hâricî düşüncesi değildir. Hâricî kendi grubunun haklı muhaliflerinin ise haksız olduğu önkabulüyle başladı ve neticede onlarla savaşmayı görev kabul etti. Nitekim bir ayette şöyle denmiştir: “Allah ara-

mızda hükmedene kadar sabredin.” (el-A’râf, 7/87) Bu ayet, Allah onlara zafer verinceye kadar sabırla savaşa devam etmeleri şeklinde anlaşıldı. Zira O bu zaferi mutlaka nasip edecekti.⁸ Bunların tümünde, savaşın neticesinde karar verilen şüphe ya da belirsizlik düşüncesi yoktur. Hâricîlere göre Allah’ın hükmü açıktır ve pekala bilinmektedir ve geriye sadece bunu yapmak kalmaktadır ki bu da insana düşen bir iştir.

Biraz önce yapılan açıklamalar, “Hüküm ancak Allah’a aittir.” sloganından, Hâricîlerin diğer belirgin inançlarına geçişi anlamayı kolaylaştırmaktadır. Bu sloganda ya da en azından uygulamada bununla bağlantılı olan şeyde örtülü olan husus, şeriatı ve uygulamasını bilen ve onu bilmeyen ya da şeriatı uygulamayan gruplara ve fertlere karşı çıkan hakperest bir grubun zihniyetidir. Sıkça atıf yapılan, büyük günah işleyenin toplumdan dışlanması inancı, bahsi geçen bu ifadeden ortaya çıkmaktadır. Zira büyük günah işleyen kimse, Allah’ın ve elçisinin yasakladığı bir şeyi (kendisine yasaklamaması anlamında) yasak saymayan kimsedir (krş. yk. Tevbe 9/29). Bu sebeple onunla savaşmak bir görevdir ve onu toplumdan dışlamak gerekir.

c. Hâricî Adının Anlamı

“Hâricîler” (Kharijites), Arapça Hâvâric ya da Hâricîyye’yi ifade edecek biçimde İngilizceleşmiş bir formdur. Bunlar sırasıyla çoğul ve topluluk ismi olarak nitelenebilir; tek bir şahıs için ise Hâricî denir. Bunların tümü de “dışarı çıkmak” (*harace*) fiilinden türemiştir. Bu kelime çeşitli şekillerde anlaşılabilirse de aşağıda yer verilen dördü “Hâricîler” kelimesinin açıklanmasıyla ilgilidir:⁹

8 Krş. M. Guidi, “Sui Hârigiti”, RSO, XXI (1946), 1-14 özellikle de s. 8.

9 Bu bilgi şu çalışmadan alınmıştır: L. Vecchia Vaglieri “Sulla denominazione hawârig”, RSO, XXVI (1951), 41-6. Bu dört yorumdan ikincisi R. E. Brünnow’a aittir: *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden*, Leiden 1884. Dördüncüsü ise M. Guidi’ye aittir: RSO, XXI (önceki notta belirtilmişti).

1. Hâricîler Hz. Ali'nin ordusundan “ayrılan” ya da “uzaklaşan” kimselerdir.
2. Onlar kafirler arasından ayrılarak Allah’a ve resulüne hicret edenlerdir (en-Nîsâ 4/100). Bu da kafirlerle her türlü sosyal bağı koparmaktır.
3. Onlar ayaklanma anlamında Hz. Ali’ye karşı çıkanlardır (*harace alâ*).
4. Onlar kılını kıpırdatmayanlara karşı, dışarı çıkarak *cihada* aktif biçimde katılan kişilerdir. Her iki zümre ile dışarı çıkma (*hurûc*) ve kılını kıpırdatmama (*ku’ûd*) kavramları Kur’ân’da birbirine zıttır. (krş. et-Tevbe 9/83-84)

Tüm bu yorumlar, bazı şahıslar tarafından belli dönemlerde kullanılmaları bakımından haklıdır. Mesele bunları hangi şahısların ve ne zaman kullandığını bilmektir. Dördüncü anlamın bizzat Hz. Ali zamanında hâkim olamayacağı ortadadır, zira o tahkîmi kabul ettiği kısa bir dönem dışında Muâviye’ye karşı çıkmaya ve savaşa hazırlanmıştı. Öte yandan dördüncü anlam İbnü’l-Ezrak’ın inancında ön plandadır. Diğer anlamlardan ilki ise tarafsız bir tanımlama olmalıdır ve Harûra ve Nehrevân’a “ayrılmalar” için kullanılabilir. İkinci anlama benzer bir şeyin, bu “ayrılmaları” yapan kişilerin zihinlerinde olması da mümkün görünmektedir. Onlar kendilerini haksız olduklarını düşündükleri bir topluluktan ayırmaya çalışıyorlardı. Aynı şekilde Hz. Ali ve Emevî halifeleri açısından “isyancılar” anlamı da doğru olabilir.

Bununla birlikte çeşitli manaların uygunluğunu değil de aynı zamanda terimin ilk fiili uygulamalarını da dikkate almak da önemlidir. Özellikle mezhepler tarihçilerinin “mezhep” icat etme eğilimi bakımından bu zorunludur. Maalesef kesin bir şekilde tarihlenen erken döneme ait bilgi çok azdır. Bu yüzden biraz da sonraki yazarların kullanımından çıkarılan anlamlara bakmak zorunludur.

Muhtemelen otantik görülen en erken kaynak, İbn İbâd'ın Halife Abdülmelik'e yazdığı mektubudur.¹⁰ Buna göre Halife "Havâric" tabiri ile yönetime karşı fiilen isyana kalkışan (İbâdiler hariç) tüm grupları kasdetmiş görünmektedir. Oysa İbn İbâd'a göre bu tabir, Hz. Osman'a karşı girişilen hareketten itibaren, kafir gözüyle bakılan Ezrâkiler hariç ve kendi taraftarları dahil olmak üzere tüm muhalifleri kapsamaktadır. Başka bir deyişle, bu ilk metin, hükümetin "Havâric"i dördüncü anlamda yani yönetime karşı çıkanlar, isyan edenler anlamında kullandığını ortaya koyar. İbn İbâd ise bu terimi büyük ihtimal kendisi ve taraftarları için kullanma eğilimindedir. "Muhalif" ya da "isyan" anlamını, Taberî'nin bildirdiğine göre Hz. Ali'nin yaptığı konuşmada hârice kelimesinin "isyancı takım" olarak kullanımı da desteklemektedir.¹¹

Mezhepler tarihçileri ve diğer kaynaklarda -ileride görüleceği üzere- I./VII. yüzyılın son yıllarından itibaren Basra'da dikkate değer bir fikrî bir hareketlilik olduğu açıkça bellidir. Bundan üç ana grup (İbâdiyye, Beyhesiyye ve Sufriyye) ve Hâricîler diye adlandırılan bazı küçük gruplar ortaya çıktı. Bu grupların öncelikle sadece kendi aralarında tartıştıkları izlenimi uyandırmaktadır. Aralarındaki farklılıklar tüm delillerin "Hâricîlerin" aleyhine olma eğiliminde bulunduğu bir dönemin genel itikadî düşüncesi hakkında bazı izler bırakmıştır. Özellikle İbâdiyye'ye yapılan erken bir atıfta, kendisi inkâr etse de, Câbir b. Zeyd (v. 93/711 ya da 103/721) adındaki âlimin kendilerinden olduğunu iddia ettikleri söylenmiştir.¹²

10 Berrâdî'den naklen *RSO*, XXVI, 46. Krş. E. Sachau, *MSOS*, II/2, 47-82; *Keşfü'l-Ğumme* (*GAL*, II, 539) 27. bölümle birlikte.

11 Taberî, I, 3372; *RSO*, XXVI, 43'ten alıntılandı. *Veccia Vagliari*'nin kaydettiği gibi, *hârice* Havâric'in tekilidir. (Krş. Lane, ilgili kelime) Otantiklik hiçbir şekilde kesin değildir. Benzer bir kullanımı Ömer b. Abdülaziz de yapmıştır. Bk. İbn Sa'd, V, 264.5.

12 İbn Sa'd, VII/1.132. Fakat T. Lewicki, *Eİ²*, "al-İbâdiyya" maddesinde onu fırkanın gerçek kurucusu olarak görmektedir.

Oldukça geç bir dönemde -belki de 153/770'den itibaren- Hâricî kelâmcıları ya da mütekellimûn denilen birtakım insanlar zuhur etti. Bunların en önemlisi, Eş'arî ve diğerlerinin Hâricî fırkalar konusunda alıntılar yaptığı bir kitap yazan Yemân b. Ribâb'dı. Onun önce Sa'lebî sonra da Beyhesî olduğu dile getirilir.¹³ Yaşadığı tarihler 165/781 ya da 176/792 yılında vefat eden Hammâd b. Ebî Hanife'ye yazdığı reddiye olayı sayesinde aşağı yukarı bellidir. Buna benzer bir kişi ise bir İbâdî ve Bişr el-Merîsî'nin (v. 218/833) arkadaşı olan ayrıca Mu'tezilî Câfer b. Harb ile de mektuplaşan Yahya b. Ebî Kâmil'di (veya İbn Kâmil).¹⁴ Bu Hâricî kelâmcıları, bu dönemdeki genel kelâm tartışmalarında açıkça yer aldılar. Kitaplarının başlıklarından hareketle ve genel olarak haklarında bir hüküm vermek gerekirse, Mu'tezile'ye en azından insan ve ilahi fiil inançlarına karşı çıktıkları görülecektir.

Bu son meseleyle bağlantılı olarak, III./X. yüzyılın ikinci yarısında eserler veren Hayyât'ın ilk Mu'tezilî Vâsıl'a nisbet ettiği görüşlere dair rivayete bakılabilir. Vâsıl, büyük günah işleyen kafir (Hâricî), mümin (Mür-ciî) ya da münâfık (Hasan) olduğu görüşlerine karşı, "ara yer" (*el-menzile beyne'l-menzileteyn*) inancını savunmaktadır. Her ne kadar bu bilgi, bildiğimiz kadarıyla yaklaşık III./IX. asrın sonuna kadar kayda geçmese de, hususen Vâsıl'a (v. 131/748) nisbeti, bu türden delillerin o dönemde ya da Hasan el-Basrî'nin (v. 110/728) yaşamının ardından, kısa bir süre kullanıldığı izlenimini uyandırır. Mevcut durumda en önemli olan nokta, burada Hâricîlerin bir bütünlük içinde ele alınmış olmasıdır.

Diğer bazı küçük hususları da dikkate almak gerekir. Hz. Muhammed hakkında bilgiler nakleden İbn Sa'd'ın (v. 231/845) verdiği biyografilerde *Havâric* ya da *Hâricîye* bazı atıflar vardır (bk. Dizin). Bunlar Ömer b. Abdülaziz'e¹⁵ huruc eden insanla-

13 Mes'ûdî, V. 442. Eş'arî, 103. Şehristânî, 95. *Fihrist*, 182. Krş. Ritter, *Der İslâm*, XVIII, 34 vd. (no.1).

14 Eş'arî, 108, 120, 540. Şehristânî, 103. *Fihrist*, 182.

15 İbn Sa'd, V, 264.

ra yapılan bir atıf dışında daha çok İbnü'z-Zübeyr döneminin ya da daha öncesinin asileri olabilir. Hâricîliğin kollarına dair ilk bahis (yukarıda belirtildiği gibi) Câbir b. Zeyd'le bağlantısı sebebiyle İbadiyye hakkında olmuştur. İbn Sa'd bir ya da iki defa "Hâricîlerin görüşlerini kabul etti" ifadesini kullanır ve bu, söz konusu şahsın fiilen asi olmadığını gösterir.¹⁶ *Makâlât*'ta ya da Eş'arî'nin (v. 324/935) mezhepler tarihinde Hâricîler bölümünde (s. 86-131), "Hâricîler" diye isimlenen bazı kişilerin Mu'tezilî çevrelerle temasta oldukları bir döneme işaret eden haberler vardır. Bundan kısa bir süre önce İbn Kuteybe'yi (v. 276/889) açık bir şekilde bazı "Hâricîleri" -tahminen hadisçiler içindendiler, zira hadisleri değerlendiriyorlardı- oturan (*kâid*) ya da "kılı kırkıdamayan" kişilerle kıyaslarken görürüz.¹⁷ Bu ise yazarın *harecenin* dördüncü anlamını yani *cihada* aktif bir şekilde katılanları kabul ettiğini gösterir.

Tüm bu delillerin işaret ettiği sonuç aşağı yukarı şöyledir: En azından 66/685 yılından itibaren ve belki de daha önceden, iktidar çevreleri ve Hâricîlerin diğer hasımları *havâric* terimini "isyancılar" ya da "asiler takımı" anlamında kullandılar. Sempatizanlar ise bu tabirle aynı zamanda "aktivistler" anlamını kastettiler. Bu dönemde kavram zorunlu olarak belli bir itikadî içeriğe sahip değildi. Bir süreliğine itikadî boyutun Harûriyye ya da Vehbiyye şeklinde mezhep adlarıyla ifade edilmesi de mümkündür. İlk isim ilk ayrılmanın olduğu Harûra bölgesinden gelmiş ve 133/750¹⁸ yılı sonuna kadar da kullanılmıştır. Vehbiyye ise Nehrevân'da öldürülenlerin lideri olan Abdullah b. Vehb er-Râsibî'den dolayı konulmuş olmalıdır.¹⁹

Hâricîlerin ortak inançları konusunda Eş'arî sadece iki husustan bahseder:

16 Mesela, V, 216.6; VI, 126.22, 204.9.

17 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 3.

18 Krş. RSO, XXVI, 43n. Krş. Mes'ûdî, V, 318, 440.

19 Krş. *EI* (S) "İbâdiyya" (Lewicki) maddesi, sonuna kadar. Fakat *EI*² "al-İbâdiyya" maddesinde yoktur. Krş. *EI*² "Abd-Allah b. Wahb" maddesi (Gibb).

- i) Tahkîmi kabul ettikleri için Hz. Ali'nin kafir olduğunu benimserler,
- ii) Büyük günah işleyen herkesin kafir olduğunu ve [İslâm] toplumunun dışına çıktığını kabul ederler.²⁰

İlk husus -en azından bir lider için- Kur'ân'ın bir emrine (Allah düşmanlarıyla savaşa devam etme gibi) itaatsizlik etmenin inançsızlığa (*küfr*) denk sayıldığına işaret eder. İkinci husus ise bunun genelleştirilmesi olarak anlaşılabilir. Ancak ikinci hususun açık şekliyle erken dönemde, liderlik konumunda olan insanlar dışında, tüm Hâricîlerin inancı olmasının güç olduğunu belirtmek gerekir. İtikadî görüşleri bakımından önemli olan ilk Hâricîler, hatta Arabistan'da geniş bir bölgeyi yöneten Necde bile, (ölüme ya da sürgüne götürecek biçimde) toplumdan çıkarmanın her suç için uygulanamayacak bir ceza olduğunu hemen anlamıştır. O hâlde, bir Hâricî'yi büyük günah işleyen kişinin kafir olduğuna inanan biri olarak tanıtmanın ve Necde'nin 72/692 yılında öldüğü zamana kadar bunu söylemenin bir bütün olarak hareketin gerçek bir gözlemine dayanmadığı anlaşılacaktır. Bu husus muhtemelen VIII. yüzyılın başında Hasan el-Basrî merkezindeki nazarî tartışmaların bir sonucu olarak meydana geldi ve sonraları Mu'tezile ile diğer *kelâmcılar* arasında VIII. yüzyılın sonu ve IX. yüzyılın başlarında yapılan tartışmalarda geliştirildi. Havâric [tabirinin] erken kullanımlarına rağmen, bir "fırka" olarak Hâricîler kavramını, Yemân b. Ribâb'dan itibaren mezhepler tarihçilerinin, büyük ölçüde belli bir vakıya şekil vermek için oluşturması muhtemeldir. Ancak olgu tümüyle bu kalıba uygun değildir.

Bu hipotezin şu ana kadar verilen delillerle gerekçelendirilmesi çok güç olabilir; ancak (aşağıda verilen) daha açık deliller üzerinden Mürcie ve Cehmiyye gibi fırkaların doğuşu düşünülürse çok daha mümkün hâle gelir.

20 Eş'arî, 86.

3. Belli “İsyancılar” Arasındaki İtikadî Gelişmeler

a. Hz. Ali ve Muâviye’ye Karşı Ayaklanmalar

Bu çalışma, sadece itikadî gelişmelerle ilgilidir; ancak aynı zamanda onun esas özelliği, mezhepler tarihçileri ile tarihçilerden edinilen malzemeyi bir araya getirmesidir. Tarihi malzeme bizatihi Julius Wellhausen tarafından dikkatli bir şekilde *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Göttingen, 1901) adlı eserde incelendi ve Hz. Ali’nin halifeliği [bölümü] şu sıralarda İbâdî kaynaklardan Laura Veccia Vaglieri ve onun Naples’deki meslektaşları tarafından tamamlanmaktadır.

Nehrevân Savaşı’ndan sonra Hz. Ali’ye karşı, her biri iki yüz kişiden oluşan beş küçük kalkışma kaydedildi. 41/661 ve 61/680 arasında ise Muâviye’ye isyan eden on altı ayaklanma liderinin adı vardır. Ancak bazı ayaklanmaları daha önce öldürülen lidere tabi olan kişiler sürdürmüş görünmektedir. Muâviye’ye karşı bazı ayaklanmalarda 300-500, diğerlerinde ise 30-70 arasında kişi bulundu.²¹ Bu kişiler kaynaklarda Hâricîler olarak tanımlandı ancak inançlarına dair esasen bir şey söylenmedi. Onlarda Hâricî inancının gelişmediği varsayılabilir. Diğer taraftan, onların çoğu belki de Harûra ve Nehrevân’daki kişilerle benzer bir itikadî anlayışı kabul etmişti. Küçük bir grubun Kûfe Mescidi’nde, “Hüküm ancak Allah’ın’dır.” diye bağırdığı da belirtilir. Ayrıca, listelerdeki isimlere dair bir araştırma burada devamlı olan bazı kişilerin varlığını açığa çıkarır.

Muâviye’ye olduğu kadar Hz. Ali’ye karşı da ayaklanan Hâricîlerin varlığı, bu hareketlerin özellikle Emevîlere karşı olmadığını gösterir ve Hâricîlerin o an katılmak durumunda kaldıkları teşkilat yapısının genişliğini protesto et-

21 Liste ve ayrıntılı atıflar için bk. Watt, “Khârijite thought in the Umayyad period”, *Der Islam*, XXXVI (1961), 215-31, özellikle 215.17. İleriki bölümlerde büyük ölçüde bu makaleden yararlanılmıştır.

tiklerine dair yukarıdaki (1. Bölüm, sonuna kadar) iddiayı onaylamaya meyillidir. Önceden göçebe olan tüm liderler sonradan şehirli oldular. Bu yüzden ayaklanmalarında, çölde alışkın oldukları küçük grup yaşamını düzene koyduklarının söylenmeleri oldukça anlamlıdır. Hâricîlerin kollarından biri, hurûç ettikten sonra belki de kendilerini baskın yapma ya da çevreden yiyecek toplamakla savundular. Bedevi kabile mensuplarının, arada bir ittifak yoksa diğer kabile üyelerini potansiyel düşman gördükleri gibi, Hâricî toplulukları da dışarıda olan herkesi, hatta farklı görüşe sahip Müslümanları bile kanları dökülebilecek düşmanlar olarak görme eğiliminde oldular. Bu durum sadece çöl tipi baskınlarla değil, haydutluktan hallice faaliyetlerle de doğrulanmıştır. Tıpkı bedevinin kendi kabilesiyle övündüğü gibi Hâricîlerin de kendi gruplarıyla gurur duydukları anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı çöl kabilelerinde olduğu gibi hem şiirde ve hitabette Arap diline olan hakimiyetleri de kaydedilmiştir.

Bununla birlikte Hâricî zümreleri çöl kabilelerinden farklıdır, zira onların İslâmî ilkeleri vardı. Onlar genel soyut ifadelerle meraklı değildiler ve kendilerini bazı liderlerin belli günahlarını konuşarak tatmin ettiler. Burada amaç, siyasal yapının Kur'ânî ilkelere ve hükümlere dayanması gerektiği inancıdır. Batılı bir gözlemci için onların eşkıyalıklarının güçlü bir dinî inançla birleştiğini görmek tuhaftır. Gerçekten de Hâricî hareketin İslâm düşüncesine ve hayatına en büyük katkı yaptığı husus tam olarak; siyasî yapı ile toplumun bünyesini Kur'ân'a dayandırmasıdır. Onların uygulamalarında ima edilen bir husus da grup dayanışması anlayışıdır. Hâricî düşüncenin sonraki tarihi bu örtük fikirlerin kademeli olarak nasıl açık hâle geldiğini göstermektedir.

b. İbnü'l-Ezrak ve Ezrakîler ya da Ezârika

İlk Hâricîlerin görüşlerinin ötesindeki ilk itikadî gelişme, genelde İbnü'l-Ezrak'a (tam adı Nâfi b. el-Ezrak) ve ona uyanlara, Ezrâkîler ya da Ezârika'ya nisbet edilir. İbnü'l-Ezrak akademik ya da nazarî bir düşünür değildi ancak o politik ve askerî bir lider olarak işlerin tam olarak içine girdi. Olayların görünen sürecine dair ayrıntılı bilgilerden aşağıdaki resim elde edilmektedir.²² 56/675'ten 65/684'e kadar Basra valisi Ubeydullah b. Ziyâd, kabile rekabeti sebebiyle düşmanlıkları artan Hâricî ve Şiî hiziplerin çıkardığı karmaşaya rağmen düzeni tümüyle sağladı. Halife Yezîd'in 64/683'te vefat etmesinden sonra, valinin sert önlemleri etkisini kaybetti ve 65/684'te çekilmeye zorlandı.²³ Çok geçmeden Basra halkı o sırada Mekke'de yerleşen ve halifelik iddia eden İbnü'z-Zübeyr'in davasını desteklemeye karar verdi.

Bazı Hâricîler valinin cebrî önlemlerinden kaçmak amacıyla İbnü'z-Zübeyr'e yardım etmek için Mekke'ye gittiler. Basra'da işler karışınca da geri döndüler ancak bu karmaşadan istifade etmeyi düşündükleri için mi yoksa İbnü'z-Zübeyr'in onların siyasî hedeflerine sempati duymadığını tümüyle anladıkları için mi bunu yaptıkları belli değildir. Sonraki seçenek daha olasıdır. Zira İbnü'z-Zübeyr'in imparatorluğun yapısının parçalanmasına izin vermeye niyeti yoktu. Mekke'ye dönen kişilerden biri de İbnü'l-Ezrak'tı. Basra, İbnü'z-Zübeyr'in davasını desteklemeye başlayınca, içlerinde İbnü'l-Ezrak'ın da olduğu bazı Hâricîler, Zübeyr'i destekleyen valinin girişine zorla karşı koydular. Neticede yenildiler ancak İbnü'l-Ezrak savaştan vazgeçmeyi reddetti ve kendisine uyan büyük grupla birlikte Ehvaz ya da Hûzistan vilayetinin doğusuna çekildi. Zübeyrî ordusu da peşinden gitti ve İbnü'l-Ezrak yenildi ve 66/685 yılında öldürüldü. Ancak Ezrakîler başka liderler

22 Krş. Wellhausen, *Oppositionsparteien*, 27-41. İbnü'l-Ezrak ve Necde'nin karıştığı hadiseler için de ayrıca bk. El², "Azârika" (R. Rubinacci)

23 Krş. Pellat, *Milieu*, 268 vd., 277 vd.

altında isyancı ve terörist gruplar olarak varlıklarını sürdürdüler. Onlar yeterince güçlü, hasımları ise zayıf olduğunda -ki bu durum Basra ve Ehvaz arasındaki bölgede ve başka yerlerde çeşitli defalar gerçekleşti- yağma, kundakçılık ve adam öldürme olağan hâle geldi ve Ezrâkîleri fiilen destekleyenler dışında hiç kimse bundan kurtulamadı. Ara ara çeşitli Zübeyrî orduları üzerlerine sevk edildi ancak son derece güç bir şekilde kontrol altına alınabildiler. Emevîlerin Irak'ı 71/690 yılında tekrar ele geçirmeleri, Haccâc'ın Batı Arabistan'ı teskin ettikten sonra Irak'ın yönetimini ele geçirdiği 75/694 yılı sonrasına kadar pek bir şeyi değiştirmede. Kalan Ezrakîler ise en sonunda 79/698'da Taberistan'da gerçekleşen bir savaşta silinip yok edildi ve bu isimle sonraları nadiren karşılaşıldı.²⁴

İbnü'l-Ezrak'ın itikadî görüşleri “grup dayanışması” kavramından çok etkilenmişti.²⁵ O, “Hüküm ancak Allah'ındır” sloganını, siyasî yapının Kur'ân'a dayanması olarak kabul etti. Bu ise “kılını kıpırdatmayanlar” ve “hurûc etmeyenler” ya da kafirlere karşı yürütülen fiili mücadeleyi sürdüren gruplara katılmayanların, ilahi emri çiğnedikleri ve bu sebeple de kafir oldukları şeklinde yorumlandı. (Bu yorum yukarıda tanımlanan hurûcun dördüncü anlamıyla da uyumludur.) Doğrusu bu, sadece Ezrakî yerleşim bölgelerindeki kimselerin hakiki Müslüman olduğu anlamına gelmektedir. Sonuçta diğer tüm insanlar -Yahudiler, Hıristiyanlar gibi tümüyle İslâm toplumunun resmî “himayesine” (*zimme*) giren kişiler hariç- yasal olarak soyulabilir ve öldürülebilirdi. Bu ise onların yaptığı terörün dinî açıdan tasdik edilmesi idi. Üstelik bu, Ezrakî olmayanların eşlerine ve çocuklarına da uygulandı, zira onların grup dayanışması zihniyetine göre kafirlerin ailesi

24 Mes'ûdî, VIII, 31. 254/868 yılındaki Zenc isyanının lideri, hususen kadın ve çocukların öldürülmesi konusunda Ezârika'nın görüşünü kabul etmiştir. Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 348: Bugünkü Afganistan'da Gazne ile Kabil arasındaki bir yerde hezimete uğrayan ordunun neslinden gelenler.

25 Eş'arî, 86-89. Bağdâdi, 62-66. Şehristânî, 89-91 (I, 179-86).

de kafirdir. Bu sebeple diğer Müslümanlarla karşılaştıklarında onların inançlarını sorguladılar. Böylece aslında “sorguya çekme” anlamına gelen *isti'râz*, dinî hasımları haksız yere öldürmeye işaret etmeye başladı. Ayrıca Ezrakîlere katılmadan önce bir test (*mihne*) yapıldı; bunun adaya öldürmesi için bir tutsak vermek olduğu söylenir. Kişi bunu uygularsa Ezrakî grubuna daha sıkı bağlanmış olur. Çünkü öldürülen kişi özellikle kendi kabilesinden ise mevcut bağlarını koparmış ve Ezrakîlerin “himayesine” muhtaç hâle gelmiş olur. Bununla birlikte bu test, düzenli olmaktan çok ara sıra yapılan bir uygulama olmalıdır.

Böylece Ezrakîler kendi yorumlarına göre Kur'ân ilkelerine uymakta dayanışma gösteren küçük bir grup oluşturmaya çalışıyorlardı ve diğer Müslümanlarla potansiyel bir savaş hâlinde idiler. Onlar kendilerini Hz. Muhammed'in Medine'de yaptığı gibi yeni bir müminler toplumu inşa ederken düşünmüş olabilirler. En azından kendi bölgelerine hicret etmekten bahsettiler. Ancak Hz. Muhammed'in Medine'deki ümmeti, şahsi hikmeti, otoritesi ve ortaya çıkan yeni şartlara uygun aldığı taze vahiylerle onları yöneten Hz. Muhammed'e sahip olmak gibi avantajlara sahipti. Öte yandan Ezrakîler, topluluklarını değişen şartlara uyum göstermede çok az esneklik gösteren oldukça sert ilkelerden oluşan sabit bir zemine oturuyorlardı. İbnü'l-Ezrak ve taraftarlarının, Zübeyrî ve Emevî idaresi altında, Kur'ânî ilkelere göre yaşayabilme ümidini kaybettikleri ve en azından içlerinde ilahi şeriate tümüyle riayet eden küçük bir grubun olmasına karar verdikleri söylenebilir.

c. Necde ve Necdîler ya da Necedât

Hâricîakidesininenaşırıifadesiniİbnü'l-Ezrakvetakipçilerinde aldığı bir dönemde, Arabistan'ın bazı bölgelerinde daha ılımlı bir yorum Necde b. Âmir (ya da İbnü'l-'Âsım) el-Hanefî liderliğinde yapılyordu. Orta Arabistan'ın Yemâme bölgesindeki

Hâricîlerin desteğini alan Necde, 63/683'te Mekke'de İbnü'z-Zübeyr'i destekleyenler arasında görülmektedir. Onun daha önce geldiği Basra'ya dönüp dönmediği hususu ise belirsizdir. O, 67/686 yılında Yemâme'deki Hâricî grubun lideri olarak tekrar görünmüş, Bahreyn, Basra Körfezi, doğuda Umman, ayrıca güneyde Yemen ve Hadramut'un bazı bölgeleri gibi geniş bir alanda (bir süre) etkili bir idareci olmuştur. Gücünün zirvesinde olduğundaki nüfuzu İbnü'z-Zübeyr'den daha fazlaydı. Bununla birlikte onun ikinci derece memurları arasında itikada dayalı tartışmalar çıkmış ve bu da Necde'nin 73/692'de görevden alınmasına ve öldürülmesine yol açmıştır. Fakat bu da ihtilaflara son verememiştir. Arabistan'da kalan bir topluluğu, 74/693'de Emevîler mağlup etti ve böylece varlıkları sona erdi. Diğerleri Basra Körfezi'nin ötesine kaçtılar ancak onlar da ortadan kayboldular. Bazı Necdî liderlerin görüşleri Basra'da yaşamını sürdüren ılımlı Hâricîlerden etkilenmiş de olabilir.

Necde ile ona tabi olanların²⁶ itikadî görüşleri, geniş bir alanda düzeni sağlama sorumluluğu üstlenmeleri ve sadece "merkezde" bulunan az sayıdaki insanla ilgilenmemeleri gerçeğine de uygundu. Bu şartlarda her hırsızlık ve zina olayının cezası için (toplumdan dışlamaya) işaret eden öldürmek ya da sürgün etmek imkânsızdır. Bu husus Necde'yi dinde temel olan ve olmayan esaslar arasında bir ayrım yapmaya götürdü. Necde'ye göre temel esaslar; Allah'ı ve elçilerini bilmek, indirilen kitapları kabul etmek ve her Müslümanın canının ve malının dokunulmazlığını onaylamaktı ve bu hususlarda cehalet asla hoşgörülemezdi. Cehâlet başka açılardan özellikle de Kur'ân'da açık bir hüküm olmayan bazı fiillerle ilgili olursa mazur görülebilirdi. Bu fiillerden biri, esir edilen bir kadının, her bir esire değer biçildikten sonra, ancak ganimet tümüyle paylaşılmadan önce, seferin komutanlarına tahsis edilmesi idi. Bu olay Necde'ye şikayet edildiğinde komutanların yanlış

26 Eş'arî, 89-93. Bağdâdî, 66-70. Şehristânî, 1-3 (1, 187-86).

hareket ettiklerine ancak bunu cehaletle yaptıklarına ve bu sebeple de mazur görülebileceklerine karar verdi. Bu sebeple Necde ve tabileri bazen Âzirîyye (mazur görenler) olarak da isimlendiler.

Diğer teorik bir mesele, hırsızlık ve zina gibi kamusal suçlar için ortaya kondu. Hırsızların ve zanlıların toplumdan çıkarılmasına gerek yoktur; zira münferit fiiller onları cehennemlikler seviyesine düşürmez. Başka bir açıdan günaha ısrar etmek, -hırsızlık ve zinadan daha hafif günah olsa da- bir kişiyi *müşrik* ya da “putperest” yapar ve bu da onu toplumun dışına çıkarır ve cehenneme gideceğine delalet eder. Tersine, nadiren günah işleyen ve onda ısrar etmeyen kişi, günahının derecesine göre Allah tarafından cezalandırılır. Ancak bu cezalandırma cehennemde olmaz ve ebedi değildir ve neticede o cennete girer. Günahkârların durumuna dair bu tartışma ümmet kavramıyla da irtibatlıdır. Necde belki de Ezrâkîler’e nisbet edilen bir ilkeyi de kabul etmiştir: “Şahitlik ederiz ki, Allah konakladığımız yerde (*dârü’l-hicre*) İslâm’ı kabul edenlerin hepsinden razıdır.”²⁷ Son cümle, neticede cennete girecekleri için ara sıra günah işleyenlere tatbik edilmesi için kabul edilmiş olmalıdır.

Necde’yle ilgili bir ya da iki husus daha belirtilmiştir. O, “kılını kıpırdatmayanların” (ka’ade) kafir olduğuna dair İbnü’l-Ezrak’ın görüşünü reddetmiş ve onları *münafık* olarak görmüştür. Aynı zamanda takipçilerine takiyye yapma ya da “ihtiyatlı bir endişe” içinde olma izni de vermiştir. Bu da, inancı bilindiği takdirde öldürülme ihtimali olan düşmanlar içinde olan bir kimsenin gerçek inancını gizleyebilmesidir.²⁸ Bu durum muhtemelen Hâricî olmayan Müslümanlar içinde yaşayan Hâricîler ya da Ezrakîler içinde yaşayan Necde’nin tabileriyle ilgilidir ya da sadece İbnü’l-Ezrak’a muhalefet etme işareti de olabilir.

27 Eş’arî, 89.4.

28 Dârü’t-takiyyede bazı kişilerin malını ve canını haram görmeyen bu ifade kapalıdır (Eş’arî, 91.2; ehlü’l-makâm). Şehristânî’de olduğu gibi (92.1) bunun zımmilere uygulanması da mümkün değildir.

Bazı açılardan Necde ve tabileri bedevi Arapların tipik davranışlarını sergilerler. Esir olan kadını mülk edinme meselesinde kararı bizzat Necde'nin verdiği söylenmiştir. Ancak tabileri bu konuda ona özel haklar verilmesini istememiş olabilirler. Zira Necdîler'in -uygulamada sık değişiklikler yapsalar da- imamın zorunlu olmadığı ve herkesin yapması gerekenin Kur'ân'a uymak olduğu fikrini benimsediğini bilmekteyiz.²⁹ Bu ise bedevilerin eşitlikçi ve herkesin kendi görüşünü klan ya da kabile konseyinde sunmaya hazır olduğu izlenimini uyandırmaktadır. *Zâhirin* ya da Kur'ân'ın "açık anlamı"nın tüm pratik ihtiyaçları³⁰ karşıladığını düşünen Ezrakîlerin aksine Necdîler, fiilî hayatın karmaşıklığının farkındaydılar ve Kur'ânî esasları özel durumlara tatbikte *ictihâd* ya da "kişisel çaba"ya olan ihtiyacı kabul etmekteydiler. Belki de, ara sıra hırsızlık ve zina yapma ve şarap içmeyi Necdîlerin hoş görmesi üzerinde düşünmeye değer. Bu durum bir nebze, en azından bazı şartlarla ilgili İslâm öncesi bedevilerde [bu kişilere] gösterilen toleranstan doğmuş olabilir ve bu sebeple de Kur'ânî cezalar bazı açılardan yeniliktir. Necde'nin pratikte içki içene yönelik tavrı belirgin değildir. Bir rivayet cezalandırmadığı için onu eleştirirken diğeri ise bu konuda sert olduğunu iddia etmektedir.³¹ Şayet bu bilgiler doğru ise ilk Hâricîlerin eski çöl hayatında aşına oldukları birbiri ile sıkı sıkıya kaynaşmış küçük bir topluluğu dinî bir temel üzerinde yeniden kurmaya teşebbüs ettiklerine dair genel iddiayı desteklemektedir.

d. Emevîlere Karşı Sonraki İsyanlar

Emevîlere karşı sonraları Hâricî olarak değerlendirilen pek çok ayaklanma gerçekleşti.³² En önemlisi 76/695'te, savaşta

29 Eş'arî 125.

30 Eş'arî, 127.

31 Eş'arî, 91.12. Bağdâdî, 64.14. Şehristânî, 92.5. Ayrıca krş. Wellhausen, *Oppositions partien*, 31.

32 Krş. Wellhausen, *a.g.e.* 41-54.

ölmesine rağmen uzun bir süre kahraman olarak kabul edilen Sâlih b. Musarrih'indir. Bu isyanı boğulup ölünceye kadar Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî bir yıl ya da daha fazla sürdürdü. Sâlih, Sufriyye mezhebine mensup kabul edilse de, bu ya da başka herhangi bir ayaklanmayla ilgili olarak belli bir itikadî gelişme olmadı.

4. Hâricî İnancının Teorik ya da İlmî Gelişimi

a. Alt Kollar ve İlgili Kişiler

İbnü'l-Ezrak'ın ayaklanmasından önce ve ayaklanma sırasında pek çok ılımlı Hâricî Basra'da kaldı. Bunlar İslâm devleti ve toplumunun Kur'ânî ilkelere dayandığını görmek isteyen dindar kişilerdi. Aynı zamanda Ezrakîlerin *isti'râz* uygulamasını ya da inanç konusunda onlardan farklı düşünen ve onlara katılmayı reddeden Müslümanları öldürmeyi doğru bulmuyorlardı. "Huruç etmeyen" bu grubun lideri (Ezrakî görüşte) Ebû Mirdes b. Udeyye et-Temîmî idi. O genelde başkaldırıyı tasvip etmese de açıkça Muâviye'nin 61/680'de ölümünden kısa bir süre sonra kırk adamla birlikte Basra valisi Udeydullah b. Ziyâd'a karşı isyana teşvik edildi. Ahvâz'da başarı kaydettikten sonra 62/681'de yenildi ve öldürüldü.³³ Mezheplerin iddia edilen kurucuları hakkında, zikredilmesi gereken bir rivayette "Ebû Bilâl'in fikirleri üzerinde anlaştıkları" bildirilir.³⁴ Bu rivayetten hareketle sonraki gelişmelerin Ebû Bilâl'in görüşlerinden doğduğu anlamını çıkarabiliriz.

Pek çok bilgi, 61/680'den itibaren Basra'da kayda değer kelâmî tartışmalar olduğunu gösterir ki Hâricîlerin de bunda etkisi vardır. Bu noktada İslâm mezhepleri tarihinde benzersiz bir olguyla karşılaşırız. Bu da mezheplerin varlığının kurucularının

33 Taberî, II, 76, 91, 185-87, 390 vd. İbnü'l-Esir, III, 255 vd., 303 vd. Krş. Wellhausen, 27. Pellat, *Milieu*, 208 vd.

34 Taberî, II, 517.

varlığından daha iyi bilinmesidir. Basra'da bu karmaşada üç ılımlı Hâricî mezhebi oluştu: İbâdîler (*İbâdiyye*), Sufrîler (*Sufriyye*) ve Beyhesîler (*Beyhesiyye*). İlk ikisine tarihçiler pek çok referansta bulunmuştur. Hatta İbâdîler hala yaşamaktadır ve haklarında İbâdî yazarların eserleri de olmak üzere pek çok bilgi vardır. Bu üç mezhebin kurucularına dair bilgilerden önemli olanı ise Mekke'de İbnü'z-Zübeyr'e yardım eden ve sonra İbnü'l-Ezrak'la birlikte 65/684 civarında Mekke'ye geri dönenlerin Abdullah b. İbâd (Temîm'in alt kolu olan Benî Serîm'den) Abdullah b. Saffâr es-Sa'dî (ayrıca o da Benî Serîm'den) ve Hanzala b. Beyhas olduklarıdır.³⁵ İbâdîlere dair malzeme şu an bize İbnü'l-İbâd'ın bir resmini verir ancak diğer iki kurucunun isimleri tartışmalıdır. Beyhesiyye'nin adını Ebû Beyhes el-Heysem b. Câbir'den aldığı genelde dile getirilir ki onun da 95/713'te halife tarafından idam ettirildiği bilinmektedir.³⁶

Sufrîlerin de Ziyâd b. el-Esfâr ya da Ubeyde tarafından kurulduğu söylenmiştir. Bazı yazarlar ise ismin hiçbir şekilde bir şa-hıstan gelmediğini kabul ettiler.³⁷ Mezhepler tarihi yazarı Bağdâdî, Sufrîleri Ziyâd b. el-Esfâr'ın taraftarları olarak isimlendirse de, ilk imamları olarak Ebû Bilâl'den bahseder. Ebû Bilâl'i zikretmediği için bu hususta Bağdâdî müstakil bir Eş'arî zikretmez. Bu hususta Bağdâdî, müstakil bir bilgi kaynağına sahip olmalıdır ve bu da pek çok açıdan doğru görülebilir. Sufrîlerin kurucusu olarak pek de tanınmayan iki kişinin adı geçer ancak onların isimleri *Sufriyye* formunu oluşturamadığından sonraları elendiler. Bu ismin esasında "dinden yoksun" anlamında *sifriyyeden* gelen küçük düşürücü bir lakap olması ihtimaline gelince, önerilen kaynaklar bunu daha az sakıncalı yapma çabalarıdır. Mezheplerin ilk isimlerine dair çeşitli izahlar bulma yaygın bir durumdur ve şüphe yok ki muhalifleri itibarını düşürmeye çalışırken, kullanılan ismi daha saygın hâle getirmeyi

35 a.y.

36 Krş. *El²*, "Abû Bayhâs" mad. (Houtsma).

37 Lane, *Sufriyya*.

istemekten ileri gelmektedir. Dolayısıyla “Sufrîler” teriminin Necdî ya da Ezrakî olmayan ilk Hâricîler hakkında kullanıldığı görülür. Şayet böyleyse, burada belirli bir Sufrî inancının olmadığını görmek doğaldır. Durum buysa, Ebû Bilâl’i Sufrîlerin imamı olarak kabul etmek de doğal olabilir.

Eş’arî’nin (101.10) ifadelerinde oldukça önemli bir husus yer alır: “Hâricî inancının kaynağı Ezrakîler, İbâdîler, Sufrîler ve Necdîlerin inancıdır. Ezrakîler, İbâdîler ve Necdîler dışındaki mezhepler Sufrîlerin kollarıdır.” Onun verdiği bu ayrıntılı bilgi, tümüyle anlaşılır değildir. En fazla sayıda mezhep, İbn Acerred’in tabilerini izlemektedir ve o da bizzat Necde’nin haleflerine tabidir. Burada Ebû Beyhes’in konumu belirsizdir. Ancak İbn Acerred’in onu takip ettiği söylendiğine göre,³⁸ o da Basra’ya dönen birinin takipçisi olmalıdır. Aslında 65/684 yılından sonra Basra’da bulunan Hâricîlerin çoğu, Necde’den etkilenmiş olmalıdır. Necde’nin Basra halkına gönderdiği ve İbn İbâd ve Ubeyde’nin (Sufriyye’nin lideri) birlikte okuduğu mektuptaki bir ifade ilk özgün bilgi olmalıdır. Bu bilgi, Sufrîlerin 73/692 yılında Necde’nin ölümünden önce var olduklarının delilidir. Bu, rivayetler dikkate alınırca, isyancı Sâlih b. Musarrih’in (v. 76/695) de bir Sufrî olduğunu gösterir.

İsyancı olmayan Hâricîlerin alt kollarının kökenleri ve erken evreleri hakkında bu yetersiz ve belirsiz bilginin yanında, Hâricî görüşlerini savunan belli bir âlim hakkında da hiçbir bilgi yoktur. İlk âlim Ebu’ş-Şa’sâ *künyesine* sahip Câbir b. Zeyd el-Ezdî idi. İbâdî kaynaklardan elde edilen bilgiye göre, onun bir İbn İbâd takipçisi olarak belirgin İbâdî inancına en büyük katkıyı yapan kişi olduğu açıktır.³⁹ Diğer yandan Sünnîler onu önemli bir muhaddis⁴⁰ olarak da gördüler. Bazen İbâdîlerin onun kendilerinden olduğunu iddia ettikleri belirtilir ancak o

38 Eş’arî, 95.11.

39 Krş. *Eİ²*, “Djâbir b. Zayd” (R.Rubinacci)

40 Meselâ Zehebî, *Tezkire*, I, 95 vd.

bunu reddetmiştir.⁴¹ Bu apaçık çelişkinin iki açıklaması olabilir: İlki onun gerçekten bir İbâdî olmasıdır (özellikle hayatının sonunda Umman'a sürgün edildiği belirtilir, kaldı ki onun ölümü etrafında da bazı şüpheler vardır) ve Sünnî biyografi yazarları bu gerçekleri uzlaştırmaya çalıştılar zira onu bir Sünnî olarak gördüler. Bütün olarak bakıldığında belki de en olası durum da budur. Bununla birlikte ikinci ihtimal şudur: Onun görüşleri İbâdîlere oldukça yakındı fakat bunları tümüyle kabul etmedi. Ancak İbâdîler daha sonra kendi inançlarına Sünnî ana gövdenin gözünde daha büyük bir saygınlık kazandırmak için onu takip ettiklerini iddia ettiler.

Hâricîlerin görüşlerini benimseyen diğer önemli bir âlim, İbn Abbas'ın talebesi ve Kur'ân metni üzerine otorite olan İkrime'dir (v. 107/725).⁴² Onun sapkın görüşleri reddedilmiş ya da saklanmış görünmüyor ancak Mâlik b. Enes ile Müslim'in ondan gelen rivayetleri kabul etmediği belirtilmiştir.⁴³ Eş'arî'nin (s. 109) onunla birlikte Hâricî görüşü benimsediklerini zikrettiği diğer yazarlar ise Mücâhid (v. 103/721) ve Amr b. Dinar'dır (v. 125/743). Bu hususu diğer yazarlar sessiz kalarak geçıştirdiler; ancak bu iki yazarın büyük bir şöhreti vardı. Sonraki bir tarihte büyük dilci Ebû Ubeyde (v. 209/824) Hâricî özellikle de Sufri idi. Ancak bu durum onun İslâm öncesi Arabistan'a dair verdiği bilgi birikiminin değerini düşürmez.⁴⁴ II./VIII. yüzyılın sonu ile IX. yüzyılın başlarında Mu'tezile ile polemige giren başka Hâricî yazarlar da bulunmaktadır.⁴⁵

41 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII/I, 132. Krş. Ebû Nuaym, *Hilye*, III, 89.

42 Eş'arî, 109, 120. İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 216. İbn Hacer, *Tehzib*, I, 267. Sufriye'nin görüşleri Mağrip'te de yayılmıştır.

43 İbn Hacer, *Tezkire*, I, 95 vd.

44 Eş'arî, 120. Yâkût'un bildirdiği gibi belki de bir İbâdî değildi. Yâkût, *İrşâdü'l-erib*, VII, 165.15. O'nun adı Ma'mer b. el-Müsennâdır.

45 Eş'arî (120) Abdullah b. Yezîd, Muhammed b. Harb, Yahya b. Kâmil, Saîd b. Hârûn'dan İbâdî olarak bahseder. Yemân b. Ribâb ise önce Sa'lebî sonra da Beyhesî'dir. Bu isimlerden bir kısmı ve diğer bazıları *Fihrist*'te (182 vd.) de listelendi. Eş'arî'nin 106-9 arasında zikrettiği görüşler ve benzerleri

Tüm bu gerçekler, Basra'da 71/690 yılından sonra Hâricîlerin görüşlerini savunanların çoğunun, diğer ulemâ ile tartışan ve genelde hükümetle iyi ilişkileri olan, genel dini harekete (3. bölümde izah edilecek) mensup kişiler olduğuna işaret eder. Özellikle Acârîde arasındaki bölünmeye yol açan bazı tartışmalara dair haberler, küçük hiziplerin iç kavgalarını da bildirmektedir. Ancak bu yanıltıcı bir izlenim olabilir; zira bu tartışmayı yapan kimselere dair az da olsa tarihi veri bulunmaktadır. Basra'daki Hâricî teorisyenleri katıyyen isyancı değillerdi ancak genel dini harekete mensup kişilerin yaptığı gibi dinî tartışmalarla çokça meşgul oldular.

b. İtikadî Gelişmenin Genel Özellikleri

Hâricî teorisyenlerin belirgin özelliği; ilkelerine ayrıntılı olarak katılmayan yöneticiler altında yaşamaya hazır olmalarıydı. Onlar, Kur'ân'a göre yönetilen ve (onların gözünde) sadece gerçek inancı benimseyenlerden oluşan, siyasî bir toplum idealini sürdürmeye devam ettiler. Ama bunu gerçek bir isyanla hemen uygulamaya koymak sorun değildi. Emevî hükümeti açık bir şekilde sendelerken, bazıları hilafetin en azından bazı bölgelerini Hâricî bir yönetimle değiştirme girişimine karşı değildi. Bununla birlikte bu dönem dışında, uygulamada İslâm devletine tümüyle razı oldular; ancak şüphesiz onu daha İslâmî bir hâle getirmeye çalıştılar. Onlar Hâricî olmayan bir yönetim altında yaşamaya devam etmelerini gerekçelendirmek adına ilginç bir terminoloji kullandılar. Bazıları savaşan insanlar (*dârü'l-harb*) içinde yaşadıklarını ya da "ihtiyatlı korku bölgesi" (*dârü't-takiyye*) ya da benzeri bir durum içinde olduklarını söylediler.⁴⁶ Böylece, onların fiili konumu İslâm bölgesi (*dârü'l-İslâm*) ya da "açık bölge" (*alâniyya*) ile kıyaslandı ki, bu, gerçek esasların egemen olduğu görülen bir devlet anlamına

Mu'tezile ile olan tartışmalarından ortaya çıkmış görünmektedir. Krş. *Fihrist*'teki kitap adları.

46 Meselâ, Eş'arî, 101, 111; krş. II, 463 vd.

gelir. Bu sebeple ihtiyatlı korku bölgesinde caiz olan şeylerle açık bölge ya da hicret bölgesinde cevaz verilen şeyler arasında fark olmalıdır.⁴⁷ Kelimenin tam anlamıyla, ilkinde bir imam ve de Kur'ânî ilkelere dayalı bir siyasî egemenlik yoktur; ancak imam ya da benzeri, gerçek müminlerin işlerini yönetmesi için bir kimseyi tayin etmek mümkündür. İbâdiler bu imamı kendisine bağlılık hissettikleri gerçek imamdan (*imâm-mü'l-bey'a*) ayırt ederek "savunma imamı" (*imâm-mü'd-difâ'*) diye nitelediler.⁴⁸

Sufrîlerin görüşleri, yukarı da belirtildiği gibi, tam olarak belirlenmiş değildir. Hâricî olmayan bir yöneticiyi tanımalarına uygun olarak onların "kılını kıpırdatmamayı" bir küfür olarak kabul etmedikleri ve Müslüman (Sufri) bir kadının kendi kabilesinden olan kafirlerle (Sufri olmayanlar) evlenmesine izin verdikleri bildirilir.⁴⁹ Bu hususlar dışında onların görüşlerine dair verilen bilgilerin çoğu büyük günah ya da suç işleyen kişi meselesiyle ilgilidir. Süfrîlerin bir kısmı büyük günahın insanı kafir ya da müşrik yaptığına dair orijinal Hâricî görüşe sarıldılar. Hırsızlık ve zina gibi bir günahın ya da suçun cezası ise Kur'ân'da tarif edilmiştir. Bazıları günah işleyen, yönetici ceza verinceye kadar kafir olmadığını savunurken, aynı şekilde diğerleri ise bu günahlar içinden, vakit namazlarını (*salât*) ya da Ramazan orucunu ihmal etmek gibi, belirli bir cezası olmayan ibadetleri ayırttırmaya çalıştılar. Sonraki insanı kafir yaparken ilkinin zani ya da hırsız yaptığı ancak kafir yapmadığı savunuldu.⁵⁰ Bu son görüşte, suçlunun mümin olması sona ermiş ancak bu onu kafir yapmamıştır. Başka bir ifadeyle, zina ve hırsızlık bir kimseyi ümmetin dışına çıkarmaz.

47 Eş'arî, 111.8, 120.1.

48 Krş. *El (S)* "İbâdiya" mad. (T.Lewicki). Bu alanlar gizlenme (*kitmân*) ve ortaya çıkma (*zuhûr*) alanlarıdır.

49 Şehristânî, 102 (I, 217)

50 Şehristânî, *a.y.* Bağdâdî, 70. Krş. Eş'arî, 116, 119.

Mezhepler tarihi yazarlarının açıkladığı üzere, ilk İbâdî görüşleri, hırsızın veya zina yapanın *kafir* ve *müşrik* olup olmadığı tartışmasına, bu terimleri birbirinden ayırarak ve ikincinin (*müşrik*) ancak cehaletin ya da Allah'ı inkârın olduğu bir yerde tatbik edileceğinde ısrar ederek bir düzeltme getirmiştir.⁵¹ Bu ayrıma uygun olarak, diğer Müslümanları mümin (*müminûn* değil *muvaḥḥidûn*) değil “tek tanrıcı-monoteist” olarak korku yurdunda değil de tevhid yurdunda (*dârü't-tevhîd*) bulunan kişiler olarak kabul ettiler.⁵²

Diğer mezheplere mensup Müslümanları kısmen de olsa kabul etmek, “mümin” köle-kızları “kafirlerle” (diğer Müslümanlara) satmanın yasal olup olmadığı gibi daha ileri bir tartışmaya yol açtı. İbrahim adında birinin köle bir kız tarafından nasıl bekletildiğine ve onu bir bedeviye satacağına dair yemin ettiğine ve Meymûn adındaki İbâdî bir şahsın ise bunun yasallığı konusunda ona meydan okuduğuna dair rivayet vardır.⁵³ Bu hikayenin doğru ya da yanlış olması önemli olmasa da, Kur’ânî bir ilkenin mezhepten oluşan topluma uygulanması sorununu somut olarak gündeme getirmektedir. Kur’ân, Müslüman bir erkek ya da kadın ile bir müşriğin evlenmesini yasaklamakta ancak Müslüman bir erkeğin “ehl-i kitap” bir kadınla evliliğine ise izin vermektedir.⁵⁴ Kadınlar için daha katı bir kural olması, bir kadının kabile dışından evliliğine izin vermeme gibi kökleşmiş bir duyguya uygundur. Zira “kafire” satılan köle bir kızın büyük olasılıkla kafirle bir evlilik ilişkisi olacağı için, onu satmak Müslüman bir kadının kafirle evliliğine izin vermeye eşitti ve bu da Kur’ân’a aykırıydı. Bu durumu tartışmak, İbâdî’nin toplumun geri kalanıyla olan ilişkisini de gündeme getirmektedir. Onlar kendilerini tümüyle yurttaşlarından ayrı ve uzak mı tutacaklardı, yoksa onlarla belirli bir

51 Eş’arî, 102-112. Bağdâdî, 82-87. Şehristânî, 100-102 (I, 212-16)

52 Meselâ Eş’arî, 104.14, 105.4.

53 Eş’arî, 110.

54 el-Bakara 2/221; el-Maide, 5/5.

ilişki biçimi içinde mi olacaklardı? Basra gibi yerlerde çoğunluğun İbrahim'i takip ettikleri ve teolojik farklılıklara rağmen geniş toplumun bir üyesi olmaya devam ettikleri görülür.

Köle kızların kafirlere satılmasına karşı çıkanların yanı sıra, bu ve benzeri sorunlar hakkında hükmü askıya alan (*vekâfe*) ve bazı muhalifler tarafından da "hükmü askıya alanlar" (*Vâkife* ya da *Vâkıfiyye*) diye isimlenen bir grup da vardı.⁵⁵ Mezhep tarihçilerinin dile getirdiği az bilgidен hareketle buradaki temel anlayış şöyle görülebilir: İnsanlar "karışık bölgede" (*dâr-rü'l-halt*)⁵⁶ yaşadığından her şey tam olarak ifade edilmiyor ve belli ölçüde taviz vermek ya da belki de daha çok belirsizlik ve muğlaklık içinde yaşamak gerekiyordu.

Vâkife'nin bu anlayışının ardında, ilk Müslümanların bireyci değil topluluk hâlinde yaşama (komünalist) yanlısı olması yatmaktadır; yani kurtuluşun bireylere değil de bir grup ya da topluluğa verilmiş olduğu düşünülmektedir. Kur'ân kıyamet günü hakkında hem bireyci hem de komünalist bir düşünce ihtiva eder. Girişte tartışılan, Hz. Muhammed'in cemaatinin 73 fırkaya bölünüp içlerinden sadece birinin kurtulacağı hususu, kurtuluşun ancak "kurtuluşa eren fırka" (*fırka-i nâciye*) üyeliği ile elde edildiği fikriyle bağlantılıdır. Hâricî görüşlerine dair rivayetlerde, bu ifade sıklıkla "cennetlikler" (*eh-lü'l-cenne*) olarak kullanıldı. Bu ifade, çok olumsuz nitelenen diğer bir grup olan "cehennemlikler" (*ehlü'n-nâr*) ile tezat teşkil eden yine çok olumsuz nitelenen bir gruptur.⁵⁷ Bir insa-

55 Eş'arî, 110-15. Bu terimi Beyhesiyye rakipleri için kullandı. Krş. Bağdâdî, 87 vd. Burada, adı geçen Meymûn'un Acârîde'den Meymûniyye'nin lideri olmadığı söylenmiştir. Şehristânî, 93. Vâkife adı tümüyle farklı bir referansla kullanılmıştır. Krş. a.ş. s. 248, 411, 416. Hâricîlerin Vâkıfeye mensup olanlarından bazıları muhtemelen 128-9/745-6'te isyan eden Dahhâk b. Kays eş-Şeybânî'yi destekledikleri için Dahhâkiyye diye isimlenmişlerdir.

56 Eş'arî, 112.1.

57 Bu terimin kullanılışı için krş. Wensinck, MC, 129-31. Vasiyye için krş. a.y. 55. Müslim'deki kader hadisleri için bk. Kader 11. Kader başlığı altında benzer hadisler Buhârî ve Müslim'de de vardır.

nın cennetliklere dahil olup cehennemliklerle hiçbir ilgisinin olmaması son derece önemliydi. Bu sebeple Hâricîleri sürekli bazı kişilerle birlikte olmaya ve uzaklaşmaya (*teberrâ*, *tevellâ*) karar verirken görürüz. Şayet bir kimse cehennemliklerle bir araya gelir ve onları bir grubun üyeleri olarak kabul ederse, tüm grubun cennete girme şansını tehlikeye atmış olur. Belki de bu düşünce, büyük günah işleyenleri toplumdan dışlarken de mevcuttu.

İlk Hâricî isyancıları belli ki küçük bir cennetlik grup içinde yaşamaya ve diğer tüm insanlar olan cehennemlikleri ise düşman ya da potansiyel düşman olarak görmeye hazırıldılar. Bununla birlikte cennetlik gruba ait olmayan komşularıyla yaşamaya hazır olan barışçıl Hâricîlerin ise teori ile pratiği aynı hizaya getirmeleri için büyük bir çaba harcamaları gerekiyordu. Hâricî olmayan Müslümanlarla yaşamaya karar verdiklerinde ise onlara potansiyel bir düşman olarak davranmayı bütünüyle bıraktılar ve zamanla karşılıklı evliliği de onaylamaya başladılar. Uygulama değişiklikleri, yaşadıkları yerdeki “bölge” tanımını da değiştirmeye götürdü ve burası “savaş yurdu” olmaktan çıktı. Buna “ihtiyatlı korku bölgesi” demek de komşuların potansiyel düşman olduğunu önerdiği için tatmin edici değildi. Bu sebeple “küfür bölgesi”, “karma bölge” ve hatta “tevhid bölgesi” şeklinde farklı terimler kullanılmaya başlandı. Bunun gibi, bazı insanlar “ayrı durmayı” “düşmanlık”tan ayırt ettiler.⁵⁸

Esasında bu durumda Vâkife’nin cennetlikler ve cehennemlikler arasında kalın bir sınır çizgisi çizmenin sakıncalı belki de imkânsız olduğu konusunda ısrarcı oldukları görülüyor. Hâricîlerin çoğu ise uygulamada, doğal duyguların ve sağduyulu düşüncelerin, günahkârları toplumlarından dışlama konusunda onları alıkoyduğunu fark etti. Ancak onlar günahkârları cennetliklere dahil etmeyi de sıkıntılı buldular. Zira

58 Eş’arî, 97.8.

Kur'ân günah işleyenlerin cehennemde ceza göreceğini öğretmişti. Bu güçlüğü Necde, Allah'ın onun ekolünden büyük günaha kasteden kişileri affedebileceği, onları cezalandırdığında ise bunun cehennemde olmayacağı ve ceza çektikten sonra da cennete sokacağı iddiası ile çözüme kavuşturdu. Böylece günahkârlarla sürekli "birlikte yaşama" haklı görülürken "ayrı durmak" ise yasaklandı.⁵⁹ Necde'ye benzer bir tutum, insanların suç ve antisosyal davranışın diğer türlerini küçümsemeye teşvik ettiği hususu ise tartışılabilir. Vâkıfe belli ki suçun ciddiye alınmasından rahatsızdı ve bu yüzden zalimlerin cezalandırılması ancak toplumdan dışlanmaması gerektiğini savundular. Bu dışlamama, onların günâhkârın nihâî kaderi hakkında hüküm vermekten uzak durmalarına ya da bunu dile getirmeyi reddetmelerine dayanmaktadır.

Vâkıfe'nin karşısında ise Kur'ân'a dayalı toplum fikrine bir inanç olarak bağlanmayı sürdüren Ebû Beyhes'in takipçileri vardı.⁶⁰ Ebu Beyhes'in, Necde'nin vefatından sonra Necdilerin bir bölümünü yöneten ve 74/693'te öldürülen Ebû Füdeyk'in taraftarı olduğu söylenir. O da 95/713'te idam edilmiştir. Bu belirleyici konumu köle kızların satılması hususunda kendini göstermiştir. İbrahim'i bunu hukukî görmekte haklı ancak bu konuda hükmü erteleyen Vâkıfe'den ayrılmamakta haksız buldu. Şunu ileri sürdü: "Fiiller (yani hâricî fiiller) konusunda hükmü ertelemek hiçbir şekilde söz konusu olamaz, ancak hiçbir Müslüman telaffuz etmediği sürece uygun bir karar (*hüküm*) ertelenebilir. Bir Müslüman bu kararı bir kez telaffuz ettiğinde ise oradaki kişiler gerçeği ifade eden ve bunu uygulayan kişi ile yanlış ifade eden ve bunu uygulayan kişiyi tanımak (ve de aralarını ayırmak) zorundadır." Bu delilde, İslâm toplumunun sadece doğru inançları benimseyen ve uygulayan kişilerden oluşması ve ayrıca her Müslüman'ın tüm yapı adına bir problemi çözebileceği şeklindeki eşitlikçi düşünce

59 Eş'arî, 91. Şehristânî, 92 (I, 191).

60 Eş'arî, 113-119. Bağdâdî, 87 vd. Şehristânî, 93-95 (I, 196-201).

ima edilmektedir. Çeşitli gruplar Ebû Beyhes'i izlediğini iddia ettiler ancak Hâricî kollarından daha silik tanımlandılar ve yavaş yavaş yok olmuş göründüler.

Muhtemelen Ebû Beyhes hayattayken, tabilerinden İbn Acerred bazı noktalarda onu eleştirdi ve farklı görüşler geliştirdi. İbn Ecerred, mezhepler tarihçilerinin on beş alt kol nisbet ettikleri Acâride ekolünün kurucusu olarak kabul edilir.⁶¹ Neredeyse hakkında bilinen tek şey, 106/724'ten 120/738'e kadar Irak'ın valisi olan Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından hapse atılmasıdır ve hapiste ölmüş görünmektedir. Ebû Beyhes'le ilişkilerin bozulması, muhaliflerin çocuklarına farklı davranmasından kaynaklanır. Daha önce Hâricîler çocukları genelde ebeveynleri ile aynı statüde kabul etmişlerdi. Buna göre kafirlerin çocukları da doğumdan itibaren kafirdir ve buna göre davranılmalıdır. Bu, komünalist bir düşünme biçimiydi ve İbn Ecerred bireyci bakış açısından buna karşı çıkıyordu. Temel ilke, ister kafirlerin isterse de müminlerin olsun, çocuklar belli bir yaşa geldiklerinde İslâm'ı kabul etmeye çağrılırlar ve bunu kendi başlarına ya kabul ederler ya da reddederler. Acâride'nin evlat edinilen çocuklara davranış hakkında da farklı görüşleri bulunuyordu. Mesela bazı kişiler, İslâm'ı ikrar edinceye kadar onları kendi çocuklarından bile "uzak tutmak" gerektiğini benimserken, diğerleri kafirlerin çocuklarının Müslüman olmadığını kabul etse de bu "uzak tutma"nın doğru olmadığını düşündü ve "birlikte olma" ve "uzak durma" arasındaki bir tavrı benimsedi.

Bireysellik, Hâricîlere dair haberlere dair diğer bir ya da iki hususta görülür. Şöyle ki bazı grupların inancının altında, onların sadece İslâm'ı kabul edenler ya da mümin olduğu bilinen ehl-i kibleyle⁶² birlikte olacaklarının yattığı söyle-

61 Eş'arî, 93-100. Bağdâdî, 72-82. Şehristânî, 95-100 (I, 201-212). Onun adı Abdülkerim'di.

62 Eş'arî, 97.12 ('Acâride); 111.15, 112.1 (İbâdiyye).

nebilir. Zira ifade biçimi “bu bireylere” işaret eder ve bazı mezheplerin bu inancı ya da inançsızlığı insanın özgür iradesi kapsamında kabul ettikleri de bilinir. İrade özgürlüğünü vurgulayan bu grupların bakış açısı genelde bireyseldi. Bazı Hâricîlerin irade hürriyeti ile benzer konulara dair ilk tartışmalarda rol aldıkları görülür, ancak bu meseleler dördüncü bölüme bırakıldı. Mu’tezile ile tartışan sonraki Hâricî yazarların İslâm düşüncesinin esas gelişimine belirgin bir katkıda bulundukları görülmez. Bu sebeple ayrıntılı biçimde anlatılmaları da gerekmez.

c. Hâricîlerin Geç Dönem Tarihi

Hâricî düşüncenin son derece verimli dönemi, entelektüel mayalanma sırasında ve Hasan el-Basrî çevresinde gerçekleşti. Hâricîler daha sonra, dikkate değer herhangi bir teolojik katkı yapmaksızın siyâsî olaylarda küçük roller de oynadılar.

Emevîlerin çöküşünden önce, Irak’ın kuzeyindeki isyanlar dışında, Basra’dan gelen sığınmacılar İbâdî ve Sufî inancını Kuzey Afrikalı Berberîlere taşıdılar ve bu inanç etkili biçimde orada yayıldı. Umman’da, Yemen’de ve Arabistan’ın diğer bölgelerinde de İbâdîler vardı. Hilafetin doğu yarısında ise doğuya doğru geri çekilen Ezrâkîler ve Necdîler’den geriye kalanlar dışında, daha sonraki bir tarihte orada kurulan ılımlı Hâricîler bölgesi de vardı.⁶³ Bazı gruplar İranlılara özgü görüşleri kabul etmiş görünüyor. Şöyle ki İbn Acerred’in takipçisi ve Meymûn olarak isimlenen bir şahıs İran adetine göre bazı yakın akrabalarla evliliğe cevaz verdi, ancak bunu Araplar ensest olarak görüyordu.⁶⁴ Aynı kişi, özgür irade üzerine yapılan bir tartışmada “Tanrıya kötülüğü nisbet etmeyiz.” sözlerini Zerdüştlüğün iyilik-kötülük düalizmi ile bağlantılı bir şekilde izah

63 Krş. L. Veccia Vaglieri, “Le vicende de harigismi in epoca abbaside” RSO, XXIV (1949), 31-44. T. Lewicki, “İbâdiyya” mad. EI².

64 Bağdâdî, 264 vd.

etti.⁶⁵ Yezîd b. Uneyse olarak isimlenen bir İbâdî, Allah'tan vahiy alan ve Muhammed'e gelen vahyi fesheden, İranlı bir peygamberin (*resûl mine'l-'acem*) geleceğini de kabul etti.⁶⁶

Berberîlerin ve İranlıların Hâricî inancını kabul etmeye hazır olmaları, merkezi hükümete isyan etmeleri ve ayrıca diğer Müslümanlardan üstün olduklarını düşünmeleri gerekçelerinden kaynaklanabilir. Hâricî inancı bir kere kabul edildikten sonra, nispeten komşularından soyutlanmak isteyen topluluklar, bu inancın onlara bu imkânı tanıdığını gördüler. Hâricî ilkelerine göre küçük devletlerin kurulduğu yerler, ılımlı İbâdî ve Sufî biçimini almıştı.⁶⁷ Bu devletlerde itikada dair bazı ayrıntılar asırlar boyunca meydana geldi ancak İslâm düşüncesinin ana gövdesine hiçbir katkısı olmadı. Hilafetin göbeğinde Hâricî hareketin kademeli olarak kayboluşu ise iki sebebe bağlanabilir: Bunlardan biri, Hâricî bakış açısından geçerli olan şeyleri diğer mezheplerin kabul etmesidir. Genel dinî hareket İslâm toplumunun vahyedilen hakikate dayanması gerektiği ısrarını sürdürdü, adalet ve haksızlıkları cezalandırma kaygısı ile Mu'tezile ile ilgilendi, Vâkife'nin görüşleri ise Mürciîlere yakındı. Diğer bir neden ise erken dönem Abbasî mayalanma sürecinde özgün Hâricî görüşün aydınlatmadığı yeni sorunların zuhur etmeyi sürdürmesi ve bu [Hâricî] görüşe tutunan kişilerin tersine kürek çekmeye devam etmeleridir.

5. Hâricî Hareketin Önemi

Hâricî hareketinin son derece önemli bazı ayrıntılarını inceleyen bu araştırmadan sonra, geri çekilip bütün olarak harekete ve onun İslâm düşüncesinin gelişimindeki yerine bakmak

65 Eş'arî, 95.

66 Eş'arî, 103. Bağdâdî, 263. Şehristânî, 102 (I, 216). Krş. Goldziher, MS, I, 138 vd. Acem, Arap olmayanlar anlamına gelmektedir.

67 Mes'ûdî, I, 369 vd. Yâkût, *Büldân*, I, 815 (anlaşmalı iki fırka).

faydalı olacaktır. Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, Hâricî tavrın temeli, İslâm toplumunun Kur'ân'a dayanması gerektiğinde ısrar etmeleridir. Belki de bir şekilde buna inanan başka Müslümanlar da vardı ancak onlara kadar açık bir şekilde formüle edilmemişti ve muhtemelen onlar Kur'ânî yönetim biçiminin otoritenin eylemleri tarafından yok edilme ihtimalini fark ettiklerinde herhangi bir duruş sergilemeye hazır da değillerdi. Eğer herkes Hz. Osman'ın Kur'ân'daki cezaları uygulamamasını ve Hz. Ali ile Muâviye arasındaki anlaşmazlıkta ve hakemlerin atanmasında İslâm öncesi bazı ilkelere geri dönmesini kabul etseydi, hiçbir zaman gerçek anlamda bir İslâm İmparatorluğu olamazdı. Varsayılan bu ılımlı din-dar Müslümanların etkisini ve sayısal gücünü tahmin etmek zordur. Ancak belki de Hâricîlerin faaliyetleri olmasaydı, hilafetin laik bir Arap devleti olmasına cevaz vermeleri pekala mümkün görünüyordu. Hâricîlerin Kur'ân'a dayalı bir toplum hevesleri, büyük günah işleyenlerin toplumdan dışlandığını ileri sürmelerinde olduğu gibi, bazı yönlerden oldukça ileri gitmişti. Ancak Şiîler dışındaki ekoller (hadisler tarafından genişletilse de) Kur'ânî ilkelere dayalı toplum idealini kabul ettiler ve ilk Hâricîlerin aşırılıklarını düzeltmeyi hedeflediler. Her büyük günah işleyen kişiyi toplumdan dışlamak açıkça imkânsız olsa da, İslâm toplumuna mensup olmanın asgari bir inanç ve davranış standardı öngördüğü konusunda genel bir kanaat vardı.

Bununla yakından ilgili ikinci nokta ise belirgin Hâricî görüşün bireyci değil, "birlikte yaşama" düşünce tarzına bağlı olmasıdır. "Grup" ya da "toplum" için kullanılan normal bir kelime yoksa da, gruplar ya da toplumla ilgili pek çok konuyu tartıştılar. Diğer taraf "kafir", "müşrik" ya da "cehennemlik" onlar bizatihi "müminler" ya da "cennetlikler"di. Cennet ve cehenneme atıf yapılması, Hâricîlerin nihai kurtuluşu veya lanetlenmeyi grup üyeliğiyle bağlantılı gördüklerini de göstermektedir. Bu bağlantıdan dolayı Hâricîler sadece cen-

netliklerle ilişki kurma ve cehennemliklerden ise uzak durma konusunda oldukça dikkatliydi. Bazıları daha da ileri gideyerek tüm büyük günahların cehennemde sonsuza kadar kalmaya yol açmayacağını söyledi. Meselâ Necde dinde aslî ve aslî olmayan esasları birbirinden ayırdı ve aslî olmayan günahlarda Tanrı'nın cezasının cehennem olamayacağını ve burada sonsuza kadar kalmayacağını iddia etti. Bu durumda bir kişi sadece hırsızlık veya zina fiilini işlediği için cehennemlik olmaz. Kısaca, komünyalist açıdan, bir topluluğa mensup olmak, diğer üyelerle bağdaşmayan görüşlere sahip olmama veya fiillerde bulunmama şartıyla bir kişinin kurtuluşuna sebep olmaktadır.

Bu şekilde tasavvur edilen bir topluluk “karizmatik toplum” olarak isimlenir. Onun karizması ise üyesi olduğu kişiler kurtuluşa erdirebilmesidir. Bu karizmaya, (Allah'tan Hz. Muhammed'e verilen bir vahiy aracılığıyla) kutsal biçimde kurulduğu için sahiptir. Zira o, vahiy üzerine kuruludur ve (Kur'ân'dan ve peygamberin örneğinden elde edilen) kutsala dayanan hayat ilkesini ya da şeriatı takip eder. Başka ifadeyle, insan hayatı bir topluluğa ait olmakla ancak anlamlıdır. Toplum, anlamlılığı oluşturan değerleri taşır ve bu anlamlılığın bir kısmını üyelere iletir. Hâricîler bu karizmayı küçük mezhep-topluluklarına izafe ederken, onların çabalarının bir sonucu olarak, İslâm cemaati (ya da en azından onun Sün-nî parçası) de bir bütün olarak kendisini karizmatik topluluk olarak görüyordu. Bugün İslâm toplumunun güç ve dayanışması genelde Sünni Müslümanların kendi karizmatik karakterlerine olan inançlarından gelmektedir.⁶⁸

Hâricîlerin de içinde olduğu İslâm toplumuyla ilgili bu birlikte yaşam düşüncesi, İslâm öncesi Arapların kabilevi fikirleriyle de paraleldir. Göçebeler için kabile, *mürüvvet* veya mertlik kavramında özetlenen, tanıdıkları değerlerin taşıyıcısıydı, ayrıca genetik olarak da mertlik gücünü aktaran kabilevi bir

68 Krş. *Integration*, 102 vd. 142, 202-204, 217-219.

nesebi ifade ediyordu. Eğer bir Arap asil bir iş yapmışsa, asil bir kabileden, yani asil bir nesepten geldiği içindi ve onun bu fiili kabilenin şeref ve haysiyetini artırmaktaydı. İslâm'da ve İslâm öncesi Araplar arasında komünyalist düşüncede görülen bu paralellik, (yukarıda belirtildiği gibi) ilk Hâricîlerin yeni koşullarda ve İslâmî bir temelde çölde alıştıkları küçük grupları tekrar oluşturma gayreti içinde oldukları şeklinde de görülebilir. Şayet öyleyse, çöl Arap'ının kabilesine duyduğu his, tümüyle İslâm toplumuna karşı Müslümanlar tarafından tecrübe edilmeye başlandı. Bu duygu, değerlerin taşıyıcısı olan gruba derin bir sadakat ve bağlılığı ve ayrıca ona gerçek bir aidiyet hissini de kapsıyordu.

Hâricîlerin toplumun karizmatik doğasını vurguladığı düşünülürken, bununla liderin karizmatik karakterine vurgu yapan Şiîler arasında dolaylı bir tezat da vardır. Elbette, gerçek bir uygulamada çeşitli Hâricî isyanlarında liderlerin önemli olduğu doğrudur. Başarı, güçlü bir liderliği izledi ve güçlü lider öldürüldüğünde ise isyan genelde bastırıldı. Bununla birlikte Hâricîler Şiîlerden farklıdır. Onlar lidere asla belli bir karizma atfetmezler. Lider uygulamada vazgeçilmez olabilir ancak teoride asla böyle değildir. Aksine onlar Arap *seyyidler* gibi sadece eşitler arasında birincidir (*primus inter pares*). Gerçek bir göçebe eşitliği sayesinde lider herhangi bir kabileden seçilebilir, hatta Arap olmayan bir kabileden bile olabilir. Burada Muhammed ailesinin, Hâşim kabilesinin ya da tümüyle Kureyş'in özel bir statüsü yoktur.⁶⁹

Netice itibarıyla Hâricî hareketi ile belli kuzeyli Arap kabileler özellikle Temim, Hanife ve Şeybân arasında özel bir bağ olduğu görülmektedir. Şiî hareketi incelendiğinde bu husus en iyi şekilde anlaşılabacağından bir sonraki bölüme ertelenmiştir.

69 Krş. Elie Adib Salem, *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore, 1956, 56.

İKİNCİ BÖLÜM

EMEVÎLER DEVRİNDE İLK-ŞİÎ OLGUSU

1. Problemlerin Mahiyeti

Şîa ve teşeyyû kelimelerinin, Emevîler döneminde özellikle de III./IX. yüzyılın son çeyreğine kadar olan dönemde kullanılması konusunda özel bir güçlük vardır. Bu, farklı insan gruplarının kelimeleri farklı bir şekilde kullanmasından kaynaklanan olağan zorluklara ilave bir durumdur. Bu özel güçlük, Şiîliğin İmâmî ya da İsnâaşerî formunun, ilk iki İslâm asrı boyunca, itikadî görüşlerini destekleyen ancak ister istemez gerçeklere uymayan olaylara dair rivayetlerde ısrarcı bir propaganda yürütmeleri gerçeğinden kaynaklanır. Bu rivayetler Şiîliğin diğer formlarında olduğu gibi kendilerine karşı yöneltilmediği için Sünnîler tarafından da genişçe kabul edildi. Bu propagandanın tarihi kavramlar üzerindeki yıkıcı etkisini Batılı yazarlar tedricen, özellikle de Claude Cahen yakın zamanda yazdığı bir makalede ortaya çıkardı.¹ Bu sebeple bu

1 “Points de vue sur la Revolution Abbâside”, *Revue Historique*, 1963, 295-338. “Shi’ism under the Umayyads” adlı makalem alanın bir bölümünü kuşatmaktadır ve burada istifade edilmiştir. Bk. *JRAS*, 1960, 158-172.

çalışmada, tartışmasız biçimde kaynaklara dair bu eleştirilerin genel sağlamlığını kabul etmek ve bunu destekleyen detayları sunacak biçimde sonraki tartışmalara izin vermek en doğrusu görünmektedir. Bununla birlikte ana hususlara dair bazı kısa açıklamalarla başlamak faydalı olacaktır.

İlk ana nokta, mezhepler tarihi yazarlarının nitelediği gibi Şiîliğin III./IX. yüzyılın son çeyreğinden önce ortaya çıkmamış olmasıdır. İmâmiyye'nin On İki İmam teorisinin, 11. imamın Ocak 261/874'te ölümü ve on ikinci imamın da aynı zamanda gözden kaybolmasından önce formüle edilmediği ortadadır. Diğer mülâhazalar, dördüncü imamdan itibaren İmâmiyye imamlarının, hayat zamanlarında İmâmiyye teorisinin gerektirdiği şartları taşımadıklarını göstermektedir. Karışıklığı önlemek için 261/874'ten önceki dönemde Şiî teriminden mümkün olduğunca kaçınmak en doğru yol görünmüştür. Bunun yerine "İlk-Şiî" tabiri, mezhepler tarihi yazarları tarafından Şiîlik başlığı altında yazılan tüm olayları değil, aynı zamanda "ehl-i beyt"e duyulan bazı ılımlı saygı biçimlerini de kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

Claude Cahen'in de belirttiği ikinci husus ise şudur: İmâmiyye imamları dışında diğer belli kişiler, bir anlamda, çeşitli zamanlarda en azından onun önemli kesimlerince ehl-i beytin ileri gelenleri olarak tanındılar. Bu ise ehl-i beytin hem daha dar hem de daha geniş anlamda anlaşılabilceğini ifade eder. Böylece bu tabir yalnızca Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın çocukları, Hz. Ali'nin tüm çocukları ya da Hâşim'in (Hâşim kabilesinin) tüm çocukları anlamına da gelebilir. Hatta Emevîler dahi ehl-i beytin tüm Abdülmenâf sülalesini içerdiği iddiasıyla kendilerini ehl-i beyte dahil etmeye çalıştılar. Emevîler döneminde ehl-i beyte saygı göstermeye çabalayanlar bu anlamları açıkça ayırt etmiş olmayabilirler. Burada ise terimler hassas bir şekilde kullanılmaya çalışılacaktır. Hz. Ali'nin soyu Alevîler, Hz. Hasan'ın soyu Hasanîler, Hz. Hüseyin'in soyu Hüseynîler, Hz. Abbas'ın soyu ise Abbasîler olarak kullanılacaktır. Onları

takip eden ve destekleyenlere Hz. Ali'nin destekçileri denecek ve diğerleri için de aynı şekilde hareket edilecektir. Emevî devrinin çoğunda bu inanç muğlak biçimde vardı. Yani Hz. Ali'nin soyundan gelenlerle sınırlı değildi ve "özel nitelikler" Şiîlerin sonraları imamlarına nisbet ettikleri karizma olarak düşünülmedi. Abbasî döneminde ise Hâşimiyye ya Hâşim soyunu (özellikle de hilafeti ehl-i beyt mensuplarına verdikleri sürece) ya da Abbasî idaresini benimseyenleri ifade ediyordu. Ancak Muhammed b. el-Hanefiyye'den sonra imamın, oğlu Ebû Hâşim olduğuna inanan mezhebin üçüncü bir kullanımı daha vardır. Belki de bu, imameti Hâşim kabilesine mensubiyete değil Ebû Hâşim'in vasiyetine dayandırarak, Abbasîlerin halifelik iddiasını zayıflatmak için Hüseyinîlerin ya da İmâmîlerin yaptığı bir propagandadır. Bu üçüncü kullanım İmâmî yazar Nevbahtî'de (IV./X. asrın başları) bulunur ancak şair Kumeyt (v. 126/743) de şiirlerinde Muhammed, Ali ve Alevîleri övmek için Hâşimiyye tabirine yer vermiştir. Bu sebeple üçüncü kullanım onun zamanında yaygınlaşmış olamaz.²

2. İlk-Şiîlikte Arapların Payı

Sonraki hadiseler yüzünden Şiîliğin bir Arap hareketinden çok bir Fars/İran hareketi olduğu düşünüldü: Ancak ilk tarihî kaynakların dikkatli bir incelemesi ilk-Şiîliğe dair pek çok olgunun öncelikle Araplar arasında görüldüğüne işaret etmektedir. Özellikle Emevîler devrindeki isyanların liderlerinin çoğu (Hâricîler dışında) ehl-i beytin öcünü almayı, hareket programlarının hedefi hâline getirdiler ki aslında bu tipik bir Arap düşüncesi idi. Bu ise genelde ailenin Hz. Muhammed'de mevcut olağanüstü lütuflardan kaynaklanan özel niteliklere sahip olduğu -asalet ve kötülük gibi iyi ve kötü niteliklerin genetik olarak aile silsilesi yoluyla iletildiği şeklinde ortak Arap

2 Nevbahtî, 27.13; 46.11. "Hâşimiyye" maddesi (B. Lewis), *EI2*, III, 265. Kumeyt için bk. *GAL*, I, 61 (S, 96) ve İbn Kuteybe, *Kitâbuş-Şîr*, 369.

inancına uygun bir düşünce- şeklinde daha ileri bir görüşle bağlantılıydı ki buradan Hâşim kabilesinde istisnai bazı şeyler olduğu anlamı çıkarılabilir.

Bununla birlikte sonraki Şiîliğin en karakteristik özelliği, imam ya da karizmatik lider görüşüdür. Bu ise her biri genelde önceki tarafından belirlenen bir dizi insanın, Hâşim kabilesinin genel karizması üzerinde -ancak şüphesiz onunla bağlantılı- özel bir karizmaya sahip olduğu anlamına gelir. Bu düşünceye dair ilk izlenim (şayet bir tarihçinin rivayeti kabul edilirse) 38/658 yılında bazı Hz. Ali takipçilerinin ona giderek dost olduğu kişilere dost, düşman olduğu kişilere de düşman olacaklarını söylemeleri ile ortaya çıktı.³ Bu rivayet, Hz. Ali'nin bu ve benzeri konulardaki hükmünü kabul etme arzusunu bildirir ve böylece en azından küçük de olsa onun karizmatik bir lider olduğu inancına işaret eder. Böyle bir inanç, kriz anında ehl-i beytin bir üyesinin en bilge rehber olduğu inancından da kolayca ayırt edilemez. Ancak Emevîler dönemi olayları incelendiğinde, ehl-i beyti destekleyenlerin düşüncesi üstün gelinceye kadar karizmatik lider düşüncesi- nin daha öne çıktığı görülür.

Hz. Ali Ocak 40/661'de Nehrevân'da katledilen arkadaşlarının intikamı için bir Hâricî tarafından öldürüldüğünde, oğlu Hasan Kûfe'de Hâşimî desteğiyle halifelik için isteksiz bir teşebbüste bulundu. Muâviye onu mağlup etti ancak Medine'de bir köşede müreffeh bir yaşam sürmesine izin verdi. On yıl sonra 51/671'de Huçr b. Adî el-Kindî'nin önderliğinde başarısız bir isyan gerçekleşti. Ardından, Muâviye'nin ölümü ve Yezîd'in 61/680 yılında tahta çıkmasından sonra, Hasan'ın öz kardeşi Hüseyin'in halifelik iddiası gerçekleşti. Gerçi o beklediği desteğin bir kısmını alabildi ancak yine de vazgeçmedi ve çoğu ehl-i beyt mensubu 100 kişi civarındaki küçük grubu, Kûfe ile Bağdat'ın bugünkü yeri arasında ortada olan Kerbela'da kat-

3 Taberi, I, 3350 vd.

ledildi. Ehl-i beytin bu şehâdeti, ilerleyen zamanlarda Şiî muhayyilesine hakim oldu. Kerbelâ'yı takip eden dört sıkıntılı yıl boyunca Irak'taki Hâşimîlerden hiçbir haber alınamadı. Belki de bunun sebebi Emevî karşıtı duyguların Mekke'de halifelik iddia eden İbnü'z-Zübeyr'e odaklanmasıydı.

Yezîd'in 64/684 yılındaki ölümü oğlu Muâviye için yeni bir durum ortaya çıkardı. O Şam'da halife ilan edilse de henüz rüşünü ispat etmemişti ve İslâm öncesi Arap uygulamasında rüşünü ispat etmeyen kişiler asla başarılı olamazlardı. Bu sebeple Kûfe'de bulunan yaşlı Hâşimîlerden bazıları, Süleyman b. Surad el-Huzâî öncülüğünde bir askeri harekete hazırlandılar. Bu hareketin iki yönlü bir amacı vardı: Bu işe kalkışan kişiler Hüseyin'e ihanet ettikleri için pişman olduklarını göstermek istediler (bu sebeple onlar pişman olanlar [*Tevvâbûn*] olarak bilindi) ve onun kanının intikamını almayı üstlendiler. Onlardan çoğu Kerbelâ faciasından sorumluydu ve Kûfe'de yaşamaktaydı. Ancak Hz. Hüseyin'in üzerine ordu gönderen vali Ubeydullah b. Ziyâd, Suriye sınırına çekilmeye zorlandı. Bazı görüşmelerden sonra *Tevvâbûn* dört bin kişi ile birlikte eski valinin ordusu üzerine yürümeye karar verdi ancak bozguna uğradı ve birçok lideri Ocak 65/685'te öldürüldü. Bu yıl sona ermeden Kûfe'de başka bir ayaklanma gerçekleşti. Ancak bu isyan Arap olmayan kişileri de içine aldığından ileriki bölümde ele alınacaktır.

Bu isyana katılan kişilerin listesinden, neredeyse tümünün önceden bedevi bir kabileye mensup olduğu anlaşılır. Hz. Ali hayattayken Ensar ya da Medineli birçok Müslüman onu desteklemişti.⁴ Onların İslâm'ı kabul etme ve ümmete hizmet etmede "öncelik" ya da sâbika ilkesini belirtmelerinde, onunla ortak bir faydaları vardı. Bu ilke *dîvanda* ya da maaş kâde-minde esas alınmış, Hz. Ali'yi ve Ensar'ı o an üstün bir gücü

4 Tarihi ayrıntılar için bk. Wellhausen, *Arab Kingdom*, 124 (Hucr), 146 vd. (Husayn). Ayrıca bk. onun *Oppositions parteien* adlı eseri s. 55 vd.

hedefleyen Kureyşli grupların yani Emevîlerin, Talha'nın ilk grubunun, Zübeyr'in ve sonra da İbnü'z-Zübeyr'in üzerine yerleştirmişti. Bununla birlikte Ensâr ilk Alevî ya da Hâşimî ayaklanmasına katılanlar arasında yoktu. Onlar belki de bir şehirli olarak bedeviler kadar hayatlarında büyük bir değişimi tecrübe etmediler ve aynı gerilimi hissetmediler. Bu sebeple hem Hâricî hem de ilk Şiî hareketleri, Mekke ya da Medine Müslümanlarından değil, daha önce bedevi olanlar kişilerden gelmişti.

Aslında ilk-Şiî faaliyetlerin, Hâricîlerde olduğu gibi, bedevilikten geniş bir imparatorluğun üst düzey askerî bir sınıf hayatına doğru gerçekleşen ani değişikliğe karşı bir tepki olduğu görülür. Bu durumda Hz. Ali'ye karizmatik bir lider gibi davranmaya başlayanlar, onları dertlerinden kurtaracak bir hikmete sahip, tümüyle güvenilecekleri birini arıyorlardı. Bireysel bir karizmayı arayan bu grubun karşısındaki Hâricîler ise cennetlik olan tüm gruba yayılmış bir karizmayı varsaydılar. Aynı zamanda onlar, iddia edildiği gibi bir liderde bu karizmanın varlığından da şüphe duydular ve liderin bizatihi kolayca dalâlete götürebileceğini kabul ettiler. Benzer şekilde lider arayan kişiler ise toplumun sıradan insanlarıyla paylaşılan bir karizmayı reddettiler ve karizmatik bir liderin değil de sıradan bir insanın verdiği kararın kesinlikle felakete götüreceğini savundular. Böylece ilk-Şiîler ve Hâricîler tümünden birbirlerine karşı oldular ve birbirlerini tehdit olarak algıladılar. Buna rağmen her iki grup aynı gerilimlere karşı çıkıyordu ve bu da, zıtlığı açıklayabilecek başka farklılıkları araştırmayı cazip kılmaktaydı.

O zaman ilk etapta bazı kabilelerde daha çok ilk-Şiî ve daha az Hâricî ve bazı kabilelerde ise daha az ilk-Şiî ve daha çok Hâricî çıktığı görülmektedir. İlk grup kabileler Yemenliler, ikinci grup ise Kuzeyliler olarak isimlendirildi; bunların kesin hüviyetleri ise ileride dikkate alınacaktır. Burada bazı istatistikler verilebilir: Hucr ile 51/671'de isyan eden 20 kişiden 6'sı

Yemenli kabilelerdendi: Becîle'den 2, Hadramevt'ten 1, Ha-sam'dan 1 ve Kinde'den 2. Diğerleri ise Abs'den 1, Aneze'den 2, Şeybân'dan 1 ve Temim'den 2.⁵ Aynı şekilde 65/684-85'te *Tevvâbûn* ve onlara katılanlar arasındaki 16 kişiden 9'u da Yemenliydi: Eş'ar'dan 1, Ezd'den 1, Becîle'den 3 ve Hemdân, Himyer, Huzâa ve Kinde'den de birer kişi. Diğerleri de Abdü'l-Kays'tan 2, Abs, Esed, Bekr b. Vâil, Fezâre ve Müzeyne'den de birer kişi.⁶ Hâricîlerin listesindeki oranlarda ise belirgin bir zıtlık vardır. Hâricî kaynaklarda yeralan Harûriyye'nin listesinde sadece 7 kişi açık bir şekilde Yemenlidir (3 kişi Ezd'den, 2 kişi Huzâa'dan bir kişi Tayy'dan diğeri ise Ensâr'dandır). Buna karşılık 20 kişi kesinlikle diğer kabilelerdendir.⁷ Benzer şekilde Hz. Ali ve Muâviye'ye karşı isyan eden 19 elebaşı içinde kabilesi bilinenlerden sadece 5'i Yemenlidir (üçü Tayy'dan ve birer kişi de Becîle ve Ezd'dendir); kalanların 6'sı ise Temim'dendir ve diğer 8 kabileden de birer kişi bulunmaktadır.⁸ Aynı zamanda, sonraki isyanların elebaşları olan ve Hâricî düşünce tarihinde etkileri bulunan kişilerin de esasında Temim, Hanîfe ve Şeybân'ın kuzey kabilelerinden geldiği de bir vakıa olarak görülmektedir.⁹

Bu bilgi önde gelen Hâricîlerin çoğu bir ya da iki kuzeyli kabileye mensupken, Yemenli kabilelerin büyük oranda ehl-i beyti takip ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu ise diğerleri Hâricîliği benimserken bazı bedevilerin güncel durumda

5 Krş. Rudolf Vesely, "Die Ansâr im ersten Birgerkriege" *Archiv Orientalni*, 26/1 (1958), 36-58.

6 Taberî, II, 136, 497, 559, 566, 599, 601.

7 Berrâdî, *Kitâbü'l-Cevâhir*, 118. Veccia Vaglieri'den alınmıştır; bk. *AIUON*, V (1953) 19-23. Muhtelif kişilerin kimliği belli değildir ve rivayete dahil edilmemiştir.

8 *Der Islam*, XXXVI (1961) 215-17. Dipnot 2'de zikredilen 'Adî muhtemelen Ribâb'ın soyundandır (*batn*).

9 Temim; Ezârika (lider dışında) Abdullah b. İbâd, Ebû Beyhes, Salih b. Musarrih. Hanife; İbnü'l-Ezrak, Necde ve takipçilerinin çoğu. Şeybân; Salih b. Musarrih'i takip edenler, Şebib b. Yezîd.

niçin ilk-Şîî tepkiyi verdiğini anlamamıza yardımcı olabilir mi? Burada iki grup arasında büyük bir ekonomik farklılık da göze çarpmaz. Bir bütün olarak kuzey kabileleri oldukça erken bir tarihte Arap olmayanların üzerine baskınlar yapmaya başladılar. İlk akıncılar arasında Yemenli Becîle kabilesinden büyük bir birlik de vardı.¹⁰ Aynı şekilde Hz. Ali 10/631 civarında Güney Arabistan'da idari işleri yerine getirirken, özel bir sevgi kazandığına dair hiçbir kanıt yoktur.¹¹ Başka bir ihtimal, bu iki grubun bir şekilde Yahudi ve Hristiyan etkileri ya da Nasturîler ve Monofizitler arasındaki zıtlıkla bağlantılı olabileceğidir. Zira Hâricîler ve Nastûrîler ile Şîîler ve Monofizitler arasında bazı fikrî benzerlikler vardır. Ancak netice itibarıyla belirgin düzeyde bir bağlantı kurulamaz. Burada, bazı kabileleri Kûfe'de diğerlerini ise Basra'da ikamete sevk eden tesadüfler gibi, sonuca etki eden başka faktörler de olabilir. Öyle ki Kûfe ilk-Şîîliğin, Basra ise Hâricîlerin ana merkezi idi.

İki zıt tepkinin tümüyle izahına dair ortada bir şey olmadığında ise her iki grubun geleneksel kültürlerindeki farklılığın nihai kertede önemli bir etken olduğu hipotezi ileri sürülebilir. Yemenliler, bin yıl boyunca kralların hanedanlık ilkesine göre birbirinin yerine geçtiği ve insanüstü niteliklere sahip oldukları düşünülen, eski bir uygarlığın ülkesi olan Güney Arabistan'dan gelmişlerdi.¹² I./VII. yüzyıl Araplarının krallık konusunda kişisel hiçbir deneyimi olmasa da, Yemenliler uygarlığın karizmatik liderlere dayandığı bir yerden geldiler ve bir şekilde bu gelenekten etkilenmiş olmalıdırlar. Öte yandan kuzey kabileleri bununla kıyaslanabilecek hiçbir etki altında kalmadılar. Gerçi bazıları Hire'nin Lahmî yöneticilerini tanıdıysalar da onlar göçebelere özgü eşitlikçi bir geleneği savunuyorlardı. Buna göre kabilenin tüm yetişkin erkekleri nere-

10 Belâzurî, 253 (trc. I, 405).

11 Krş. Watt, *Madina*, 124, 343, 366 ve atıflar.

12 Krş. J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie avant l'Islam*, Louvain, 1951, 329 vd.

deyse eşit ve kabilenin işlerini paylaşmakta hak sahibiydi. Bu göçebe geleneği, bu dönemde Arap çöllerinde hakimdi, hatta uzak bir geçmişte Irak'ta "demokratik" toplulukların izleri bulunuyordu.¹³ O hâlde burada ileri sürülen hipotez, önceki yönetimi yeniden yaratmak için bilinçli bir çabanın olması değil de, sıkıntı ve gerilim zamanlarında insan davranışını esasen mensubu olduğu geleneğe göre değişen kökleşmiş dürtülerin kontrol etmesidir. Bazı kişilerde bilinçsiz dürtü karizmatik lidere dayanıyordu ve onlar böyle bir kişiyi hevesle aradılar. Bulduklarını sandıklarında ise onun uygunsuzluğunu ispat etme üzerinde fazla düşünmeden tutkulu bir şekilde kabul ettiler. Diğerleri ise daha çok karizmatik bir toplumu gözettiler ve aynı şekilde kolayca bulduklarını varsaydılar ve onun nasıl yönetileceğini de kavradılar.

3. Muhtâr ve Mevâlî

Yaklaşık 65/685 yılına kadar ilk-Şiî olayları tümüyle Araplar arasında gerçekleşti. Ancak Muhtâr'ın ayaklanmasıyla birlikte Arap olmayanlar da işin içine girdi. Muhtâr b. Ebî Ubeyde es-Sekafî, Alevîlere ve Hâşimilere sempatisi olmayan bir kişi olup 64/684 yılında *Tevvâbûn*'a katılmamıştı. Hz. Hüseyin'in lehine olan hareketteki rolü nedeniyle Kerbela savaşından kısa bir süre önce sürgüne gitmek zorunda kaldı. Ancak 64/684 ya da 65/685'te aynı fikirdeki kişileri organize etmek için Kûfe'ye geri döndü. O, *Tevvâbûn*'dan geri kalanlara yazdığı mektupta, siyasetini Allah'ın kitabına, peygamberin sünnetine, Ehl-i beytin intikamına, zayıfları savunmaya ve kötü insanlara karşı cihada dayandıracağını söyledi.¹⁴ Böylece Muhtâr, sadece Kitap ve Sünnet'i değil herhangi bir İslâm hükümetinin temel ilkelerini izleyeceğini, aynı zamanda *Tevvâbûn*'un hedeflerini de takip edeceğini ileri sürdü. Nitekim Kûfe'nin

13 Krş. H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948.

14 Taberî, II, 569 vd.

kontrolünü ele geçirdiğinde, gerçekten de Kerbelâ'da ehl-i beytin ölümünden sorumlu olanları infaz etti. "Zayıfları savunma" ifadesi ise özellikle vekâleti altında olanları ya da *mevâlî* adına yapılacak faaliyetlere işaret ediyordu. İlaveten -bu bir roman konusudur- Muhtâr, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye (Benû Hanîfe'den bir kadının oğlu, muhtemelen Ali'nin Muhammed adındaki diğer oğlundan ve aynı şekilde Fâtıma'nın oğullarından ayırt etmek için böyle bilinir) vekaleten hareket ettiğini ileri sürdü. İbnü'l-Hanefiyye belki Muhtâr hareketinin doğuşunda bir şey yapamadı ancak Muhtâr, İbnü'z-Zübeyr ile ilişkisini kestikten sonra, İbnü'z-Zübeyr tarafından hapse atılınca vekilinden yardım almayı kabul etti. İsyan başarısız olunca da Hicaz'da sulh içinde yaşamaya devam etti.

66/685 yılında Muhtâr Kûfe'nin kontrolünü ele geçirmek için başarılı bir girişim yapmak amacıyla yeterli bir ordu topladı. Suriye'den gelen bir Emevî ordusu 67/686 yılı Temmuz ayında, onun birliklerini bozguna uğrattı. Ancak bir sonraki ay Kûfe'den gelen ikinci ordu mağlup edildi ve eski Emevî valisi Ubeydullah b. Ziyâd, Hâzir savaşında öldürüldü. Muhtâr Irak'ta kardeşi Mus'ab tarafından temsil edilen İbnü'z-Zübeyr'i halife olarak tanımayı da reddetti. Mus'ab, Muhtâr'ı mağlup etti ve sonunda 68/687 yılının ilk yarısında Muhtâr'ı öldürdü. Onun zayıfları savunma iddiası göz önünde bulundurulursa, Muhtâr'ın en başından beri *mevâlî*den muhtemelen önemli bir destek aldığı ancak Araplar ve *mevâlî* arasındaki çıkar çatışmasının ona bazı zorluklar çıkardığı görülmektedir. Mevâlî onu Arapların tarafını tutmakla suçlar-ken Araplar mevâlînin ganimetten herhangi bir pay almasını reddetti.¹⁵ Bazı etkili Araplar ondan desteğini çekti ve isyanın sonraki aşamalarında daha çok mevâlîye güvenmeye başladı. Onun takipçilerini mezhepler tarihi yazarları bazen Muhtâriyye diye ansalar da, daha çok Keysâniyye olarak bilinmeleri

15 A.e., 634, 649.

dikkat çekicidir. Daha eski mezhep isimleri için olduğu gibi bu isme dair de çeşitli açıklamalar yapıldı. Fakat söz konusu olan Keysân'ın Muhtâr'ı destekleyen mevâlînin en seçkini ve muhafızlarının başı olan Ebu Amr künyeli kişi olduğu neredeyse kesindir.¹⁶ Bu isim büyük oranda Emevî hilafetinin son dönemlerinde Hz. Ali'ye sempati duyan kişilere verilmişti ve belki de cemaatinin değerini düşürmek için hasımlarının kullandığı küçültücü bir lakaptı.¹⁷

Julius Wellhausen'in belirttiği ve diğer yazarların da kabul ettiği üzere, Muhtâr isyanının en önemli sonucu, *mevâlî*nin siyasî bir güç olarak kendilerinin daha çok farkına varmalarına sağlamasıydı.¹⁸ Hukukî açıdan burada üç sınıf *mevâlî* vardı: *mevlâ rahim*, *mevlâ atâka* ve *mevlâ ahd*. Bir kimse ya hısımlık ya kölelikten azat edilme ya da anlaşma yoluyla *mevlâ* (*mevâlî*nin tekili) olabilirdi.¹⁹ Bunlardan ilki muhtemelen anaerkil bir ilişkisi olan kişileri ataerkil bir topluma dahil etmenin bir yoludur. İkinci tip, genelde özgür doğan ama savaşta esir alınarak köleleştirilmiş olan azat edilmiş kişilerdir. Üçüncü tip ise bir ahit veya sözleşme ile gönüllü olarak bir sahibin mevlâsı olmayı kabul eden kişilerdir. İlk tip ile Emevîler döneminde hemen hemen hiç karşılaşmaz. İbn Sa'd'ın²⁰ Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve başka yerlerdeki çok sayıda

16 A.e. 634. Krş. I, Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the presentation of Ibn Hazm", JAOS, XXVIII (1907). 1-80, XXIX (1909), 1-183; özellikle XXIX, 33 vd. Ayrıca bk. Nevbahti, 20 vd.

17 Krş. Friedlaender, a.e. Eş'arî, (18-23) bazı küçük fırkaları Keysâniyye'nin kolları olarak sayar. Krş. Bağdadi, 27-38. Şehristânî, 109 vd. (I, 236)'da Muhtâr'ın bir Keysânî olduğunu söyler. Diğer atıflar için bk. Taberî, II, 598 vd., özellikle 634, 636, 662, 671, 673, 702, 721. Mes'ûdî, V, 180 vd., 226 vd., 268, 475; VI, 58; VII, 117. İbn Hazm, IV, 94, 179, 180, 182, 184.

18 *Oppositionsparteien*, 87-95. Onun Sebe'iyye'yi sehven Şiî görüşlerin kaynağı olarak gördüğüne ve Keysâniyye'nin Muhtâr tarafları olduğunu anlamadığına dikkate etmek gerekir.

19 Krş. Goldziher, *el-'İkdü'l-ferîd*'den (Bulak, II, 334) alıntı yapmaktadır; bk. MS, I, 106.

20 İbn Sa'd, V, VI, VII.

mevâliye dair verdiği biyografik bilgilerde, azatlık yoluyla elde edilen bu statüye az sayıda insanın sahip olduğu söylenir ve çoğunun üçüncü türe ait olduğu varsayılır. Öyle görünüyor ki, halifelik Arap kabilelerinin bir federasyonu olarak kabul ediliyordu. Bu sebeple, İslâm'ı kabul eden Arap olmayan biri, bir halifelik mensubu olarak kabul görmeden önce, bir Arap kabilesinin mevlâsı olmak zorundaydı ve bu da en basit şekilde bir antlaşmayla sağlanabilirdi. Bir Arap'ın başka bir Arap'ın mevlâsı olmasını engelleyecek bir şey de yoktu ve bunun örnekleri de vardı.²¹

O hâlde Emevîlerin çöküşünde, statülerinden memnun olmamaları bir etken olan *mevâlî*, Arap kabilelerine bir ahitle bağlı olan Arap kökenli olmayan Müslümanlardır. İslâm düşünce tarihinde özellikle Güney Irak'tan olan bu kişilerle ilgilenmekteyiz. Burası Arap fetihleri sırasında çoğunlukla Arâmî'ydi ama üst tabaka İranlı toprak sahipleri ve memurlardan oluşmaktaydı. Çeşitli bölgelerde çiftçiler İranlılara karşı Müslümanlara yardım etmişti.²² Buradaki mevâlînin çoğunun Arâmî kökenli (dolayısıyla da Hristiyan) olması gerekir. Şüphesiz mevâlî olan önemli âlimlerin Irak'taki Hristiyan yüksek eğitim kurumlarıyla bağlantısı vardır. Bazı ilk-Şîî fikirleri (Tammuz'un ölümü gibi) bazı ilk-Hristiyan fikirlerine benzemektedir ve bu da birçok ilk-Şîî'nin oldukça yeni olan İranlı muhacirlerden çok bölgenin eski soyundan (ya da bunda asimile olan kişilerden) geldiği hissini vermektedir. Arâmî-Hristiyan etkisi Ebû Mansur (Mansûriyye'nin lideri) vakasında da görülmelidir. O, cahil bir çöl bedevisi idi ve belki de Abdü'l-Kays kabilesine mensuptu. Ancak Allah'ın ona Süryânîce hitap ettiğini duydu ve kozmoloji anlayışında Hz. İsa ve *kelimeye* ya da "Allah'ın kelimesi"ne özel bir yer verdi.²³

21 Krş. İbn Sa'd, V, 208, 209, 220, 222, 228'e atıfla *JRAS*, 1960, 164.

22 Krş. Belâzuri, 242 vd.

23 Nevbahtî, 34. Friedlaender'ın belirttiğine göre (*JAOS*, XXIX, 90) Keşşî'de Farsça bir versiyon vardır; bk. *Ma'rifetü'r-ricâl*, Bombay 1317/1899, 196.

Her ne kadar Güney Irak *mevâlî*sinin esasen Aramî ya da Hristiyan kökenli olduğunu düşünmek mümkün olsa da, burada İranlı unsurların olduğunu da kaydetmek gerekir. Nitekim bir kişinin kızlarının İran usulüne göre evlenmesine izin verdiği söylenir.²⁴ Başka mezhepten olan bir babanın ise *zındık* olduğu belirtilir ki muhtemelen onun İranlı ya da Acemleşmiş bir Aramî olduğuna işaret eder.²⁵ Acemleşme temayülü İcl kabilesinin bir bölümünün “tümünden İran tabiiyetine geçtiği” ifadesinde de gösterilmiştir.²⁶ Bu husus, Emevî döneminin sonlarına doğru Hâşimîleri destekleyen pek çok liderin, İcl’den olduğu göz önüne alındığında daha da belirgin hâle gelir. Muğîre b. Saîd (Becîle’den), Hâlid el-Kasrî’nin mevlâsı olmasına rağmen İcl kabilesine mensuptu. Ebû Mansûr’un da bazen İcl’den bazen de Abdül-Kays’tan olduğu söylenir. Abbasî zaferinin mimarı olan Ebû Müslim de İcl kabilesi mevlâsıydı ve onun Acem soyundan geldiği de ifade edilir. Araplar üzerindeki İran etkisinin Müslümanlar Irak’ı fethetmeden çok önce yayıldığını da akılda tutmak gerekir. Bu etkinin delili, Kur’ânda ve İslâm öncesi şiirde mevcut Farsça kelimelerde görülebilir.²⁷ İran ordusu, Fars İmparatorluğu’nun çöküşü öncesi yarım asırda Yemen’i işgal ederken, Basra körfezindeki çeşitli küçük devletlerde Farsları destekleyen gruplar iktidardaydı. Yemen’in Araplaştığı ancak onlardan bir miktar İran etkisinin geleceği de bilinmekteydi.²⁸ Mekke’nin Fars İmparatorluğu ile ticari ilişkileri vardı. Bir Mekkeli müşrik Kur’ân’la kıyaslanabilecek Acem hikayeleri bildiğini iddia etmişti.²⁹ Bedir’deki Müslümanlar arasında da iki ya da üç adet Acem asıllı *mevâlî* vardı.³⁰

24 Nevbahtî, 25 (Hamza el-Kerbiyye).

25 Nevbahtî, 31.

26 Goldziher, *RHR*, XLIII, 23. Krş. *JAOS*, XXIX, 80 n.

27 Krş. A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ân*, Baroda, 1938, 14-16.

28 Krş. Watt, *Medina*, 118, 128-32.

29 İbn Hişâm, 191 vd., 235.

30 Watt, *Medina*, 344, dipnotlar, 2, 5 ve belki de 11.

Ancak Muhtâr onların öz-bilincini uyandırmış olsa da, *mevâlinin* memnuniyetsizliği, çok sonraları bile etkili bir siyasî güç hâline gelememiştir.

4. Sükûnet Dönemi

Muhtâr'ın ölümünden sonra 119/737 yılına kadar herhangi bir ayaklanmaya dair kayıt yoktur. Fakat bu yarım asırlık sükûnet dönemi önemli ilk-Şiî olayları içermektedir. Keysânî tabiri ilk kaynaklarda müştereken kullanılır ve mezhepler tarihi yazarları çeşitli alt kollarını sıralarlar.³¹ Bu yalnızca İbnü'l-Hanefiyye'nin imametine olan inancın devam ettiğini değil, aynı zamanda Muhtâr'ın hareketi üzerindeki bazı ısrarları da gösterir.³² Karizmatik lider etrafında yeni dini fikirlerin ortaya çıkışına dikkat çekildiğinde ise siyasî görüşler bir anlığına kenara bırakılabilir.

Muhtemelen İbnü'l-Hanefiyye'nin 81/700 yılında vefatından sonra, hakkındaki *mehdilik* iddiaları yaygınlaşmaya başladı. En azından bu mehdilik işine yol açan bir kişiyi, şair Kuseyyir'i tanımaktayız. O, daha çok Mekke'de yaşasa da Abdülmelik (66-87/685-705) ve oğlu Yezîd'in (102-106/720-724) Şam'daki hilafet saraylarında bulunduğu da rivayet edilir. Ölüm tarihi olarak ise 105/723 verilir.³³ Bazen de kurucusu hakkında herhangi bir bilgi olmayan Kerbiyye ya da Kerîbiyye diye nitelenen Keysânîyye'ye mensup olduğu dile getirilir. Kuseyyir'in yaydığı görüşte Muhammed b. el-Hanefiyye ölmemiş ancak Medine'den yedi günlük uzaklıktaki Radva dağında

31 Eş'arî, 18-23. Bağdâdî, 27-38. Şehristânî, 109-13. Nevbahtî, 21 vd. 24-91 37, 42. Belki de ilk malzemenin bir kısmında (*Tezkire*, I, 81) Şa'bî'ye (v. 104/722) hitap eden bir Keysânî, en çok Hz. Osman'a karşı tavırla ilgilenmiş görünmektedir.

32 Krş. Cahen, *a.e.* (n. 2/1), 308.

33 İbn Kuteybe, *Kitâbü's-Şîr*, 316-29; *Mufaddaliyât*, I. 174, 7. Friedlaender, *JAOS*, XXIX, 38 vd. İbn Hallikân, II, 529-35 ("Râfızî", mesihçilikten bahsedilmemektedir.)

gizlenmiştir. Su ve bal pınarları ile beslenmekte ve bir aslan ve leopar tarafından korunmaktadır. Uygun bir zamanda dönecek ve şu an zulümle dolan dünyayı adalet ile dolduracaktır. Bu konuda, gizlenme yeri bilinmeyen başka rivayetler de vardır.

Bu rivayet, sonraları Şiî gruplar tarafından çeşitli şekillerde kabul edilse de, bu tür bilgilerin Müslümanlar arasında ilk defa vuku bulduğunu göstermektedir. O dönemde imamın ya da karizmatik liderin gizlenmekte olduğu (*gaybet*), ancak dönüşünün (*rec'at*) kesinlikle beklendiği ve döndüğünde mehdi yani bir rehber (bir tür mesih) olacağı, tüm yanlışları düzelteceği ve yeryüzüne adaleti getireceğine inanılmaktadır. Bu fikirlerin Yahudi-Hristiyan fikirlere olan benzerliği sıkça dile getirilmiştir ancak bu sırf bir taklit değildir. Bu tür fikirler neredeyse imkânsız durumda olan insanlara bir ölçüde ümit vermekte ve onların zorunlu halleri benimsemesine yardımcı olmaktadır. “Gizli imam” a inananların mevcut hâlde bir şey yapmaları, hatta herhangi bir suistimali düzeltmeye bile çalışması gerekmemektedir. Müslüman yazarlar arasında meşruiyetini sorgulamaksızın gerçek ya da *fiilî* bir otoriteyi kabul etme eğilimi olarak kendini gösteren bir sükûnet tavrı her zaman oldu. İbn Hazm iyiliği emretme ve kötülüğü nehyetme (emr-i bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker) yükümlülüğünü ifade ederken güzel biçimde bunu açıklamıştır. Pek çok yazara göre bu yükümlülük, ilk planda hiçbir istisnası olmasa da en azından insanın kalbinde yerine getirilmeliydi. Eğer bir imkân bulursa bunu diliyle yerine getirmeli ve asla eliyle ya da kılıç çekerek yapmamalıydı. İbn Hazm ardından her ne kadar öldürülmüş olsalar da tüm Râfîzîlerin böyle inandığını ekler. Fakat onlar bunu “konuşan (*nâtık*) imamın” kendi bayrağını açmasından önceki bir zamanla sınırladılar. Böyle yaptığında ise onu kılıçla desteklenmesi gerekir.³⁴ İmamın zuhurundan önce harekete geçmek

34 İbn Hazm, IV, 171. Burada Revâfız gâib imama inananlardır. Krş. Friedlaender, JAOS, XXIX, 92.

isteyen bazı Keysânîlerin kılıç yerine odun sopalarla kendilerini nasıl techiz ettiklerine dair ilginç rivayetler de vardır.³⁵

Mehdici fikirleri savunan gerçek kişilerin pek fazla ismi bilinmemektedir. Onlardan biri hem Medine’de ve Kûfe’de taraftarları olan Medineli Hamza b. Umâra (ya da Ammâra) idi. Onun görüşleri ana hatlarıyla Keysâniyye ve Kerbiyye ile aynı olsa da, Muhammed b. el-Hanefiyye’nin tanrı, kendisinin de onun peygamberi olduğunu benimsediği iddia edilmiştir.³⁶ Belki de bu sonuncusu Muhammed b. el-Hanefiyye ile olan ilişkisine dair yaptığı bazı açıklamaların düşmanca bir abartısıdır. Başka bir şair Seyyid el-Himyerî de (v. 105-173/723-789) Kuseyyir’e benzeyen görüşler ortaya attı.³⁷ Her iki şair imamlarının Radva’da gizlendiğine inanırken Hamza onun saklandığı yerin bilinmediğini savundu.

İleride görüleceği üzere, şayet Sebeiyye gerçekten Abdullah b. Sebe ile ilgili olsaydı, sükûnet asrının ilk yarısına yerleştirilmesi gerekirdi. Şöyle ki, İbrahim en-Nehâî’nin (birazdan incelenecek) bir Sebeî olduğunu inkar ettiği,³⁸ 119/737 yılında öldürülen isyancı Muğîre’nin de aslında bir Sebeî olduğu bildirilir.³⁹ Bu ise Sebeî adının bu zamandan önce de kullanıldığını gösterir. Eş’arî’de yer alan Sebeiyye’ye dair bilgi, onların sadece Hz. Ali’nin ölmediğine ve kıyamet gününden önce adaletin egemenliğini kurmak için döneceğine inandıklarını ifade eder. O, Sebeiyye’nin ölümden “dönüş” inancını zikrettikten sonra, Seyyid el-Himyerî’nin de bu inancı benimsediğine geçmektedir.⁴⁰ Rivayetlerin bağlantısı ve görüşlerin ben-

35 Haşebiyye hakkında krş. İbn Kuteybe, *Me’ârif*, 300. H. Ritter, *Eİ’* “Kaisaniyya” mad. Muhtemelen rivayet ismin gerçek kaynağını vermemektedir.

36 Nevbahtî, 25 ve indeks.

37 Nevbahtî, 26 vd. ve indeks.

38 İbn Sa’d, VI, 192.

39 İbn Kuteybe, *Me’ârif*, 300.

40 Eş’arî, 15.

zerliği, Sebeiyye'nin Seyyid el-Himyerî'den zaman olarak çok uzakta olmadığı hissini vermektedir.

Biraz önce mehdici görüşlerinden bahsedilen bu kişiler, bir anlamda sonraki Şîilerin habercileridir. Bununla birlikte ilk-Şîî olayları ileriki bölümde dikkate alınacak "aktivistleri" ve sonraki anlamda Şîî olmayan ancak İbn Kuteybe tarafından Şîî listesine dahil edilen bazı "suskunları" ihtiva etmektedir. Listenin bir bütün olarak önemi daha sonra (s. 97-102) tartışılacaktır. Şimdilik listede bulunan ve Emevîler döneminde yaşayan kişilere bakmak yeterlidir. Tümü, tıpkı sonraki şahıslar gibi saygı duyulan muhaddisler, ya da şöyle söyleyelim, genel dini hareketin üyeleri idi. Bunlardan birini İbn Sa'd Şîî olarak tanıtmıştır. Ancak bu muhtemelen yalnızca hilafetin idaresinde Hz. Ali ile yakın iş birliği yapması itibarıyladır.⁴¹ Bir diğeri, 82/701 yılında Haccâc'a karşı İbnü'l-Eş'as ayaklanmasına katılmış, ardından Horasan'a kaçmış ancak yakalanmıştı. Hz. Ali'yi lanetlemesi istenince reddetmiş ve bu sebeple cezalandırılmıştı.⁴² Bir diğeri ise Haccâc'ı eleştirmiş ancak yönetimle iyi ilişkiler kurmayı başarmış ve böylece halife Hişâm 106/724'te cenaze namazını kıldırmıştı.⁴³ Bu son derece cüz'î hususlar dışında -biri hariç- söz konusu şahısların siyasî görüşlerine dair hiçbir bilgimiz yoktur.

Bu istisna Kûfe âlimleri arasında ilk önemli sima olan İbrahim en-Nehâî'dir (v. 96/714). Ona nispet edilen bir ya da iki sözü sağlam kabul edebilirsek, bunlar ona izafe edilen Şîîliğin içeriği hakkında bir fikir verebilir. Genelde o Mürcie'ye çok sert biçimde karşı çıkan ve Haccâc'ı sevmeyen biri olarak bilinir. Bir seferinde öğrencilerden biri Hz. Ali ve Hz. Osman hakkındaki tartışmadan dolayı şaşırmış ve ona görüşünü sormuştu. O, ne Sebeî ne de Mürciî olduğunu

41 İbn Sa'd, VI, 157 (Esbağ b. Nübâte). Liste *Me'ârif* 301'dedir.

42 İbn Sa'd, 212 vd. (Atiyye b. Sa'd el-Avfî, v. 111/729)

43 İbn Sa'd, V. 391-5 (Tâ'ûs).

söyleyerek cevap verdi. Muhtemelen bu, bir yandan Hz. Ali'yi mesihanik bir figür ya da bir tür karizmatik şahsiyet olarak görmediği, diğer yandan ise Hz. Osman'a herhangi bir özel meziyet vermediği anlamına gelir. Bu yorum daha başka iki sözle de uyumludur. O, kendisine Hz. Ali'nin Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'den daha sevgili olduğunu söyleyen bir adamı azarlamış ve bu görüşe bizzat Hz. Ali'nin bile itiraz edeceğini söylemiştir. Ayrıca o kendi adına Hz. Ali'nin ona Hz. Osman'dan daha sevimli olduğunu ancak Hz. Osman hakkında kötü konuşmaktansa cenneti kaybetmeyi tercih edeceğini belirtmiştir.⁴⁴ Bu, onun dört halifeyi kabul ettiğine ancak Hz. Ali'nin meziyetlerini Hz. Osman'dan daha büyük gördüğüne işaret eder. Bu görüşlerin önemi ancak Abbasîler dönemi olayları çalışılırsa ortaya çıkarılabilir. Şu an İbrahim'in görüşleri Hz. Ali'ye yönelik davranışlarının karmaşıklığını göstermektedir.

5. Emevîlerin Çöküşü Sırasında Hâşimî İsyanları

119/737 yılından itibaren gerçekleşen bir dizi ayaklanma, ilk-Şîi olgusunun “aktivist” görünümü olarak düşünülebilir. Handedanın giderek artan zayıflığı şüphesiz gözle görülür biçimde açık hâle geliyordu. Bazı kişiler bu durumu kişisel olarak kendi lehine çevirmeyi ümit ederken diğerleri ise fiili bir plan dahilinde olmasa da, endişeli bir ruh hâlinde olan yetkililerin şüphelerini uyandırmak için, memnuniyetsizliklerini yeterince dışarı vurmuş görünüyorlardı. Bu krizde sıradan kişiler onu öncekinden daha fazla yönetmesi için bir ehl-i beyt mensubu arıyordu. Ebû Hâşim'in kabilesinden birçok kişi fiilen ya da itibari olarak bu isyanların lideri olarak adlandırılrsa da, izahlarda tutarsızlıklar vardır. Bu bölümde mevcut malzeme kısaca sunulacak ve İmâmiyye'den gelen rivayetlerin güvenilirliği ise sonraki bölümde tartışılacaktır.

44 İbn Sa'd, VI, 188-199, özellikle 192.

Faaliyetleri gerçek bir isyana yol açmasa da, sorun yaşayanlardan ilki, Yemenli bir kabile olan Nehd'e (ya da Temîm'e) mensup Kûfe'li bir saman satıcısı olan Beyân b. Sim'ân idi. O, olaylara karışmayan Hamza b. Umâre'nin takipçisiydi. İlk başta bazılarının babası Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imam olarak varisliğini yaptığını kabul ettiği Ebû Hâşim'in elçisi olduğunu iddia etti.⁴⁵ Bir rivayete göre, belki de sonraları, Hüseyinî olan Muhammed b. el-Bâkır'a (v. 113-119/731-737) bir mektup yazarak kendisini (Beyân) peygamber olarak tanıtmaya çağırdı. Diğer yandan -Beyân'dan önce gerçekleşmişse Bâkır'ın ölümünden sonra olması da muhtemeldir- Bâkır'ın kendisini elçisi olarak atadığını da iddia etti. Bununla birlikte onun Bâkır'a düşman olduğu da rivayet edilir. Diğer rivayetler ise belki de Muğîre ile (biraz sonra bahsedilecek) bir ayaklanma planladığı ve bunun ya Bâkır'ın oğlu Câfer es-Sâdık ya da Hasanî olan ve 145/762'de fiilen isyana yeltenen Nefsü'z-Zekiyye adına yapıldığı bildirilir.⁴⁶ Bu faaliyetin bir kısmı Kûfe valisinin kulağına gitti. O, Beyân ve Muğîre'nin tutuklanması için bu işlerin yeterince ciddi olduğuna karar verdi ve sonra da 119/737 yılında yakılarak infaz edildiler.

Beyân'ın görünürdeki ortağının tam adı Muğîre b. Sa'd el-İclî idi.⁴⁷ Ona teşbihe dayalı bir yaratılış teorisi atfedilir ve Allah'ın ism-i azamını bildiği ve bu sebeple çeşitli güçler kazandığı da ileri sürülür. Onun bir süre Muhammed b. el-Bâkır'ı imamı olarak gördüğü ve ölümünün ardından ise Nefsü'z-Zekiyye'ye döndüğü dile getirilir. Ancak Nefsü'z-Zekiyye 119/737 yılında sadece 17 yaşında olduğu için herhangi bir şekilde Muğîre'yi vasisi olarak tanımamış olabilir. Câbir b. Yezîd el-Cu'fî'nin (v. 128/745) de Muğîre'nin tabilerinden

45 Eş'arî, 23.

46 Nevbahtî, 30, 25. Krş. Bağdâdî, 227 vd. Şehristânî, 113 vd. (I, 246 vd). Cureton neşri yanlış olarak Benân şeklinde okumuştur. Ayrıca bk. *EP*², "Beyan b. S." mad. (M.G.S. Hudgson). Cahen, *a.e.* (n.2/1), 315.

47 Eş'arî, 6-9. Nevbahtî, 52-5 vb.

olduğu söylenir. Cu'fî bazıları tarafından büyük bir muhaddis olarak görülmüş ancak bazıları tarafından da oldukça sert biçimde eleştirilmiştir.⁴⁸

Üçüncü bir kişinin de kendisini Muhammed el-Bâkır'ın tabisi olarak kabul ettiği ve onun varisi olduğunu iddia ettiği de söylenmiştir. Bu kişi Kûfe'de yaşayan ve İcl ya da Abdü'l-Kays kabilesinden olan Ebû Mañsur idi.⁴⁹ Onun 124/742 yılında Irak valisi tarafından idam edilmesinden önceki bir ya da iki yıl içinde öğretisinin yayma konusunda aktif olduğu görülmektedir. O kendisine uyan kimselerden bazı pratik boğma [teknikleri] öğrendi. 160/780 civarında ise öğretisi tekrar canlandı. Önceki iki lider gibi Hüseyin'in soyuna büyük ilgi gösterdi. Bununla birlikte o sadece onların vekili olduğunu ileri sürmedi, ayrıca Muhammed el-Bâkır'ın vasisi ya da "vâris"i ve hatta halefi olduğunu iddia etti. Bu iddiasını göğе yükseldiğini ve bu sırada Allah tarafından resûl ve nebi olarak görevlendirildiğini iddia ederek daha da ileri götürdü. O, Âl-i Muhammed'e kozmik bir önem atfeden ilk kişi olarak da görünmektedir. Tuhaf bir şekilde, Muhammed ailesini "gökyüzü", "tarafatlar"ı (Şîa-muhtemelen kendi yolunu) ise yeryüzü ile tanımladı. Belki de o sadece Arap kabilesinin bir mevlâsı idi ve (yukarıda belirtildiği gibi) Allah'a yükselme sırasında ona Süryânîce hitap edildiği söylenir. Öğretinin bu son bölümleri eski Mezopotamya mitolojisini anımsatmaktadır.

Eğer Beyân, Muğîre ve Ebû Mansûr'a dair rivayetler sahih ise 119/737 yılından itibaren, en azından ilk-Şîi gruplar arasında Hüseyin ailesine karşı giderek büyüyen bir ilgi olduğunu gösterir. Bunun yanında bu rivayetlerin Muhammed el-Bâkır'ın hayattayken imam olarak tanındığına dair iddiaları desteklemek üzere sonraki İmâmî icatları olma ihtimali de hep akılda tutulmalıdır. Muhammed el-Bâkır'ın hayatının sonuna doğ-

48 İbn Sa'd, VI, 240. Krş. Bağdâdî (Halkin), 55n. Goldziher, MS, II, 112, 140.

49 Eş'arî, 9 vd. Nevbahtî, 34. Bağdâdî, 234 vd. Şehristânî, 135 vd. (I, 297-300).

ru kişisel olarak siyasete ilgi duyup duymadığını tespit etmek güçtür. Abbasîler adına propaganda belki de bu zaman başlamıştı ve oğlu Câfer es-Sâdık kendi adına iddialarda bulunmuş olabilir. Bu sonraki durumda Beyân ve diğer ikisi, belki de Câfer'in ve Abbasîlerin iddialarına karşılık vermeye çalıştılar. Beyân'ın Muhammed b. Bâkır'ı ona uymaya davet etmesi ve sert bir şekilde reddedilmesine dair hikaye, Beyân'ın iddiasını bertaraf etmek için (muhtemelen Câfer'in bir ortağı tarafından) çıkarılmış olması da mümkündür.

Peygamberin şahsen ilk isyana başvuran torunu Muhammed el-Bâkır'ın kardeşi 122/740 yılında Emevîlere karşı ayaklanan ama neredeyse o an öldürülen Zeyd b. Ali'dir. Zeyd'den sonra isimlenen Zeydîyye fırkası halen mevcuttur ancak onun önemli hâle gelmesi ve ayrı bir itikadî bünyeye kavuşması Abbasîlerin erken dönemine aittir (bk. 6. bölüm). Sonradan oluşan inancın ise Zeyd'in kendi inancıyla ne kadar uyduğu ise açık değildir. Onun ve onu takip edenlerin suskun ya da gizli imam fikrini reddettikleri ve imam kendi imametini açıkça iddia edinceye kadar bağlılık iddia etme hakkı olmadığına ısrar ettikleri de kesin görünür. Onun, imamın Hz. Ali ya da Hz. Fatıma soyundan olması gerektiğini kabul ettiği de dile getirilir, ancak bu daha çok sonraki Zeydîlerin öğretisi olmalıdır. Zeyd genelde geniş bir ilk-Şii hissiyatı harekete geçirmeye çalışıyordu ve bu çabasının ardında, Emevîlerin ellerinden kayan hilafeti kontrol altına almak vardı. Biraz önce dikkate alınan mesihçi hareketler rasyonel değildi; maddi sıkıntıları ve manevi arzuları açığa vuruyor ve hilafet yönetimini devralmak için de bir plan öngörmüyordu. Buna karşılık Zeyd ileri düzeyde akılcı idi. O, hilafeti etkili biçimde yönetmek için Müslümanların ana gövdesinin fikren arkasında olması gerektiğini ve bu sebeple de bu gövdenin görüşlerini kabul etmenin de zorunlu olduğunu fark etti. Özellikle Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in meşru halifeler ve imamlar olduğu görüşünü benimsedi. Ancak -Hz. Ali'nin meşruiyetini savunanların

gönlünü almak için- Hz. Ali daha üstün olsa da bunun bazı acil faydaları temin etmek için fazileti daha az olanın (*mefdûl*) imametine de izin verilmesi türünden olduğunu ekleyerek bunu nitelendirdi. Bununla birlikte Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in bu tadil edilen kabulü bile, bazılarında Hz. Ali ve Hâşim'in karizmasının kısmi bir inkarını içerir göründü ve muhtemelen Zeyd karizmaya inanan birçok kişinin desteğini kaybetti.

Evemîlere karşı son başarısız isyana kalkışan Hâşimî ise Hz. Ali'nin kardeşi olan Ca'fer'in büyük torunu Abdullah b. Muâviye idi. Ayaklanma 127/744 yılında Kûfe'de başladı ve Abdullah, Ebû Müslim tarafından belki de 130/747'de öldürülünceye kadar sürdü. Bu şahısla ilgili kelâmî inançlara dair büyük bir kafa karışıklığı vardır. Görünüşte Keysaniyye'nin en sessiz bölümüne bağlı olan Beyân'ın belli bir takipçisi, Abdullah b. Amr b. el-Harb el-Kindî adıyla, Kûfe'de gizli imam ve ruh göçü hakkında fikirler yaymıştır. Bu görüşleri kabul edenlerden bazıları, sonra Abdullah b. Muâviye taraftarı oldular ve özellikle de öldükten sonra bu fikirleri ona nisbet ettiler.⁵⁰ Keysâniyye ile ilişki daha sonra Abdullah b. Muâviye'nin Muhammed b. el-Hanefiyye'nin oğlu Ebu Hâşim'in vasisi olduğu iddiasıyla desteklendi. Abdullah b. Muâviye'nin özellikle o hayattayken yapılan bu iddiaları ne ölçüde onayladığı hususu açık değildir. O kendi hareketine bir zemin oluşturacak açık ve belirgin bir fikir yapısına sahip görünmemektedir ve bu da şüphesiz onun başarısızlığına katkıda bulunmuştur. İlk başta Zeyd'in ordusundan geride kalanların, Keysaniyye'den alınan mesihçi fikirlere sahip olanlara nisbetle, onun ordusunun daha önemli bir parçasını oluşturduğu söylenir. Daha sonra Kûfe'den İran'a taşınmak zorunda kalıp orada geniş bir alanı kontrol ettiğinde ise onun destekçileri Müslüman dinî ve siyasî görüşünün hemen her tonunu içeriyordu. Son olarak, Emevîleri yok eden ve Ab-

50 Eş'arî, 6, 22. Bağdâdî, 223 vd., 235 vd. Şehristânî, 112 vd. (I, 244 vd). Wellhausen, *Arab Kingdom*, indeks. Nevbahtî, 20, 31. İbn Hazm, IV. 187 vd. Tritton, 23 n.

basî hanedanını halifelik tahtına oturtan bir isyan daha vardı. Ancak onun altıncı bölümde tartışılması daha uygun olacaktır.

6. İlk-Şiî Olaylarının Önemi

a. Olayların Farklı Boyutları

Burada ilk-Şiî kavramı altında, Şiî hareketinin başlangıcı olarak tanımlanan birçok olay bir araya getirildi. Ancak böyle bir tanımlama, Emevî dönemi boyunca var olduğu farz edilen olgudan daha büyük bir birliğe sahip oldukları şeklinde okunabilir. Aslında birbirinden farklı birkaç olay grubuna sahibiz. Bunlar genel etkenlerden ortaya çıkmış ve çoğu mezhepler tarihi yazarının ifade ettiği gibi IV/X. yüzyılda Şiîliğe katkıda bulunmuş da olabilir. Ancak 132/750 ve hatta 260/874 sonuna kadar güçlü bir delil yoksa irtibatların varlığını ileri sürmekten de kaçınmak gerekir.

İlk-Şiî inancı olarak nitelenebilecek asgari inanç şekli, Hz. Ali'nin şahsî değerine olan inançtır. Görüldüğü gibi böyle bir inanç, İbrahim en-Nehâî'ye atfedilebilir. Bu inanç, hayatı boyunca Hz. Ali'yi destekleyenlerin çoğunun benimsediği varsayılarak haklı da görülebilir. Bu tür bir inançta özel karizma unsuru ise muhtemelen yoktur.

Hâşim kabilesinde ya da onun bazı mensuplarında karizmatik nitelikler olduğuna dair her türlü inanç bu asgari inançtan ayırt edilmelidir. Bu karizmatik nitelikler, liderlik lütufları dahil, en üst derecedeki insani mükemmellikten, doğaüstü ya da ilahi bir mevhibeye kadar farklı şekillerde tasarlanabilir. Kabile soyu aracılığıyla özel insan mükemmelliğini tevârüs etme inancı, İslâm öncesi Arapların fikirlerine de uygundur; insan da beşerüstü niteliklerin tezahürü fikri ise daha çok Müslümanların içinde yaşayan Aramî ve İranlı unsurlardan gelmiş olabilir. Bununla birlikte, o ya da bu şekilde, Hâşim evinin karizmatik lideri, 81/700 yılından 236/850 yılına ve sonraki

dönemde Müslüman kitleleri cezbedi. Ancak Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlerle sınırlı olan bu karizma inancı, yavaş yavaş kademeli olarak baskın hâle geldi. Zira onlarca yıl Muhammed b. el-Hanefiyye ve oğlu Ebu Hâşim daha fazla ilgi çekti. Şair Kuseyyir, Hz. Ali ve üç oğlundan bahseder ki elbette bunlar; Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. Bu üçünün aşağı yukarı birbirine denk olduğu izlenimi verilmektedir. Aslında üçüncüsü, ölmediği ancak gizlendiği söylenen kişidir ve bundan, şairin ve şüphesiz diğer kişilerin Hz. Hüseyin'in soyuyla ilgilenmediği sonucu çıkarılabilir. Dahası 132/750'lerde bile, başta Hz. Ali'nin kardeşi Ca'fer ve Hz. Muhammed'in amcası Hz. Abbas olmak üzere, Hâşim kabilesinin diğer mensuplarında karizma olduğunu ileri sürmek hala mümkündür.

Bu türden genel mülahazalar Emevî dönemindeki olayların İmâmiyye tarafından rivayet edilen versiyonlarına şüphe bu-
laştırmıştır. Bu rivayetlerden birine göre Hz. Hüseyin'in soyundan biri, Kerbelâ vakasından itibaren sürekli "imam" olarak tanındı ve bu terim kullanılarak onun ehl-i beytin başı ya da bir anlamda hareketin lideri olduğu gösterilmiş ve ima edilmiş oldu. Ancak kabul gören pek çok gerçek, bu anlayışla çelişir. İmâmiyye'nin ifadelerinde bile en azından Emevî yönetiminin sonuna kadar imamların ciddi olarak siyasetle ilgilenmedikleri açıktır.⁵¹ Hüseyinî biri tarafından gerçekleştirilen siyasî faaliyete dair ilk güvenilir kayıt ise Zeyd b. Ali'nin 122/740 yılındaki isyanıdır. Ancak sonraki İmâmîler ve İsmâîlîler bu tarihten önce üç kişinin "imam olarak tanındığını" kabul ederler:

1. Zeynelâbidîn (ibadet edenlerin süsü) olarak bilinen Ali, Hz. Hüseyin'in hayatta kalan büyük oğludur ve 94/712'de vefat etmiştir.
2. Bâkır (derin bilgi sahibi) olarak bilinen büyük oğlu Muhammed 113-119/731-737 yılları arasında vefat etmiştir.

51 İmâmiyye rivayetlerinin bir özeti şu eserin ilk bölümlerinde verilmiştir: D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London, 1933.

3. Muhammed'in oğlu Ca'fer, sâdık (doğru sözlü) olarak bilinir, Abbasîler döneminde yaşamış ve 148/765 yılında vefat etmiştir.

Bu şahıslardan ilki olan Ali b. Zeynelâbidîn dindar ve oldukça dürüst bir kişi olarak tanınmıştı. Sonraki literatürde bile bir tür liderlik ima edecek biçimde, ara sıra adından bahsedilir. Hakkındaki ender bilgilerden biri, Eş'arî'de yer alır ve İmâmîlerden gelen rivayete doğrudan ters düşer. Zira burada imam olarak öncelikle Muhammed b. el-Hanefiyye, sonra oğlu Ebû Hâşim ve sonra da sadece Zeynelâbidîn'i tanıyan bir fırkadan söz edilmektedir.⁵² Bu husus oldukça dikkat çekicidir. Zira Hüseyinî taraftarların, Hüseyinî olmayan iki imamı tanıdıklarına işaret etmektedir. Bu ise Claude Cahen'in, Hz. Hüseyin'in ölümünden sonra ehl-i beyt ve destekçileri tarafından imam veya lider olarak kabul edilen kişinin Muhammed b. el-Hanefiyye olduğuna dair diğer delillerini tümüyle desteklemektedir.⁵³ Bu görüş pek çok önemli ayrıntıyı anlamlı kılmaktadır: O, Hz. Ali'nin yaşayan oğulları içinde en kabiliyetlisi idi. Pek çok fırka, mesela Keysâniyye'nin alt kolları onun imamlığı üzerinde birleşti ve Keysâniyye uzun süre en önemli ilk-Şiî grup oldu. Mesihçi fikirler de açık biçimde ilk olarak onun ismine izafe edilmiştir.

Bu görüşün doğru olduğunu varsayarsak, İbnü'l-Hanefiyye'nin ölümü üzerine onu imam kabul eden çoğu kimsenin benzer kabulü oğlu Ebû Hâşim için yapmaları da öte bir ihtimal olur. Ancak bu kabul, özellikle aile (belki de burada Hz. Ali'nin torunları) meselelerinde onun ehl-i beytin resmi temsilcisi ve sözcüsü olarak tanınmasından daha öte bir şey olamazdı. Ne baba ne de oğul, Emevîler tarafından taciz edilmediği için bu, herhangi bir siyasî rol içermez. Gerçek şu ki, 132/750 yılında Abbasîlerin, aile reisliğinin Ebû Hâşim'den

52 Eş'arî, 23.7-9. Nevbahtî 47'deki ifadenin kısalığa dikkat.

53 Krş. Cahen, *a.e.* (2. bölüm 1. dn), özellikle 304 vd.

onlardan birine geçtiğini iddia etmeleri, Ebû Hâşim'in bir zamanlar geniş bir şekilde (sırf siyasî olmayan bir rol de olsa) tanınmış olması gerektiğini ve bu önceki tanınmanın hala kalıcı öneme sahip olduğunu gösterir.

Emevî döneminin sonlarına doğru değişiklikler, Hâşimî sempatizanlarına yapılan siyasî açıklamalar şeklinde tezahür ediyordu. Siyasî anlamda herhangi bir kişiyi genel olarak imam tanımak söz konusu değildi ancak iktidar peşinde koşanların çoğu, Hâşimî sempatisini amaçları için kullanmaya ve Emevî idaresinden duyulan memnuniyetsizlik yanında bu sempatiye hitap ederek bazı siyasî programlar için destek sağlamaya çalıştılar. Belki de en ciddi sorun, Hâşim kabilesinin herhangi bir üyesi ya da bir üyenin vekili olduğunu iddia eden herkes tarafından yönetilen pek çok küçük isyancı hareketlere, potansiyel olarak önemli olan bir siyasî gücün dağılmasını önlemektir. Bu etkinlik kaybına karşı benimsenen yöntemlerden biri, Hâşimî karizmaya herhangi bir zamanda tam anlamıyla sadece bir kişinin sahip olduğu, onun halef olarak belirlendiği veya atandığı (*nassa*) fikrini ortaya koymaktır. Burada ayrıca "vasî tayini" anlamına gelen *evsâ* kelimesi kullanıldı. Bu şekilde atanmış kişi de elbette imam ya da liderdi.

Emevî döneminin ilk zamanlarında bir halef tayin etme uygulamasının ne kadar etkili olduğunu bilmek güçtür. Gerek Emevîlerin çağdaşları ve gerekse sonraki Şiîler, sayısız durumda, falancanın filancayı kendi vasîsi yaptığını iddia etmiştir ve bunlar, olaylardan çok sonra yapılmış da olabilirdi. Bu sebeple şu hususları ayırt etmek zorundayız:

- a) Belli bir atamanın yapıldığı iddiasını,
- b) Bu iddianın açıktan yapıldığı tarihi,
- c) Böyle bir atamanın yapılıp yapılmadığına dair fiilî bir sorgulamayı ayırt etmek zorundayız. Mesela önemli bir olayda, 98/716 yılında Ebu Hâşim tarafından bir Abbasî'nin vâris olarak atandığı iddiası ve bu iddia veya is-

nadın yaklaşık 132/750 yılı civarında kamuya açıklandığı ortadadır. O hâlde bu zamandan itibaren imamın kendi halefini tayin ettiği fikri genişçe kabul edilmiştir. Abbasîlerin üstün güç elde etmedeki başarısı, onların bu fikrin mucitleri ya da ilk seçkin savunucuları olduklarını da göstermektedir.

İlk-Şîî olayların başka bir yönü, mesihçi fikirlerin Irak'ta ve komşu topraklarda asırlardan beri var olmasıdır. Bu fikirler Müslümanlarca benimsendiğinde ise bâriz bir İslâmî renge bürünmüştü ve artık bunlar yeni bir olguydu. Fakat onlara daha eski fikirlerin bir uyarlaması olarak da bakılabilir. Bunun yanında İslâm düşüncesini araştıran bir kişinin ilgi odağı, daha çok bu fikirlerin İslâm toplumundaki fonksiyonu ve sonraki Şîîlik formlarına olan etkisidir. Emevîler döneminde mehdi fikri sıkça siyasî hareketsizlik ve çeşitli engellere rağmen mevcut şartları kabul etmekle bir arada olmuştur. Ancak en azından teori planında Mehdi'nin ya da vekilinin zuhur edip insanları silahlandırabileceği ve böylece onların sükûnetten fiilî bir ayaklanmaya geçebileceği fikri her zaman mümkündü. Herhangi bir durumda bu imkânın gerçekleşmesi ise mehdiye inananların mizacına bağlıydı. Burada mehdi fikriyle birlikte İslâm'a, ruh göçü (tenâsüh) gibi Ortadoğu ve Hindistan'ın diğer eski fikirlerinin de girdiğini kaydetmek gerekir.

b. İsimlerin Kullanılışı

Öteden beri Şîa'nın standart anlamını en güzel Şehristânî tanımlamıştır: “Şîa, Ali -selam üzerine olsun- taraftarları (şâ'yea) olup özellikle de ister açıktan ister gizli yapılmış olsun, onun nas ve tayin yoluyla imamet ve hilafetini kabul edenler ve imametinin onun soyunun dışına çıkamayacağına inananlardır.⁵⁴ Bu tanım sadece “Onlar Ali'yi -Allah ondan razı olsun- takip ettikleri (şâ'ye'û) ve onu Allah'ın elçisinin diğer sahabesinin

54 Şehristânî, 108 (I, 234 vd.)

önüne geçirdikleri için Şîa diye isimlendirildi” diyen Eş’arî’nin tanımından daha itinalı ve kuşatıcıdır. Ancak Eş’arî bu tanımlı nadiren kullanmış ve “Şiilik” diye çevrilebilecek soyut isim olan “teşeyyu”a aşına olduğu hâlde, başlığında çoğul şîya’ (takipçiler) kelimesini kullanmıştır.⁵⁵ Muahhar bir Eş’arî olan Bağdâdî ise *el-Fark beyne’l-fırak* adlı eserinde, gerçek alıntılar dışında neredeyse tümüyle Şîa’yı kullanmaktan uzak durur ve bunun yerine Râfıza ya da Ravâfız’a yer verir.⁵⁶ Benzer şekilde III./IX. yüzyıl Mu’tezile’si Hayyât, Şîa’yı sadece İbnü’r-Râvendî’den alıntı yaparken kullanır.⁵⁷ Aynı dönemde İbn Kuteybe, yukarıda belirtildiği üzere, Şîa’yı sadece mutedil anlamda kullanır. Her iki yazar da doğal olarak Râfıza’dan bahsederler. Heretiklerden Şîa olarak bahsetmedeki bu isteksizlik, belki de onun iyi bir kelime olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela Ahmed b. Hanbel, Hz. Muhammed’in ailesine hak ettikleri saygıyı gösterdikleri ve Hz. Ali’nin haklarını tanıdıkları için Ehl-i Sünne ve’l-Hadîs’in Hz. Ali’nin gerçek şîası olduğunu ileri sürmek istemiştir.⁵⁸ Hanbelî Berbehârî (v. 329/940) ise Hz. Ebûbekir ve Hz. Ali’yi kabul eden ve Hz. Ali ile Hz. Osman arasında karar veremeyen *Şii*’yi Hz. Ali’yi Hz. Osman’ın üstüne çıkaran *Râfızî*’den ayırmaktadır.⁵⁹ Bu, İbn Hanbel’in işaret ettiği hususla aynıdır. Neredeyse aynı dönemde Şîa’nın standart anlamı İbnü’n-Nedîm’de ve yer yer Mes’ûdî’de bulunur.⁶⁰

55 Eş’arî, 5, 64.

56 Bağdâdî, 114 (Nazzâm), 230 (Muğire b. Saîd). Sayfa 106’da; “Şîa’nın ekseriyeti ile birlikte dostlarımız kabul eder ki...” diye yazar. Burada onun mezhebinin sapık Râfıza ile aynı olduğunu düşünmek uygun değildir. *Usûl*’de (277, 278, 281) ise Şîa’yı olağan anlamında kullanır.

57 Bk. Hayyât, indeks. Kısmi bir istisna 164. sayfanın başındadır. Fakat bu, ya hasmının sözünü kabul etmektir ya da İbn Kuteybe’nin Şîa adını verdiği kimselere benzer bir zümreye atıf yapmaktır.

58 Laoust, *Profession*, 44 n. Hz. Ali’ye atfedilen (a.e. 74 vd.) kendi şîasını zâhidler olarak tarif eden anekdot, elbette bu terimi açıklamaya yönelik daha sonraki başka bir teşebbüstür.

59 a.e., 74, n. 5.

60 *Fihrist*, 175-7 vs. Mes’ûdî, V, 80.

Her ne kadar bazı muhaddisler sahip çıksalar da, bu referanslar esasen Şîa'nın bazı ilk-Şîî gruplar arasında kullanılan bir terim olduğunu gösterir. Hz. Ali'nin bazı yakın dostlarını -belki de Talha ve Zübeyr'e karşı onu takip edenleri- "taraf-tarlarım (şîatî)" diye çağırma alışkanlığı olması muhtemel görünüyor.⁶¹ Teknik olmayan bir kullanım -N'ye uyanlar anlamında N'nin şîası- ilk-Şîîler arasında yaygın görünmektedir. Nevbahtî *Fıraku's-Şî'a*'da sonraki genel anlamı benimse de bazen kelimeyi teknik olmayan biçimde de kullanır.⁶² Nevbahtî ve diğer mezhepler tarihi yazarları Şîa'yı Hz. Ali'nin taraftarları olarak tanımlasalar da, Şîa'nın içine Ca'fer b. Ebî Tâlib'in ve İbn Abbas'ın soyu ile bağlantılı olan fırkaları da dahil ederler. Terimin genel kullanımına dair ilk örnek, Şîî İbnü'r-Râvendî'den yapılan bir alıntıda bulunur. Burada o, *üm-metin* ya da İslâm toplumunun beş mezhebe ayrıldığını belirtir: Şîa, Havâric, Mürcie, Mu'tezile ve Ashâbü'l-hadîs.⁶³ Bu görüşle, İbnü'l-Mübârek'e (v. 181/797) nisbet edilen ve dört ana mezhebin; Kaderiyye, Mürcie, Şîa ve Havâric olduğunu belirten ifade kıyaslanabilir.⁶⁴ Her ne kadar İbn Kuteybe'nin Şîa listesindeki insanlarla irtibatlı olsa da, İbnü'l-Mübârek kendisini Şîa'ya mensup görmedi. Zira onun Muâviye'nin dindarlığını övdüğü bildirilmiştir.⁶⁵ Muhtemelen o, tüm bu dört mezhebi de heretik olarak kabul etmiştir.

Bu malzemedan açıkça bellidir ki Şîa, ilk fırkaların çoğunun adından farklı olarak, hasımlar tarafından verilen bir lakap olarak doğmamış, olağan biçimde kendi adamlarınca kullanılır.

61 *Fihrist*, 175. Krş. İbn Sa'd, VI, 157. *Sâhibu Şurât-ı Ali* olan Esbağ b. Nubâte ve onun *ashabından* bir kişi Şîî idi.

62 Mesela Nevbahtî, 55, 15, 17. Krş. Bağdâdî, 230. Şîa, Muğîre b. Said'in fikirlerine dair kayıtlarda geniş anlamda kullanılmıştır. Pekala bu Muğîre'nin kendi tabiri ve bu kullanışın ilk delili olabilir.

63 Hayyât, 139.

64 Laoust, *Profession*, 17 n. (Berbehârî'den). Massignon, *Essai*, 173 n. (Gulam Halil'den).

65 İbn Hallikan, II, 12 vd.

mıştır. Bu isim teknik olmayan anlamda da sıkça kullanılmıştır. Dahası bu, İbn Kuteybe'nin listesinde de görüldüğü gibi esas muhaddisler grubunun karşı çıkacağı bir şey değildi. Zira İbn Sa'd listedeki tüm şahısların biyografisini *Tabakât*'ında verdi. İgnaz Goldziher *teşeyyû'* ya da Hz. Ali'nin ailesine gösterilen saygı ve takdirin iyi ya da kötü olabileceğine (*teşeyyû'*, *hasen*, *kabîh*) ve sadece aşırıya giderse heretik görüleceğine işaret etmiştir.⁶⁶ Şîa tabiri kademeli olarak Hz. Ali takipçileri ya da Alevîlerle sınırlandı ve artık III./IX. yüzyılın sonunda İbnür-Râvendî bu tabiri İslâm toplumunun temel bir ayrımı olarak görmeye hazırды. Bu da onun tuhaf ilk-Şîi toplulukların tümünü ya da çoğunu, bir anlamda kendi selefleri ve ortakları olarak kabul etmeye hazır olduğunu ima etmektedir.

Emevî devrinde Şîi terimi sonraları ona verilen kapsamlı anlamda kullanılmadı. Mezhepler tarihi yazarları belki de buna en yakın terim olan Keysâniyye'yi, Muhammed b. el-Hanefiyye taraftarları ile sınırlasa da en azından bir kere Nevbahtî tarafından ona herhangi bir atıfta bulunmaksızın kullanıldı.⁶⁷ İbrahim en-Nehâî'nin kullanımı açısından (yukarıda belirtildiği üzere) Sebeiyye de diğer bir genel erken terim olabilir. Diğer yandan Râfıza terimi ise 132/750 yılına kadar kullanılmadı ki bu husus sonra ele alınacaktır.

EK-A. Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye

Abdullah b. Sebe hakkında bu asrın başında elde edilen delil, Israel Friedlander tarafından dikkatli biçimde "Abdullah b. Saba, der Begründer der Si'a und sein jüdischer Ursprung" adındaki uzunca bir makalede incelendi.⁶⁸ O haklı olarak bu

66 MS, II, 110 vd. İbn Sa'd bu tabiri arada İbn Kuteybe'nin listesindeki şahıslar için kullanır (Mesela VI, 261, *müteşeyyî'*; VII/2.22, 44, *yetişeyyâ*). Fakat onun varlığı veya yokluğu biraz tesadüfî görünür.

67 Nevbahtî, 37.11-14.

68 ZA, XXIII (1909), 296-327; XXIV (1910), 1-46.

delilin en temel kısmının Taberî'den alındığını (bk. 2858 vd, 2922, 2942, 2944, 2954, 3163 vd.) Şehristânî'nin beyanları olduğunu ve Bağdâdî'nin *Fark*'ında yer aldığına dikkat çekti. O, bu malzemenin tutarsızlıklarına ve çelişkilerine işaret etti ve söz konusu mesihçi fikirlerin belli bir şeklinin Yemen'deki ve Habeşistan'daki Yahudilere (Feleşe) benzediğini iddia etti. Diğer Avrupalı görüşler de Marshall Hudgson tarafından *El*⁶⁹ de ('Abdullah b. Saba) yazılan bir maddede özet olarak verildi. Friedlander'in bu makaleyi yazdığı tarihten bu yana, Eş'arî,⁶⁹ Nevbahtî,⁷⁰ Mâlâtî (Huşeyş'ten alıntılar) ⁷¹ ve Nâşî'nin⁷² açıklamaları başta olmak üzere başka pek çok malzeme elde edildi. Ayrıca İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı tamamlandı ve buna kıymetli bir indeks eklendi. Bu ek kısmın amacı ilk-Şiî olguya dair esas açıklamalarda Sebeiyye'nin ihmal edilmesini haklı göstermektir. Bu doğrultuda diğer yazarların ele aldığı zemine tekrar girmeden sonuçlardan bir kısmının altını çizmek yeterli olacaktır.

1. Bu mezhebe mensup olarak, Abdullah b. Sebe, İbn Sevdâ (aynı şahıs olabilir) ve belirsiz bir sahabi olan Ruşeyd el-Hecerî dışında kimsenin adının verilmemiş olması şüphe uyandırıcıdır. Bu sebeple de Sebeiyye ve diğer ilk ve sonraki Şiî olgusu arasında herhangi bir devamlılık gösterilemez. Bundan ise Sebeiyye'nin Şiîliğin başlangıcı olarak düşünülemeyeceği ortaya çıkar. Dolayısıyla önceki bölümde onlar ihmal edilmiştir.
2. Eş'arî, ilk ortaya çıkışı hakkında bir şey bilmemektedir. O, Sebeiyye'yi, Abdullah b. Sebe'nin takipçilerini, Gâliyye'nin ya da aşırı Şiîlerin 14. kolu olarak zikretmektedir (I, 15). O ayrıca 105/723'ten 173/789'a kadar yaşayan Seyyid el-Himyerî ile aynı görüşleri savunan kimseler (illa da bu

69 Eş'arî, 15; Gâliyye'nin ondördüncü fırkası olarak.

70 Nevbahtî, 19 vd.

71 Mâlâtî, *Tenbîh*, 14 vd.

72 Nâşî, I/33, s. 29 (sadece Ruşeyd'den sözeder)

mezhebe mensup olmayabilir) olarak bahseder. Genelde Sebeiyye'ye atfedilen görüşlerin ilk olarak 81/700'de ileri sürüldüğü belirlenebilir. İbn Sa'd'da yer alan ve İbrahim en-Nehâî'nin (v. 96/714) ne Sebeî ne de Mürciî olduğuna dair bilgi, bu ismin yaklaşık 92/710 yılında kullanıldığını gösterir. Bu adı II./VIII. yüzyılın başlarına bağlayan diğer husus, Zührî'nin İbnü'l-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim'in *ehâdisü's-seb'iyye* adında bir mecmua oluşturduğunu söylemesidir.⁷³

3. Bu ismin herhangi öneme sahip gerçek bir fertten gelmesi de gerekmez. Keysâniyye isminin kökeni konusunda da benzer bir belirsizlik vardır. Friedlander, Sebe isminin nadir olduğunu belirtir. Sebeî ifadesi ise Sebe kabilesinin bir sıfatı olabilir. Yakut (*Buldân*, III, 27) bu kabilenin “farklı yoldan gitmek” anlamında bir atasözü hâline geldiğini de kaydeder.
4. Nâşî (I, 33) belki de III./IX. yüzyılın başlarına kadar giden malzemeyi kullanarak, Sebeiyye'yi Hz. Ali'nin ölümünü inkar eden ve onu mehdi olarak görenler diye tarif etmiştir.
5. Buhususların ışığında aşağıdaki hipotezler ileri sürülebilir:
 - a) Bu isim bir lakaptır ve pekala diğer isimlerin üstünü örtmüş olabilir. Atasözüne atıfla ya da aşırı görüşleri olan birine işaret etmek üzere kabileden gelmiş de olabilir. Bu durumda ismi daha az sevimsiz kılmak için bir kişi icat edilmiş de olabilir. Mezheplerin ya da şahısların isimlerinin altında bazı gerçek unsurların olması da mümkündür.
 - b) İbn Sebe'yi Hz. Ali'nin cezalandırdığına dair rivayetler ise belki de daha sonraları, aşırı Şiî görüşleri iti-

73 *Tehzib*, VI, 16. Madelung, *Zaiditen*, 35'ten alıntı.

barsızlaştırmak isteyen Hz. Ali taraftarlarınca uydu-
rulmuştur. Şiîler sürekli, sonraki iddiaların geçmişe
ait olduğunu dile getirirler. Mesela Nevbahtî (s. 2.)
Hz. Muhammed vefat ettiği gün halifelik için iddi-
ada bulunduğundan bahseder. Oysaki bilinen tarihi
kaynaklarda buna dair bir atıf yoktur.

- c) Bu görüş, Ebu'l-Abbas'ın halife ilan edildikten son-
ra ilk cuma hutbesinde, İbn Sebe taraftarlarına sert
biçimde saldırması olayından da bazı destekler al-
mıştır.⁷⁴

EK-B. İbn Kuteybe'nin Şîa Listesi: İlk Mensuplar

Aşağıdaki liste Emevîler döneminde öldürülen İbn Kutey-
be'nin, Şîa (*Me'ârif*, 301) listesinde yer alan şahısları ihtiva
etmektedir. Bunların tümüne İbn Sa'd'da (*IS*) ve bazılarına da
Me'ârif'in başında dikkat çekilmiştir. Yedinci isim hariç bu
isimlerin tümü Kûfelidir.

- 1) Sa'sa'a b. Sühân: Cemel Vakası'nda Hz. Ali ile birlikte, Muâviye döneminde vefat etmiştir. (*IS*, VI, 154)
- 2) Esbağ b. Nübâte: Hz. Ali'nin arkadaşıdır ancak Hz. Ali ve diğerleri hakkındaki hadislerde zayıf olduğu kabul edilir.
- 3) Habbe b. Cüveyn: Hz. Ali ve İbn Abbas'tan (?) gelen ha-
dislerle ilgilidir ancak zayıf kabul edilmiştir. Ölüm tarihi
76/695'tir. (*IS*, VI, 123)
- 4) Hâris el-A'ver: Hz. Ali ve İbn Mes'ûd ile bağlantılıdır;
muhaddis olarak zayıftır ancak 13. numaralı isim tarafın-
dan tasdik edilmiştir. İbnüz-Zübeyr döneminde Kûfe'de
vefat etmiştir (*IS*, VI, 116 vd)
- 5) İbrâhim en-Nehâî: Kûfeli meşhur fakih (bk. yukarı) 95-
96/714 yılında vefat etmiştir. (*IS*, VI, 188-199; *M*, 235)

74 İbn Kesîr, *Bidâye*, 40 vd.. Laoust, *Schismes*, 58'den alıntı.

- 6) Sâlim b. Ebî Ca'd: 100-101/719 ya da daha erken bir tarihte vefat etmiştir (IS, VI, 203; M, 230).
- 7) Tâûs: Haccâc'ı eleştiren kişidir. Halife Hişam cenaze namazını kaldırmıştır. 106/724'te vefat etmiştir. (IS, V, 391-5; M, 231)
- 8) Atiyye b. Sa'd el-Avfi: Haccâc'a karşı İbnü'l-Eş'as'ın yanında yer almıştır. Sonra kaçmış ve ardından Kûfe'ye dönmüştür. 111/729 yılında vefat etmiştir. (IS, VI, 212 vd.)
- 9) Hakem b. Uteybe: Güvenilir bir muhaddistir. 115/733 yılında vefat etmiştir (IS, VI, 231; M. 235)
- 10) Habîb b. Ebî Sâbit: İleri gelen bir âlimdir. 119/737 yılında vefat etmiştir. (IS, VI, 221)
- 11) Seleme b. Küheyl: Zeyd b. Ali Kûfe'de öldürüldüğünde 122/740 yılında vefat etmiştir. (IS, VI, 221)
- 12) Ebû Sâdık el-Ezdî: Zâhittir (IS, VI, 206 vd.)
- 13) Ebû İshâk es-Sebîî: Muhaddistir. 128-9/746 yılında 98 yaşının üzerinde vefat etmiştir (IS, VI, 219 vd.; M, 230)
- 14) Mansûr b. el-Mu'temir: 132/750 yılında vefat etmiştir (IS, VI, 235)

İbn Kuteybe ayrıca Râfıza'nın şu kollarını da sıralamaktadır (s. 300): Haşebiyye, Keysâniyye, Sebeiyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Ğurâbiyye, Zeydîyye ve Gâliyye.

Gâliyye'ye mensup isimler olarak da şunları vermiştir (s. 301): Ebû't-Tufeyl (Muhtâr ile birlikte), Muhtâr, Ebû Abdullah el-Cedelî, Zürâre b. A'yân, Câbir el-Cu'fî.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GENEL DİNÎ HAREKET

1. Hareketin Entelektüel Yönleri

a. Standart Müslüman Görüşü ve Batı Tenkitçiliği

İslâm düşüncesinin erken dönemine ait standart Müslüman görüşüne, gerçek dinin değişmezliği ve bilginin doğasına dair özel Arap ve İslâm anlayışı hâkim olmuştur. İslâm'a göre hayatı yönetmek için önemli olan bilgi -tam anlamıyla bilgi de budur- Allah'ın vahyedilmiş kelâmında ve peygamber ile Allah'ın lütfuna mazhar olan şahısların sözlerinde mevcuttur. Bu tür bilgi anlayışı, âlimin işinin, vahyedilen metni ve diğer hikmetli sözleri doğru biçimde nakletmek olduğu sonucunu ortaya çıkarır. Bu sebeple Emevî devrinde, vakitlerinin çoğunu camilerde ve diğer toplantı yerlerinde, İbn Abbas gibi kişilerden Hz. Muhammed ve onun yetkin Kur'ân yorumlarına dair anekdotları anlatmakla geçiren dindar ve bilgili kimselerin olduğu varsayılmıştır. Bu kimseler aynı zamanda Kur'ânî ilkeler ile anekdotlarda (teknik olarak *hadis* ya da gelenek) yansıtıldığı gibi peygamberin uygulamalarının çağdaş fikhî sorunlarla irtibatıyla da ilgilendiler. Genel Müslüman görüşü aynı zamanda bu dindar kimselerin her hadisi ya da

tefsiri kimden işittiklerini hatırladıklarını ve bunları başkalarına naklederken de isimlerini zikrettiklerini varsaymaktadır. Bu şekilde bilginin her ögesi otoriteler zinciri ya da *isnad* ile desteklenmeye başladı. Zamanla Müslüman âlimler, Hz. Muhammed'in hadislerinin tahrif edilebileceği ya da hiç yoktan uydurulabileceğini de anladılar. Ancak, şayet bizzat Hz. Muhammed'e kadar giden ve sadece meşhur kişilerin isimlerini içeren kesintisiz bir *isnâd* varsa bu hadis güvenilir kabul edildi. Sahih hadisler III./IX. yüzyılın sonlarında yazıldığında, bunlardan her birine bu tür bir *isnad* temin edildi. Bu ise I./VII. asrın sonlarındaki bilimsel faaliyetin, âlimlerin sayıca az ve coğrafi olarak da daha az yayılmış olmaları dışında, III./IX. yüzyıldakine benzer olduğuna da işaret etmektedir.

Batılı bilginler özellikle de Ignaz Goldziher, *Muhammendanisch Studien* (1890) ve Joseph Schacht *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950) adlı eserlerinde bu standart Müslüman görüşü eleştirdiler. Özellikle J. Schacht, Şâfiî (v. 205/820) zamanına kadar tam bir *isnada* hiçbir şekilde esas olarak bakılmadığını ve önceki yazarların Hz. Muhammed hakkında kısmî bir *isnad* ile (yani yalnızca kendi ellerindeki kaynaklardan) ya da hiçbir *isnâda* başvurmadan anekdotlar aktardıklarını gösterdi. Schacht ayrıca bazı durumlarda bir *isnâdın* "geriye doğru" üretildiğini göstermenin de mümkün olabileceğini iddia etti. Bu ise *isnadda* yer alan ilk isimlerin tahmini olarak eklenmesi demektir. Goldziher ise hadislerin siyasî ve diğer mezhebî çıkarlardan nasıl etkilendiğini ve objektif sözlü ifadeler ve fiiller olmaktan uzak olduğunu gösterdi. Bu, Batılı eleştirmenlerin delilleri bazı açılardan zayıf olarak değerlendirilebilir ancak I./VII. yüzyılda sistematik bir hadis rivayetinin olmadığı şeklinde genel sonucun kabul edilmesi gerekir.

Batılı yazarların Emevî dönemi tasviri aşağı yukarı şöyledir: Genel Müslüman görüşün varsaydığı gibi, burada bir sistemleşme ya da uzmanlaşma yoktu ve İslâm toplumunda tüm önde gelen kişiler din odaklıydı. İslâm ve Kur'ân anlayışları

kaçınılmaz olarak tüm Müslüman düşüncesine hükmediyordu. Siyasî ve idari işlerle de yoğun olarak ilgilenen kişilerin çoğu özel olarak dinî eğitimle ilgilenmiyordu ancak İslâmî entelektüel manzara onların tüm pratik düşüncesinin arka planını oluşturunuyordu. Bununla birlikte bu mevkide olan bazıları ile güç ve zenginlik olarak daha aşağı konumda bulunan pek çok kişi, dini eğitimi takip etmeye çok fazla zaman ve enerji harcıyordu. İlk din âlimlerinin önde gelen temsilcisi olan Hasan el-Basrî (v. 110/728) kendi zamanındaki (bu bölümün üçüncü kısmındaki görüşlerinden anlaşılacağı üzere) entelektüel faaliyetlerin pek çok veçhesine katılmıştı. Bu arada, Emevî idaresindeki dinî öğrenimin genel bir izahını sunarken, her ne kadar ileri derece bir uzmanlaşma yoksa da, üç boyutu birbirinden ayırmak uygun olacaktır: fıkıh, Kur'ân ve hadisler.

b. Fıkhî Düşüncenin Başlangıcı

Hukuk ya da *fıkıh*, sonraki asırlarda İslâm yüksek eğitiminin merkezindeki bir disiplindi ve başından itibaren de öne çıkmış görünüyordu. Hz. Muhammed'in 10/632'de vefatından sonra Müslümanlar halihazırda işlevsel bir hukuk sistemi devralmışlardı. Sonraki asırda gerçekleşen hızlı büyüme, adalet yönetimi üzerinde büyük bir baskı oluşturdu. Ancak halifeler ve yardımcıları büyük imparatorluğun karmaşık ihtiyaçlarını, kanun ve mahkemelerin nispeten basit yapısına uyarlamayı başardılar. Halifeler, kısmen Kur'ân'dan belirli kurallara, kısmen de geleneksel Arap pratiklerine dayanan bir sistemi devraldılar ve Hz. Muhammed'in kararlarında Arap gelenekleri ile Kur'ân'ı birleştirmeye çalışan ruhun da farkındaydılar. Elbette, onların öncelikli hedefi etkili bir hükümet idi ve adlî kararlar payitaht (Medine ve Şam) ile eyaletlerdeki hükümetin bir parçası olarak görülüyordu. Şahıslar hem merkezde hem de eyaletlerde hâkim ya da *kadı* ünvanıyla tayin olundular. Fakat onlar fıkıhta uzman değillerdi ve adlî olmayan idari atamalara da tayin edilebiliyorlardı. Bir dava kabul

gören kurallarla tam uyuşmadığında ise kadı, en doğru bulduğu kanaatine göre karar vermek zorundaydı.

Hem ilk dört halife olan râşidûn (doğrunun peşinde olanlar) hem de Emevîler devrinde, Hz. Muhammed'in hayatı boyunca olduğu gibi İslâm devletinin yargı pratiğini sürdürmeye yönelik ciddi bir girişim vardı. Bununla birlikte, zamanla idarî kolaylığın bazen katı İslâmî ilkenin önüne geçmesi ya da en azından tam tersi etkilenen kişilere böyle görünmesi kaçınılmazdı. İmparatorluğun önemli şehirlerinde dinî ilgileri olan bir grup insan, İslâmî ilkelerin ortaya çıkan güncel meselelere tatbikini tartışmak üzere bir araya gelmiş görünüyordu. Zamanla bu gruplar "kadîm fıkıh ekolleri" adını haklı çıkarmak biçiminde prensipte ve mensubiyette bir devamlılık da sağladılar. Bu, her ne kadar sistematik bir disiplin olmaktan uzaksa da fıkıhın başlangıcıydı. Her bir grupta belli ölçüde bir mutabakat sağlandı ve mezhebin bir görüşü/doktrini olarak atıf yapıldı. Bu sürecin ilk aşamalarına dair detaylı bilgi zorunlu olarak tahminîdir, zira münferit âlimlerin görüşlerine dair çok az güvenilir bilgi bulunmaktadır.

Kaynakların ilk fakihlere görüş nisbet ettikleri durumda bile, bu atıf ile de doğru değildir. Bu konuda tatmin edici bir çalışma yapan Joseph Schacht, bir ekolün mevcut görüşlerini daha önceki nesildeki önemli bir âlime nisbet etmesi şeklinde bir eğilim olduğunu belirtir. Nitekim bir dönem Kûfe'de önde gelen âlim İbrahim en-Nehâî (v. 96/714) idi. Schacht onun hukukî teknik konularda değil; ibadetler ve belki de doğrudan dinî öneme sahip; akrabalık sorunları, sadaka vergisi, evlilik, boşanma vb. adlî meselelerde görüş bildirmek dışında bir şey yapmadığını, ona atfedilen diğer hususların ise daha çok Hammâd b. Süleyman (v. 120/738) zamanında Kûfe ekolü öğretisi olduğunu düşünmektedir.¹ Aynı şekilde Emevî döne-

1 *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, 27, 31. Burada fıkıh hakkında verdiğimiz bilgi daha çok bu esere ve N. J. Coulson'un *A History of Islamic Law* (Edinburg, 1964) adlı eserine dayanmıştır. Schacht'ın muhaddislere

minin sonlarında, Medine ekolünün görüşleri yedi Medineli fakihe dayandırıldı: Saîd b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Ebû Bekr b. Abdurrahman, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Hârice b. Zeyd b. Sâbit, Süleyman b. Yesâr ve Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr. Schacht her merkezde görüşlerini hadislerle gerekçelendiren bir azınlığın olduğunu da kabul etmektedir.

Schacht'ın teorisi geniş anlamda haklı görünüyor ancak mekanlar konusunda daha ayrıntılı çalışması gerekirdi. Örneğin Kûfe'de İbrahim en-Nehâî zamanında bazı teknik hukukî konular tartışılmış ve en azından sonraki çözümlerin taslağı çizilmiş olabilir. Schacht'ın belirttiği gibi, her "kadîm okul"da hâkim olan zümrenin muhalifleri arasında hadislerin tedavüle başlaması ve Ehlü'l-hadîs'in fakihler ile müftülerden ayırt edilmesi de olasıdır.² Şafî'nin başarısı muhaddislerin temel tezini hukuk teorisinde üstün kılmak olduğu sürece, çoğu âlim hem hadis hem de fıkıh okuduğu için muhaddisler ve fakihler arasındaki ayrım da ortadan kalkma eğilimindeydi. Nitekim, bizzat Şafî birçok önceki Medineli ve diğer fakihin hadislerin önemine dair görüşünü kabul ettiğini öne sürerek bu ayrımı bulanık hâle getirdi.

Burada önemli bir gözlemi yapmak gerekir. Schacht'ın Ehlü'l-hadîs'i (ya da Ashâbü'l-hadîs'i) "gelenekçi" olarak açıklaması bir talihsizlik olarak görünüyor. Zira bu kelimeyi *muhaddisûna* tahsis etmek daha doğrudur. Muhaddisûn, hadislerin nakline katılan tüm âlimlere verilebilecek "nötr" bir terimdir ve sonraki Müslüman yazarlara göre bu kelime Ebû Hanîfe gibi fakihleri, hatta Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm'ı bile içine alır. Diğer yandan Ehlü'l-hadîs, sadece hadisleri nakledenler değil ayrıca hadislerin fikhî meselelerdeki büyük önemine inanan kimselerdir. Bu sebeple bu terim "Hadis

(traditionist) dair esas açıklaması ise şu eserinde yer alır: *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford, 1950, 253-7 vs.

2 Schacht, *Origins*, 253.

zümresi” olarak ifade edilebilir, ancak bu çalışmada olduğu gibi kullanmak daha doğru görünüyor. Bununla birlikte, şunu da kaydetmek gerekir ki, belli mezhep isimleri gibi bunun anlamı da yazardan yazara değişebilir. Emevî dönemindeki tüm dindar insanları içermesi için burada “genel dinî hareket” başlığını kullanmanın sebeplerinden biri de budur. Bu, dahili bölünmelere dair ne yapabileceğimizi keşfetme konusunda bizi özgür bırakırken, İslâm ilim geleneğinin sunduğu yekpare cepheyi de korumaktadır.

Emevîler onların yasal destekçileri olsalar da, kadîm fıkıh okullarında bulunan bir çoğunluk başından beri onların uygulamalarını eleştirdi. Zamanla bu memnuniyetsizlik düşmanlığa dönüştü ve 132/750 yılında “genel dinî hareketin” çoğu Emevîlere karşı hoşnutsuz ve Abbasîlere karşı da sempati duyar hâle geldi.

c. Kur’ân Araştırmaları

Hız. Muhammed’in hayatta olduğu zamandan beri pek çok Müslüman Kur’ân’ın tümünü ya da büyük bir bölümünü ezbere biliyordu. Siyasî, sosyal, hukukî ve diğer problemler tartışılırken, bir kimsenin kendi görüşünü destekleyecek Kur’ân’dan bir ayet bulması çok doğaldı. Nitekim (ileriki bölümde verilecek olan) kader ve irade özgürlüğüne dair bazı ilk delillere dair rivayetler, Kur’ân ayetlerinin büyük bir rolü olduğunu gösterir. Bu deliller çoğunlukla 30/650 yılı civarında resmi olarak halife Osman döneminde tespit edilen metnin yorumlanmasına dönüktür. Ancak bazı farklı metinler de vardır. *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden 1920) adlı eserin ilk bölümünde Ignaz Goldziher’in verdiği örneklerden de görülebileceği gibi, farklı okumalar bazen yorumlama zorluklarından kaçınmak için de kullanıldı. Farklılıklar esas itibarıyla kullanılan kusurlu yazıdan kaynaklandığından ötürü kademeli olarak nokta, sesli harfler ve

diğer vurgu işaretleri (harekeler) gibi iyileştirmeler sayesinde yavaş yavaş giderildi. Hatta metin üzerinde bir mutabakat olduğunda bile Arapçanın kendisi alternatif yorumlara katkıda bulunurdu. Şüphesiz farklı yorumların farklı pratik sonuçları olduğunda, bunlara dikkat çekildi. Ancak görece erken bir dönemde, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının en önemli ve uğruna çalışmaya değer bir husus olduğu fark edildi.

Kur'ân tefsiri üzerinde Hz. Muhammed'den sonraki nesil içinde en önemli isim daha çok İbnü'l-Abbas olarak bilinen amcaoğlu Abdullah b. İbn Abbas'dı (v. 68/687). Taberî'nin (v. 310/923) büyük Kur'ân tefsiri Saîd b. Cübeyr (v. 95/713), Mücâhid (v. 103/721) ve İkrime (v. 106/724) gibi çeşitli talebeleri üzerinden İbn Abbas'a nisbet edilen pek çok Kur'ân ayetinin tefsirini içermektedir. Bazı durumlarda İbn Abbas'a çelişkili yorumlar da nisbet edildiğinden, fikhî görüşlerde olduğu gibi bu yorumların esasen geriye götürüldüğü de dikkati çekecektir. Burada kendi dönemlerinde Kur'ân metni üzerinde otorite olan şahısların itinalı bir listesi de vardır. Ayrıca bu listelerde İbrahim en-Nehâî ve Medineli üç hukukçu gibi biraz önce zikredilen fakihlerin adını görmek de ilginçtir.³

d. Hadis Çalışmaları

Burada "Tradition" (büyük harfle) kelimesi, Arapçada hadis ve haber gibi kelimelerle de nitelenen, Hz. Muhammed hakkındaki rivayetlere hasredilmiştir. Siyasî ya da dinî liderler hakkındaki benzer rivayetler de bir *isnad* ile nakledilir ancak Müslüman yazarlar bunları uygun biçimde hadisten ayırdılar ve daha çok *eser* diye nitelediler.⁴ Emevîlerin ilk döneminde, sonraları olduğu gibi sistematik bir hadis dolaşımı olmadığı

3 İlk tefsirlerin bir listesi için bk. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, 2. defa yay. Friedrich Schwally, Leipzig 1909, vs. II, 167-70; metin âlimlerinin listesi için bk. III, 162-69.

4 Krş. 10. bölüm 73. dn.

belirtilmişti. Ancak bu mutlaka Hz. Muhammed hakkındaki rivayetlerin nakledilmediği anlamına gelmez. Kesin olarak rivayetler devam ediyordu. Özellikle Hz. Muhammed'in savaşları ya da *meğâzî*, Şa'bî (v. 103/721) Urve b. Zübeyr (v. 94/712), Âsım b. Katâde (v. 119/737) ve Zührî (v. 125/742) gibi âlimler tarafından toplandı ve yazıya geçirildi. Hz. Muhammed'in *sîresi* ya da hayatına dair diğer malzeme de toplandı. Bununla birlikte, III./IX. yüzyılın sonlarındaki genel "kanonik" mecmualarda görülen hadislerin çoğu, Hz. Muhammed'in biyografisine çok az şey ekledi ancak fikhî ya da teolojik sorunları taşıdıkları için oldukça önemliydiler.

Sonraki türden hadisler sahasında bazı faaliyetler yapılmış olmalıdır, fakat bunlar karakter olarak gayriresmi idi. Yaklaşık Zührî zamanına kadar bir hadisi *isnâd* ile desteklemek hiç de alışılan bir şey değildi. Nitekim Zührî'nin hadislerin isnadını veren ilk kişi olduğu dile getirilmiştir.⁵ Bu meselede kaçınılmaz olarak bazı belirsizlikler de vardır. Ancak şöyle bir neticeye varılabilir: Emevî devrinin sonuna yakın bir zamana kadar hadis çalışmaları gayriresmî devam etti ve fıkha ve tefsire ilgi duyan âlimler tarafından sürdürüldü. Başka bir ifadeyle, muhaddisler ve genel dinî hareketin diğer üyeleri arasında açık bir ayrım yapmak imkansızdır.

2. Hareketteki Siyasî Tavrılar

Müslüman kaynaklar bu erken dönemde, geniş yekpare ilmi bir yapı olduğu izlenimi verme eğiliminde olsalar da, kaynaklar üzerinde yürütülen özenli bir çalışma, birçok farklı grup veya zümrenin olduğunu göstermektedir. Bunlardan bazıları İbnü'z-Zübeyr taraftarları gibi kolayca ayrıştırılabildiği için daha önce ele alınacaktır. Ancak burada hala merkezî ya da ilimli bir gruptan bahsetmenin doğru olup olmadığı sorusu varlığını sürdürmektedir.

5 Sezgin, I, 280. Krş. Schacht, *Origins*, 37 n.

a. Zübeyrîler Zümresi

İbnü’z-Zübeyr *fitnesinin* ya da iç savaşının ilk Emevî halifesi olan Muâviye’nin 61/680 yılında vefat etmesi üzerine (Abdullah) b. Zübeyr’in Mekke’ye gidip yeni halife I. Yezîd’e biat etmeyi reddetmesiyle başladığı söylenebilir. Savaş Emevîlerin Mekke’yi yeniden ele geçirdikleri 73/692 yılına kadar sürdü. Bu arada İbnü’z-Zübeyr yaklaşık olarak 65/684 yılından 72/691 yılına kadar Irak’ın çoğu bölgesine hâkim oldu. Burada kısa süreli olsa da geniş bir Zübeyrî devleti oldu. Zübeyrî devleti içinde genel dinî hareketin pek çok mensubu da vardı ve en azından bazıları İbnü’z-Zübeyr’i destekliyordu. Bu fitne münferit bir olay da değildi. Bir anlamda, Hz. Ali’den 36/656 yılında gücü geri almak için baba Zübeyr’in Hz. Talha ve Hz. Aişe ile birlikte Cemel Vakası’nda bozguna uğratılan aynı grubun yaptığı girişimin bir devamıdır. Bu grup esas itibarıyla Kureyş kabilesinin bir ya da iki küçük kolundan ve özellikle de Teym ve Esed’den oluşmuş görünmektedir.⁶

İbnü’z-Zübeyr’i destekleyen bir âlimin ilginç bir örneği, Teym kabilesinden ve halife karşıtı idare zamanında Mekke kadısı olan, Teym kabilesinden İbn Ebî Müleyke’dır (v. 117/735). Onun naklettiği malzeme içinde şu rivayet yer almaktadır: Hz. Ebû Bekir’e Allah’ın halifesi olarak hitap edildiğinde bunu reddetti ve sadece Allah’ın elçisinin halifesi (muhtemelen burada “halef” anlamında) olarak hitap edilmesini vurguladı.⁷ Şüphesiz bu rivayet öncelikle, Emevîlerin kendi yönetimleri için ilahî bir teyide sahip oldukları ve “Allah’ın halifesi” unvanıyla buna işaret ettikleri şeklindeki iddialarına karşı çıkmak şeklinde yayıldı.

Bu gruba mensup olan diğer âlimler ise Urve b. ez-Zübeyr (v. 94/ 712), oğlu Hişam b. Urve (v. 146/763) ve Zührî idi. Urve halife karşıtı Abdullah’ın kardeşiydi ve Abdullah’ın ölümü üzerine hemen Emevî halifesi Abdülmelik’e başvurduğu

6 Krş. *Mecca*, 180 vd.

7 *Tezkire*, I, 101. Krş. aş. s. 134.

ve anneleri adına cesedin gömülmesine izin vermesi için yalvardığı bildirilir. Diğer Zübeyrî taraftarları ile birlikte Emevîlerle uzlaşmış ve Mekke'de sakin bir hayat sürmüştür. O, diğer meşgaleleri yanında Hz. Muhammed'in biyografisi için malzeme de toplamıştır. Bu konuda Abdülmelik'e yazdığı mektubun bir bölümü Taberî'nin tarihinde mevcuttur ve son derece değerli bir ilk kaynaktır. Onun tarafından nakledilen diğer malzemeler ise kendi ailesi (mesela anne tarafından dedesi Ebû Bekir) ve birlikte olduğu şahıslar hakkında anekdotlar içermektedir. Ayrıca Teym ve Zühre'ye düşmanlık yapan kabileleri aşağılamaya yönelik rivayetler de vardır ve bunlar Emevî'ye mensup kişileri de içine alıyordu. Abdülmelik'e olan mektup Habeşistan'a hicretten önce Müslümanlara yapılan işkencenin boyutlarını abartabilmektedir. Zira bu işkence büyük oranda bu düşman kabilelerin bir işi idi.⁸ Oğlu Hişâm ise malzemeyi babasından nakletti, ancak o başka türde sağlam ılımlı bir âlim olarak görünmektedir.⁹

Zührî (Muhammed b. Müslim... İbn Şihâb) halifeye karşı olan ve komutan Mus'ab b. Zübeyr'i destekleyen bir kişinin oğludur.¹⁰ O, çeşitli çalışmaları sebebiyle döneminin en önemli âlimi oldu. 50/670 veya 51/671 yılında doğması sebebiyle gelişme dönemi Medine'de Zübeyrîlerin yönetimi altında geçmiş olmalıdır. O, sonraları Emevîlere biat etmiş olsa da, bazıları Urve'den gelen ve pek de lehlerine olmayan birçok malzemeyi nakletti.¹¹ Öte yandan, Hz. Ali ve Muâviye arasındaki mücadele söz konusu olduğunda, rivayet şekli açıkça Emevî yanlısıdır.¹² Onun, bir önceki neslin âlimleri içinde Said b. el-Mü-

8 *Mecca*, 179-181.

9 *Tezkire*, I, 144 vd. *Tehzib*, XI, 89.

10 İbn Hallikan, II, 581-3. Krş. *Tezkire*, I, 108-13. Schacht, *Origins*, 246 vd. Sezgin, I, 280-83.

11 *Medina*, 352 vd.

12 Erling Ladewig Petersen, *'Ali and Muawiya in Early Arabic Tradition*, Copenhagen 1964, 36 vd.

seyyeb (Medine, v. 90/709 ve sonrası) Şa'bî (Kûfe), Hasan (Basra) ve Mekhûl'e (Suriye) hayranlık duyduğu bildirilir.¹³ Bunların en azından üçü, Emevîleri bir şekilde tenkit etmiştir. Bu sebeple, rivayet sonradan icat edilmiş olsa da, bu kişilerin onu, Emevîleri tasvip etmeyenlerden biri olarak gördüklerini gösterir. Abbasîler devrinde bu elbette takdire konu olan bir durumdu. Bununla birlikte Zührî'nin 125/742'de vefatından çok önce belirgin bir Zübeyrî unsur kaybolmuştur.

b. Emevîlerin Samimi Destekçileri

II./VIII. yüzyıl ilerlediğinde, daha önce Zübeyrî zümresiyle bağlantılı olanlar, belki de isteksiz biçimde Emevîlerin destekçisi oldular. Bununla birlikte Emevîlerin haklılığını ve yönetimini savunmayı halka sunmaya ve ortaya çıkarmaya yardımcı olan başka âlimler ve edipler de vardı. İşte bunlar Emevîlerin samimi destekçileri olarak isimlendirilebilir. Emevî meselesinin tam bir açıklaması gelecek bölüme bırakılacaktır ancak bu işe girişen âlimlerden bazı örnek şahsiyetler burada zikredilebilir. Başından beri Kaderiyye dalâletinin ortaya çıkışı, fiili bir isyana kalkışma eğilimi de olan, Emevîlere karşı siyasî bir hareket olduğundan, Kaderî doktrinini tartışan Emevî destekçisi âlimlere de rastlanmıştır.

Halife II. Ömer b. Abdülaziz'in (99-102/717-720) kendisi de bir derece âlimdi ve Kaderîlere şiddetle karşı çıkmıştı. Kısa süre sonra Hişâm (106-126/724-743) hilafetinde, Kaderî lideri Gaylân'a karşı resmi olarak yöneltilen eleştiri, Meymûn b. Mihrân (v. 117/735) ile Evzâî (v. 156/773) tarafından yürütüldü. Bu Meymûn, II. Ömer döneminde Cezire'de adalet ve vergi görevlerini üstlenmişti ve Emevîler devrinde bu işleri yürüttüğü için Gaylân tarafından kınandığı belirtilir. Yine de sonraki âlimler onun hakkında olumlu düşündüler hatta Hanbelî bir müellif, Meymûn'un zor durumda kaldığında Kitap ve

13 İbn Hallikân *a.e.* vs.

Sünnet'in ilkelerine başvurmayı kabul ettiğini bildiren bir alıntıda bulundu.¹⁴ Evzâî, Emevîlerin son devrinde Şam'ın en meşhur fakihî idi ve onun görüşleri az ya da çok resmen kabul edilmiş görünmektedir. Onlar Endülüs Emevîleri döneminde de II./VIII. yüzyılın sonuna kadar etkili olmayı sürdürdüler. O, diğerleri içinde Meymûn'un idaresi altında öğrenim görmüştü. Emevîlerin 132/750 yılında çöküşünden sonra görünüşte Abbasîlerle anlaştı ve fazla bir etkisi olmadan sakin bir hayat sürdüğü Beyrut'a çekildi.¹⁵ O ilmi ile kesinlikle Emevîleri desteklemesi beklenen türden bir âlimdir.

c. Emevîlerin Fiilî Rakipleri

Emevîlere karşı gerçekleştirilen isyanların çoğu, söylentiye göre Hâricî inancına dayanır. İlk-Şiîlerden bazıları potansiyel olarak isyancıydı ancak 122/740 yılının sonuna kadar pasif olarak kaldılar. Bununla birlikte açık itikadî bir temelden yoksun ancak itikadın gelişiminde önemli olan isyanlar da vardı.

Bunlar içinden önemlisi 81/701'den 84-5/704'e kadar süren Abdullah b. Eş'as ayaklanmasıdır.¹⁶ Wellhausen'e göre bu isyanın esas nedeni Irak ordularının Suriyeli askerleri sevmeleri ve onların harcamalarına müsamaha gösterildiğini düşünmeleridir. Bunun dışında Haccâc'ın baskıcı yönetiminden genelde nefret edildi ve o Sâkif kabilesine mensup olduğu için kendi soylarından gurur duyan Kureyş ve diğerleri tarafından hakir görüldü. Bu hususta başka veriler ve sosyal etkenler de olabilir. İbnü'l-Eş'as dinî esaslarla ilgili açık herhangi bir hüküm ortaya koymasa da, askerler genelde Haccâc'dan "Allah düşmanı" olarak bahsettiler. O da buna karşılık, zafere ulaş-

14 Laoust, *Profession*, 31. Diğer kaynaklar; İbn Sa'd, VII/2, 177vd. *Tezkire*, I, 98 vd. *Şezerât*, I, 154. Ayrıca bk. aş. s.137.

15 *Tezkire*, I, 178-83. İbn Hallikân, II, 84-6. Diğer atıflar için bk. "al-Awzâî" mad. *El*², (J. Schacht).

16 Wellhausen, *Arab Kingdom*, 232-48.

tıktan sonra kafir olduklarını itiraf eden mahkûmları affetti. İbnü'l-Eş'as'ın kelâmî ve diğer dinî tartışmalarda öne çıkan kimselerin desteğini alması da bunu haklı çıkarır. Fakat bu âlimler kendi aralarında ihtilafa düştükleri için konu karmaşık hâle geldi. Bunlardan biri Kaderiyye fırkasının meşhur kurucusu Ma'bed el-Cühenî idi ve onun varlığı anlaşılabilirdi. Bununla birlikte en azından diğer üç kişi Mürciî olarak tanınır ve içlerinden biri herhangi bir zındıklıkla suçlanmayan meşhur âlim Şa'bî idi.

Buna biraz benzeyen bir durum Yezîd b. el-Muhalleb'in 101/720 yılındaki kısa süreli ayaklanması idi.¹⁷ İşe şahsî etkenler karışsa da Yezîd, Basralı din adamlarını, Allah'ın kitabı ve peygamberin sünneti adına Suriyelilere karşı cihada çağırdı. Pek çoğu bu davete icabet etti ancak Hasan el-Basrî açık bir şekilde karşı çıktı. Katılanlar içinde bir Hâricî ve Mürciî'den de söz edilir fakat önemli bir âlimin adına yer verilmez. Yezîd, Ağustos 101/720'de öldürüldü ancak ailenin diğer mensupları isyanı bir süre devam ettirdiler. Bu ayaklanma, kapsamı daha az olan İbnü'l-Eş'as'ınki gibi Emevîleri eleştiren dindarları ayaklanmaya katılmaya ya da hükümeti desteklemeye karar vermeye zorlaması bakımından önemliydi.

d. ılımlı ya da Merkezî Zümre Meselesi

Emevîler döneminde genel dinî hareketin mensuplarından çoğunun bağlı olduğu ılımlı ya da merkezî bir grubun varlığı fikri, ilk olarak bunun ne zaman düşünüldüğü konusunu ortaya çıkarır ancak bunun detaylı bir şekilde ortaya konması oldukça güçtür. Belki de bu grubun ne Hâricîlere ne aşırı Şiîlere ne de Emevîlere tümüyle düşman ya da dost olanlardan oluşan bir grubu içerdiğini söyleyebiliriz ancak onları açıkça tanımlayabilir miyiz? Onlar neye inanıyorlardı, temel Sünnî inancı benimsiyorlar mıydı? Eğer böyle ise bu dönemde bu

17 Wellhausen, 312-18. Krş. İbn Hallikân, IV, 192-96.

inancı nasıl formüle ettiler? Şayet devlet Allah'ın kitabına ve Peygamber'in sünnetine göre yönetilmelidir dersek, bununla pratikte neyin kastedildiğine dair açık bir yorum var mıdır? Bu soruları cevaplamaya çalışmadan önce bir ya da iki özel şahsa göz atmak faydalı olacaktır.

Tarafsız bir konumun temsilcisi olarak adından sıklıkla bahsedilen bir kişi ikinci halifenin oğlu Abdullah b. Ömer'dir (v. 74/693).¹⁸ O, Hz. Osman'ın vefatından sonra, Hz. Ali ve Muâviye arasındaki savaşta tarafsız kalmıştır. Daha sonra Muâviye'nin oğlu Yezîd'e halefi olarak biat etmesi talebini de reddetmiş, ancak Muâviye'nin ölümünden sonra Hz. Hüseyin ve İbnü'z-Zübeyr'in aksine biat etmiştir. Genelde Medine'de sakin bir hayat sürdü. Onun tarafsızlığı daha çok siyasete girmekten uzak durmaktan ibaret görünüyor. Gerçekten bu, İslâm tarihi boyunca doğru görülmüş bir tavidir. Hakikî bir âlim “elini siyasete bulaşmaktan” uzak tutmalı, hatta yargısal görevleri ve güvenilir yöneticilerden gelen hediyeleri bile reddetmelidir. Şüphesiz her zaman, siyasî ilişkilerin gerekli olduğunu düşünenler de oldu ve onlar kendi tabirleriyle emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münkeri bir zorunluluk olarak gördüler.

Burada iki Kûfeli âlim üzerinde durulabilir. İlki İbn Kuteybe'nin Şîa listesinde görülen ve görüşleri yukarıda anlatılan İbrahim en-Nehâî'dir (v. 96/714). Diğeri ise benzer görüşleri olsa da İbn Kuteybe'nin listesinde yer almayan ve Şiîlikten ayrıldığı söylenen Şa'bî'dir (v. 104/722).¹⁹ Ondan rivayet edilen

18 *El*², “Abdallâh b. ‘Umar b. el-Khattâb” mad. (L. Veccia Vaglieri). Başka kaynaklar için krş. Nevbahtî, 5.2-8. Bu kaynak aşağıda s. 327’de de alıntılandı.

19 İbn Sa’d, VI, 173. Bu kişi Ebû Amr Amir b. Şerâhil el-Himyerî eş-Şa'bî'dir. Onun bir Şiî olmaktan vazgeçmesi, Laoust’un da belirttiği (*Profession*, 44, 69, metin 27, 42) rivayetlere dayandırılmış olabilir. Nitekim o, burada Râfızî’ya ve Hâşebiyye’ye karşı çıkar. Bunlardan ilki şüphelidir; çünkü *rafîd* kelimesinin bu kullanılışı için erkendir. İkincisinin ise imamın dönüşüne dair inancın ve faaliyetin yokluğu anlamına gelmesi muhtemeldir. (Krş. İbn Hazm, IV, 185, sayfa sonu) Friedlander, *JAOS*, XXVIII, 63. İbn Kuteybe, *Meârif*, 300. Tritton, *Muslim Theology*, 21 n.)

bir sözde, İbn Sa'd görüşlerini şöyle belirtir: “Müminlerden doğru olanı sev, Benû Hâşim'den de doğru olanı sev ancak Şii olma! Bilmediğin bir şeyi ircâ et ancak Mürciî olma; iyiliğin Allah'tan kötülüğün ise kendinden geldiğini bil ancak Kaderî olma; bir Çinli de olsa doğru davranan birini sev!” Muhtemelen ilk husus, Hâşim kabilesindeki herhangi bir özel karizmanın inkarını kastetmektedir ve İbrahim'in bir Sebeî olduğunu inkarıyla kıyaslanabilir. Kaderiyye ve Mürcie sonraki iki bölümde tartışılacaktır ve buradan bazı sonuçlar öngörülmelidir. Bir Mürciî olmasa da İbrahim, belki de Hz. Ali'yi Hz. Osman'dan aşağıda tutmayı kastetmedi. Şa'bî de şüphesiz benzer bir şeyi kastetti, hatta belki biraz ileri giderek siyasette bazı ahlâkî yargıların mümkün olduğunu gösterdi. Şa'bî, bir Kaderî olmamakla birlikte, muhtemelen Emevîlere karşı isyan etmemeyi kastediyordu.

Şa'bî hakkında bu resmi tamamlayacak başka bir iki olay daha bilinmektedir. Bir süre o halife Abdülmelik ve vali Haccâc ile iyi ilişkiler içinde olmuş görünmektedir.²⁰ Ancak bu tavır, İbnü'l-Eş'as isyanına fiilen katılması ile *kadılık* görevini reddetmesinden sonra değişmiş olmalıdır.²¹ 63/721 yılında hayatının sonlarına yakın, yeni vali İbn Hubeyre, ilahî bir tayinle göreve geldikleri şeklindeki Emevî iddiasını güçlü biçimde ifade edince eleştirmemiş hatta onayladığını belirtmiş ve bir mükafat elde etmiştir.²² Bu onayla ilgili olarak şöyle dediğinin bildirilmesi dikkat çekicidir: “İnsanlar otoritenin (*sultân*) dayattığı bid'ate uyduklarında, Allah kalplerinden imanı uzaklaştırır ve oraya korku yerleştirir.”²³ Şayet bu doğru ise ve Şa'bî, İbn Hubeyre'ye muvafakat etmekte haklı olduğunu düşünmüşse, Emevîlerin ilahi görevlendirme

20 Goldziher, *MS*, II, 200. İbn Hallikân, II, 4-7.

21 *MS*, II, 40.

22 Mes'ûdî, V, 458 vd. Krş, *MS*. I. bölüm. Lane *safsafanın* gereken manasını vermez fakat o son anlam olan *safsafı* doğru bulmuştur.

23 Laoust, *Profession*, 59 (metin 34).

iddiasını “bi’dat” (ya da dalâlet) olarak görmüş olamaz; zira inancı (îman) kaybetmek mümin olmaktan çıkmayı ifade eder. Ancak onun hikâyesine bu göz atma, bir bilim adamının II./VIII. yüzyılın başlarında karşılaştığı zorlukları ve çabaları göstermektedir.

Şa’bî’nin siyasî tavırları hakkında diğer bir bilgi kaynağı, sonraki tarihçilerin özellikle de Taberî’nin eserlerinde yer alan ona dair bilgilerdir. Şa’bî, Kûfe tarihi geleneğinin en erken temsilcisidir. Onun Hz. Ali ve Muâviye²⁴ arasındaki mücadeleye dair verdiği bilgiler, biraz önce anlatılan davranışlarına uygun bariz özelliklere sahiptir. O, Hz. Ali’nin Medine’deki ensar ve muhacir tarafından geçerli bir şekilde halife seçildiği, Hz. Osman cinayetinde suç ortaklığı yaptığı iddiasının yanlış olduğu ve Muâviye’nin Hz. Osman’ın en etkili akrabası olduğu için, katilin bulunmamasından kısmen de olsa sorumlu olan Hz. Ali’ye karşı çıkmakta haklı olduğu hususlarında ısrar etti. Bunu Muâviye’nin zorla İslâm toplumunun lideri olduğunu iddia etmesi de izledi. Bu ise Emevî hanedanını kötü bir konuma soktu ve onlara karşı isyan etmek için bazı gerekçeler verdi. Olayların Şa’bî tarafından aktarılan versiyonu bazı hususlarda, Zührî (v. 124/742) ve Salih b. Keysân (v. 141/758) tarafından takdim edilen Suriye ve Medine’de olanlara zıttır. Bu anlatımda Hz. Ali’nin cinayete iştirak ettiği kabul edildi, böylece Muâviye, Osman’ın intikamını alma hususunda haklı çıktı. Dahası Muâviye sadece halife olarak değil vali (*emîr*) olarak da biat iddiasında bulundu.²⁵ Buna göre bu tarihi malzemedeki Şa’bî Hz. Ali ya da Hâşim kabilesine herhangi özel bir yetenek atfetmeksizin Hz. Ali’nin hilafetini kabul eden ve Emevî sülalesini eleştiren bir şekilde gösterilmektedir.

24 E. L. Petersen, “*Ali and Muaviye*” (n. 3/11) adıyla özellikle 28-31 arası incelenmiştir. 29. sayfadaki *tulakâ* ise burada azatlı köle değil, “iradeleri dışında İslâm’a sokulanlar” anlamına gelir. (Lane).

25 *a.e.*, 36-38.

Her ne kadar gelecek bölümde daha etraflıca tartışılacak olsa da son olarak Hasan el-Basrî'nin siyâsî tavırlarına kısaca bakabiliriz. Dikkat edilmesi gereken iki husus şudur: İlki, o Emevîleri eleştiren hatta fiilen onlara karşı çıkan pek çok âlimle dostane ilişkiler içindeydi. İkinci olarak ise, İbn-ül-Eş'as'ın ve Yezîd b. Mühelleb'in silahlı kalkışmasını kesin olarak tasvip etmedi ve insanları onlara katılmamaya teşvik etti. Diğer yandan, şayet bir rivayete güvenilecek olursak, o her durumda kesin olarak otoriteye itaat etmeyi savunmadı. Zira o Allah'a karşı bir günah söz konusu olduğunda mah-luka itaatin gerekmeyeceğini söylemiştir.²⁶ Buna göre günah olan bir şeyi emreden yöneticiye itaat etme mecburiyeti yoktur. Ancak muhtemelen Emevîlere yönelik eleştirileri daha az ciddi konulardaydı ve onları nadiren ya da hiç yanlış emirler vermeyen kimseler olarak gördü.

Bahsi geçen bu farklı âlimler hakkında söylenenlerin ışığında, merkezî ya da ılımlı zümre hakkında bazı olumlu bilgiler vermek mümkündür. Şüphesiz organize olmuş bir zümre yoktu; fakat (Yezîd b. el-Mühelleb'in savaş çağrıları gibi) çeşitli olaylar burada İslâm devletinin, Allah'ın kitabına ve Peygamber'in sünnetine (standart uygulama) dayanması gerektiğini düşünen yaygın bir görüşü olduğunu gösterir. Emevî döneminin büyük bir kısmında ikinci ibare olan [sünnet] muhtemelen gevşek biçimde yorumlandı ve sadece söz konusu bölgenin bilginleri tarafından onaylanan uygulama anlamı kastedildi. Bu hususta Hâricîler farklıydı. Zira onlar işlerin yönetimini sadece Allah'ın kitabına dayandırma teşebbüsünde bulundular. İlk-Şiîler arasında birkaç aşırı kimse, en azından teoride, Allah'ın kitabını ihmal etmeye ve her tür icraatın kaynağı olan bir karizmatik imam vazetmeye meylediler. Bu merkezi düşünce yapısında, halifelik ve imparatorluğun İslâmî karakterini korumak gibi özel bir endişe de vardı. Bu ise Kur'ân'a ve önceki tatbikata uygun biçimde, doğruluk ve dürüstlük

26 Mes'ûdî, V, 459.

ilkelerine dayandırılmalıydı. Ama burada bir mükemmeliyetçilik olmamalıydı. Bu anlaşma noktalarının ötesinde ılımlı zümreye mensubiyette de pek çok farklılık vardı. Bir kimsenin bu devlet anlayışını aktif olarak desteklemek için ne yapması gerektiğine karar vermesi gerekiyordu. Bazıları siyasetten tamamen uzak durmayı, sade ve lekesiz hayatlarıyla İslâmî idealleri yaşatmayı tercih etti. Bazıları ise ortada göze batan bir kötülük olmaması şartıyla devlet için çalışmaya hazırды.

Merkezî zümrenin en temel olumlu özelliğinin, toplum ve devlete karşı tavırları olduğu söylenebilir. Onların ortak tutumları devlete ve temel İslâmî ilkelere bağlılıktı. Bu bağlılık genelde dindar sadakate ya da toplumun muhafazası ve ilerlemesi için pratik bir gayrete yol açtı.

e. Osmâniyye

Osmâniyye'yi Emevîlerin destekçileri arasına dahil etmek güzel olabilirdi ancak özel problemler ortaya çıkardıkları için ayrıca ele almak daha uygundur. Onlara bir fırka demek oldukça güçtür ve Osmânî sıfatının farklı zamanlarda farklı kişilere verildiği açık olsa da kesin bilgi yeterli değildir.

Halifenin 36/656 yılında öldürülmesinden hemen sonra, onun taraftarlarından olan bir grup Mısır'da aktifti ve onlar Osman'ın zümresi (*Şî'atü Osmân*) olarak biliniyordu.²⁷ Bu zümredeki fertlerden Osmânî olarak bahsediliyordu²⁸ Aynı terim Hz. Osman için aşağıdaki satırları içeren bir mersiye yazan Hasan b. Sâbit için de söylenmiştir:

*Alnında takva parlayan yaşlı bir adamı öldürdüler.
O, geceyi ibadet ve duayla geçirirdi.*

27 Muhammed b. Yusuf el-Kindî, *Vülâtü Mısır*, Beyrut 1959, 39, 42. Diğer bas-kılara ve diğer eserlere atıflar ise şuradadır: Vesely, *a.e.* (2. bölüm 5. dn.), 43-49. Krş. Wellhausen, *Arab Kingdom*, 93 n.

28 İbn Sa'd, VII/2, 130.9 (Busr b. Ebî Ertâ), 195.7 (Mu'âviye b. Hudeyc).

Çok geçmeden topraklarında bir çığlık duyulacak.

*Osman'ın intikamını alıncaya kadar, "Allah en büyüktür!"*²⁹

Bu durumlarda Osmânî terimi, Hz. Osman'ın meşru halife olduğunu ve katilinin lanetlenmesi gerektiğini düşünen ve Hz. Ali'yi desteklemeyen kişileri kasteder görünür. Bununla birlikte bu kişilerin Muâviye destekçisi olması gerekmediği de kaydedilmelidir.

Benzeri bir durum kısa süre sonra muhtemelen iki kişi tarafından da benimsendi. Muâviye döneminde bir hatip ve yazar olarak bilinen Suhâr el-Abdî hem Hâricî hem de Osmânî olarak tanımlanmıştır.³⁰ Hâricîlerin çoğu Hz. Osman'ın katilini manevî ataları olarak gördükleri için bu durum oldukça kafa karıştırıcıdır. Ancak Hz. Ali'ye karşı girilen Hâricî isyanlarından birine katılması ve Hz. Ali karşıtı görüşlerin ona daha sonra Hz. Osman hakkında iyi şeyler söyletmesi anlaşılabilir. Aynı zamanda Osmânî olarak tanımlanan bir diğer kişi ise Muâviye döneminde memurluk yapan Kesîr b. Şihâb el-Hârisî'dir. O, Hz. Ali hakkında tahkir edici sözler söylemiş, insanları Hz. Hüseyin'den uzak tutmuş ve sonra da manzum bir şekilde Muhtâr tarafından hicvedilmiştir.³¹

Bu tarihten itibaren Hz. Ali ve Hz. Osman meselesi ortak bir tartışma konusuydu³² ve Osmânî, sürekli olarak Alevî ya da Hz. Ali taraftarının karşıtı oldu.³³ Muâviye emniyetli bir şekilde hilafete yerleştğinde hiçbir Osmânî'nin ona tam

29 Mes'ûdî, IV, 284, 295-7. Eġânî, Bulak, 1285, XV. 30.10 (27.24, Ka'b b. Mâlik). Krş. Alfred von Kremer, *Geschichte des herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868, 355.

30 *Fihrist*, 90.5, 6. Krş. Goldziher, *MS*, II, 119. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 172 vd.

31 Belâzurî, 308; *MS*, II, 120.

32 İbn Sa'd, VI, 192 vd.

33 Ebû Abdurrahman (Abdullah b. Habîb, v. 73/692, Kûfe) ve İbn Atiyye'ye yapılan işaretler için bk. Buhârî, "Cihâd" 56, 195 (II, 268). Ayrıca Esmâî'nin (v. 216/813) Basra'nın Osmânî, Kûfe'nin Alevî, Suriye'nin Emevî taraftarı ve Medine'nin de Sünnî olduğuna dair geç bir işareti vardır (*MS*, II, 119).

destek vermemesi mümkün değildi. Ancak Osmânî adı belki de Emevîlerin tüm destekçilerine değil, sadece Hz. Osman'ın meziyetlerini Hz. Ali'nin ise kusurlarını çok konuşan kişilere verilmişti. Bu az kişi arasında kaynaklarda Osmânî diye tanımlanan kişiler Mısır'da Osman'ın *şîası* hakkında bilgi toplayan bir âlim³⁴ ile Kûfe'de Hz. Ali'ye saldıran İbrahim en-Nehâî'nin bir takipçisidir.³⁵ Gerçi İbrahim onun Hz. Osman'dan üstün olduğunu düşünüyordu. Kaderî görüş (ileriki bölümde görüleceği üzere) Emevî düşmanlığına bağlı olduğu için bir Osmânî'nin bir Kaderî'ye selam vermediğini belirten rivayet, onların Emevîlere destek verdiğine işaret eder görünmektedir.³⁶

Son husus Abbasî döneminin başlangıcına işaret edebilir; zira bu şahıs o tarihten sonra bu dönemde de yaşamıştır. Abbasî hanedanına geçiş, Osmânî olmanın önemini kesin olarak değiştirmiş olmalıdır. Emevî'yi yenileme imkânı olmadığından belki de iktidardaki hanedana karşı eleştirel bir tutum sergiledi. Terimin, Câhız ile bağlantılı olarak yeniden ortaya çıkması ise daha sonra değerlendirilecektir. Burada, sadece Abbasî yönetiminin ilk yarım yüzyılında Basra'da birtakım Osmânî âlimin olduğu belirtilebilir.³⁷

Az kullanılan bir terimin burada incelenmesi, genel dinî hareketin karmaşık niteliği ve bu harekette bir şekilde birbirleriyle iş birliği yapan kimselerde bile siyasî tavır çeşitliliği olduğu hakkında daha fazla bilgi vermektedir.

34 *Tezkire*, I, 129. (Yezîd b. Ebî Habîb Mısır müftüsü olup 128/745 yılında vefat etmiştir.)

35 *Tezkire*, I, 43. Muğîre b. Miksem 136/753'de vefat etmiştir ve İbn Ebî'l-Vefâ gibi değildir.

36 İbn Sa'd, VII/2, 24.23 (Abdullah b. 'Avn, v. 151/768). Basra'daki ilk âlim Abdullah b. Şakîk el-Ukaylî idi; bk. İbn Sa'd, VII/1.91.

37 İbn Sa'd, VII/2, 42.7 (Hammâd b. Ziyad, v. 179/795), 44.19 (Yezîd b. Zuray', v. 182/798), 45.5 (Bişr b. Mufaddal v. 186/802). Krş. Petersen, *a.e.* (n. 3/11), 112 vd.

3. Hasan el-Basrî

Hasan el-Basrî hayattayken birçok seçkin âlimden sadece biriydi. Ancak sonraki nesillerden pek çok insan, onun tüm çağdaşlarının başının ve omuzlarının üzerinde yeri olduğunu hissetti. Bununla, kaynak-malzemenin çok olduğu ve bu konuda bir dizi modern çalışmanın yapıldığı kastedilmektedir.³⁸ İlle de çok övücü görüşlere bakmadan, burada özel bir çalışma için onu seçmek uygun olacaktır.

a. Hayatı ve Siyasî Tavrıları

Hasan el-Basrî -tam adı Ebû Saîd el-Hasan, Ebu'l-Hasan b. Yesâr'ın oğlu- Medine'de 21/642 yılında doğmuş ve Basra'da Recep 110/Ekim 728 yılında vefat etmiştir. Babası 14/635 yılında Müslümanlar tarafından hapsedilmiş ve daha sonra özgürlüğünü kazandığı ve evlendiği yer olan Medine'ye getirilmiş bir İranlı veya Irak'ın Farslılaşmış sakinlerinden biriydi. Hasan el-Basrî pek muhtemelen Medine yakınlarındaki Vâdi'l-Kurâ'da yetiştirilmişti. Onun iç savaş sırasında 37/657 yılı civarında Basra'ya gittiği ve hayatının kalan zamanının çoğunu burada geçirdiği söylenir. O, Hz. Ali'nin konumunun doğruları ya da yanlışları hakkında belli bir görüşe sahip olmak için oldukça gençti. Ancak Basra'daki çoğu kişi gibi Hz. Talha ve Hz. Zübeyr ayaklanmasında tarafsızlığı benimsedi. Temasta bulunduğu ve etkilendiği kişiler arasında acıya katlanmadaki dayanıklılığı ve ruh dinginliği ile dikkat çeken kadı İmrân b. Hüseyin el-Huzâî (v. 52/672) var-

38 Massignon, *Essai*, 174-201 (burada büyük ölçüde bu eser takip edilmiştir). H.H. Schaefer, "Hasan al-Basrî..." *Der Islam*, XIV (1925), 1-75. (Hayatını ele alan bu çalışma tamamlanmamıştır). Helmut Ritter, "Studien zur Geschichte der Islâmischen Frömmigkeit: I. Hasan el-Basrî", *Der Islâm*, XXI (1933), I-83. Risalenin metnini ihtiva eder. Ayrıca bk. *El'*de ilgili madde. J. Obermann, "Political Theology in Early Islam: Hasan al-Basri's Treatise on Qadar", *JAOS*, LV (1935), 138-162. Michael Schwarz, "The Letter of Hasan al-Basri", *Oriens*, XX (1967), 15-30. Ayrıca bk. İbn Hallikan, I. 370-3. *Tezkiye*, I, 71 vd.

dı.³⁹ Hasan el-Basrî 43/663'ten 45/665'e kadar yaklaşık 3 yıl boyunca, Afganistan civarındaki bölgelere yapılan seferlere katıldı. Hemen kısa bir süre sonra Horasan valisinin katipliğini de yaptı ki bundan Fars diline aşina olduğu sonucu çıkarılabilir.

Basra'ya ne zaman döndüğü ise bilinmemektedir. Muâviye'nin 61/680 yılında vefatından hemen önce gerçekleşmiş olabilir, çünkü veliahtı olarak Yezîd'e biat etmeye karşı çıktığı bildirilmiştir.⁴⁰ Yezîd'in 65/684'te ölümünü izleyen kavgalarda ya da siyasî tartışmalarda herhangi bir rol aldığı ise görünmemektedir. Haccâc 75/694'te Irak valisi olduğu sürede Hasan el-Basrî'nin ona sadakatle hizmet ettiği ve iyi geçindiği anlaşılmaktadır. Özellikle Haccâc tarafından başlatılan Kur'ân metninin noktalanması işinin gelişimine yardım etmiştir. İbnü'l-Eş'as ayaklaması da bu dönemde gerçekleşti (82-85/701-704). Hasan el-Basrî sadece Haccâc'a sâdakate kalmadı, aynı zamanda arkadaşlarını da isyandan uzak durmaya teşvik etti. Ancak 86/705 yılında vali ve âlim arasındaki güzel ilişkiyi sona erdiren bir şey oldu ve Hasan el-Basrî, Haccâc'ın haziran 95/714 yılındaki vefatına kadar gizlenmeye devam etti. İlişkilerin kesilmesinin sebebi belki de Hasan'ın yeni bir şehir olan Vâsıt'ın kuruluşunda yapılan bazı düzenlemeleri eleştirmesiydi.⁴¹ Fakat bu, iktidarda olanları eleştirme görevini yerine getirmesinin rahatsız edici bir örneği olabilir.

Şüphesiz, yaklaşık 65/684'ten 86/705'e kadar olan yıllar, Massignon'un da belirttiği gibi onun kariyerinin en önemli yıllarıydı. Onun müzakere halkasına Mutarrif gibi Basra genel dini hareketinin önemli üyeleri sıkça devam ediyorlardı.⁴² Muhtemelen bu sırada onun düşüncesi tam olarak işlerlik ka-

39 İbn Sa'd, VII/I, 4-6. Massignon, *Essai*, 161 vd.

40 Goldziher, *MS*, II, 32.

41 Schaefer, *a.e.* (n. 3/37), 59.

42 İbn Sa'd, VII/I.103-6 (v. 87/706'dan sonra). *Tezkire*, I, 64 vd (v. 95/713-4).

zandı. Bununla birlikte 86/705'ten 95/714'e kadar olan yıllar onu daha da derinleşmeye götürmüş olmalıdır. 95/714 yılından sonra yaşlı bir devlet adamı idi ve 98/717 yılında hilafeti II. Ömer b. Abdülaziz'in üstlenmesi üzerine kısa bir süre Basra kadılığı yaptı. 101/720 yılı başında Ömer b. Abdülaziz vefat edip ardından II. Yezîd gelince, Hasan el-Basrî onun Mühellebîlerle olan ilişkilerinde valiye destek verdi. Yezîd b. Mühelleb'in Basra'nın kontrolünü ele geçirip insanları Emevîlere karşı savaşılmaya çağırmasından sonra ise onu açıkça eleştirdi ve kendi hemşerilerini bu çağrıya cevap vermemeye teşvik etti. Bu düşmanlık gösterisine rağmen, muhtemelen Basra'da çokça saygı duyulan bir kişi olması sebebiyle, Mühellebîler ona karşı baskıcı önlemler almadılar. Hasan el-Basrî Mühellebî ayaklanmasının 102/720 yılında bastırılmasının ardından açık bir şekilde taltif edildi. Onun hakkında yeni vali İbn Hübeyre'ye cesurca bir cevap vermesi ve Allah'ın onu halifeden koruyabileceği ancak halifenin ise onu Allah'tan koruyamayacağı için halifeden çok Allah'tan korkmayı teklif etmesine dair bir rivayet de vardır.⁴³ 10 Ekim 110/728 yılında (güneş yılına göre) 86 yaşında vefat etmesine kadar Hasan el-Basrî hakkında daha fazla bir bilgi kaydedilmemiştir.

b. Genel İtikadî Görüşleri

Hasan zamanının en iyi bilim adamlarından ya da entelektüellerinden biri iken, İslam'ın yeni düşünce dünyasına dair tüm gelişmekte olan disiplinleri beslerken, zühd ve tasavvuf ile ilgili görüşleri bugüne kadar gelmiştir. Bunların tam bir mecmuası Hellmut Ritter'in koleksiyonunda mevcuttur. Bu sözler onun itikadî görüşleriyle birinci derecede ilgili olmasa da konuya ışık tutmaktadır.

Hasan'da eskatoloji ya da ahirete dair ilgi hakimdir. Ancak bu dünyevî ya da maddî şeylerin tam bir inkarına işaret etmez.

43 Mes'ûdî, V, 458 vd. Yezîd b. el-Mühelleb'e karşı çıkışı için bk. Taberî, II, 1400.

Gerçi o bu türden şeyleri tutumlu bir şekilde kullanmayı savunur ve örneğin, son sınırına kadar yemek yiyen bir adamı eleştirir. Onun, bu dünyevî fiillerin uhrevî anlamının, yani Tanrı'nın emirlerini yerine getirmede onları kullanma imkanının sürekli farkında olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Böylece Hasan sürekli olarak hem kendisinin hem de diğer insanların doğru davranışlar yerine getirmesinde ısrar etmekteydi. Aynı zamanda, insan fiillerinin genelde Allah'ın koyduğu ölçülerin gerisinde kalacağını bilmede yeterince gerçekçi olup, insanları Allah'ın emrini uygulamada, kendi vazifesinin mükemmel bir şekilde ifasını başkasından beklemeye izin vermemesi konusunda uyarır. Bununla birlikte, bir kimse açık bir şekilde bid'at ve dalâlet suçunu işlediğinde, birtakım toplu fiilleri yapmalarını menetmiştir. Bu hususta ve diğer konularda onun tüm Müslümanların kardeş olduğunun tam olarak farkında olduğu söylenebilir. Başkalarına maddi yardımda bulunurken de daima cömertti. Ayrıca o Müslüman kardeşlerini ve hatta yönetimde olanları, cehennem ateşine maruz kalma tehlikesi hususunda uyardı bir Müslüman âlimin görevi olarak görmüştür.

Onun halifelere ve valilere olan tavrı bu genel konumuyla uyumludur. Onlar kötü olduklarında bile onlara itaat edilmelidir. Birisi ona İbnü'l-Eş'as ayaklanması zamanında Haccâc'ın muhtelif kötü icraatlarından bahsetmiş ve valiye karşı silaha sarılma hususunda görüşünü sormuştu. Onun cevabı şöyleydi: Şayet söz konusu meseleler, Allah'tan bir ceza ise onlar kılıçlarıyla Allah'ın cezasını döndüremezler; ancak onlar bir imtihanda iseler Allah'ın hükmünü sabırlı bir şekilde beklemelidirler; bu sebeple hiçbir durumda savaşmamalıdır. ⁴⁴ (Yukarıda belirtildiği üzere) Burada verilen tek taviz, iktidarda olanlar, insanlara Allah'ın emrine karşı gelmeyi emrederse, onlara itaat etme zorunluluğu olmadığıdır. ⁴⁵ O, âlimlerin

44 İbn Sa'd, VII/I.119. Krş. Ritter, *Der Islam*, XXI, 61.

45 Mes'ûdî, V, 459.

iktidarda olanları uyarma görevini önemsemiş görünüyor ve çeşitli vesilelerle Haccâc'a ve haleflerine nasihatler vermiştir. Müslüman hükümdarların, belirli vesilelerle kendilerine güçlü ve tesirli öğütler verilmesine izin etmelerini iyi bir davranış olarak gördükleri ileri sürülmüştür.⁴⁶ Tüm bunlar, Hasan'ın tüm Müslümanların birliğini ve kardeşliğini derinden hissetmesiyle bağlantılıdır. Onun, bir yanlışı (*münker*) düzeltmeye çalışan bir Hâricî'nin daha büyük bir yanlış yaptığına dair görüşü,⁴⁷ muhtemelen bunun toplumdan kopma anlamına geleceği şeklinde alınmalıdır.

Hasan, dönemin siyasetine aktif katılmaktan kaçınmak anlamında apolitik olsa da, Emevîler döneminde olduğu gibi onun dini öğretisinin mutlaka siyasî sonuçları olmuştur. Hâricîler hakkındaki eleştirisi biraz önce belirtilmişti. Bir diğeri ise büyük günah işleyen kişinin (*sâhibü'l-kebîre*) "münafık" olduğuna dair öğretisinde görünmektedir.⁴⁸ Bu öğretiyi, büyük günah işleyen kafir olduğu ve toplumdan dışlanması gerektiği şeklinde Hâricîlerin öğretisi ile onun mümin olduğu ve böyle muamele edilmesi gerektiğine dair Mürcîî öğretisine (bk. 5. bölüm) zıttır. Asıl münafıklar Hz. Muhammed hayat-tayken Medine'de olan kişiler olup İslâm'ı kabul etseler de siyasî olarak ona karşıydılar ve onu şehirden çıkarmak istiyorlardı. (Ritter'in alıntılıdığı) bir pasajda Hasan münafığı, "İnsanlar çeşit çeşittir. Bu yüzden affedileceğim ve bana bir şey olmayacak" diyen ve sonra da kötü işler yapmaya devam ederek Allah'ın ona istediği şeyi vereceğini ümit eden kimse olarak tanımlamaktadır. Böylece Hasan münafığı dürüst bir hayattan mahrum oluşu (ve tövbe etmeyişi) sebebiyle cehennem ateşi tehlikesi içinde olan bir kimse olarak görür. Fakat aynı zamanda bu münafık hâricî işlerde toplumun bir üyesi olarak kabul edilen kimsedir.

46 Ritter, 55 vd.

47 Ritter sayfa 52'de İbnü'l-Cevzî'den alıntılanmıştır.

48 Massignon, *Passion*, 706-8. *Essai*, 186. Ritter, 43.

Hasan bir yandan Mürcie'nin ortaya koyduğu ahlâkî gevşekliği eleştirirken diğer yandan onların öğretisine yaklaşmaktadır. O, ölmek üzere olan bir insanın kelime-i şهادetin ilk bölümünü yani "Allah'tan başka tanrı yoktur" cümlesini tekrarlamasını önemli bulmaktadır. Bizzat onun bunu son ifadesi olarak dikte ettirdiği söylenmektedir.⁴⁹ Bu ise *şirk* ya da putperesetlikten uzak durarak Allah'a olan imanını sürdüren kimsenin cennete gireceğini söyleyen bazı Mürciîlerin görüşlerini hatırlatır. Ancak bu görüş, her zaman dahili fiillerin hâricî fiillerden daha önemli olduğunu vurgulayan Hasan'a uzaktır. Ona göre şهادeti son kez tekrarlamak muhtemelen dahili imanı yeniler ve güçlendirir, yoksa bunun pişman olunmayan bir günahı yok ettiğini asla düşünmemiştir.

Hasan'ın siyasî Şiîliğe karşı herhangi bir tavrı benimsediği de belirtilmemiştir. Zira (önceki bölümün gösterdiği gibi) bu, onun fiillerinin olgunlaştığı bir dönemde canlı bir mesele değildi. Ancak o, Hz. Ali ve Hz. Osman meselesinde görüş belirtmekten uzak duramazdı. Massignon'a göre⁵⁰ Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğünü kabul ediyordu ve bunun ötesinde Hz. Ali meşru olarak seçilse de ümmeti kardeşler arası mücadeleyle tanıştırma suçunu Hz. Talha ve Hz. Zübeyr ile paylaşmıştır. Hz. Ali meşru olarak seçildiği için tahkîmi kabul etmede haksız, ancak isyancıları Nuheyle'de öldürdüğü için de haklıdır.

Hasan'ın Kaderiyye sapkınlığı ile ilişkisi meselesi ise oldukça zordur ve bunu bir sonraki bölüme bırakmak daha doğrudur. Ancak burada Massignon'un onun 36-41/656-661 yılları arasındaki krize dair "sünnî" çözümünü ilk formüle eden kişi olduğu iddiasına dair bir şey söylemek gerekir.⁵¹ Bu iddia abartılıdır, zira Sünnilik en azından Hasan'ın vefatından son-

49 Massignon, *Essai*, 188. Schaeder, *Der Islam*, XIV, 71.

50 *Essai*, 181.

51 *Essai*, 180. Schaeder, 53 ve devam eden sayfalarda eleştirmiştir.

raki asra kadar tam olarak kendisinin farkında değildi (krş. 9. Bölüm). Ancak “sünniliğin bir tezâhürü” olduğu şeklindeki daha önemsiz bir iddianın ise haklılık payı vardır. Genel dini harekette ılımlı ya da merkezî zümre, sonraki Sünnîliğin açık bir öncüsüydü ve Hasan bu hareketin tipik bir örneği olduğu gibi özellikle ümmeti dağıtmama konusundaki ısrarı ve dört râşid halife ile Emevîleri meşru yönetici olarak kabul etmesi sebebiyle onun gelişimine şekil veren bir etkide bulunmuştur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALLAH'IN OLAYLARI BELİRLEMESİ

Emevîler döneminde Müslümanlar arasında modern Batının irade özgürlüğü ve kader meselesi olarak nitelediği pek çok tartışma vardı. Bununla birlikte tartışmayı gerçekleştiren terimler oldukça farklıydı. Merkezî fikir, Allah'ın kaderi ya da insan fiilleri dahil olayları belirleme gücü idi. Genel Sünnî inancı, neticede Allah'ın bütün olanları ve fiilleri kaderiyle belirlediği sonucuna ulaştı. Ancak biraz da mantıksız biçimde, genel anlamda “Kaderî” adı bu düşünceyi kabul edenlere değil, inkar edenlere verildi. Kabaca söylemek gerekirse Kaderî, insan özgürlüğüne inanandır. Bununla birlikte tıpkı ilk İslâmî tartışmalar gibi bu da sadece akademik değildi, siyasî konularla yani Emevîlerin kendi idarelerini meşrulaştırma ve muhaliflerinin karşıt delilleri ile ilgiliydi. Kaderilik Emevî idaresine karşı muhalefet ifade ettiği sürece, onun karakteri Abbasî ailesinin 132/750 yılında gelmesiyle değişmek zorundaydı. Bu bölüm Emevîler dönemi ve Abbasîlerin ilk yarım yüzyılındaki Kaderîlere hasredilecektir. Kaderiyye adı mezhepler tarihi yazarı Bağdâdî gibi bazı yazarlar tarafından kullanılmaya devam

etti. Fakat o zaman bile Mu'tezile ile neredeyse eşanlımlıdır ve ayrı bir değerdendirmeyi gerektirmez.

1. Siyasî Arkaplan

a. Emevîlerin İlâhî Otorite İddiası

Batılı bilginler, özellikle Cerîr ve Ferazdak'ın *Dîvan*'larında yeterli malzeme olmasına rağmen, Emevîlerin yönetimlerini savunma ve haklı çıkarma biçimlerine çok az ilgi gösterdiler.¹ Başlıca delil ise Emevî ailesi ve özellikle 65/684'ten 132/750 yılına kadar Mervânî kolunun hilafeti akrabaları olan Hz. Osman'dan tevarüs etmesiydi. Bu, kısmen hilafeti zorla kazandıkları suçlamasına karşı çıktı ve daha da ileri giderek Hz. Osman'ın *şûrâ* kararı sonucu halife olduğunu vurguladılar. Hz. Ali, Hz. Osman'ın katillerini cezalandırmayı reddedince, kan davasının sorumluluklarını kabul etmeye hazır olması sebebiyle Muâviye'nin veraseti haklılık kazandı. Çünkü Arap düşüncesinde vâris kan davasına en uygun olan kişiydi. Ayrıca Emevî ailesinin pek çok değerdil fiili sebebiyle hilafete layık olduğu da ileri sürüldü.² Hatta Peygamber kabilesinin (genelde Hâşim'den alınan) özel karizması olduğu propagandasına karşı, Emevîleri ve Hâşim'i içeren geniş bir kabile olan Abdümenâf'tan söz edilmeye teşebbüs edildi.

“Siz *mülk* meselesini uzak akrabalarından değil, Abdümenâf'ın iki oğlu olan Abdü's-Şems ve Hâşim'den aldınız.”³

1 Buradaki bilgiler esasen şu çalışmadaki malzemeye dayandırılmıştır: Dr. Avn eş-Şerif Kasım el-Hartûmî, “Main Aspects of the Social and Political Content of Basrî Poetry until the end of the Umayyad Era” (Edinburg doctoral thesis). Bu konuyu daha bütüncül biçimde şu çalışmamda sundum: “God's Caliph”, *Iran and Islam* içinde (Minorsky Memorial Volume) ed. C.E. Bosworth, Edinburg 1971, 565-74.

2 Krş. Ferezdak, *Dîvân*, Beyrut 1960, I, 25, 285, 62; II, 210.

3 Ferezdak, II, 309. Goldziher malzemenin farkında idi (ZDMG, LVII [1903], 394) fakat onu fazla kullanmadı. Mesela bk. *Vorlesungen* adlı eseri s. 91 vd.

Bu delilin ikinci satırının büyük bir teolojik önemi vardır; bu da hilafetin Allah tarafından Emevî ailesine ihsan edilmesidir:

“Yeryüzü Allah’ındır ve O, bunu halifesine emanet etmiştir.”

“Yeryüzünü yöneten ise asla mağlup olmayacaktır.”⁴

“Allah size hilafet ve hidayet çelengi giydirdi.”

“Allah’ın hükmünde (*kazâ*) hiçbir değişiklik yoktur.”⁵

Diğer dizeler, bunların sadece sözlü iltifatlar olmadığını gösterir. Zira halifelere önemli dini fonksiyonlar da atfedilmiştir:

Biz Mervânoğullarını dinimizin direkleri olarak görürüz,

*Tıpkı dağlar yeryüzünün direkleri olduğu gibi.*⁶

Eğer halife ve onun okuduğu Kur’ân olmasaydı

*Halkın ne kendileri için konulan hükümleri olurdu ne de cemaatle ibadetleri*⁷

Bu ifadelerin doğal bir sonucu olarak halifeye ya da onun temsilcisine itaatsizlik, Allah’ı tanımayı inkardır ve küfre eşittir. Bir şair Haccâc’a hitaben şöyle demektedir:

“İmamı desteklemeyi üzerinize düşen bir vazife olarak görüyorsunuz...”⁸

Bu durum Haccâc’ın İbnü’l-Eş’as isyanında hapse atılan insanlarla ilgilenmesinde de görülür. O, kafir olduklarını itiraf edinceye kadar onları serbest bırakmayı reddetmiş ve bunu itiraf etmeyenleri de öldürmüştür.⁹ *Mülhidûn*, *münâfikûn*, *müşrikûn* ve *küffâr* gibi inançsızlığa delalet eden kelimeler rejim karşıtları için kullanılırken, bir şiirde Haccâc’ın

4 a.e., I, 24.

5 Cerîr, *Dîvân* Beyrut, 1960, 380.

6 Ferezdak, II, 76.

7 Cerîr, 278.

8 a.e., 21.

9 Wellhausen, *Arab Kingdom*, 238. *Tehzîb*, II, 210 vd.

düşmanlarından “Müslümanların dinine karşı çıkanlar”¹⁰ şeklinde söz ediliyordu.¹¹

Bu genel düşünce ikliminde Cerîr ve diğer çok sayıda kimse-
nin “Allah’ın halifesi” (*halîfetullah*) ifadesini kullanması hiç
de şaşırtıcı değildir. Biraz önce belirtilen, Allah’ın yeryüzünü
halifesine emanet ettiği iddiasına uygun olarak, bu ifade muh-
temelen “Allah’ın vekili” olarak yorumlandı. Bu izah Haccâc’ın
halîfenin meleklerden ve peygamberlerden üstün olduğunu id-
dia ettiğine dair bir rivayetle teyid edildi. Bu delilde o Kur’ân’da
(el-Bakara 2/30-33) geçen Allah’ın Âdem’i yeryüzünde halife
kıldığı ve ona meleklerle eşyanın isimlerini öğretme kabiliyeti
verdiğine dair ayetleri iktibas etti.¹² Bu rivayet Haccâc zamanın-
da en azından Emevîlerin dostlarının *halîfeyi* “vekil” anlamın-
da kullandıklarına işaret eder. Bununla birlikte diğer Kur’ân
müfessirleri bu açıklamadan kaçınmak için, büyük bir ustalık
gösterdiler. Nitekim başkaları “halef”i ileri sürerken, Hasan
el-Basrî bu ayetteki *halîfenin* “birbirini takip eden nesil” anla-
mına geldiğini kabul etmiştir.¹³

Sonraki âlimler “Allah’ın halifesi” ünvanını kullanmanın
doğruluğunu tartıştılar ve çoğunlukla kullanılmaması gerek-
tiğini benimsediler. Abbasîler döneminde Emevîler döne-
minden daha az kullanıldığına dair örnekler de vardı. Fakat
yine de kullanılmıştır ve Allah’a atıfta bulunan “Allah’ın yer-
yüzündeki gölgesi” gibi ünvanlar da yaygındır.¹⁴ Hz. Ebûbe-
kir hakkında dolaşan bir rivayette, ona Allah’ın halifesi diye
hitap edildiğinde o bunu reddetmiş ve sadece Allah’ın resü-
lünün halifesi olduğunu vurgulamıştır. Bu rivayet neredeyse

10 Cerîr, 355.

11 Ferezdak, I, 22, 47; II, 312; Cerîr, 195 vs. Muhâlifler ise kendilerini *mü’minûn*
olarak düşündüler. Taberî, II, 1066.

12 İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdü’l-ferîd*, ed. el-Uryân, Kâhire 1940, V, 332 vd.

13 Taberî, *Tefsir*, ilgili yerler. Krş. Watt, “God’s Caliph” (4. bölüm 1. dn), 566.

14 Krş. “God’s Caliph”, 571.

kesinlikle halifenin tefsirinin “vekil” değil “halef” olduğunu desteklemek için icat edilmiştir. Bu rivayetin ilk versiyonu Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde görülür ve rivayetin *is-nâd*ındaki ilk ismin Emevîlerin muhalifi olması gereken bir Zübeyrî taraftarı İbnü’l-Müleyke olması önemlidir.¹⁵

Şairlerdeki malzeme dışında, aynı türden başka belirtiler de bulunmaktadır. Halife Abdülmelik bazı Hâricî tutsaklarla konuştuktan sonra, Allah’ın bu dünya ile ötekini idare ettiğini ve onu yeryüzüne idareci kıldığını hatırlatıncaya kadar, neredeyse halifeyi kendilerinin cennetlik olduğu halifenin ise cehennemlik olarak takdir edildiğine ikna ettikleri bildirilir. Böylece Abdülmelik’in Muâviye’nin tam anlamıyla bir varisi olmadığı için, ilahî hükmü yönetimini meşrulaştırma aracı olarak kullandığı söylenmiştir.¹⁶

Ayrıca halife II. Ömer b. Abdülaziz tarafından Kaderî görüşleri benimseyen (gerçek terim henüz kullanılmasa da) bir grup insana yazılan bir mektup (*kitâb*) metnine de sahibiz. Kullanılan deliller Hasan’ın yaptığı gibi Kur’ân ayetlerine dayanmaktaydı.¹⁷

Bahsi geçen malzemenin önemi, Emevîlerin teolojik delilleri idarelerini haklı göstermek için kullanmalarıdır. Emevîlerin teoloji ya da dini bakış açısıyla ilgilenmeyen kötü Müslümanlar oldukları fikri esasında abartılı bir Abbasî propagandasıdır ve ihtiyatla karşılanmalıdır. Özellikle muhaliflerini çeşitli teolojik görüşleri kabul etmeye zorlayan da Emevîlerin bu teolojik bakış açısıydı.

15 I, 10. Ayrıca bk. yk. s. 111 ve 3. bölüm 6. başlık.

16 Müberred, *Kâmil*, 573. Madelung, *Zaiditen*, 231’ten iktibas. Mervânîlerin bazen Hz. Osman’dan tevarüs ettiklerini ileri sürmeleri de kaydedilmelidir.

17 Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, V, 346 ve devamındaki metin. Krş. J. van Ess “Umar II and his epistle against the Qadariyya” *Abr Nahrain*, XXI (1971), 19-26. Ayrıca bk. *El²*, “Qadariya” mad.

b. İlk Kaderî Muhalefet

Kaderiyye sapkınlığını icat eden kişinin adı her zaman, Cüheyne kabilesinden Ma'bed el-Cühenî olarak verilmektedir. Hakkında çok az şey bilinmektedir ve babasının adı hakkında da farklı rivayetler vardır.¹⁸ Onun, görüşlerini Müslüman olan ancak sonra Hristiyanlığa dönen Sûsan adlı Iraklı bir Hristiyan'dan aldığı söylenmektedir. Bunda bir hakikat olabilir ya da belki de Kaderiyye inancını aşağılamak için uydurulmuştur. Zira Ma'bed'in Kaderiyye inancını nasıl şekillendirdiği tam olarak bilinmemektedir. Belki de o, en azından bazı insan fiillerinin özellikle de kötü ve şüpheli olanların özgür olduğunu kabul etmişti. Zira o Emevîlerin yanlış icraatlarını Allah'ın belirlediğini reddetmişti. Onun 82/701 yılında genel dini hareket içinden aynı görüşe mensup bazı insanlarla, İbnü'l-Eş'as ayaklanmasına katılması da önemli bir noktadır.¹⁹ Bu şahısların çoğunun Hasan el-Basrî ile de teması vardı ancak Hasan bu isyana katılmayı reddetmişti. Ma'bed bu isyana katıldığı için belki de isyan 85/704 yılında az ya da çok bastırılmışken öldürüldü. Belki de Ma'bed'e dair en ilginç şey, hakkında çok az şey bilinse de, Allah'ın kaderi meselesini ilk tartışan kişi olarak şöhret kazanmasıdır. Bu hususta Ma'bed'in seçilmesi sonraki Sünni yazarların Kaderî sapkınlığının dindar muhadisler arasında başladığı gerçeğini gizleme girişiminin bir parçası olabilir. Ayaklanmaya katılan diğer Kaderîlerden ise daha sonra bahsedilecektir. Ayaklanmanın lideri ile çoğu destekçisi ise Kaderî değildi.

18 Ya Muhammed b. Abdullah b. Uveymir (veya Uveym ya da Ukeym) ya da Muhammed b. Hâlid. *Tezkire* ve İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*. Cüheyne'nin Ma'bed adlı bir ilk devir mensubu İbn Sa'd'da (I, 2.24) zikredilir. Krş. *Medina*, 355.

19 Massignon, *Essai*, 176.

c. Gaylân ed-Dimeşki

Kaderiyyenin ikinci önemli ismi ise tam adı Ebû Mervân Gaylân b. Müslim (ya da İbn Mervân) al-Kıbtî ed-Dimeşki olan Gaylân'dı. Kıbtî nisbesi, "Kopt" tan ya da Himyer'in bir bölümü olan Kıbt'tan gelebilir.²⁰ Babası halife Osman'ın azatlı kölesi idi ve kendisi de Şam'daki Emevî yönetiminde katiplik görevinde bulunmuştu.²¹ İyi bilinen, 2000'den fazla varaktan oluşan ve Massignon'un Hasan el-Basrî'ye nisbet edilen *resâil* ile "karıştırıldığını" düşündüğü bir mektup ya da risâle mecmuası bırakmıştır.²² Hayyât, Gaylân'ın Mu'tezilî olduğunu ileri sürerken, mezhepler tarihi yazarları onu bir yere koymada zorluk yaşadılar ve onu hem Kaderiyye hem de Mürcie içine yerleştirdiler. Bu hususların önemi üzerinde sonra durulacaktır.

Gaylân'ın Emevî hükümetine olan muhalefedinin daha II. Ömer b. Abdülaziz döneminde (99-102/717-720) zuhur ettiği görünmektedir. Onun halifeye eleştirel tarzda ve muhtemelen onu belli reformlar yapmaya teşvik eden bir mektup yazdığı da söylenir.²³ Kaderî inancının amansız bir hasmı olarak bilinen Ömer'in²⁴ Gaylân'ın görüşlerini sorguladığı, tehlikesi sebebiyle uyardığı ve ayrıca diğerlerini Gaylân'ın kader inancını kabul etmemeleri için ikaz ettiği de dile getirilmiştir.²⁵ Görüşlerinin, aynı şekilde, Hişâm'ın hilafetinde (106-126/724-743) onu sıkıntıya soktuğu ve bir arkadaşıyla Ermenistan'a kaçtığı

20 Süyûtî, *Lübbü'l-Lübâb*, ilgili kelime.

21 Krş. *Eİ2*'de ilgili madde (C. Pellat). Fakat Hâris b. Sureyc'le olan irtibat su götürür.

22 *Fihrist*, 117. *Essai*, 177. *Gaylânîyyât*, *Tezkire*'de zikredilmiştir. Bk. I, 154, 319, 323, 392.

23 *Münye*, 25-7.

24 Laoust, *Procession*, 54. Krş. Van Ess, *a.e.* (3. bölüm 17. dn.)

25 Josef van Ess, *Traditionistische Polemik gegen Amr b. Ubaid*, Beyrut 1967. Arapça metinde 20. ve 21. İbn Sa'd, V. 284 (Mekhûle).

söylenmiştir.²⁶ Neticede muhtemelen Hişâm döneminin sonlarına doğru yakalanmış ve öldürülmüştür.²⁷

Ona karşı kullanılan delillerden kısa ifadeler günümüze gelmiştir. Halife II. Ömer b. Abdülaziz ona “Onların önlerine ve arkalarına set çektik, gözlerini de perdelediğimiz için artık göremezler.” (Yâsîn 36/9) ayetiyle biten Yâsîn suresinin ilk dokuz ayetini okutmuştur. Bunun Gaylân’ı hatasına ikna ettiği söylenir ki hiçbir şekilde mümkün değildir.²⁸ Hişâm’dan önce delillerin Meymûn b. Mihran (v. 135/735) ve Evzâî (v. 156-7/773) tarafından yöneltildiği ileri sürülmüştür. Gaylân’dan gelen; “Allah günahların işlenmesini irade eder mi?” sorusu üzerine Meymûn ile başladığı da belirtilir. Meymûn buna şu cevabı yapıştırmıştır: “Günahlar onun iradesine karşı mı işlenmiştir?” Rivayet Gaylân’ın burada sustuğunu söyleyerek sona erer ki hiç de ihtimal dahilinde değildir. Ancak rivayetin genel akışını, bu konuda Fazl er-Rekâşî’nin görüşünü söyleyen Eş’arî de tasdik etmiştir. Eş’arî’nin belirttiğine göre Gaylân da benzer bir görüşe sahiptir.²⁹ Fazl, Meymûn’un sorusuna, insanın fiilden önceki iradesi ile (bunu inkar etmektedir) fiille eş zamanlı iradesini ayırt ederek ve ayrıca Allah’ın irade etmediği şeyleri yaratabileceğine (*yefalu*) izin vererek cevap vermiş görünüyor.

127/744’te birkaç ay hüküm süren halife III. Yezîd en-Nâkıs’ın Gaylân’ın taraftarı olduğu yönünde Mu’tezile iddiası doğru görünmektedir. Gaylân’ın “Tüm Suriye halkı günah işlemenin Allah’ın belirlemesiyle (kaza ve kader) olduğunu düşünmektedir.” dediği, Yezîd’in ise Emevîlerin yanlış işler (*mezâlim*) yaptığını kabul edip onları düzeltmeye çalıştığı bildirilmiştir.³⁰

26 *Münye*, 25-7.

27 Van Ess, *a.y.*, 21. Zührî’nin (v. 125/742) ölümüne şahit olduğu söylense de isnadla ilgili güçlükler vardır.

28 Van Ess, *a.y.*

29 Taberî, II, 1733 (Hayyât da alıntılanmıştır, 213 vd.). Eş’arî, 513. Meymûn ve Evzâî için krş. yk. s. 113-114.

30 *Münye*, 121.

Şam'daki Kaderiyye grubu, onu tahta çıkaran isyanı destekleyen Mekhûl'un taraftarıdır ve bazen Gaylâniyye diye de isimlenmektedir. Yezîd ayrıca daha önce Gaylân'ın takip ettiği bir siyaseti de izlemiş görünmektedir.³¹ Hâris b. Süreyc'e verilen bir teminat mektubunda, o, Kitap ve Sünnete göre hareket edeceğine ve özellikle de Hâris'in tabilerinin el konulan mallarını geri iade edeceğine söz vermektedir.³²

Gaylân'a nisbet edilen diğer görüşler ise şöylece özetlenebilir: Emevîlere karşı olan siyasî görüşü doğrultusundaki öğretisi, imametın (Müslüman ümmetin liderliği konumu) Kitap ve Sünneti bilmek ve fikir birliği (icmâ) ile tespit edilmek şartıyla Kureyş kabilesine mensup olmayan bir kimseye verilebilmesidir.³³ Böylece o neseple değil dinî vasıflarla ilgilendi. Onun inanca (îmana) dair görüşleri de Mürcie'ye benzer ve onlarla bağlantılı olarak daha doğru biçimde tartışılacaktır. Gaylân'a göre iman gözle görülemez, ne artar ne de azalır.³⁴ Ayrıca bir kimsenin zorunlu olarak (ıztırâr) elde ettiği birincil bilgi ile kazandığı (iktisâb) ikincil bilgi arasındaki ayrımı da ayırmış ancak bu ayrım genel bir kabul görmemiştir.³⁵

Son olarak, Evzâî'nin "Kader hakkında ilk konuşan kişi Ma'bed el-Cühenî ve sonra da Gaylân idi." dediğinin rivayet edilmekte olduğundan da sözedilebilir.³⁶ Eğer Evzâî bu genel

31 J. Van Ess, "Les Quadarites et la Gailâniya de Yazid III" *Studia Islamica*, XXXI (1970), 269-86. Krş. Wellhausen, *Arab Kingdom*, 362-7. Taberî'deki bu devirle ilgisi siyasî olarak aktif olan Kaderîlere dair diğer atıflar, yeni kelâmı meseleler doğurmuş görünüyor.

32 *EP*, "al-Hârith b. S." mad. (M.J. Kister)

33 Nevbahtî, 9. Krş. Şehristânî, 106. Gaylân, imamet kelimesini kullanmamış olabilir.

34 Eş'arî, 136 vd. *Tezkire*'deki rivayet (I, 147) muhtemelen buna işaret eder.

35 Eş'arî, 136 vd. Bağdâdî, 194 (Halkin, 7); Bağdâdî, *Usûl*, 32, krş. 257.

36 İbn Kuteybe, *Meârif*, 244. Gaylân ile Evzâî arasındaki bu münakaşa için bk. İbn Nübâte (v. 768/1366), *Şerhü'l-Uyûn*'dan naklen Seale, *Muslim Theology* (4. bölüm 68. dn.), 17 vd.

inancın ilk kaynaklarından biri ise, diğer birçokları farklı görüşleri benimserken neden bu iki şahsın Kaderîler olarak damgalandığını açıklamaya yardım edebilir. Bu iki şahıs isyancı idi ya da Emevîlere karşı isyan ettikleri düşünüldü ve bu sebeple Emevîleri destekleyen kişilerin Kaderî öğretisini kötülemek için onu isyan ile bağlantılı göstermeye çalışması tabiidir. Kadere dair temel tartışmalar genel dinî hareket içinde de mevcut görünmektedir. Zira Hâricîler arasındaki tartışmalar (ileride açıklanacağı gibi) muhtemelen ana akımın dışındaydı. Sonraki nesiller, genel dinî hareketin birliği görüntüsünü teşvik etmek ve övmek istediklerinde, bu hareketin diğer mensuplarının Kaderîlere olan eğilimini azalttılar ve nefretin en çok bu iki şahıs üzerine düşmesine izin verdiler.³⁷ Bunun ötesinde, onların sapkınlığının hareket içindeki siyasî-dinî farklılıklardan değil Hristiyan etkisinden kaynaklandığı inancını teşvik ettiler.

d. Basra Hâricîleri Arasında Kaderîlik

Basra Hâricîlerinin belli kollarının Kaderîlerin görüşlerini benimsediği bildirilir. Ancak bunun siyasî bir önemi yoktur. Zira ilgili en erken grup II./VIII. asrın başındadır³⁸ ve bu zamana kadar Basra'lı Hâricîler ihtilalci olmayı bırakmışlardı. Hâricîlere sempati duyduğu düşünülen âlimler ekseriyetle genel dinî hareketin saygıdeğer üyeleri idi ve onlar Basra'da yapılan pek çok tartışmaya katılmışlardı.³⁹ Hâricîler, ahlâkî ciddiyetleri ve âdil bir hâkim olarak Allah üzerindeki vurguları sebebiyle Kaderîliğin bazı şekillerini cazip bulmuş olmalıdırlar. Yine de Hâricîler içinde buna karşı çıkanlar onu kabul edenler kadar çoktur.⁴⁰ Bu Kaderî Hâricîlerin delilleri hakkın-

37 İbn Kuteybe, *Te'vîl* 102, 122'de bazı Kaderîlerden hadis kabul edildiğinin farkındadır.

38 Krş. yk. s. 150-151.

39 Krş. yk. s. 56-57.

40 Eş'arî (93, 96, 97) Kaderiyye'ye karşı dört Hâricî fırka zikreder. Krş. Şehristânî, 96-100.

da bazı rivayetler olsa da⁴¹ büyük çoğunluğu belirsiz kişilerdi ve hepsi de Basra'da yaşamış değildi.

2. Tartışmaların Arka Planı

a. İslâm Öncesi Arka Plan

İslâm'da Kaderî görüşlere dair tartışmalar, daha önce fatalizm ya da kadere imanın geniş çapta benimsendiği bir çevrede cereyan etmişti. Bu konu pek çok bilgin, özellikle de yakın zamanda Helmer Ringgren tarafından *Studies in Arabian Fatalism*'de çalışıldı.⁴²

İslâm öncesi şiiri, insan hayatının zaman (*dehr, zamân*) tarafından belirlenmesi ya da kontrol edilmesine dair referanslarla doludur. İnsanın başına gelen her şeyi zaman meydana getirir. Onun başarısı da başarısızlığı da zamandan kaynaklanır. Zaman okunu atar ve asla hedefi ıskalamaz. Bu sonuncudaki gibi bir ifadede kişileştirme olsa da bu sadece bir şiir formudur. Zaman, aslında soyut ve gayr-ı şahsî bir güç olarak düşünülür. Arapça kelimeler “talih” ya da “kader” tarafından ifade edebilir; bunun dışında “günler” hatta “geceler” diye farklı şekilleri de olabilir. Bunun ötesinde bu gayr-ı şahsî güç, çekim gücü gibi, hesaba katılması gereken basit bir doğa gerçeğiydi ve tapılacak bir şey değildi. Tanrıça Manat'ın adı “talih” demek olan kelimeyle irtibatlı olsa da, gerçek ibadette, her şeyi karşılayan anne düşüncesinin ilk sırada olması muhtemeldir.⁴³

Bu zaman anlayışı, İranlıların Zürvân düşüncesine paraleldir ve Araplara özgü unsurlar taşısa da ona bazı şeyler borç-

41 Krş. aş. s. 150-154.

42 Uppsala 1955. Ayrıca krş. W.L. Schrameier, *Über den Fatalismus der vorislamischen Araber*, Bonn 1881. Th. Nöldeke, *Arabs (Ancient)* mad. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1908, I, 659-73. W. Caskel, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Leipzig 1926.

43 Krş. *What is İslâm?*, 26 ve n. 6. Ayrıca Ringgren, *a.e.*, 15, 29, 41.

ludur. Bu anlayış aynı zamanda çöldeki bedevi hayatına da uygundur. Bir insan her şeyin belirlendiğini ve ortaya çıkan sonucun kendi faaliyetin tarafından etkilenmediğini bildiğinde çöl şartlarında felakete götüren bir etken olan yersiz bir endişeden de kurtulur. Arap çölündeki hayat tecrübesi, gelecek olasılıklara karşı korunmanın faydasız olduğunu da telkin eder. Dünyanın diğer bir kısmında insanlar doğadaki düzene güvenebilirler ancak Arabistan'da yağmurun yağışı gibi doğal olaylar oldukça düzensizdir. Şayet bir kimse talihsizliğin her ihtimaline karşı korunmaya çalışsa sinirleri gerilirdi ve biri de günlerin getirdiği şeyi kabul etme davranışı için çabalasa bir miktar başarı ümidi taşıyabilirdi. Böylece fatalizm bedeviye çölde yaşama çabasını sürdürmede yardım ederdi.

Arap bedevilerinin kaderciliği, tek tek fiillerin değil de aslında [kaderin] insanın belirlenmiş fiillerinin sonucu olduğu anlamında sınırlanmıştı. Bu sebeple o bir kavganın parçası olmaya ya da kendini ondan uzak tutmaya karar verebilirdi. Ancak neye karar verirse versin ölüm günü önceden belirlendiyse ölecekti. Bunların ötesinde, önceden belirlenen şey, bir insanın iyi ya da kötü kısmeti ve aynı zamanda onun ölüm tarihi olan “süresi”dir (*ecel*). İnsanların ekseriyetle aç yaşadıkları bir bölgede, insanın rızkının ya da mâîşetinin de onun kontrolünün dışında ve zaman tarafından belirlendiği görülmektedir.

Elbette bu fatalizm, İslâm öncesi Arapların tüm görüntüsü değildi ancak kadercilik dikkate alındığında en önemli boyut da budur. Burada bazı putperest kalıntıları da vardı. Hz. Muhammed'in hasımları Mekkelileri ona karşı kışkırtırken buna müracaat etmeye çalışsalar da, bunun insanların hayatları üzerindeki etkisi belki de çok az oldu. Mekke'nin bazı saygın insanları bir tür tektanrıçılığa doğru ilerliyordu. Ancak bedevi kitleleri için en önemli dini etken, “kabile hümanizmi” diye isimlendirdiğim, insan kemalinin mutlak değerine inanmaktı. Ancak bu inançta kemal, ferdî değil kabilevi soyda bulunan bir mülkiyetti. Başka bir ifadeyle bir kişi sadece şerefli

bir kökten gelirse şerefli olabilirdi. Bu, sözde kabile hümanizmine bağlı olan sözde dinin odağında ise “kabile şerefi” kavramı bulunuyordu.

b. Kur’ân

Kur’ân’ın iddiası ya da temel mesajı, görüşlerini değiştirmeye çalışsa bile İslâm öncesi Arapların fikir dünyasını dikkate almıştır. Bu iddia bizatihi sıklıkla ifade edilmiştir ve burada özet bir şekilde ortaya konabilir. En erken hâliyle temelde şu beş noktayı ihtiva etmektedir:⁴⁴

1. Allah iyidir ve kâdirdir.
2. İnsanlar mahşergünü yargılanmak için Allah’a dönecektir.
3. İnsanların Allah’a karşı tavrı şükür ve ibadet olmalıdır.
4. Bu da insanları ileride serveti ile cömert olmaya götürmelidir.
5. Hz. Muhammed’i bu mesajı insanlara iletmesi için Allah görevlendirmiştir. Sonraki pasajlara ilave edilen en önemli husus ise İslâm’da dini düşüncenin merkezinde yer alan; “Allah’tan başka ilah yoktur” inancıdır.

Burada yapılması gereken ilk yorum; Kur’ân’daki Allah kavramının, insan hayatının kendisi dışındaki bir güç tarafından kontrol edilmesi anlamındaki İslâm öncesi inancı içerdiğini söyleyebilmektir. Tıpkı zamanın insanın talihinin ya da talih-sizliğinin kaynağı olması ve belirlenen tarihte onun ölümüne sebep olması gibi, aynı etkiye sahip bu tür faaliyetler Allah’a nisbet edildi. Bir ayet zamanın sebep olduğu putperest ölüm görüşünü tanımlar ve sonra da ölümün Allah’tan olduğunu vurgulamayı sürdürür:

“(Putperestler) der ki; hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır; ölürüz ve yaşarız, bizi ancak zaman (*dehr*) yok eder.

44 Krş. Watt, *Mecca*, 62-72; *Prophet and Statesman*, 22-34.

(Putperestlerin) bu konuda bir bilgisi de yoktur sadece (temelsiz) fikirleri vardır. (Muhammed, onlara) de ki: Sizi dirilten Allah'tır, sonra da sizi öldürür; ardından hakkında şüphe olmayan kıyamet gününde bir araya getirir; ama insanların çoğu bunu bilmezler.” (el-Câsiye, 45/24, 26)

Benzer şekilde musibet de Allah'tandır:

“Yeryüzüne veya kendi başlarına gelen bir musibet yok ki biz (Allah) onu yaratmadan önce bir kitapta bulunmuş olmasın.” (el-Hadîd, 57/22)

Kur'ân açısından, insan için en büyük kısmet ya da musibet ayrı ayrı cennet ya da cehennemin tahsis edildiği kimseler içindir. Hüküm ise bir insanın hakettiği şeyi takip eder ki bu da sırasıyla Allah'ın onu dalâlete sevkettiğine ya da dalâlete iletildiğine bağlıdır ve Allah dilediğini dalâlete iletirken dilediğini de hidayete yöneltir. (en-Nahl 16/93).

İslâm öncesinden algılanan zaman ile Kur'ân'ın Allah'ı arasındaki fonksiyon benzerliği, kısmen farklı formlarda gelen bir hadiste de yer almıştır. Bu rivayetlerin en basiti şudur: “Resulullah Allah'ın şöyle dediğini bildirdi: ‘Âdemoğulları *dehre* söylerler; oysa ben *dehrim*, gece ve gündüz benim elimdedir.”⁴⁵ Bu bir *hadis-i kudsî*dir. Bu sebeple otantikliği şüpheli olsa da adı birden fazla *isnâdda* yer alan Zührî (v. 125/742) zamanında yaygın olduğu görülür. Sonraki âlimler Allah'ın *dehr* ile bu şekilde özdeşleştirilmesine şaşırılmışlar ve bundan kaçınmak için muhtelif yolları denemişlerdir. Bunlardan biri ise “ene'd-dehru” yerine “ene'd-dehra” şeklinde okumak ve buna “ben ebedîyim” anlamı vermektir.⁴⁶ İbn Kuteybe; “Zeyd Feth'dir” ifadesinde örneği şöyle tasarlamayı tercih etti. Burada Zeyd kölesi Feth'e bunu yapmasını emrettiği için cinayet-

45 Buhari, “Edeb” 78, no. 101 (VI, 155). Krş. “Tevhid” 97, no. 35 (IV, 478). Daha fazla bilgi için bk. Wensick, *Concordance*.

46 Goldziher, *Zahiriten*, 153 vd.

ten sorumludur.Bu şekilde zaman her zamanki gibi Allah'ın bir vasıtası olmaktadır.⁴⁷

Şüphesiz Kur'ân'daki Allah fikri, O'nun olaylar üzerindeki mutlak denetim yönü yanında, bu yüce kudretin insanlığa verdiği iyilik veya ihsanı ile bu mutlak varlığın davranışta istikametle (emirler vererek ve mahşerde huzurunda yargılayarak) ilgisini de içerir. Bu inanç, tüm insan yaşamına oldukça farklı bir görünüm verir ve İslâm'ın ayırıcı alametlerinden biri hâline gelir.

Bu yeni vurguya rağmen hem İslâm öncesi şiirde yer alan, bu şiirde hiç olmayan ya da nadiren görülen pek çok eski düşünce Kur'ân'da yaşatılmıştır. Şiirde görülmeyen ya da nadiren göze çarpan unsurlar Kur'ân'da varsayıldığı ve onun iddiasının bir parçası olmadığı için bunların Mekke'nin o günkü şifahi kültüründe mevcut olduğu en azından buradaki bazı insanlara tanıdık geldiği düşünülebilir. Bu sonuncu gruba örnek, yukarıda zikredilen bir ayette (el-Hadîd, 57/22) bir kişi için takdir edilen şeylerin bir "kitap"ta yazılmış olmasıdır. Benzer şekilde Hz. Muhammed'e şöyle demesi emredilmiştir: "Allah'ın bize yazdığından başkası bizim başımıza gelemez." (et-Tevbe 9/51) Böylesi bir kitap fikri özellikle yaşamın sonu ile bağlantılıdır: "Bir kimsenin uzun yaşaması da onun ömrünün kısaltılması da bu kitaptadır." (el-Fâtır, 35/11). "Her insan önceden belirlenen bir yazıya göre (*kitâb müeccel*) Allah'ın izniyle ölür." (Âl-i İmrân, 3/145) Bir ayette ise önceden belirlenen hayat süresi fikri, İslâm öncesi hiçbir "sakınma fiili" ile bu süreden kaçamayacağı düşüncesi ile birleştirilir. Hz. Muhammed'in Uhud'daki savaş kararını eleştirenlere şöyle demesi istenmiştir: "Şayet evlerinizde olsaydınız, haklarında ölüm yazılmış olanlar düşecekleri yere doğru çıkıp giderlerdi." (Âl-i İmrân 3/154).⁴⁸

47 İbn Kuteybe, *Te'vil* (prg. 249-250).

48 Ringgren, *Arabian Fatalism*, 94-7. O burada, yazılı kaderle ilgili İslâm öncesi örneklerle dair sadece birkaç şüpheli örneği bulmuştur; bk. a.y. 39, no. 5; 40, n. 11, 48 (Tarafe).

Kur'ân'daki bir diğer ortak fikir, belirlenen hayat süresi ya da ölüm tarihidir (*ecel*). Genel olarak toplumsal bağlamda *ecel*, belirlenmiş herhangi bir süre anlamına gelir; mesela bir borcun ödenmesi gibi (krş. el-Bakara 2/282). Bununla birlikte, çoğunlukla *ecel* bir şeylerin sonudur ki bazen bunun yönü ölüm bazen dünyevî ceza ve bazen de (asi kimselerin durumu gibi) kıyamet günü olur.⁴⁹ Burada sözü edilen *ecel* ferdin belirlenmiş hayat süresidir. Bunun örneği ise şudur: “Kim kimsenin eceli geldiğinde Allah onu asla ertelemez.” (el-Münâfikûn 63/11) Ancak burada kaydedilmesi gerekir ki, Kur'ân'da Allah sadece insanın ölümünü gerçekleştiren değil aynı zamanda önceden onun ölüm tarihini de belirleyendir: “O sizi çamurdan yaratan, sonra bir *ecel* tayin edendir; belirli bir zaman da O'nun yanındadır.” (el-En'âm 6/2).

Kadercilikle ilgisi çok belli olmayan ancak sonraki tartışmalarda *ecel* ile birlikte zikredilen diğer bir düşünce de mâîşet, yiyecek-içecek ve gıda gibi anlamlara gelen *rızık*tır: “Sizi yaratan sonra rızıklandıran (*razeka*) sonra öldüren, sonra da diriltten Allah'tır.” (Rûm, 30/40) “Allah dilediğine rızkı geniş verir dilediğinden de kısar.” (Rum 30/37 ve takip eden sekiz ayet) Böylece rızkın bol ya da kısıtlı olabileceği fikri Kur'ânda sıkça yer alır ve muhtemelen Arap çölündeki hayatın düzensiz niteliğine yönelik tecrübeyle ilgilidir. Her ne kadar kavram İslâm öncesi şiirde açıkça dile getirilmese de Kur'ân'da sıkça yer alması ve sonraki tartışmalar onun Arap düşüncesinde önemli olduğunu gösterir.⁵⁰

O hâlde Kur'ân bu ya da başka şekillerde İslâm öncesi Araplara ait bazı kavramları muhafaza etmekte ve mutlak kontrolü gayr-ı şahsi ve duygusuz zamana değil her şeyin üstünde merhametli olan Allah'a dayandırarak tadil etmektedir. Bu kavramlar, Kur'ân'ın bir başka bildirisi (*kerygma*) ile daha kararlı

49 Ayrıntılı bilgi için bk. Ringgren, 87-94.

50 Krş. Ringgren, 60.

bir şekilde değiştirilmiştir ki o da Allah'ın mahşer gününde insanları yargılayacak ve bu hükmün de onların davranışlarının ahlâkî niteliğine dayanacak olmasıdır. Bu konu örneğe ihtiyaç duymayacak kadar iyi bilinmektedir.⁵¹ İlk ayetlerden bazıları bir kişinin iyi ya da kötü fiillerini ölçen bir teraziden bahseder ve onun durumu hakkındaki hükmün sadece bu ölçmeye dayandığına işaret eder. Ancak sonra, Allah'ın zatı itibarıyla bir kimseyi affedebileceği ya da bazı ayrıcalıklı kişilerin şefaati karşılığında böyle yapabileceği kabul edildi. Kadercilik tartışmasında kıyamet gününe dair tüm fikirlerdeki en önemli nokta, insan sorumluluğuna işaret edilmesidir. Bir kimse kendi fiillerinden dolayı ceza ya da mükafat elde eder; zira bunlar *onun* fiilleridir. Sorumluluk ya da mesuliyet bir anlamda ceza ya da mükafat fikrinde içkindir. Bu nokta Kaderîler tarafından da vurgulandı ancak onların hasımları buna biraz ağırlık vermek zorundaydılar ve onu tümüyle inkar etmeye hazır değildiler.

Sonraki tartışmalarda esas hareket noktası ise daha ziyade, bir kişinin Allah'a inanması ya da putperestlik veya çoktanrıcılık (*şirk*) içine düşüp diğer varlıkları Allah'a ortak koşması hâline geldi. Ancak Kur'ân'da, insanın inancının ya da inkârının Allah tarafından onlara hidayet verilmesi ya da dalâlete sevk edilmesi ile belirlendiğini ileri süren ayetler vardır.

“Allah bir kimseyi hidayete iletmek isterse O'nun kalbini İslâm'a açar; kimi de dalâlete sevk etmek isterse sanki göğeyi yükseliyormuş gibi onun kalbini daraltır ve sıkıntılı yapar.” (el-En'âm 6/125). “Allah dileyseydi sizi tek bir ümmet yapardı ancak O dilediğini hidayete iletirken dilediğini de dalâlete sevkeder. Muhakkak yaptıklarınızdan sorguya çekileceksiniz.” (en-Nahl 16/93)

Öte yandan Allah'ın hidayet vermesi ya da dalâlete sevk etmesinin sadece O'nun iradesinin yetkisiyle gerçekleşmediği

51 Bazı ayrıntılar için bk. Watt, *What is İslam?* 48-53.

bunda insanın önceden yaptığı iyi ya da kötü fiillerin de etkili olduğunu bildiren ayetler de vardır.

“Allah, ayetlerine inanmayanları hidayete erdirmez.” (en-Nahl 16/104)

“O, bununla (bu temsilleri kullanarak) pek çoğunu dalâlete sevkeder ve çoğuna da hidayet eder; O ancak günahkârları dalâlete sevkeder.” (el-Bakara 2/26)

“İman ettikten, elçinin hak olduğuna şahitlik ettikten ve kendilerine deliller geldikten sonra kafir olan bir toplumu Allah nasıl doğru yola eriştirir? Allah zalimleri doğru yola iletmez.” (Âl-i İmrân 3/86)

Ameli işlere tatbiki mümkün olan diğer iki kavram çifti ise yardım etmek (*nasara*) ve terk etmektir (*hazele*).

“Eğer Allah size yardım ederse, size galip gelecek kimse yoktur; o sizi terk ettiğinde ise O’ndan başka kim size yardım edebilir?” (Âl-i İmrân 3/60)

Kur’ân’da başka benzer kavramlar da vardır. Ancak bu zikredilenler özellikle de hidayet (*hüdâ*) ve dalâlet (*idlâl*), bu alanda oldukça önemli kelâmi sorunlar ortaya çıkardı.

3. Kaderîlerin ve Muhaliflerinin Delilleri

a. İlk Tartışmalara Dair Kayıtlar

Kaderiyye meselesi ile ilgili tartışmaların en erken şekillerini kesin olarak bilmek güçtür. Esas Kaderî öğretisi Mu’tezile’nin önemli fırkaları ve kelâmi ekolleri tarafından alındı ve detaylı biçimde işlendi. Mezhepler tarihçileri ise ilk yazarların görüşlerini daha sonraki dönemde kullanıma giren görüşlerle karşılama eğiliminde oldular. Eş’arî’nin ve ondan biraz daha eski bir yazar olan Huşeyş’in (v. 253/867) yazılarında, Kaderîlere dair Mu’tezile öncesine ait bazı malzeme dikkati çeker. Bu sebeple konuya bununla başlamak uygun olacaktır.

Huşeyş'te Kaderiyye hakkında uzunca bir bahis vardır ancak bu neredeyse onlara tümüyle bir reddiyedir. Temel hususlar ise şunlardır:⁵²

1. Kaderiyye'nin bir grubu güzel işlerin (*hasenât*) ve iyiliğin (*hayr*) Allah'tan, kötü ve çirkin fiillerin ise kendilerinden olduğunu kabul ederler. Böylece onlar Allah'a herhangi bir çirkin fiili nisbet etmezler.
2. Kaderiyye'nin bir koluna Mufavvıza denir. Benimsedikleri inanca göre onlar kendilerine öyle güvenirler ki (müvekkel) Allah'ın yardımı ve hidayeti olmaksızın kendi güçlerine havale ederek (*tefvîz*) bahsettikleri her iyi şeyi yapabilirler (*yakdirûne*).
3. Bir gruba göre, Allah onlarda tam ve eksiksiz bir fiil yapabilme gücü (*istitâat*) yaratmıştır. Bunun ötesinde bir şeye gerek duymazlar. İnanma-inkâr etme, yeme-içme, oturma-kalkma, uyuma-uyanma ve gerçekte yapmak istedikleri şeylere güç yetirebilirler. İnsanların (kendi başlarına) inanma gücüne sahip olduğunu da düşünürler. Eğer böyle olmasaydı, onlar (inkâr vs. için cezalandırıldığında) güç yetiremedikleri bir şey için cezalandırılmış olurlardı.
4. Onlardan bir grup olan Şebîbiyye ayrıca inananların yaptıkları ve yapacaklarının önceden (Allah'ın) bilgisinde mevcut olduğunu reddetmektedir.
5. Onlardan bir grup, Allah'ın zina çocuğunu (önceden?) yaratmasını, onu takdir etmesini (*kaddera*), onu dilemesini ya da bilmesini de reddetmiştir. Onlar bütün hayatı boyunca hırsızlık yapan veya haram kılınmış şeyleri yiyen bir insanın Allah'tan rızık aldığını da reddederler. Onlara göre Allah helâl olan dışında hiçbir rızık vermez.

52 Mâlâtî, *Tenbîh*'de (126-35) alıntılanmıştır. Tercüme edilen yerler 126, 133 ve 134. sayfalardır. Huşeyş (Massignon'un kullandığı gibi Haşîş değil) için bk. Sezgin, I, 600. *Tezkire*, II, 551.

6. Onlardan bir grup Allah'ın insanların rızıklarını ve belirli sürelerini tayin ettiğini (*vakkate...li vaktin ma'lûm*) benimsedi, böylece bir şahsı öldüren bir kimse, süresi olmayan bir zamanda onu öldürdüğü için onun süresine ve rızıkına engel olmakta ve bu durumda onun rızık, henüz kullanmadığı ve tam olarak elde edemediği bir şekilde kalmaktadır.

Bu hususlardan ilki esas itibarıyla Emevî delilinin reddi olarak görülmektedir. Muhtemelen Emevîler halife veya Allah'ın vekili oldukları için, yaptıkları her şeyin Allah tarafından kararlaştırılan bir etkiyle yaptıklarını savundular. Muhalifleri ise onların bazı fiillerinin aslında kötü fiiller olduğunu benimsediler ki bundan, kötü fiillere Allah'ın karar verdiği şeklinde bir Emevî görüşü çıkmaktadır. Böylece iyi fiiller Allah'tan kötü fiiller ise insanlardan şeklindeki genel ilkeyi öne sürmek Emevîlerin kendi yönetimleri için gösterdikleri mazeretin önemli bir bölümüyle çelişecekti. Şüphesiz delil, Hristiyanlar tarafından büyük ölçüde savunulan genel bir ilke olduğu için güçlü biçimde hissedildi⁵³ ve bunu Emevîlere karşı savunanlar da pekala Hristiyanlıktan ihtida edenler olabilirdi.

Belki de Emevîler “karar verilmiş” ya da “irade edilmiş” kelimesinin anlamındaki kapalılıktan faydalandılar. Bir anlamda, meydana gelen her şeyi Allah karara bağlamış ve irade etmiş oldu. Başka bir ifadeyle, sadece iyi insan fiilleri Allah tarafından karar verilmiş ve irade edilmiştir. Bu iyi fiillerin Allah'ın insanlara yapmalarını emrettiği şeyler olduğu söylenerek de bu anlam daha açık hâle getirilebilir. İleriki bölümde Hasan el-Basrî'nin Allah'ın kaderinin O'nun emri olduğunu belirttiği görülecektir. Benzer ifadeler Basra Hâricîleri hakkında Eş'arî'de yer alan ilk rivayetlerde de bulunmaktadır.⁵⁴

53 Krş. C.H. Becker, “Christliche Polemik and Islamische Dogmenbildung”, *İslamstudien*, Leipzig 1924, I. 439 (ZA, XXVI [1911] 175-95'ten yeniden basılmıştır. Ayrıca bk. Ritter, *Der İslam*, XXI (1933), 58. Van Ess, “Kadariyya” mad. *EF*², sonuna doğru. Madelung, *Zaiditen*, 239.

54 Eş'arî, 93-95, Krş. 1. bölüm 55. dn.

“... Şuayb’ın tabileri olan Şuaybiyye. O, bizatihi Meymûn’dan ve öğretisinden ayrılmıştır. Ona göre hiçkim-senin Allah’ın dilemesi dışında bir şey yapma kapasitesi yoktur, insan fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır.”

“Şuaybiyye ve Meymûniyye arasındaki bölünmenin sebebi ise şudur: Meymûn’un Şuayb’dan bir miktar alacağı vardı ve onu geri ödemesini istedi. Şuayb ona; “Şayet Allah dilerse bunu ödeyeceğim” dedi. Meymûn; “Allah şu an onu bana ödemenin irade ediyor.” dedi. Şuayb ise şöyle dedi: “Şayet Allah dileseydi, bunu sana ödemekten başka bir şey yapamazdım.” Meymûn şöyle cevap verdi: “Allah emrettiğini dilemiş, emretmediği şeyi ise dilememiştir ve dilemediği şeyi ise emretmemiştir.” Böylece bazıları Şuayb’ı bazıları da Meymûn’u takip ettiler ve hapiste bulunan Abdülkerim b. Acerred’e Meymûn ve Şuayb’ın görüşlerini bildirmek için yazdılar. Abdülkerim şöyle yazdı: “Bizim inancımız Allah’ın dilediği şeyin meydana gelmesi, dilemediği şeyin ise meydana gelmemesidir ve biz Allah’a kötülük nisbet edemeyiz.” Bu mektup, Abdülkerim’in ölüm zamanında onlara ulaştı. Meymûn İbn Acarred’in “Biz Allah’a kötülük nispet edemeyiz” sözüyle kendi görüşünü benimsediğini, Şuayb ise “Allah’ın dilediği olur dilemediği ise olmaz” diyerek kendi görüşünü benimsediğini iddia etti. Böylece ikisi de kendilerini Abdülkerim ile ilişkilendirdiler ancak birbirlerinden ise ayrıldılar.”

Burada zikredilen iki tartışmacı Acâride mensubuydular ya da Irak’ın 105/723’ten 120/738’e kadar valisi olan Hâlid el-Kasrî’nin hapsettiği İbn Acerred’in taraftarlarıydı. Hikayede bazı düzeltmeler yapılmış olsa da, mektup pekala otantik olabilir ve böylece nisbeten erken bir bilgi verebilir. Bu üç insanın tümü de Hâricî olduğundan, ilahi kudret iddiası (illâ da kader olmasa da) Emevî sevgisi sebebiyle yapılmış olamaz, daha ziyade İslâm öncesi düşünce şekillerine dönüşü ifade eder. Ancak Allah’a şer nisbet etmeme ifadesi esasında Emevî aleyhtarı olmalıdır.

İkinci maddede zikredilen Mufavvıza ise belirsizdir. Onlar öncelikle siyasî olan Şîî Mufavvıza'dan kesin olarak ayırırlar.⁵⁵ Ayrıca bu kelimenin kullanılışı, Hanbelîler arasında, belli bazı sınırları tam anlamayı sadece Allah'a bırakmakla ilgili anlayıştan da farklıdır.⁵⁶ Burada bu kelime, "Allah'ın insana kendisinden bağımsız hareket etme gücü ve otoritesi verdiğini iddia edenler" anlamına gelmelidir. Şayet bu, Emevî siyasetine uygulanırsa, Emevîleri eleştiren ve onların fiillerini Allah'ın karara bağladığı iddiasını reddedenlerin benimsediği bir görüş de olabilir. Bu, onların yönetiminin meşru olduğuna işaret eder. Bu gücü Allah onlara devretmiş olsa da eleştiriden uzak olduklarına işaret etmez. Bu "delege etme" (ya da *tefvîz*) Massignon tarafından Hasan el-Basrî'ye nisbet edilmiştir ve onun bildiğimiz davranışları ile uyumludur ancak delil geç döneme aittir.⁵⁷ İbn Kuteybe'de yer alan rivayetin de aynı gruba işaret etmesi makuldür ancak o *mufavvızı* Kaderî'ye zıt olarak gösterir.⁵⁸ Bu kişinin görüşü şu hadis ile açıklanmıştır: "Amel et, çünkü herkes kendisi için yaratılan şeyi kolayca elde eder." Bu *mufavviz* Huşeyş'in zikrettiğinden tümüyle farklı görünmektedir.

Bir kimsenin bir fiili ya da tersini yapabilme gücünün ya da istitâatinin olduğunu ifade eden üçüncü madde, *tefvîz* kavramını en anlaşılır biçimde ifade etmiş olabilir. Ancak son cümle daha çok onun ceza meselesiyle, özellikle de Allah'ın gelecekteki hayatta ceza vermesiyle bağlantılı olduğunu telkin eder. Bir kimsenin cezalandırıldığı fiil kendine ait olmadıkça adil bir şekilde cezalandırılmış olmaz. Bu da "Allah'a şer

55 Eş'arî, 16. Nevbahtî, 71. A.A.A Fyzee, A Shiite Creed, London 1942 (I.R.A. serisi, 9) 100.

56 Laoust, *Profession*, CI, 105. Krş. Kelâbâzî, *Te'arruf*, trc. A.J.Arberry (*The Doctrine of the Sufis*), Cambridge 1935, 55. Şüphesiz bunlar Mümin suresinin 40/44. ayetine (*ve üfevvizu emri ila'llah*) dayandırılmaktadır.

57 *Essai*, 194. Tabersî'ye dayalı olarak *Passion*, 612. Ayrıca kelime Meymûn hakkında Eş'arî'de (93), Ashâbu's-suâl hakkında Şehristânî'de (94) ve Fyze'e'de geçer; bk. *a.e.* 32.

58 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 5 (prg. 7).

nisbet etmemenin” başka bir şekli olarak tanımlanmış olabilir ancak bu da Emevî karşıtı tavırları doğrudan ifade etmez. Allah’ın mutlak hâkim olarak düşünülmesini, Kaderî görüşü benimseyen Hâricîlerin belli kolları ile irtibatlı görmek daha doğrudur. Genelde Hâricîler cennet ehli ve cehennem ehli arasındaki farkla yakından ilgilidirler. Bahsi geçen kollar şunlardır: Meymûniyye (az önce zikredilen Meymûn’un takipçileri), Hamziyye, Ma’lûmiyye, Hâris el-İbâdî’nin takipçileri ve Ashâbu’s-suâl.⁵⁹ Bu sonuncu fırka 78/697 yılında suda boğularak ölen Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî olarak da teşhis edilen Şebîb en-Necrânî’nin takipçileri oldukları için hepsinden eskidir.⁶⁰ Yukarıda belirtildiği gibi Meymûn’un Şuayb’la tartışması muhtemelen 105-120/723-738 arasında gerçekleşti ve diğerlerinden herhangi birisinin daha önce olduğuna dair bir işaret de yoktur. Bu Hâricîlerin tümü Emevî aleyhtarı idi. Ancak Emevîlere karşı asıl Hâricî itirazı, onların ilahi otorite iddiasının da ötesine gider ve Kaderî görüşlere karşı çıkan Hâricîlerin kolları onları benimseyenler kadar da çoktu.⁶¹

Dördüncü madde insann özgürlüğünden yapılan bir tür çıkarımdır. Şayet insanlar fiillerinde özgür ise Allah onun ne yapacağını önceden bilemez. Eş’arî’nin Kaderiyye terimini kullandığı birkaç pasajdan birinde, onların, Allah’ın bir şeyi vukuundan önce bilmediği görüşünde olduklarından bahseder ki⁶² bu görüşü sonraları Râfızîlerin çoğu da benimsemiştir.⁶³ Şebîbiyye belki de biraz önce zikredilen meşhur Şebîb’e uyanlardır.

Beşinci ve altıncı madde ise Allah’a kötülük nisbet etmeme fikrine dair bir tür mantıksız ayrıntılardır. Yapılması gereken

59 Eş’arî, 93,96, 104, 116. Şehristânî, 94-7’de aynıdır, fakat orada Etrâfiyye adında bir mezhep vardır ve Hâris’e tabi olanları ihmal etmiştir.

60 Eş’arî, 115 ve indeks. Wellhausen, *Arab Kingdom*, 230 vd. Şehristânî, 94 vd.

61 Eş’arî, 93.12, 94 vd (Şu’ayb), 96.3, II, 107 vd. Krş. yk. s. 141.

62 *İbâne*, 85 (trc. 125).

63 Eş’arî, 37, 489, 490.

esas yorum ise Yahyâ ed-Dımaşkı'nın bu delili bir Hıristiyan'a (ayrıca bir anlamda Kaderî'dir) karşı kullanarak kendi "Müslümanlarını (*Saracen*)" tarif etmesidir.⁶⁴

Huşeyş'in zikrettiği bu altı nokta, farklı kimseler tarafından kabul edilseler de edilmeseler de, Ebu'l-Huzeyl gibi büyük Mu'tezililer tarafından daha dakîk hâle getirilip derinleştirilmeden önce Kaderî inancın gelişiminde ilk safhayı temsil eder görünmektedir. Şöyle ki, bu görüşler Kaderiyye'nin belirgin fikirlere sahip bir ya da birden çok grup oluşturduğu ve özgür iradeye inanan heterojen bir topluluk hâline geldiği bir zamana aittir.

Eş'arî'nin kullanıldığı şekliyle Kaderiyye terimi neredeyse doğru görünmektedir. *Makâlât*'ta bu kelimeye sadece üç kere işaret edilmiştir. Hâricîlerin, kafirlerin ve müminlerin çocukları hakkındaki görüşleri tartışılırken isim belirtmeksizin iki grubun görüşlerine yer vermekte ve ardından üçüncü bir grup olarak Kaderiyye'nin her ikisinin cennette olduğunu benimsediğini söylemektedir.⁶⁵ İkinci pasaj bu ismin kullanımıyla ilgilidir ve daha sonra zikredilecektir. Üçüncü pasaj ise şunu ifade etmektedir: "Kaderiyye, Şehhâm hariç Mu'tezile ile birlikte, insana güç verdiği bir şey üzerinde Allah'ın gücünün olmadığını kabul eder."⁶⁶

Burada Kaderiyye ister Hâricîler olsun ister olmasın Mu'tezile'den farklı olarak görülmektedir ancak bu üç satır yukarıda geçen Ehlü'l-kader kadar açık değildir. *İbâne* ve *Lüma'* da Kaderiyye Mu'tezile'den daha az zikredilir ve bunların tümüyle birbirinden farklı olduğu izlenimi vermektedir.⁶⁷ Bununla bir-

64 Migne, *Patrologia Graece*, 94.1592. Krş. Becker, *a.e.* (4. bölüm. 53. dn.), 440. Ritter, 58. "Saracen" tabiri Haçlı seferleri sırasında Müslümanlara veya Araplara verilen genel addır. (çev).

65 Eş'arî, I, 126.

66 Eş'arî, II, 549. Ayrıca krş. 477.9. Burada Ebû Şimr'in bir Kaderî olduğu söylenir.

67 *İbâne*, trc. 46 (Ehlü'l-kader), 47, 49, 74, 96, 107, 111, 113, 125, 128. *Lüma'*, prg. 58, 116 (Ehlü'l-kader), 118, 120 vd.

likte son iki kitapta anlatılan görüşlerin Huşeyş'in anlattıklarından daha basit olduğu anlaşılmaktadır.

Böylece Huşeyş ve Eş'arî tarafından muhafaza edilen malzeme, birbirlerinden farklı olsalar da hepsi de Kaderî olarak tanımlanan ve nisbeten basit görüşleri benimseyen bazı grupların resmi- ni vermektedir. Kaderî görüşleri benimserken iki sâik ayırt edil- melidir. Bu saikler öncelikle farklı gruplarda etkiliydi. Bazıları Emevîlerin ilahi tayinle yönetme iddialarına karşıydı. Diğerleri ise toplumda ve Allah'ın açıkladığı şeylerde adaleti sağlamakla ilgiliydiler. Emevîlere Kaderî muhalefetin o zamanda tarihi bir önemi vardı. Ancak Abbasîler iktidara geldiğinde bu önem sona erdi. İkinci sâik ise zaman geçtikçe önemini korudu ve artırdı. Mu'tezile irade özgürlüğün inancının esas savunucusu olduğun- da ise ilahi adalet fikri onların düşüncesinde öne çıkmaktaydı.

Burada İslâm akidesinin gelişiminde Hristiyan etkisine dair bir kelime ilave edilebilir. Carl Heinrich Becker (1876-1933) 1991 yılında basılan bir makalede İslâm kelâmının oluşum döneminde Hristiyan etkisinin önemli bir rol oynadığını gös- teren bazı hususları bir araya getirdi. Buna benzer bir iddia çok yakında Morris Seale tarafından da savunuldu.⁶⁸ Dikkat çekilen paralellikler kesin olarak vardır. Ancak burada kelâm ve siyaset ilişkisi hakkında söylenenlerden ve kitabın geri ka- lanında söylenebilecek olanlardan hareketle, İslâm'da akide- nin oluşumunun en başta iç siyasi baskılardan kaynaklandığı açıkça belirtilmelidir. Başka bir ifadeyle Müslümanlar irade hürriyeti inancını Hristiyanların da bunu dile getirdiklerini duydukları ve fikren onlara sahih görüldüğü için değil ak- sine Emevîler ve Hâricî dostlarıyla mücadele ederken bazı Hristiyan fikirlerini ya da esaslarını hasımlarını yenmek için etkili bir vasıta olarak gördüklerinde, onları kullanmakta

68 Becker, *a.e.*, (4. bölüm 53. dn.). Jean-Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir l'occident*, Paris 1963, 88-92, 250 vd. ve bunun gibi Massignon'da *Es- sai*, n.69'da tartıştı. Seale, *Muslim Theology, A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London, 1964.

tereddüt göstermedikleri için benimsediler. Böyle yapanlardan bazıları o an Müslüman olsa da, Hristiyan olarak büyümüş ya da Hristiyan bir muhitte yetişmiş olabilir. Böylece İslâm düşüncesinin gelişim sürecine tesir eden Hristiyan fikirleri bir anlamda İslâm toplumunda (mensuplarının fikirlerinde) vardı ve bunlar toplumun ana eğilimiyle de ilgiliydi. Bunlar İslâmî söylem dünyasına dahil edildiğinde ise doğal olarak İslâmî bir biçim aldılar ve Kur'ân kavramları ile bağlantılı olmayanlar nadiren orada kalıcı bir ev bulabildi. İlk bakışta *fevvaza* (*mufavviza*, *tefvîz*) kelimesi özgür irade öğretisini ifade eden umut verici bir yoldur. Ama ne yazık ki Kur'ânda ki tek örnek Allah'ın gücü insanlara devretmesiyle ilgili değil insanın işini Allah'a havale etmesiyle ilgilidir ki bu da şüphesiz nihai anlamda kavramın reddine katkıda bulunmuştur.

b. Hasan el-Basrî'nin Konuya Yaklaşımı

Hasan'ın bir Kaderî ya da neredeyse Kaderî olduğu, hem kesin bir dille iddia edilmiş hem de şiddetle reddedilmiştir ve tartışma onun hayatında ya da vefatından kısa bir süre sonra başlamıştır. Hasan hakkındaki makalesinin 7. bölümünde Helmut Ritter onun neredeyse kesin olarak Kaderî olduğunu iddia eder. Bu konuyu ondan biraz önce yazan Louis Massignon ise şöyle demiştir: “Bence daha ileri gidecek Hasan'ın Kaderî olduğu iddiasının bir mit olduğunu teyit edebiliriz.” (Je pense qu'on peut aller plus loin, et affirmer que le “qadarisme” prétendu de Hasan est une légende.)⁶⁹ Bu husustaki kararın Kaderîlikle tam olarak neyin kastedildiğine bağlı olduğu görünmektedir. Bu konuda Hasan'a nisbet edilen ve neredeyse kesin olarak özgün⁷⁰ olan risaleye bakmadan önce yakın-çağdaşlarının bazı ifadeleri üzerinde düşünmek yerinde olacaktır.

69 *Essai*, 198 vd. (ilk bs. 1922 17 vd.). Krş. 175.

70 Ritter, *a.e.* (3. bölüm 37. dn)

En üst mevki ise İbn Kuteybe tarafından yapılan şu ifadeye verilebilir:⁷¹

O bazı açılardan kader inancını benimsedi (*tekelleme fî şey'in mine'l-kader*), ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçti. Kader inancını benimseyen ve konuşurken hatalar yapan kıssacı Atâ b. Yesâr, Ma'bed el-Cühenî ile birlikte sıkça soru sorarlardı: “Ey Ebû Saîd (Hasan) bu emirler Müslümanların kanını akıtıyorlar ve mallarını gaspediyorlar, başka şeyler de yapıyorlar ve ‘Fiillerimiz yalnızca Allah’ın belirlemesine (kader) göre meydana gelir.’ diyorlar.” Hasan cevap verir: “Allah’ın düşmanları yalan söylüyorlar.”

Bu hâdisе Hasan ve Ma'bed el-Cühenî arasındaki temasa dair pek çok delilden biridir. Atâ, İbn Kuteybe'nin Kaderiyye listesinde de görülür ancak oldukça güvenilir bir muhaddis olarak kabul edilmiştir. Ma'bed en geç 85/704'te öldüğüne göre, Hasan 86/705'te Haccâc'dan ayrılmadan önce *emirleri* tenkit etmiş olmalıdır. Hasan'ın Allah'ın *kaderi* ile onun *em-rini* aynileştirmesinin ışığı altında şunu da kaydetmek gerekir: Onun diyalogun sonundaki yorumu Emevîlerin icraatlarının Allah'ın emrine uygun olmadığı anlamına gelir.

Hasan'ın bir seferinde Kaderî görüşe meylettiği ve sonra bundan döndüğü iddiası başka bir erken rivayete paraleldir. Eyyûb es-Sihtiyânî (v. 131/748) şöyle der: Hasan'ı zaman zaman kader meselesiyle meşgul ettim ve onu yöneticilerden korkar hâle getirdim ve “Bundan sonra bu konudan uzak duracağım.” dedi. Eyyûb bunun Hasan'a serzenişte bulunulacak tek şey olduğunu belirtirken, onun genç dostu Humeyd et-Tavîl (v. 142/759) Hasan'ın böyle bir inancı benimsemesinden dolayı son derece üzölmüştü.⁷² Aynı gruptan diğer bir kişi Yunus b. Ubeyd'in (v. 139/756), Hasan'ın önce Ma'bed'i kınadığını ancak sonra Ma'bed'in onu kurnazlıkla mağlup ettiğini söylediği

71 *Me'ârif*, 225.

72 İbn Sa'd, VII/I, 122.2. Krş, Ritter, 60.

rivayet edilir.⁷³ Tüm bu rivayetler kısmen şüpheli olsa da yine de Hasan'ın Kaderî görüşlere sahip olduğunun genişçe kabul edildiğini ima etmektedir. Hasan her zaman insan sorumluluğuna inanmanın bir şekline sempati duyduğu ancak hiçbir zaman Ma'bed'in isyana inanmasına karşı çıkmadığı için son rivayet mümkün değildir. Bu da onun kaderciliğinin bir tür sinsi yönetime dayandığı hissini verir görünmektedir.

Hasan'ın kaderciliğini reddeden diğer bir rivayet de kayda değerdir. Bunu nakleden raviler belirsiz kişilerdir ancak bu sebeple belki de çağdaşlarının anladığı gibi Hasan'ın öğretisini yeniden üretme ihtimalleri vardı.⁷⁴ Ömer isimli bir *mevlâ* dedi ki:

Ehl-i kader Hasan b. Ebi'l-Hasen'in kendi zümrelerinden olduğunu iddia ettiler, ancak onun görüşü onlardan farklıdır. O şöyle demektedir: “Ey Âdemoğlu, Allah'ı öfkelerini (elde etme pahasına) asla kimseyi tasdik etme! Allah'a (bir konuda) isyan ederek kimseye asla itaat etme! Allah'ın sizden sakladığı bir (kusur) için de kimseyi kınama! Allah, yaratılışı ve yaratıkları yarattı, onlar da O'nun yarattığı gibi devam ettiler. Şayet bir kimse kendi çabasıyla (*bi hırsihî*) rızkını artırabileceğini düşünürse bırak hırsıyla hayat süresini uzatsın ya da bırak onu rengini değiştirsin ya da kollarına ya da parmaklarına bazı şeyler eklesin.

Bu bilgilerin çoğu, Hasan'ın genel görüntüsüne dair bilgimizden beklenebilecek şeylerdir. Çeşitli unsurlar bireysel dindarlığa dair meselelerdir ve buna rağmen ilk iki uyarının en azından siyasî tatbikatı da vardır. Başka ifadelerden Hasan'ın insanın rızkının önceden belirlendiğine inandığı görünmektedir.⁷⁵ Bu anlayış insan faaliyetine bir sınır koysa da onun temel özgürlüğünü bütünüyle inkâr ettiğini göstermez.

73 İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, ilgili bölüm. Ma'bed (Ritter, 60'da alıntılıdır). Yûnus için bk. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 242 vd. ve *Tezkire*, I, 145 vd.

74 İbn Sa'd, VII/I, 127.20-25. Ritter, 60.

75 Krş. Ritter, 26.

Hasan'ın yakın çağdaşlarının bildirdiği bu ifadeler, Helmut Ritter'in Hasan hakkındaki makalesinde yayınlanan metinde ona nisbet edilen *Risâle*'yi dikkate almak için müsait bir zemin oluşturur. *Risale*'nin Hasan'a nisbetini Şehristânî reddeder.⁷⁶ Fakat bu, onun Hasan'ın Kaderî olmadığına dair inancının bir sonucudur; oysa ki *Risale*'deki görüşler esas itibarıyla Kaderî idi. Modern bilim, Hasan'ın yazdığını inkar etmek için sağlam bir gerekçe görmüyor. Risale onun olmasa da Kaderî çekişmesinin ilk önemli belgesi olacaktır.

Risale hakkında kaydedilmesi gereken ilk husus, neredeyse bütün delillerin Kur'ân'a dayanmasıdır. Hatta Şehristânî bile Kur'ân ayetleri ve akli delillerle yapılan bir ispattan bahseder. Fakat risalede akli delile dayalı sadece bir pasa⁷⁷ dikkati çeker. Şöyle ki burada insanların rızkının önceden belirlendiğine dair inancın buna inanan kişileri tarlalarını sulamaktan alıkoymadığı belirtilir. Aynı şekilde sığırlarını vahşi hayvanlardan korurlar, dolaşmalarına engel olmak için atlarına köstek vururlar, evlerini ve işyerlerini kilitlerler. Böylece bu insanları Allah'a inanmadıkları için Kaderî diye suçlamak mantıklı değildir. Hasan daha da ileri giderek "Allah'ın kitabında delil (*burhân*) olmayan her görüşün bâtıl olduğunu iddia eder (68.13) ve bunu teyit için de iki ayete atıf yapar. Kur'ân'a olan bu özel güven, muhtemelen hadislerin henüz tedvin edilmesinden kaynaklanmıştır. Elbette hadisler neredeyse tümüyle Kaderî karşıtıdır.⁷⁸ Ancak bu dönemden kısa bir süre sonra *Risâle*'deki gibi argümanlara cevap olarak yayılmış olmaları ihtimal dahilindedir.

Kaderci fırka da Kur'ân'dan delil getirdi ve Hasan onların bu türden delillerine cevap verdi. Onlar Ra'd suresi 27. ayetinin "Allah dilediğini dalâlete sevkeder" kısmını da aldılar. Hasan

76 Şehristânî, 32.

77 Ritter, 75.6-76.2. Krş. Schwarz, *a.e.*, (n. 3/37), 21.

78 Wensinck, MC, 51'de kaderî hadislerin olmadığını söyler. Fakat bk. Buhârî, "Kader" 82, bâb, 8.

bu ayetin “Allah zalimleri saptırır.” (İbrahim 14/27) ayeti gibi başka ayetlere uygun biçimde yorumlanması gerektiğinde ısrar ederek buna karşı çıktı.⁷⁹ Başka bir ifadeyle, tüm bu ayetler Allah’ın fiilinin daima insanın iyi veya kötüyü tercih etmesini izlediği ve O’nun insanın iyi veya kötü bir fiili işlemesini önceden tayin etmediği ilkesine göre yorumlanmalıdır. En’âm suresi 35. ayetle (Allah dileyeydi onları hidayet üzere birleştirirdi) ilgili olarak Hasan, Allah’ın insanı inanmaya zorlayabileceğini itiraf eder ancak aynı zamanda böyle yapmadığını da kabul eder.⁸⁰ Ayrıca o muarızlarının, bir zümrenin inanmayacağına dair ilahi bilginin onları inanmaktan alıkoyacağına dair iddiasını da yanlış bulur. Allah’ın bilgisi onların kendi özgür tercihleriyle (*ihtiyâr*) kafir olduklarıdır.⁸¹ En ilgi çekici olanı ise Hasan’ın “Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce o bir kitapta bulunmasın.” (el-Hadîd 57/22) ayetini ele alış tarzıdır. Hasan’a göre bu ayet muhaliflerin iddia ettiği gibi, iman, küfür, itaat ya da isyana değil de sadece insanların servetine, bedenlerine ve yiyeceklerine atfedilebilir.⁸² Bu malzemeler dikkate alınırsa o kaderci bir görüşü benimsemektedir.

Bununla birlikte *Risale*’nin çoğu Hasan’ın kendi görüşlerinin olumlu bir takdimi ile meşguldür. Nitekim o, “Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım” (ez-Zâriyât 51/56) ayetinden Allah’ın insanlara haksızlık etmeyeceği ve onlara bir şeyi emredip de sonra bunu yapmalarına engel olmayacağı için insanların Allah’a kulluk edebilecek güçte olmaları gerektiğini ileri sürmüştür.⁸³ Bu, Allah’ta tutarsızlık

79 *Risâle*, 72-73 (Schwarz, 24). Ele alınan diğer ayetler şunlardır: 73.6-11’de Mümin 40/6 ve Yûnus 10/33 ayetlerine atıfla Zümer 39/19. Ayrıca 73.11-14’te Yunus 10/100 ve 74.20’de Hud 11/105. Krş. Schwarz, 27-29.

80 *Risâle*, 76. 3. Schwarz, 25.

81 *Risâle*, 77.4-19.

82 *Risale*, 74.5-19. Schwarz, 22.

83 *Risale*, 68.6-9. Schwarz, 16, krş. 22.

olmasının reddi olarak tanımlanmalıdır ve “yasakladığı şeyi tasvip etmemek” gibi çeşitli şekillerde vuku bulmaktadır.⁸⁴ O, “Allah’ın emri mutlaka gerçekleşecektir/ve *kâne emrullahi kaderan makdûran*” (el-Ahzâb 33/38) ayetine dayanarak, Allah’ın emrinin, önceden belirlemesi, *kaderi* ya da *bunun tersi* olduğunu iddia eder ve Allah’ın emretme ve yasaklama hariç insan fiillerini belirlemediğine işaret eder.⁸⁵ O ayrıca, insanın fiil yapmasından ya da irade etmesinden bahseden birçok ayeti de alıntılar⁸⁶ ve insanın gerçekte fiilini böyle yaptığı ve tümüyle önceden tayin edilmediği hususunda ısrar eder. O, hidayetin Allah’tan (el-Leyl 92/12’ye atıf yaparak) bunun karşısında “hata”nın (*dalâl*) ya da gafletin ise insandan olduğunu kabul eder.⁸⁷ O muhtemelen “hidayet” ile Allah’ın emretmesini ya da daha genel olarak O’nun vahyini kastetmektedir.

Yeni bir yazarın da belirttiği gibi, bu kısa işaretlerden, *Risâle*’nin ‘insan fiillerinin ilahi ön belirlemesine olan inanca karşı içten ve samimi, dinî bir protesto ifadesi olduğu anlaşılabilir. Zira bu inanç ilahi adaletle çelişmekte ve insan ahlâkını olumsuz etkilemektedir.⁸⁸ Kısaca, *Risale*’de yer alan görüşlerin çoğu bir anlamda Kaderî’dir. Böylece şu önemli soru ortaya çıkar: Bu görüşler hangi açıdan Kaderî’dir?

Risâle’yi Huşeyş’in sıraladığı altı Kaderî görüşle mukayese etmek yol gösterici olacaktır. İlk görüş olan “iyiliğin Allah’tan kötülüğün ise insandan olması” “*dalâlet*’ insandandır” ifadesinden farksızdır. Ancak Hasan, her ne kadar Allah denemek için başlarına musibetler gelmesine izin verse de insanların bizatihi iyi fiiller yapabileceğini düşünmektedir. Fiillerin

84 *Risale*, 69.7-10. Schwarz, 18.

85 *Risale*, 70.3 vd. Schwarz, 20.

86 Mesela Fussilet 41/40 (dilediğinizi yapın) ve Kehf 18/29 (*Risalede* s. 70.1). Secde 32/17 (*Risalede* s. 70.15).

87 *Risale*, 71.15-72.4. Schwarz, 23.

88 Schwarz, 30.

insana havalesi şeklindeki ikinci hususa gelince, *Risale*'de *tefvîz* kelimesi yoktur ve Hasan'dan Kur'ânî olmayan bir terime merkezî bir yer vermesini beklemek oldukça güçtür. Gerçi o *tefvîz* öğretisine benzer açıklamalar yapmaktadır. Üçüncü bölümün öğretisi ise Hasan'a yakındır ve biz onun insanın fiil yapma (*kudret*) gücü olduğunu söylerken görürüz.⁸⁹ Dördüncü husus ise Allah'ın bilgisi hakkındadır ve Hasan bu konuda farklılaşır. Şöyle ki Allah'ın bilgisi olduğunu kabul eder fakat bunun belirleyici değil betimleyici olduğunu benimser. Her ne kadar veled-i zinadan bahsetse de beşinci ve altıncı hususlardan uzaktır. Bu konuda tümüyle farklı bir görüşe sahiptir ve insanın burada doğal bir süreç içinde büyütülen çocuktan dolayı değil de zinaya kastederek isyan fiilini işlemesi sebebiyle ceza gördüğünü belirtir.⁹⁰

Şayet biz Huşeyş'in yaptığı gibi sadece Kaderiyye tanımlarına bakarsak Hasan'ın onlara yakın durduğu ortadadır. O, üçüncü bölüme oldukça yakındır ve diğer bir ya da ikisinden de uzak değildir. Her ne kadar Ma'bed ve Gaylân gibi onlara karşı bir isyana hazır değilse de, Emevîleri eleştirdiğini de biliyoruz. Başka bir açıdan, ahlâkî duyarlılığı genelde Kaderiyye ile ilgisi olmayan görüşleri benimsemeye götürmüştür. Hasan'daki bu çift taraflı durum, haklı olarak, zıt gruplara mensup sonraki âlimlerin öncüsü olarak görülebilmesi anlamına gelmektedir. Bu gruplardan ilki, fikirleri daha sonra Mu'tezile içine dahil olan Amr b. Ubeyd ile işbirliği yapanlardır. Basra'da Ehl-i hadîs içinde ona karşı olanlar ise bir grup âlimdi ve muhtemelen onlar sonraki Ehl-i sünnetin öncüleri olarak görüldüler. Yukarıda *Risale* hakkında söylenenlerden hareketle Hasan'ın ilahi adalet ve insan sorumluluğu üzerindeki ısrarının sonraki Mu'tezile öğretilerinde geliştirildiğini ve onu izlediklerini iddia ettiklerini görmek kolaydır.⁹¹ Ancak onun itikadının diğer

89 *Risale* 70.19.

90 *Risale* 74.1-4. Schwarz, 19.

91 *Münve*, 18 vs.

yönü ihmal edilmemelidir. O kıyamet günü ve o günde dikkate alınacak olan itaat ve isyan fiillerinin önemini vurguladı ve hem özel hem de genel davranış biçimlerini belirlemede Kur'ân'a merkezi bir yer verdi. Bunun da ötesinde o Müslüman kardeşlerini musibetleri Allah tarafından verilen bir imtihan ya da deneme olarak görmeye teşvik etti. Bu sonuncusu, Hasan'ın vefatından sonra Ehl-i sünnet arasında geliştirilen hususlardan biri olmuştur.

Hasan hayattayken onun öğretisindeki iki zıt çizgi birbirinden ayrılmamıştı. Bu ise büyük ölçüde (birazdan tartışılacağı üzere) Allah'ın olayları idare etmesine dair herhangi güçlü bir iddianın, pek çok kimse tarafından Emevîlerin siyasetini tasvip etmek anlamına geleceğinin düşünülmesi gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Ancak iyi ya da kötü tüm şartları şikayet etmeksizin kabul etmeye hazır olmak, çölde ortaya çıkan Arap manzarasının en güçlü özelliklerinden biriydi. Zira bu sayede insanlar endişe etmeksizin hayatın güçlüklerine göğüs gerebiliyorlardı. Abbasîlerin 132/750 yılında iktidarı elde edişinden sonra ise Ehl-i hadîsin bir kısmı İslâm'ın temel bir özelliği olmaya devam eden bu dini değeri, kademeli olarak yenilemeyi ya da iyileştirmeyi başarabildiler.⁹²

c. Kaderî Görüşlerin Hadislerle Desteklenmesi

Kaderî görüşe karşı güçlü deliller Hz. Muhammed'e dair hadis külliyyatında yer almaktadır. Hasan'ın bunları *Risâle*'de reddetmeye kalkışmamasından, bu dönemde hadislerin geniş ölçüde yaygınlaşmadığı ve aynı zamanda genel dini hareketin bu türden hadislerle özel geçerliliği olan şeyler olarak bakmadığı sonucu çıkarılabilir. Şüphesiz bu hadisler "fıkıhın temel ilkeleri"nden (usûlî'l-fıkh) biri de olmadılar. Sonraki bölümde, bir hadisi dolaşıma sokmakta başlıca sorumlu olan âlimi belirlemek için *isnadı* iyice inceleme girişiminde bulunula-

92 Krş. *What is Islam?*, 27-31.

caktır. Ancak bunu yapmadan önce kaderci hadislerden bir seçki ortaya koymak yerinde olacaktır.

Çeşitli şekillerde rastlanan bu kavram, insanın kaderinin ya da onun belli görünümünün önceki bir zamanda yazılarak belirlenmiş olmasıdır:

Ubeyde b. Sâmit'in oğlu Velîd dedi ki: "Babam bana şöyle emretti: 'Ey oğlum sana hayrı ve şerri ile (Allah'ın) kaderine inanmanı emrediyorum; çünkü Allah'a inanmazsan seni ateşe atacaktır.' O şöyle devam etti: 'Ben peygamberi şöyle derken duydum: 'Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir; sonra ona 'Yaz' dedi, o da 'Ne yazayım?' dedi. Bunun üzerine 'Kıyamete kadar olacak ve olmakta olan şeyleri' dedi."93

Başka bir grup hadis ise çocuk daha ana karnındayken belirlenen meselelerden bahsetmektedir:

"Peygamber dedi ki: Allah bir meleğe anne karnını tevdi etti ve o şöyle diyordu: Ey Rabbim bir damla... Ey Rabbim bir kan pıhtısı... Ey Rabbim bir et parçası. Allah onun karakterini (ya da varlık türünü) belirlemek istediğinde ise şöyle dedi: "Ey Rabbim erkek mi, kız mı? Bedbaht mı, mutlu mu? Hükmü nedir? Rızkı nedir? Eceli nedir? Böylece (çocuğun kaderi) annesinin rahminde yazılır."94

Kitabı ya da kaderi ile büyüyen bir kimse fikri de bazen ayrıca açıklanmıştır; bazen de şimdi verilecek olan hadise eklenmiştir:

"(Peygamber dedi ki:) 'Allah'a andolsun ki içinizden biri, onunla cehennem arasında bir karış mesafe kalıncaya kadar cehennem ehlinin amelini yapmaya devam eder. Böylece

93 İbn Hanbel, *Müsned*, V, 317. Krş. Ebû Dâvud, *Sünne*, 6.16 (MC, 108 vd.da alıntılıdır.)

94 Buhârî, *Kader* (82), Ib (=IV.251). Krş. a.e., Ia. Ayrıca bk. Tevhid (97), 28 (=IV.469). Müslim, *Kader*, 3 (MC, 54) ve genelde bâb I. Eş'arî, *İbâne*, 66 vs. "Nutfe", "kan pıhtısı" ve doku", Müminûn suresi 23/14'te zikredilen ceninin merhaleleridir.

kitabı onu yakalar ve cennet ehlinin amelini yapar ve cennete girer. Bir başka insan da cennet ile arasında bir karış kalıncaya kadar cennet ehlinin amelini yapar ancak kitabı onu yakalar cehennem ehlinin amelini yapmaya başlar ve cehenneme girer.”⁹⁵

Oldukça farklı bazı hususlar sahabe Übey b. Ka‘b’a nisbet edilen aşağıdaki anekdotta yer almaktadır. Ona kader sorulunca şöyle demiştir:

“Şayet Allah kendi gökyüzü ve yeryüzünün halkını cezalandırsaydı, bu hiç de haksızlık olmazdı. Ve sen Allah yolunda Uhud dağından büyük bir miktar harcasan da, hükme inanmadan ve sana isabet eden şeyden kaçma ihtimalin olmadığını ve sana isabet etmeyen şeyin de seni yakalama ihtimali olmadığını kabul etmeden asla onu sizden kabul etmez. Başka bir inançla ölürsen cehenneme gidersin.”⁹⁶

Bu anekdotun sonundaki formül, *el-Fıkhu'l-ekber* ve Tahâvî akidesi gibi sonraki bazı amentülerde de yer alır. Bu alıntının ilk cümlesi farklı şekillerde yorumlanabilir. Muhtemelen şu anlama gelir: Şayet Allah esasen fiilleri iyi olan bir insanı cezalandırırsa, iyi fiillere mükafat vermek zorunda olmadığı için adaletsiz olmaz. Bu ise cezanın genelde insanın sorumlu olduğu kötü fiilleri kapsadığına dair görüşü de reddetmek olacaktır. Diğer yandan bu cümle insanların kötü fiillerinden sorumlu oldukları için haklı olarak cezalandırıldıkları anlamına da gelir. Bu yorumlardan ilki belki de daha olasıdır. Zira hadisler genelde bir insanın onun için önceden belirlenen fiillerinden sorumlu olduğunu inkar eğilimindedir. Diğer bir örnek ise Hz. Muhammed’in Hz. Âdem ile Hz. Mûsa arasındaki görüşmeyi bildirdiğine dair bir rivayettir. Burada Hz. Mûsa Hz. Âdem’i insanlığın cenneten kovulmasına sebep olduğu için suçlamaktadır. Ancak Hz. Âdem,

95 Buhârî, *Kader*, Ia. Krş. a. y., 5. Ayrıca bk. Müslim, *Kader*, II (MC 55’te).

96 Ebû Dâvud, *Sünne*, 6.16, (MC, 107 vd’den kısaltılarak)

Allah'tan Hz. Mûsa gibi lütuflar almadığını ve o doğmadan 40 yıl önce belirlenen bir şeyden dolayı da suçlanamayacağını söyleyerek buna cevap vermiştir. Böylece Hz. Âdem daha güçlü bir delil getirmiştir.⁹⁷

81/700 yılından itibaren muhaddisler arasındaki hakim eğilimin, bir insanın kaderini tümüyle kontrol edemediği ve Allah'ın kudretine karşı çıkılamayacağı hususunda ısrar etmek olduğu açıktır. Ancak bunun da ötesinde ayrıntıda bazı farklılıklar vardır. Hatta belli noktalarda kaderciliğe karşı olan bir ya da iki hadis de içeri sızmıştır. Nitekim peygamberin, herkesin görevli konumuna yerleştirilen (veya halife yapılan) ve biri onu iyiye, diğeri de kötüye teşvik eden iki yakın arkadaş olduğu şeklinde bir hadisi vardır. “Allah'ın koruduğu kişi korunmuştur”, şeklinde hadisin sonuç cümlesi özgür seçimin zorunlu olduğunu iptal etmez.⁹⁸ Ayrıca kaderci eylemsizliği eleştiren hadisler de vardır.

Peygamber dedi ki: “Hiç kimse yoktur ki onun cennet ya da cehennemdeki yeri yazılmamış olsun. Birisi de dedi ki: ‘O hâlde teslim olmuş (ve bir şey yapmamış) olmaz mıyız?’ O dedi ki: ‘Hayır, fiilleri yapınız, çünkü herkesin fiili onun için kolaylaştırılır.’ Ardından şu ayeti okudu: ‘Her kim verir, müttakî olur ve en güzel olanı tasadduk ederse biz de ona kolay olanı (cenneti) kolaylaştıracağız.’” (el-Leyl 92/5-7)⁹⁹

Diğer ilgi çekici bir hadis ise şöyledir:

Hz. Âişe Resûlullah'a vebayı sordu. O şöyle dedi: “O Allah'ın dilediğine gönderdiği bir cezadır ve onu müminler için bir rahmet kılmıştır. Eğer bir kimse vebanın olduğu şehirde bir süre kalır, orayı terk etmez, sabırlı olur ve Allah'ın yazdığını-

97 Buhari, *Kader*, II, Tevhid, 37a (=IV, 255, 485). Ayrıca bk. Eş'arî, *İbâne*, 85 (trc. 125)

98 Buhârî, *Kader*, 8.

99 Buhari, *Kader*, 4e'de Leyl 92/5'i alıntılar. Buna benzer ancak daha uzun bir hadis (Müslim, *Kader*, 6), MC, 56'da tercüme edilmiştir.

dan başka bir şeyin olmayacağı bilgisine (ilahî mükafata) güvenirse, şehitlerin sevabına nail olur.¹⁰⁰

Bu söz, bir şeyin bir insan için bir musibet mi yoksa bir lütuf mu olduğunu, insanın Allah'a karşı tutumundan çok içsel doğasına bağlı olduğunu göstermektedir. Şayet o Allah'a isyan ederse bu bir cezadır; fakat Allah'a güvenirse de bu onun için bir nimet olur. Bu tür bir düşünce belki de çok sonraki İslâm düşüncesinde zımnen mevcuttur ancak genelde açıktan yapılmamıştır. Bu "Tanrı'yı seven herkes iyilik için birlikte çalışır" şeklindeki Hristiyan inancı ile kıyaslanabilir.¹⁰¹

4. Kaderciliğin Dönüşümü

I./VII. yüzyılda ya da II./VIII. yüzyılın ilk ya da üçüncü çeyreğinde bazı Kaderîler Emevîlere karşı isyana eğilim gösterirken Kaderîlerden çoğu genel dini hareketin saygın bir üyesiydi. Ancak III./IX. yüzyılın ortalarından itibaren belki de daha önce, Kadercilik pek çok din âliminin gözünde kınanmaya değer bir şeye dönüşmüştü. İbn Kuteybe'nin Kaderîler listesini inceleyerek bu dönüşümü bir miktar aydınlatmak ve bunu da nispeten erken bir delil olarak ortaya atmak beklenebilir. Unutulmaması gereken, Emevîlerin yerine Abbasîlerin geçmesinin öğretinin odağını mevcut siyasete çevirmesidir. Artık o daha çok hükümete karşı çıkmanın değil, onu desteklemenin bir remzi oldu. Özellikle de Me'mûn ve haleflerinin bazı Mu'tezile inançlarını resmen desteklediği bir dönemde. 184/800 yılında itibaren asıl Kaderî görüşe destek veren pek çok kişi belki de Mu'tezilî olmuştur. Mezhepler tarihi yazarı Bağdâdî gibi sonraki yazarlar neredeyse Kaderiyye ve Mu'tezile'ye aynı anlamı verdiler ancak II./VIII. yüzyılda kesinlikle Mu'tezilî olmayan Kaderîler de vardı. Şu an incelenecek olan kişiler ise bunlardır. Onların içinde sonraları Mu'tezile'nin

100 Buhârî, *Kader*, 15.

101 Romalılar 8.28.

kurucusu olduğu iddia edilen (bu husus ileride tartışılacaktır) Amr b. Ubeyd de vardır. O hayatteyken doğal olarak genel dini hareketin mensuplarıyla birlikte hareket etti ve bir süre hadis ravisi olarak da görüldü.¹⁰²

a. Amr b. Ubeyd ve Basra Alimleri

Amr b. Ubeyd 80/699 civarında dünyaya geldi ve Hasan el-Basrî'nin halkasına katıldı. Muhtemelen bu durum Hasan'ın 70 yaşında olduğu 95/713 yılından sonraya kadar devam etmedi. Şüphesiz diğer önemli âlimleri de dinledi. Halife olmadan önce Mansur ile dostane bir ilişki kurdu. Halifeden gelen hediyeleri reddetti, fakat Mansur ona saygı göstermeye devam etti ve 144/761 yılı civarında gerçekleşen vefatından sonra bir mersiye yazdı. Dönemin pek çok âlimi gibi çoğu zamanını Kur'ân çalışmalarına adadı ve Hasan'ın Kur'ân yorumunun (*tefsir*) ravisi olarak bilindi.¹⁰³

Hasan'ın takipçileri içinde Amr'ın konumuna, yakınlarda Josef van Ess tarafından ilave çalışmalarla yayınlanan Dârekutnî'nin bir metni ilgi çekici bir ışık tutmaktadır.¹⁰⁴ Metin, Amr hakkında 19, Gaylân hakkında da 2 anekdot içermekte olup tümü bu iki şahıs ve görüşleri hakkında eleştiriler ortaya koymaktadır. Amr hakkındaki anekdotlardan 3. 7. 11. ve 16. olanları kısaca tanımlanabilir:

3. Anekdot: Amr'ın konuşma sırasında şöyle dediği iddia edilir: Eğer Kur'ân'ın Ebû Leheb ve diğer kimselerin günahına işaret eden ayetleri (Leheb 111/1; Müddessir 74/11) *levh-i*

102 Krş. Van ess, *a.e.* (n.4/25); 43. bunun zıddı ise şuradadır; bk. İbn Kuteybe, *Tévil*, 11.

103 Krş. Sezgin I, 592. Amr için bk. Sezgin, I, 597. İbn Kuteybe, *Meârif*, 243. *Münye*, 35-41. Mes'ûdî, VI, 208-12, 223; VII, 234-6. Hayyât, 67, 97 vd., 134. İbn Sa'd VII/2.33. İbn Hallikân, II. 393-6. Yâkût, *İrşâdü'l-erib*, VI, 70. Massignon, *Essai*, 168, 178, 177, 180, 184, 200.

104 Krş. n.4/25.

*mahfûz*da (Kur'ânı ezeli kaynağı) ise insan günahları sebebiyle kınanamaz.

7. Anekdote: Amr hadis olduğu iddia edilen bir sözün sıhhatini ise reddetmiştir. Bu hadiste (kötü yaşam süren) bir kişi öldüğünde arkadaşlarından cesedini yakmalarını ve Allah'ın onu cezalandırmaması için küllerini etrafa saçmalarını istemiştir. Ancak Allah külleri biraraya getirmiş ve sonra adamı bağışlamıştır.

16. Anekdote: Benzer durum Amr ile dilci Ebû Amr b. el-Alâ (v. 153/770) arasındaki tartışmada da vardır. Amr, Allah'ın ceza vereceğini söylediği bir işi yapan birine ceza vermezse kendi sözünden dönmüş olacağını kabul etmiş, dilci ise Arapların "birinin sözünden dönmesi"nden ancak iyi bir şey yapmaya söz verilerse bahsettiklerini belirtti.

11. Anekdote: Bir diğer rivayet rüya hakkında idi. Burada bir kişi Amr'ı boynunda bir zincirle bir maymuna dönmüş görmüş ve bunun sebebini ona sorduğunda ise 'Benim Kaderîliğe olan inancım' cevabını almıştır.

Bu deliller üst seviyede değildir. Sonuncusu (11) sadece Kaderîliğe sevmemenin bir ifadesidir. İkinci ve üçüncü ise Kaderîliğe karşı değildir daha çok günahların kesin olarak ahirette cezalandırılacağı şeklinde Hasan'ın düşüncesinde de zımnen mevcut olan ortak bir inanca karşıdır. Bu delillerden daha önemli deliller ise Amr'ın eleştirisinde öncelikli sorumlu olan kişilerin aynı olmasıdır. Van Ess'in kaydettiğine göre rivayetlerde adı geçen sekiz yaşlı kişiden altısı Hasan'ın, Katâde (v. 117/756), Eyyûb es-Sihtiyânî (v. 131/748), Yûnus b. Ubeyd (v. 139/756), Süleyman et-Teymî (v. 143/760), Hişâm b. Hasan el-Kardûsî (v. 146/763) ve İbn 'Avn (v. 141/768) adındaki talebeleri idi. Yedincisi biraz önce zikredilen dilci iken sekizinci ise gerçekte bilinmemektedir. Bunlardan genç olan beşi ise bu zikredilenlerin talebeleridir. Van Ess bundan ve bu şahıslar ile diğerleri hakkındaki farklı bilgi kıyıntılarından hareketle,

Hasan'ın ekolünde bir bölünmenin vuku bulduğu ancak bir nesil boyunca tamamlanmadığı sonucuna varmıştır. Bazı insanlar bir süreliğine Amr'ı güvenilir bir hadis ravisi olarak görmeyi sürdürdüler. Hatta onu eleştirenler içinde bir anlamda Kaderîler olarak tanımlanan Katâde ve daha genç olan Nuh b. Kays gibi kişiler de vardı. Bu, Amr'a yapılan saldırının şiddetini daha da dikkat çekici hâle getirir. Van Ess şüphesiz haklı olarak, bunun iki sebepten kaynaklandığını düşünmektedir: Kendi fikirlerinin savunucusu olarak Amr'ın müthiş şevk ve gayreti ve onun Mu'tezile tarafından, onların kurucularından biri mevkisine çıkarılması.¹⁰⁵

Bu sonuçlar Dârekutnî'de bulunan malzemenin özgün olduğu varsayımına dayandırılmıştır. Fakat burada onun özgünlüğünü sorgulamak için bir gerekçe yoktur. Van Ess'in kadercilik ve genel dini hareket içindeki diğer konulara dair tartışmalarda ondan elde ettiği resim, birazdan incelenecek olan daha erken malzemeler tarafından da doğrulanmaktadır.

b. İbn Kuteybe'nin Kaderiyye Listesi

İbn Kuteybe (v. 276/889) Mu'tezile hakkında bir şeyler biliyordu. Ancak az atıf yapmasına bakarak onları fazla önemsemediği düşünülebilir.¹⁰⁶ O, Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm ve Sümâme'yi zikreder; ancak onlara Mu'tezile demediği gibi Kaderîler olarak da nitelemez.¹⁰⁷ O, Amr b. Ubeyd'in Hasan'dan ayrılarak (*i'tezele*) Mu'tezile'yi kurma hikayesini bilmektedir ancak belli ki Vâsıl b. Ata'yı tanımamıştır. Nitekim dikkate alınacak olan liste Mu'tezilî olmayan Kaderîleri ihtiva etmektedir. Amr b. Ubeyd bunun sadece görünüşte bir istisnasıdır. Çünkü Mu'tezile'yi ele alırken de tartışılacağı üzere, bu ayrıl-

105 a.e., 39-45.

106 *Meârif*, sadece 243 (Amr). *Te'vil*, sadece 76, 159. Krş. Gerard Lecomte, *İbn Qutayba l'homme, son œuvre, ses idées*, Damascus 1965, 320 vd.

107 Krş. *Te'vil*, Fransızca tercümenin indeksi.

ma hikayesi ve onun Mu'tezile'nin kurucusu olduğu iddiası sonradan icat edilmiştir. İbn Kuteybe'nin yaklaşık ölüm tarihlerine göre düzenlenen listesi, dipnotlarda verilecek ve konuya dair mevcut bilgi burada kısaca zikredilecektir.¹⁰⁸

108 Liste şuradadır; İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 301 (Kâhire 1960, 625). Farklı ölüm tarihleri verilen yerlerde, bunlardan biri gelişigüzel tercih edilmiştir. Atıflar da sadece bir tercihten ibarettir.

1. Ma'bed el-Cühenî (v. 84/703): Bk. n. 18.
2. Nasr b. Âsım (v.90/708): Sezgin, 4.24. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 264. *Fihrist*, 39, 23, 27, 41. İbn Hallikân, I, 359. Pellat, *Milieu*, 77 vd.
3. Atâ b. Yesâr (v. 103/721): İbn Sa'd, V, 129. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 233. *Fihrist*, 27, 37. *Tezkire*, I, 90. Massignon, *Essai*, 176.
4. Hâlid b. Mî'dân (v. 103/721): İbn Sa'd, VII/2.162. *Fihrist*, 31, 37. *Tezkire*, 93.
5. Vehb b. Münebbih (v. 110/728): Sezgin, 305-7. İbn Sa'd, V, 395. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 233. *Fihrist*, 22. *Tezkire*, I, 100. Yâkût, *İrşâd*, VII, 232. *Tehzib*, XI, no. 288.
6. Mekhûl (v. 113/731): Sezgin, I, 404. İbn Sa'd VII/2.160. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 230. *Fihrist*, 227. *Tezkire*, I, 107. İbn Hallikân, III, 437-9. Massignon, *Passion*, 190 n. Yukarıda s. 87'de n. 4/31. İç atıf
7. Katâde (v. 117/735): Sezgin, 31. İbn Sa'd, VII/2.1-3. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 234 vd. *Fihrist*, 34, 41. İbn Hallikân, II, 513 vd. Yâkût, *İrşâd*, VI, 202 vd. *Tezkire*, I, 122-4.
8. Gaylân (v. 125/742): Sezgin, I, 595; n. 4/21-30.
9. Avf b. Cemîle (-): *Tezkire*, I, 137 (ayrıntılı bilgi yok)
10. (Abdullah) İbn Ebî Necîb (v. 132/749): Sezgin, 29, 37. İbn Sa'd, V, 355.
11. Sevr b. Zeyd (v. 135/752): *Tezkire*, II, no. 55 (belki de bu isim yanlışdır ve aşağıda 18a'da geçen Sevr b. Yezîd'dir.)
12. Amr b. Fâid el-Üsvârî (-): İbn Kuteybe, *Te'vîl*, II, 37. 102. Massignon, *Essai*, 168, 194. Pellat, *Milieu*, 110 vd.
13. Fazl (b. İsâ) er-Rekâşî (-): *Fihrist*, 163. Eş'arî, 118 vd., 513, 514. Nevbahtî, 9. Şehristânî, 103, 106. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 9. Massignon, *Essai*, 167, 169, 171. Pellat, *Milieu*, 113.
14. Amr b. Ubeyd (v. 144/762): Bk. 4. bölüm 103. dn.
15. Abbâd b. Mansûr (v. 145/762): İbn Sa'd, VII/2.31, 63.9. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 243. Pellat, *Milieu*, 289 vd.
16. Kehmes (v. 144/766): İbn Sa'd, VII/2.31. Eş'arî, 214. Şehristânî, 76 vd. *Tezkire*, I, 174. Massignon, *Essai*, 115, 167.

Ma'bed el-Cühenî (1) ve Gaylân (8) hakkında yeterince bilgi verilmiştir. Ma'bed'den sonra listedeki en yaşlı şahıs 89/708 yılında ölen Nasr b. Âsım'dır (2). O, Haccâc'ın isteği üzerine benzer şekildeki harfleri ayırt etmek için tek ve çift noktalı usulü icat etmesi sebebiyle itibar edilen bir dilci ve Kur'ân üzerine çalışan biri idi. Atâ b. Yesâr (3, vefatı 102-3/721 ya da

17. (Muhammed) b. İshâk (v. 150/767): Sezgin, I, 288-90. *Eİ²*, "İbn Is-hâk" mad. (J.M.B. Jones).
18. Hişam ed-Destüvâî (v. 153/770): İbn Sa'd, VII/2.37. *Tezkire*, I, 164. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 256. Massignon, *Essai*, 163, 168. *Nisbe* için krş. Süyûtî, *Lübb*, ilgili bölüm. Dozy'de bunu *Supplement*'inde takip etmiştir. Yâkût'un *Büldân*'ı ilgili bölümdeki ikinci sesli harf (ü) editor-yal bir varsayım olarak görülmektedir.
- 18a. Sevr b. Yezîd (v.153/770): İbn Sa'd, VII/2.170. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 253. *Fihrist*, 29. *Tezkire*, I, 175. *Tehzîb*, II, no. 57.
19. Saîd b. Ebû Arûbe (v. 156/773): Sezgin, I, 91 vd. İbn Sa'd VII/2.33. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 254. *Fihrist*, 226. *Tezkire*, I, 177. Pellat, *Milieu*, 88-90.
20. İsmâîl b. Müslim el-Mekkî (-): İbn Sa'd, VII/2.34.
21. Osman b. Miksem (v. 160/776): İbn Sa'd, VII/2.41.
22. Salih b. el-Murri (v. 160/766): İbn Sa'd VII/2.39. *Fihrist*, 183. Pellat, *Milieu*, 95, 107, 111. Massignon, *Essai*, 133, no. 167.
23. Hemmâm (veya Hümâm) b. Yahyâ (v. 164/780): İbn Sa'd, VII/2.39. *Tehzîb*, XI, no. 108.
24. Osman (b. Hâlid) et-Tavîl (-): *Münve*, 42. Şehristânî, 33 vd., 40.
25. Abdü'l-Vâris (b. Saîd) et-Tennûrî (v. 180/796): İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 256. İbn Sa'd, VII/2.44. *Tezkire*, I, 257. *Tehzîb*, VI, no. 923. Massig-non, *Essai*, 168. Van Ess, *a.e.*, 43-5.
26. Gunder (v. 194/809): İbn Sa'd, VII/2.49.
27. Nûh b. Kays et-Tâhî (v. 203/818): İbn Sa'd, VII/2.44. *Tehzîb*, X.485; Van Ess, 23.
28. Abbâd b. Suheyb (v.212/827): İbn Sa'd, VII/2.50.
29. Saîd b. İbrahim (-): Muhtemelen Sa'd b. İbrahim (krş. *Münve*, 133)
30. Hâlid b. el-'Abd: Teşhis edilemedi.
31. İbn Sa'ddaki ilk dönemin diğer isimleri:
 - a. Atâ b. Ebû Meymûn (v. 131/748): VII/2.13.
 - b. Saîd b. Beşîr (v. 170/786): VII/2.170.
 - c. Yezîd b. Ebân er-Rekâşî (v. 131/748): VII/2.13. (krş. Massig-non, *Essai*, 167. Pellat, *Milieu*, 95, 101.

öncesi) ise esasında Mekke'de yaşamış ve o da Kur'ân üzerinde çalışmıştır. Diğer işleri yanında ayetleri, kelimeleri ve harfleri saymıştır. İbn Eş'as ayaklanmasına da katıldığı ancak bu isyandan sonra bir süre yaşadığı da söylenmektedir. Kur'ân'ın [hizblere] bölünmesi üzerinde çalışan diğer bir araştırmacı ise namazda secdeyi fazla yaptığı için alnında bir iz kaldığı bildirilen Humus'lu Hâlid b. Mi'dân (v. 102-3/721) (4) idi. Tarih ve diğer konular üzerinde mümtaz bir yazar olan Vehb b. Münebbih (5) de oldukça farklı idi. O, Yemen'i işgal eden İranlı güçlere mensup bir ailenin evladı olarak San'a'da dünyaya gelmiş ve yine orada 110/728 yılında vefat etmiştir. Onun *Kitâbü'l-kader* isimli bir eser yazdığı, ancak sonra Kaderî görüşlerinden döndüğü ifade edilir. Zıt yöndeki bir rivayete rağmen onun kaderciliği diğer dinlerin metinlerine özellikle de Yahudiliğe ait bilgisiyle bağlantılıdır. O, kaderciliği terk ettiğinde ise Emevîlere karşı hissettiği düşmanlığı da terk etmiş olmalıdır.

Daha sonra ise önemli âlimler olduğu açık olan iki şahıs gelmektedir. Mehkûl (6) doğu muhtemelen de Sind menşeli idi ve Arapça'yı düzgün telaffuz edemiyordu. Zührî ise bir rivayete göre kendi zamanında Basra'da Hasan, Medine'de Saîd b. Müseyyeb ve Kûfe'de ise Şa'bî ile kıyaslanabilecek Şam'daki en büyük âlim olarak düşünülmüştür. O esasında bir fakih idi. İfade edildiğine göre, kesin olmasa da Kaderiyyeyi terk etmiş ve rejime karşı açıkça düşmanlık göstermemiş ya da fazla eleştirel olmamıştır. Saf Arap soyundan gelen Katâde (7) ise bazı yönlerden Hasan el-Basrî'nin esas öğrencisi belki de onun 117/735'teki ölümüne kadar onun öğrencilerinin oluşturduğu ana gövdenin başı idi. Amr b. Ubeyd ile birlikte hocalarının Kur'âna dair yorumlarının baş râvileri oldular. Ancak aynı zamanda tarih, nesep ilmi ve şiir de öğrendi. İlmi daha az bir kişi ise Mekke'de yaşayan bir mevlâ olan İbn Ebî Necîh (v.131-32/749) (10) idi. O da Mücâhid'in (v. 103-4/722) Kur'ân yorumlarının râvisi olarak bilinmektedir.

Amr b. Fâid (12) ve Fazl er-Rekâşî (13) için bir tarih verilmemiştir. Fakat muhtemelen onlar da bu zamanda ortaya çıktılar, ancak Rekâşî aşağı yukarı Hasan'ın çağdaşı olabilir. Biraz önce zikredilen kişilerden esas itibarıyla vaiz/hatip olmalarıyla ayrılırlar. Amr b. Fâid ise Kaderî görüşleri sebebiyle hadis râvisi olarak büyük ölçüde reddedilmiştir. Fazl Arapça'daki belâğati dikkat çeken İranlı bir aileden gelmiştir. Onun görüşleri çeşitli açılardan Gaylân'ın görüşlerine benzetilmektedir. Belki de Basra'da merkezî zümrenin direklerinden olan Süleyman et-Teymî'nin (v. 143/760) onun damadı olması önemlidir. Aynı şekilde 132/750'deki hanedan değişikliğinden hem önce hem de sonra Basra'da kadı olan Abbâd b. Mansûr da (15) oldukça farklıdır. Onun da Hasan'ın Kur'ân yorumlarını naklettiği söylenir. Önce Medine'de sonra da Bağdat'ta yaşayan ancak bilgi toplamak için seyahat eden İbn İshâk (17) ise Peygamberin siyeri hakkında büyük bir tarihçidir. O hem Şîî hem de Kaderî olmakla suçlanmış ve özellikle de tarih alanı dışındaki konularda çokça eleştirilmiştir. (v. 150/767)

Listedeki diğer şahıslar daha az önemlidir ve bir kısmı nisbeten bilinmemektedir. Kehmes (16) ve Hişâm ed-Destuvâî (18) Basra'da muhaddis idi. Kehmes Müşebbihe'ye meyleden görüşler savunuyordu. Humus'lu Sevr b. Yezîd (13a) ise tefsir ve fıkıh çalışmalarında iyi yetişmiş idi ve Hz. Ali'yi sevmeydi. Saîd b. Erûbe (19) de bazı yönlerden özellikle Kur'ân çalışmalarında Basra'da Katâde'nin halefi idi ve hadisleri bablara ayırma işini ilk yapan kişi olduğu söylenir. Daha sonra Basra'dan dört önemsiz isim gelmektedir: İsmail b. Müslim el-Mekkî (20), Osman b. Miksem (21), aynı zamanda bir vaiz olan Salih el-Murrî (22) ve Humâm (ya da Hemmâm) b. Yahya (23). Bunlardan ilkinin birkaç yılını orada geçirdiği için Mekkeli denmektedir. Merkezin diğer önemli direği olan Yûnus b. Ubeyd'le yakın ilişki kurmuş ve fikhî konulara dair hükümleriyle tanınmıştır. Hayatı hakkında çok az şey bili-

nen Osman et-Tavîl (24) ise Mu'tezile kaynaklarında Vâsıl ve Ebu'l-Huzeyl arasındaki bağlantı olarak yer almaktadır. Basralı Abdülvâris et-Tennûrî (25) (v. 180/796)'nin Amr b. Ubeyd'le yakınlığı bilinse de geniş ölçüde sika bir ravi olarak görülmüştür. Gunder, Nûh b. Kays ve Abbâd b. Suheyb (26-18) de Basra'da bulunan ikinci derecede âlimlerdi. İbn Sa'd bunlardan sonuncunun (v. 212/827) nasıl böyle geç bir tarihte Kaderî olduğunu açıklama zorunluluğu duymuş görünmektedir.

Bu incelemeden ortaya çıkan sonuçlar belki de ilgi çekici değildir ancak belli bir önemi de vardır. İsimleri verilen tüm kişiler, ister bazı sahalarda *âlim* isterse de vaiz olsunlar belki de genel dini hareketin üyeleri olarak düşünülmüştür. Bu hususa özellikle işaret edilmedi ancak onlardan pek çoğu aynı zamanda zahit idiler. Biz aynı zamanda hareket içinde ilgi çeşitliliği ile ileri düzeyde ihtisaslaşma yokluğuna dair bazı izlenimlere de sahibiz. Hasan'ın *Risâlesinin* özelliği olan Kur'ân tetkikinin merkezde olması, onun bazı yönlerine olan sık atıflardan dolayı genel bir karakteristik olarak görülmektedir. Bu liste, Hasan'ın vefatından bir nesil sonra onun Basra'daki taraftarları arasında sert bir bölünme yaşandığı ve iddia edilen çoğu Kaderînin diğerleriyle güle oynaya kaynaştığına dair Josef van Ess'in sonucunu da teyit etmektedir. Aynı zamanda, bu değerlendirmenin çok önemli bir sonucu Kaderiyye'nin büyük oranda en azından 132/750 yılından sonra Basra'yla sınırlanan bir olgu olduğunu açığa kavuşturmasıdır. O, başlangıçta Suriye'de Hâlid b. Mi'dân, Mekhûl ve Gaylân ve biraz sonra da Sevr b. Yezîd gibi bazı müdafilere sahip oldu. Vehb Yemen'de, Atâ b. İbn Yesâr Medine'de, İbn Ebî Necîh Mekke'de, İbn İshâk kısmen Medine'de kısmen de Bağdat'taydı ancak diğer kalanlar aslında Basralıydı. Bu garip durum daha fazla üzerinde düşünmeyi haketse de daha başka malzemeler tetkik edilinceye kadar ertelenebilir.

c. Bazı Kaderî Muhaddisler

Yukarıda bazı kaderci hadislerle dair birtakım örnekler (s. 163-167) verilmişti. Bu hadislerin pek çoğunda yer alan tüm *isnâd*-lardaki her ismi teorik olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak *isnad* çalışmasının mevcut hâlinde benimsenen küçük bir örnek belki de şu an tüm bilgileri verebilir.

Hasan'ın *Risâle*'sinin hadislerden bahsetmemesi olayından hareketle bu dönemde bunların büyük çapta kaderî görüşleri savunmak için kullanılmadığına işaret etmek haklı gibi görünebilir. Bundan da, onların geniş ölçüde ancak II./VIII. yüzyılın ilk çeyreğinde ve sonrasında yaygınlaştığı ortaya çıkar. Bu sebeple 107-158/725-775 yılları arasında ölen ve *isnad*larda adı geçen şahıslara bakmak öğretici olacaktır. Bu prosedür herhangi bir *isnâd*'ın geriye doğru üretildiğini değil de¹⁰⁹ bu dönemin âlimlerinin, gayretleri sayesinde hadisleri yaygınlaştıran kişiler olduklarını ve bu nedenle de onların hadisleri onaylaması gerektiğini sadece varsaymaktadır. Bununla birlikte modern bir bilgin en azından bazı durumlarda *isnâd*'ın gerçekte geriye doğru üretildiği sonucuna karşı koymayı oldukça güç bulacaktır.

Yukarıda iktibas edilen ikinci hadisle, çocuk daha ana karnında iken yazılan dört şey hakkında ilgi çekici bir husus daha aydınlığa kavuşmaktadır. Bunun Buhârî tarafından verilen ilk formunda, seçilen devirde ölen ravi A'meş'tir (v. 148/765). Aynı âlim Eş'arî'nin *İbâne*'sinde de kayıtlıdır. Müslim'in mecmuasında ise bu hadisin Müslim'den A'meş'e kadar nakli için altıdan az olmayan farklı *isnâd*lar verilmiştir. Bununla birlikte her durumda hadis A'meş'e, Zeyd b. Vehb'den gelmektedir ki o da (Abdullah) b. Mes'ûd'dan almıştır. A'meş Kûfe'de iyi bilinen bir âlimdir ancak yine Kûfeli olan Zeyd b. Vehb ise çok az bilinen bir şahsiyettir. Üstelik onun daha A'meş 13 yaşında iken 84/703 yılında öldüğü söylenmektedir. Gerçi 12 yaşında-

109 Krş. Schacht, *Origins of Muhammedan Jurisprudence*, özellikle 163-175.

ki bir çocuk işittiği hikayeleri hatırlayabilir ancak A'meş'in, işittiği zamanda çok da önemli olmayan bazı şeyleri gerçekten hatırlayıp hatırlamadığı ise merak konusudur.¹¹⁰

Kaderci hadislerin râvileri olarak isimleri belirtilen başka şahıslar da kısaca zikredilebilir.¹¹¹ Kûfeli Mansûr b. el-Mu'temir (1) 131/749'da öldüğü için A'meş'ten biraz öncedir. Basra da temsil edilmemiş değildir. Hadisleri A'meş'ten nakleden ve 159/776'da vefat eden Şu'be dışında burada 140/757 yılında ölen Dâvud b. el-Hind (3) ve önemli tarihçi Ma'mer b. Râşid (4) vardı. Ma'mer esasen Zührî'nin (5) topladığı ve bazı kaderci hadisleri de ihtiva eden tarihi malzemeyi nakleden şahıs olarak bilinir. Onun Sana ile de bağlantısı vardı ve Vehb b. Münebbih'in kardeşi olan Hemmâm'dan da bazı hadisler almıştı. Önceki bölümde zikredilen Zührî (v. 124/742) çoğunlukla Medine'de yaşadı ve muhtemelen Kaderîlik

110 A'meş (Ebû Abdullah Süleymân b. Mihrân): Sezgin, I, 9, 310 vd., 560. *Tezkire*, I, 154. İbn Hallikân, I, 587-9. Zeyd b. Vehb, *Tezkire*, I, 166.

111 Seçilmiş atıflar:

1. Mansur b. Mu'temir (v. 132/749): Sezgin, I, 404. İbn Sa'd, VI, 235. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 240. *Tezkire*, I, 142.
2. Şu'be (v. 160/776): Sezgin, I, 92. İbn Sa'd, VII/2.38. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 251. *Tezkire*, I, 193-7.
3. Dâvud b. Ebî Hind (v. 140/757): Sezgin, I, 595 (Gaylân ile tartışma). İbn Sa'd, VII/2.20. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 243. *Tezkire*, I, 146-8.
4. Ma'mer b. Râşid (v. 154/770): Sezgin, I, 290. İbn Sa'd, V, 397. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 253. *Tezkire*, I, 190.
5. Zührî (v. 124/742): Bk. n. 3/9-12.
6. Hemmâm b. Münebbih (v. 130/747): İbn Sa'd, V, 396. *Tezkire*, I, 100 (Vehb'e dair bir notta)
7. Yûnus b. Yezîd el-Eylî (v. 152-769): İbn Sa'd, V, 206. *Tezkire*, I, 162.
8. A'rec (Abdurrahman b. Hürmüz) (v. 117/735): İbn Sa'd, V, 209. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 236. *Tezkire*, I, 97.
9. Ebû Zinâd (Abdullah b. Zekvân) (v. 130/747): Sezgin, I, 405. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 235. *Tezkire*, I, 234.
10. Ebû Hâzim (Seleme) (v. 140/757): Sezgin, I, 634. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 252. *Tezkire*, I, 133.
11. Ebû Zübeyr el-Mekkî (v. 128/745): *Tezkire*, I, 126.

meselesinde Emevîleri destekledi. Onun bazı kaderci hadislerini ayrıca 152/769'da ölen Yûnus b. Yezîd el-Zeylî (7) nakletti. Medineli diğer bir âlim ise sonraları İskenderiye'ye giden ve orada 117/735 yılında ölen A'rec (8) idi. Onun bazı malzemelerini Medine'de daha çok bir fakih olarak tanınan Ebu Zinâd (v. 130-31/748) (9) nakletmiştir. Başka bir Medineli âlim ise halife Hişâm ile güzel bir ilişkisi olan ve 140/757'ye kadar yaşayan Ebû Hâzim (10) idi. Son olarak Mekkeli bir âlim olarak 127/745'te ölen ve sonra malzemesi Basra ve Kûfe'ye nakledilen Ebu Zübeyr el-Mekkî'nin adını verebiliriz.

Bu liste II./VIII. yüzyılın başlarından itibaren kadercilikle ilgili hadislerin İslâm dünyasının tüm entelektüel merkezlerine yayıldığını göstermek için yeterlidir. Kûfe ve Basra rekabeti, kadercilik karşısı harekette Kûfe'nin başı çektiğini farzetmeye götürebilir ancak bunun ispatı son derece zordur. Elbette hadisler kaderciliği hissettirme derecesi bakımından birbirinden farklıdır. Bazıları, yukarıda en sonda zikredilen iki hadis gibi, pasifliğe ve amaçsız yaşama karşısıdır ve insanın 'çalışması' gerektiğini vurgular. En azından bunlardan bazılarını Hasan onaylanmış olabilir. O yüzden Kaderîler ve Kaderciler arasındaki zıtlık konusunu büyütmemek gerekir.

d. Sonuç

Müslümanlar arasında II./VII. yüzyıl boyunca gerçekleşen davranış değişikliğini anlamak için İslâm öncesi Araplar, Kur'ân, Emevî rejimi ve Hasan el-Basrî tarafından temsil edilen farklı aşamaları gözden geçirmek zorunludur. Buna göre İslâm öncesi Araplarda, yeterli miktar rızık ve ölüm zamanı meseleleri gibi, insan yaşamının iskeleti denebilecek şeylerden kaçınılamayacağına dair bir inanç vardı. Bu inanç gerçekten kabul edildiğinde, endişeyi ortadan kaldırmada olumlu bir değeri vardı. Zira bir kimse "endişe duyarak" önceden belirlenen konuları değiştiremezdi. Elbette bu inanç bilhassa

göçebeler değil de şehirliler tarafından kabul edildiğinde kolayca suistimal edilebilirdi. Zira iklimin fazlaca teşvik ettiği hareketsizlik için bir mazeret teşkil edebilirdi. Kur'ân insan hayatının zorunlu çerçevesine dair İslâm öncesi inancı kabul etti ancak sonuçta bunu Rahman ve Rahim olan Allah'ın işi olarak gördü. Aynı zamanda hesap günü inancı sayesinde her şahsın bireysel ezeli kaderini onun fiillerinin ahlâkî kalitesine dayandığını da kabul etti.

Emevîlerin Allah'ın halifesi oldukları ve yönetimlerinin ilahi olarak belirlendiği iddiaları, bir derece kaderci görüşün suistimal edilmesidir. Bununla beraber çoğunlukla eski Arap anlayışıyla uyumlu olduğu için olumlu değerini bir miktar korudu ve şüphesiz hızlı sosyal değişme zamanında endişenin azalmasına yardımcı oldu. Emevîleri tenkit edenler teorik açıdan onların kaderci görüşleri yanlış kullanmalarıyla ilgilendiler. Hasan ise bu eleştiriye, Emevîlerin kendi fiillerinin Allah'ın belirlemesi altında olduğu iddiası ile ilgili "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar" dediği zaman katıldı. Bununla birlikte o, sıradan insanların kaderi kendi pasiflikleri ve amaçsızlıkları için mazaret olarak kullanma eğilimleriyle daha çok ilgilidir. Böylece o özellikle ahlâkî alanda bireysel sorumluluğu vurguladı ve insanın Allah'ın genel emirlerini yerine getirme kapasitesi olduğunu kabul -en azından ima- etti. Bu sonuncu, Kaderîlerin esas iddiasıydı ve bu anlamda Hasan'da Kaderî idi. Bununla birlikte o Allah'ın rahmetini ve insanın yaşadıkları üzerindeki mutlak kontrolünü vurgulaması ile bu inancı dengeledi. O hâlde bu doğrultuda o Kaderî değildir. Ancak Hasan'ın itikadında, vaazlarında mı yoksa onu takip edenlerde mi olduğu bilinmeyen bir tehlike vardır. Bu tehlike, sıradan insanların *kendi çabalarıyla* tatmin edici bir ebedi kadere ulaşmaya çok fazla önem verecekleriydi. Bir kimsenin fiillerinin ahlâkî niteliği üzerinde aşırı ısrar, zamanla "ahlâkî endişe" diye tanımlanan bir duruma götürür ki bu da sarkaçta diğer yönde bir sallanma gerçekleştirebilir.

Emevî yönetimini haklı çıkarmak için kaderci fikirlerin kullanımı, 132/750 yılındaki hanedan değişikliğinden sonra uygun bir etken olmaktan kesinlikle çıktı. Ancak bu tarihten hemen önce bu fikirler önemini kaybetmeye başlamıştı. Belki de burada şair Cerîr ve Ferezdak'ın Hasan ile neredeyse aynı zamanda vefat ettiklerini hatırlamak anlamlıdır. Bu yeni durum, kaderci hadislerin yayılımına dair bazı itirazları ortadan kaldırılabildi. Emevî yönetimini Kur'ân'ın münferit ayetlerinden çok hadislerle müdafa etmenin daha güç olduğunu kaydetmek gerekir. Bu doğrultuda Kur'ânı hadislerle ikmal etme yönündeki genel eğilim, Emevî destekçisi olmaksızın Kaderîliğe karşı çıkmayı daha da kolaylaştıracaktır. Gerçekten III./IX. yüzyılın başlarında, diğer inançlar yanında Kaderciliğin birtakım karmaşık biçimlerini benimseyen bazı Mutezilîler, Abbasîlere yaklaştılar ve onların politikalarını etkilediler.

Bu noktada kaderci inancın iki “seviyesini” ayırt etmek faydalı olacaktır. İlk ‘seviye’ insanın yaşadığı her şeyin Allah tarafından belirlendiği ancak insanın şartlara karşı koymasının zorunlu olarak belirlenmediği görüşü olmalıdır. Bunun bir izahı ‘sana isabet eden şeyden kaçma ihtimalin olmadığı ve sana isabet etmeyen şeyin de seni yakalama ihtimali olmadığı’ iddiasıdır.¹¹² Buna karşılık ikinci “seviye” insanın şartlara karşı koymasının da aynı şekilde belirlendiği inancıdır. Bu ise onun cennetteki ya da cehennemdeki yerinin önceden belirlendiği ve bilindiğini söyleyerek ifade edilir. Bu aynı zamanda hayatının büyük bölümünde iyi işler yapan ve bu sebeple kitabı yazılan ve son yılları ya da aylarında kötü işler yapan ve bu sebeple cehennemdeki yerini kazanan bir kişi hakkındaki hadiste de yer alır. Bu “seviyelerden” ilki Hasan'ın konumundan hiç de uzak değildir; ikinci ve daha aşırı olan ‘seviye’ ise ahlâkî endişeye karşı koyma çabası olarak görülebilir.

112 Krş. yk. s. 164.

Geriye niçin İbn Sa'd ve İbn Kuteybe'nin genel dini hareketin üyelerine Kaderîler denildiğini açıklamaya çalışmak kalır. Bu iki müellif III./IX. yüzyılda genel dinî hareketin pek çok üyesinin kaderci inancın ilk seviyesini ve belki de ikinci seviyesini kabul ettiği ve insanın fiillerinden dolayı az da olsa sorumlu olduğunu da onayladığı III./IX. yüzyılda yaşadılar. Bir kimse Kaderî olarak etiketlendiğinde, bu büyük ölçüde bir vurgu meselesi olmalıdır. Biz Kaderîlerin, insanın alinyazısının gayretine bağlı olduğunu vurgulayan bir insan sorumluluğundan bahseden ve aynı zamanda kaderci öğretinin ilk şekline çok az değinip ikinci hakkında ise hiç konuşmayan kimseler olduklarını varsayabiliriz. Eğer bu ismin menşei bu ise Hasan'ın Kaderî olmadığını söylemek için bazı gerekçeler vardır. Gerçek Kaderîliğin III./IX. yüzyılda kaybolması, şüphesiz insanların ya kaderci hadisleri kabul etmesi ya da Mu'tezile'ye geçmeleri hadisesi sebebiyledir.

Kaderîliğin kaybolması bu alandaki sorunları tartışmanın da sona erdiği anlamına gelmez. Mu'tezile ve Eş'arîler ile birlikte insan fiillerinin daha ayrıntılı bir analizi yapıldı. Ahlâkî endişe Hz. Muhammed'in Müslümanlara mahşerde şefaateceği inancının gelişimi ve Mürcie düşüncesinin bazı yönlerinde de ele alındı. Gerçi fiillerin ahlâkî niteliğinin nihai anlamda önemli olmadığını iddia etmenin yanlışlığını herkes kabul etti. Sonraki düşünürler çeşitli şekillerde Allah'a güven ve ahlâkî çabaya olan ihtiyaç arasında bir denge kurmaya çalışıyorlardı.

5. "Kaderiyye" Adının Kullanılması ve Onun Zıtları

Carlo Nallino kısa bir makalede, Allah'ın kaderini benimseyen birine işaret etmesi beklenen Kaderî kelimesinin gerçekte bunun zıddını ifade ettiğini müzakere etmiştir. Ona göre bu terimin, kaderi çokça tartışan ve kabul ettikleri kesin görüşe aldırış etmeden bunu en önemli mesele hâline getiren kimse

için kullanıldığıdır.¹¹³ Bu düşünce bir yere kadar doğru olabilir ancak burada işaret edilmesi gereken daha önemli husus; “Kaderî” nin hızla her iki tarafın birbirine yapıştırmaya çalıştığı kötuleyici bir lakaba dönüşmesidir. Nitekim Kaderî görüşleri sebebiyle çokça saldırılan Amr b. Ubeyd’in ‘Kaderiyye’yi Reddiye’ adlı bir eseri varken, Mu’tezilî Câhız, halife Ömer b. Abdülaziz’in kadere dair Cehmiyye tarzında bir eser yazdığından bahseder.¹¹⁴ Bu ismin doğru kullanılışını Eş’arî şöylece tartışır:

“Kaderiyye şöyle düşünür: ‘Biz kader ismini hakederiz, zira Allah’ın kötülüğü ve küfrü belirlediğini (*kaddera*) söyleriz. Bu sebeple kaderi kabul eden (*yüşbitü*) herkes Kaderî, kabul etmeyen ise değildir! Onlara verilecek cevap şudur; ‘Kaderî, kaderi Rabbi değil kendisi için kabul eden ve fiillerini kendi yaratıcısının değil bizzat kendisinin taktir ettiğini ispat eden kimsedir. Dilin kullanımına uygun olan da budur.’¹¹⁵

Eş’arî’nin kader kelimesini kullandığı yönlerin bir incelemesi, bu kelimeye (aktif anlamda) “belirleme” ya da “belirleme gücü” manası verdiğini göstermektedir. Bazı zamanlar *men esbete’t-takdir lillâh* (Allah’ın takdirini kabul eden) ifadesinde olduğu gibi, *takdire* alternatif bir anlam da vermektedir.¹¹⁶ Mu’tezile’ye göre özgür iradeye inanmak da kader düşüncesi olarak nitelenmiştir.¹¹⁷ Zıt görüş ise biraz önce zikredilen ifade de olduğu gibi, *esbete* ya da *kâlû fi’l-kader bi’l-isbât* (onlar kaderin ispatını -yani Allah’a ait olduğunu- kabul ettiler) ya da *bi isbâti’l-kader* ifadelerinde olduğu gibi *isbât* (doğrulama)

113 RSO, VII (1916-18), 461-6, “Sul nome di Qadariti”. Ayrıca bk. *Raccolta di Scritti*, II. Rome, 1940, 176-80.

114 İbn Hallikân, II, 395. Van Ess, *a.e.*, (n. 4/25), 37 ve *Oriens*, 18-19 (1967), 127.

115 Eş’arî, *İbâne*, 73 (trc. 113). Krş. *Lüma’*, 120-121. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 97, 97 vd. Goldziher, *Korauanslegung*, 124. Madelung, *Zaiditen*, 76, 119.

116 *İbâne* I. c.

117 Eş’arî, 93.7, 14; 116.2; 124.9.

ile ifade edildi.¹¹⁸ Eş'arî “kader inancı” ifadesini özgür irade inancı manasında kullandığında, ona daima bir vasıf ilave etmiştir. Belki de aynı şey Şehristânî gibi sonraki Eş'arîler içinde geçerlidir.¹¹⁹ Şehristânî bazen hiç şüphe bırakmayacak şekilde ifadenin genişletilmiş bir şeklini kullanır: *İsbâtü'l-kader hayrihî ve şerrihî mine'l-abd* (iyi ya da kötü olan kaderin insandan geldiğini kabul etmek); *edâfû'l-kader hayruhû ve şerruhû ila'llah* (iyisi ve kötüsüyle kaderi Allah'a izafe ettiler).¹²⁰

Diğer yandan Eş'arî *isbâtı* sadece kaderin Allah'tan geldiğini kabul edenler için kullanır. Oysaki Şehristânî (verilen örneklerin birinde olduğu gibi) kaderin insandan olduğunu kabul edenler için kullanabilmektedir. Eş'arî mutlak manada Allah'ın kaderine inananlar anlamında aşağıdaki pasajda Ehl-i *isbât*'a da yer verir:

“Kaderiyye, kader konusunda kendilerine karşı çıkanları tekfir ederler; Ehl-i hak ise (hakikat ehli ya da bizzat onun tasdik ettiği kişiler) onları Kaderiyye, Kaderiyye de onları (Ehl-i hak) Mücbire olarak isimlendirdi. Gerçi onlar kendilerine Ehl-i *isbât*'tan çok Kaderiyye denmesini daha doğru bulurlar.”¹²¹

İbn Kuteybe hem *isbât* hem de Ehl-i *isbât*'tan böyle bahseder.¹²² Eş'arî'nin adını verdiği tek Ehl-i *isbât* mensubu Dırâr,

118 Eş'arî, 96.4, 97.2. Krş. 93.13, 124.9.

119 Şehristânî, 96.101, 97.2a, 12a, 2b.

120 Şehristânî, 9b.36; 97.2a.

121 Eş'arî, 430. Eş'arî'de yaklaşık yirmi kadar başka örnek de vardır ve bir örnek Müsbite şeklindedir. (488.2).

122 *Te'vîl*, 37 sayfa sonu, 158 sayfa sonu, 159 sayfa başı (Müsbite), 160 (prg. 40 vd., 165, 166, 166b). 165. 166. paragrafı Lecomte; “Ceux qui affirment l'existence des attributs/Onlar, sıfatların varlığını ispat ederler” şeklinde çevirir ki doğru değildir. O, Louis Gardet ve M.M.Anawati'yi takip eder: Bk. *Introduction a la Theologie Musulmane*, Paris, 1948, 54 n. Onlar sadece İbn Asâkir'deki bir mana olduğunu ileri sürerler; bk. *Tebyîn*, 163. (not 153). Van Ess (*Oriens*, XVIII, 126 vd.) de aynı görüşü kabul eder. Fakat onun Eş'arî'deki (s. 482) Dırâr'ın olumsuz görüşüne atıf yapması,

Kûşânî ve belki de Muhammed b. Harb'di. Zira el-Kuşânî Neccâr'ın takipçisiydi, Neccâr'ın görüşü de Ehl-i isbât'a atfedilen görüşlere benziyordu.¹²³ Muhtemelen o, Burgûs'un diğer bir taraftarı ve Muhammed b. Harb ve Yahya b. Ebî Kâmil etrafındaki Hâricîlerle bağlantılı bir grupla birlikte onlar içinde kabul edildi.

Ehl-i isbât belki de bu insanların kendileri için kullanmaya hazır oldukları bir isim iken, muhalifleri (yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi) onları Mücbire olarak isimlendirdi. Bu ismi aynı zamanda İbn Kuteybe de başka bir şekilde Cebriyye (ya da Ceberîyye ki pek de doğru değildir) olarak kullanmıştır.¹²⁴ Sünnî olan Mâlâtî (v. 277/987) bir başkasını *mücbir* diye nitelleyen bir kimsenin Kaderî olduğunu söyler¹²⁵ ve Mu'tezilî Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisâr*'ında Mücbire'ye bir düzine atıf yapması da bu gerçeği teyit eder. Bu inanç için uygun isim *cebr* (mecburiyet) veya *icbâr* (zorlama) olup her ne kadar bir Mâturîdî yazarın Eş'arîleri *cebr* ile suçladığı görülüyorsa da esasında Mu'tezilîler ve Kaderîler tarafından kullanılmıştır.¹²⁶ Daha sonraki bir tarihte ise Eş'arîler bir nazariye geliştirdiler. Buna göre onların *kesb* (kazanma) doktrini *cebr* ve *kader* arasında olmak anlamına geliyordu. Ancak Cebriyye sonraları Bağdâdî ve Şehristânî gibi mezhepler tarihi yazarlarının amaçları için uygun bir sınıflayıcı terim hâline geldi. Bu husus bile asla Cebriyye adında bir mezhebin olmadığını açıklar. Cebriyye ve Mücbire, Mu'tezile ve benzeri grupların, ılımlı

sıfatların ispatına çok zor delalet eder. Bu ibarenin farklı devirlerde farklı kullanıldığını inkar için hiçbir sebep yoktur. Krş. Allard, *Attributs*, n.78, n.135. İbn Hanbel (İbn Ebî Ya'la, I, 35.16) belki de Kaderiyye'nin kaderle ilgili tabiri kullanarak Ehlü's-sünne ve'l-isbât'a Mücbire adını vermesinden şikayetçidir. Çünkü o, sıfatlar meselesiyle ilgilenmemiştir.

123 Eş'arî, 383, 408, 540, 541 vs.

124 *Te'vîl*, 96 vd., prg. 109, 110.

125 *Tenbîh*, 144. Doğru söyleyiş olan *mücbir* *icbâr*ın vukuu ile gösterilir. Meselâ bk. Hayyât, 145. *Münve*, 93.

126 Mâturîdî, *Şerh*, 12. Diğer atıflar şu makalemde bulunabilir; *El*², "Djabriyya".

bir Sünnî olarak isimlendirilebilecek kişilere verdikleri lakaptı. Şehristânî'nin kullandığı şekliyle (o ayrıca saf (*hâlis*) ve ılımlı (*mutavassıt*) olan Cebriye'yi ayırmaktadır), bu terimin Cehmiyye gibi (sonraki bölümde tartışılacaktır) sadece yapay fırkalara işaret ettiği de görülür. Bu kitapta nerede bir Kaderî tabiri kullanılsa, bu onların hasımlarının kullandığı anlamda değil elbette daha çok Eş'arî-Sünnî anlamındadır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İNANÇ VE TOPLUM

Bu bölümde tartışılacak olan konular, en azından İslâmî bağlamda, başlıkta iyice belirtildi. Ancak Batıya özgü “iman” (*foi* yada *glaube*) sözcüğünün çağrışımlarından kaçınmak gerekir. Dahası bu konuları düşünmek için başlangıç noktası Mürcie mezhebi olacaktır. Ancak araştırma sırasında bu fırkanın daha ziyade yokolup gittiği görülecektir.

1. Mürcie Teriminin Kullanılması

a. Genel Batılı Görüş

Yakın zamanda Batılı kitaplarda Mürcie'nin ele alınış biçimi İslâm düşüncesinde oldukça güzel tanımlanan bir akımla ilgilendiğini düşündürme eğilimindedir. Gerçekten de bu akımda bazı gelişmeler olsa da o, yekpare tek bir akımdı. Bu genel görüş, Arent Jan Wensinck tarafından *The Muslim Creed*'de ifade edildi. O Mürcie'den, Hâricîlerin “aşırı uçtaki muhalifleri” olarak bahseder. Zira bazı açılardan tavırları hatalı olsa da dünyevî yöneticileri kabul etmeye hazırdılar. Ayrıca onlar

amellerin imanla ilgisi olmadığını da benimsediler. Bu ise imanın sabit bir seviyesi olduğunu ve günahla azalmadığını gösterir.¹ Kısmen benzer bir görüşü daha önce Duncan Black Macdonald ortaya koydu.² İgnaz Goldziher ise İbn Sa'd'da olan bazı malzemelerin çıkardığı karışıklığın farkında idi ancak genel görüşe açıkça herhangi alternatif bir fikir ortaya koymadı.³ Bu genel görüş tümüyle yanlış olmasa da, daha çok gerçeğin sadece küçük bir kısmı olduğu birazdan açık hâle gelecektir.

Konunun karmaşıklığını bazı Müslüman yazarların yaşadığı zorluklar da gösterir. Bunlardan biri, Hanefî fıkıh *mezhebine* ya da usulüne adını veren Ebû Hanîfe'nin, bazen bir Mürciî olarak isimlenmesidir. Zira Sünnî fıkıh usullerinden birine heretik adının verilmesi düşünülemez. Sonraki dönemde çeşitli yazarlar da onun Mürciî olduğunu kabul etmediler. Şehristânî ona Ehl-i sünnet Mürciîsi denebileceği sonucuna varır ancak bunun güçlüğü onun hala Mürcie'yi şu dört gruba ayırması gerçeği ile ortaya çıkmaktadır: Hâricîlerin Mürciesi, Kade-riyye'nin Mürcie'si, Cebriyye'nin Mürciesi ve hâlis Mürcie.⁴ Şayet sorunlar çözülecekse ilk iş farklı zümrelere ait yazarların bu terimi kullanma yöntemlerini ayırt etmek olmalıdır.

b. Eş'arî-Sünnî Görüş

Beklenmedik biçimde Batılı görüşe en yakın görüş Sünnîliğin Eş'arî yorumudur. Bunun sebebi sonraki dönemlerdeki önde gelen mezhepler tarihçilerinin Eş'arî olmasıdır. Özellikle Şehristânî Batılı yazarlar üzerinde etkili olmuştur. Eş'arî yorumu

1 MC, 38, 45. Ayrıca krş. onun *El'*, "Murdjîe" maddesi. Madelung tümüyle Wensinck'i takip eder ve faydalı ilave malzemeleri de ortaya koyar.

2 *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903, 122-7.

3 *Vorlesungen*, 79-81.

4 Şehristânî 104. Bağdâdî, 190. Burada son üç sınıf kabaca birbirinden ayırt edilmiştir.

belirtmek zorunludur. Zira bu bölümde onların kelâmcı arkadaşları olan Mâturîdîler, Ebu Hanife'nin takipçileri olarak söz konusu noktalarda Hanbelîlerin de yaptığı gibi bazen onlardan farklılaştılar. Bizzat Eş'arî, Mürciîlerin ortaklaşa kabul ettikleri görüşler hakkında hiçbir bilgi vermez. Şehristânî *ircâ* kelimesinin iki anlamını birbirinden ayırt eder. Mürcie ismi failine karşılık gelen isim-fiil, ilk olarak "ertelemek ya da geciktirmek" ikincisi ise "ümit vermek" anlamına gelir. Birinci anlam, Mürcie, "amelleri niyet ve (inanca-*akd*) rızanın ardına koyduğunda"; ikinci ise "inancın olduğu yerde günahın zarar vermeyeceğini kabul ettikleri" iddasında bulunduklarında kullanılır. Şehristânî şunu ifade etmeyi de sürdürür; aynı zamanda *ircâ* büyük günah işleyen hakkındaki kararı ahirete erteleme ve Hz. Ali'yi dördüncü sıradan birinci sıraya (Hz. Muhammed'e halef olma bakımından) koyma anlamlarına da gelir. Bağdâdî ise *ircâyı* esasında amelleri imandan sonraya koyma anlamında düşünüyor görünmektedir.⁵

c. Mu'tezile

Mu'tezilenin görüşü hakkında açık bir ifadeye Hayyât yer verir. Bu, Mu'tezile'nin *el-menzile beyne'l-men-zileteyn* anlayışıyla birleştirilmiştir. Hâricîler büyük günah işleyen kişinin *kafir*, Hasan el-Basrî *münafık* ve Mürcie ise *mümin* olduğunu söylerken Mu'tezile onun ne mümin ne de kafir olduğunu "ara yerde" bulunduğunu söylemektedir.⁶ Belki de bu büyük günah işleyenler hakkındaki hükmü erteleyenler için biraz haksız bir nitelemedir. Zira onlar bu kişilerin mümin olduklarını değil, sadece bu dünyada mümin olarak muamele göreceklerini ileri sürdüler. Ancak diğer yandan hükmü erteleyenlerin çoğu ameli imandan sonraya aldıkları için büyük günah işleyen kişilerin mümin olduklarını ve neticede

5 Şehristânî, 103. Bağdâdî, 190 vd.

6 Hayyât, 164-8.

cennete gireceklerini savunmaya devam ettiler. Böyle de olsa, Mu'tezile'nin vurguladığı husus, onların Mürcie dediği kişilerin büyük günah işleyeni mümin kabul etmeleridir. Şehristânî, Ebû Hanife'nin Mürciî olduğu suçlamasına karşı onu savunurken, Mu'tezile ve bir Hâricî fırkası olan Vaîdiyye'nin bu ismi onların kaderciliğine karşı çıkanlara verdikleri ifadesi üzerinde çok fazla durmaya gerek yoktur. Zira bu ifade şu an elimizde olan kaynaklarla uyuşmamaktadır.

d. Şîa

Erken döneme ait bir Şiî (İmâmî) metni, Nevbahtî'ye nisbet edilen mezhepler kitabıdır. Burada yer alan bir pasajda ümmetin ana fırkalarının dört olduğu ifade edilir: Şîa, Mu'tezile, Mürcie ve Havâric. Bu, Sünnîlerin zikredilmediğini ve daha da ötede yazarın kendisini Sünnî olarak görmediğini anlayana kadar makul görünebilir. Bundan da, normalde Sünnî olarak adlandırılanların, bahsedilen dört grup arasında bir yere dahil edilmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır. Normalde Sünnî olarak kabul edilen ancak Hz. Ali'ye karşı olumlu biçimde tavır alan kimselerin (Ahmed b. Hanbel gibi) Şîa içine alınmış olabileceği düşünülebilir ama aksi taktirde Sünnîlerin çoğunun Mürcie arasına dahil edildiği görülecektir. Bu çıkarım aynı kitapta yer alan ve Mürcie'nin dört alt kolu olduğunu belirten başka bir ifade ile de desteklenmektedir: i) Cehmiyye, Cehm b. Safvân'ın takipçileri. ii) Gaylâniyye, Gaylân b. Mervân'ın takipçileri. iii) Masîriyye, Ebû Hanife de dahil Amr b. Kays el-Masîr'i izleyenler. iv) Şükkâk ya da Betriyye, ashâbü'l-hadîs, Süfyân-ı Sevrî, Şerîk, İbn Ebî Leylâ, Şâfiî ve Mâlik b. Enes ve ayrıca Haşviyye olarak bilinenler. Yazar daha önce de dedi ki: "Onlara Mürcie denir, zira onlar her iki zıt tarafla irtibata geçer ve inançlarını açıkça itiraf ettikleri için tüm Ehl-i kiblenin mümin olduklarını düşünürler ve hepsi için bağışlanma dilerler."⁷

7 Nevbahtî, 15-6 vd. Hayyât'ta (139) Şiî İbnü'r-Râvendî, Ashâbu'l-hadîsle birlikte dört fırkadan bahseder.

Tüm bunlardan Nevbahtî’de Mürcie’nin belirleyici özelliğinin “Hz. Ali’yi Hz. Osman’ın üzerine” çıkarmamak olduğu anlaşılmaktadır. Buna bir yerde İbn Sa’d da işaret eder ve Muhârib (105/724 ve 120/738 yılları arasında öldü) adındaki bir şahsın Hz. Ali ve Hz. Osman [hakkındaki hükmü] “erteleyen” ve (onların) imanına ya da küfrüne şahitlik etmeyen ilk Mürciî olduğunu belirtir.⁸ Bundan çıkarılacak doğal sonuç, Hz. Ali’yi Hz. Osman’ın üzerine koyan herkesin bu zümreye mensup olduğudur. Mürcie aleyhtarı görüşün örneği ise İbrahim en-Nehâî’dir. İbn Sa’d onun Mürcie’yi hiç sevmediğini, onları Ezrakîler ile Ehl-i kitaptan daha kötü gördüğünü, bunun ötesinde Hz. Ali’yi Hz. Osman’dan daha çok sevdiğini ancak Hz. Osman hakkında kötü konuşmadığını bildirir. Onun ne Sebeî ne de Mürciî olduğuna dair sözleri ise herhangi bir doğaüstü güç atfetmeden Hz. Ali’yi yücelttiği anlamına gelir ve Hz. Osman’ı daha aşağı koymasına rağmen, o (Hâricîler gibi) onu ne kınamış ne de hakkındaki hükmü ertelemiştir.⁹ İbn Sa’d’ın Şîa ismini İbrahiminki gibi bir duruma uyguladığı görülmez ancak Kûfe’de ikisi Şîî ikisi Mürciî olan (*yeteşeyye’ûn*) ve ikisi de Hâricî fikirleri benimseyen altı kardeşten bahsetmektedir.¹⁰ Buradan hareketle Kûfelilerin bu üç gruba bölündüğü varsayılabilir.

İbn Sa’d’ın Mürciî olarak tanıttığı on sekiz kişiden 11’inin Kûfe’den olması hiç de önemsiz değildir. Diğerleri içinden ise bir kişi Medine’den (Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye) bir kişi Mekke’den, bir kişi Basra’dan, bir kişi Medâin’den ve üç kişi de Horasan’dandır.¹¹ Buradan anlaşılacağı üzere Mürcie özellikle Kûfe’deki Müslümanlar arasında zuhur eden tartışmalarla ilgilidir. Kûfe daima, bir anlamda Hz. Ali taraftarı olan

8 İbn Sa’d, VI, 214.

9 İbn Sa’d VI, 191 vd.

10 İbn Sa’d, VI, 204.

11 Atıflar: VI, 204, 205, 214, 232, 236 (2), 252, 253, 263, 273; V, 67, VII/I. 166; VII/2.66, 105, 106, 109.

kimselerin kalesi olmuştur. Bu sebeple bu tür bir partizanlığa karşı muhalefetin Kûfe’de görünmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Bir kimse daha da ileri giderek İbn Sa’d’da bir anlamda Şii sempatisi olup olmadığını merak edebilir. Onun yaşlı meslektaşları ve arkadaşı olan Vâkıdî’nin (v. 208/823) hocaları arasında (genel olarak) Kûfe’deki Mürcie karşıtlarından Süfyân-ı Sevrî de vardı. Hatta bizzat İbn Sa’d da Abbasî ailesinden birinin mevlâsı idi.¹² Böylece İbrahim en-Nehâî’nin kendisi de benzer fikirleri kabul etmiş olabilir.

İbn Kuteybe de bu görüşe sempati duymuş olabilir. O, Râfızîler ve Şîa arasını açıkça ayırır. Ona göre Râfızîler bazı açılardan ilk üç halifeyi reddederken, Şîa ilk üç halife hakkında kötü söz söylemeyen, fakat Hz. Ali’yi daha üstün gören kimseler olarak gözükmür.¹³ Onun Şîa listesi Nevbahtî’nin Süfyân-ı Sevrî ve Şerîk gibi Mürcie içinde yer verdiği bazı kişileri de ihtiva ediyordu. O aynı zamanda Kûfeli âlimler içinden İbrahim en-Nehâî, A’miş, Vekî’ ve ayrıca Basra’dan Şu’be gibi pek çok saygın ismi de içeriyordu.

e. Hanbelîler

Burada Hanbelîlerin Mürcie’ye yönelttiği eleştirileri zikretmek faydalı olacaktır; (şayet terim III./IX. yüzyılda kullanılabilirse) zira Eş’arîlik Sünniliğin Hanbelî formu içinde gelişti. Bu eleştiri Henri Laoust tarafından *Akide-I* olarak isimlenen ve bizzat Ahmed b. Hanbel’e nisbet edilen malzemeleri ihtiva eden belgenin ekinde yer alır ve kesinlikle erken döneme aittir. Burada kınanan iddialar ise şunlardır: İman, amel olmaksızın sadece sözden (*kavl*) ibarettir. Bir müminin imanı derece bakımından diğer bir müminden daha üstün değildir. İnsanların, meleklerin ve nebîlerin imanı aynıdır. İman ne ar-

12 İbn Hallikân, III, 61-4, 64 vd.

13 Lecomte, *İbn Kuteybe* (4. bölüm 106. dn), 315-18. Krş. İbn Kuteybe Râfıza’nın alt kollarını zikreder sonra da Şîa’nın bir listesini verir; bk. *Meârif*, 300 vd.

tar ne de eksilir; imanda bir tereddüt yoktur (yani “inşallah müminim” demek doğru değildir).¹⁴ Birazdan bu hususların tartışmalarda nasıl ortaya çıktığı da görülecektir.

f. Hâricîler

Ahmed b. Hanbel ayrıca Hâricîlerin ona ve arkadaşlarına Mürcîî demesinden de şikayet etmiştir. Bunun nasıl ortaya çıktığını görmek ise oldukça kolaydır. Hâricîler Hz. Osman’ın büyük günah işleyen bir kimse olduğuna inanıyorlardı. Oysa Hz. Osman hakkındaki hükmü ertelemek ve pratikte onu mümin kabul etmek ise Mürciiliğin bir alameti idi.

2. Gelişmenin Yeniden İnşası

Mürcie adının kullanıldığı farklı yönleri inceledikten sonra bu farklı kullanımların birbirleriyle nasıl irtibatlı olduklarını göstermek için gelişim sürecinin yeniden inşasına teşebbüs etmek mümkündür. Burada belirgin başlangıç noktası, şimdiye kadar zikredilmemiş olan bir Kur’ân ayetidir.

a. Kur’ânî Temel

Genelde Müslüman âlimler -bu fikir haklı görünüyor- Mürcie terimi “bazıları da Allah’ın hükmünü beklemektedir” (et-Tevbe 9/106) şeklindeki Kur’ânî bir ifadeden çıkarıldığını kabul ederler. “Beklemektedir” diye çevrilen kelime ya *mürceve* ya da *murcaûne*’dir. Ancak (Taberî gibi) müfessirler bunların “ertelemek, sonraya bırakmak” anlamına gelen *ercee* fiilinden türediğini ve aynı anlama geldiğini söylerler. İsim-fiil olan *ircâ* en azından İbn Sa’d zamanından beri Mürcie inancını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Ancak *ircâ* aynı zamanda “ümit vermek” anlamına gelen *ercâ* fiilinden

14 *Profession*, no. 48’de İbn Ebî Ya’lâ’yı (I, 31-32) özetler. Müteakip husus için bk. İbn Ebî Ya’lâ, I, 36.6.

isim de olabilir. Söz konusu ayetin 10/631 yılında yapılan Tebük seferine katılmadığı için Hz. Muhammed'in emriyle "dışlanan" üç kişiye işaret ettiği kabul edilir. Bu şahıslar hatalı olduklarını kabul etseler de Hz. Muhammed onları bağışlamamış, hatta cezalandırılıp cezalandırılmayacaklarına dair hüküm bildiren bir vahyi beklemelerini istemiştir. Daha sonra Tevbe suresi 118. ayet inmiş ve onlar bağışlanmıştır. 10/631 yılının şartları ile sonraki zamanların şartları arasında yakın bir paralellik yoktur. Ancak ayet açıkça bazı hallerde insanın suçlu veya masum olduğuna hükmedilemeyeceğini ve kararı Allah'a bırakmak gerektiği fikrini ifade etmektedir.

b. Hz. Ali ve Hz. Osman Hakkındaki Hükmün Ertelenmesi

Muhtemelen *ircâ* fikrinin ilk kullanımı Hz. Osman ve Hz. Ali'ye dair hükümle ilgilidir. Bu, İbn Sa'd'ın yukarıda alıntılanan ifadesinde, ilk Mürcie'nin iki kişi hakkındaki kararı "ertelediği" ve mümin ya da kafir olduklarını söylemediği şeklindeki ifadeyle de ima edilmiştir.¹⁵ Muhtemelen bu, söz konusu şahsın cennet ya da cehenneme gönderileceğine işaret etmektedir. Dünyevî seviyedeki bir "erteleme" ise "Hz. Osman'ın kafir olduğu ve bu sebeple de toplumdan çıkarılması gerektiği" şeklindeki Hâricî iddianın da reddini ima etmektedir. Keza bazı Hâricîler bir süre "Ali'nin kafir olduğu ve ona karşı savaşılmaması gerektiği" görüşünü ileri sürdüler. Hâricîler ve Mürcie grupları arasında Yezî b. el-Mühelleb'in (v. 102/720) isyan etmesi sırasında ihtilaf olduğuna dair deliller de vardır.¹⁶

Burada valilik yaparken Yezîd b. Mühelleb'in Horasan'ın bölgelerinden birinde görevlendirdiği Sâbit b. Kutne'nin

15 İbn Sa'd, VI, 214. Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye isnad edilen *ircâ* (Madelung, *Zaiditen*, 228-30; krş. *Münye*, 17, 25), bu tavrın ilk ifadesidir. Fakat Hz. Osman, Hz. Ali, Talha ve Zübeyr arasında karar vermeyi reddetmenin ötesine gitmemiş olabilir.

16 Wellhausen, *Arab Kingdom*, 317. Taberî, II, 1399.

(v. 110/728) şiirinde bu görüşe dair ilgi çekici çağdaş bir delil de vardır.¹⁷ Şiiri tercüme etmek ve yeterince yorumlamak güçtür ancak şu itikadî iddialar açık görünmektedir:

- a) Biz şüpheli olduğumuz meseleleri (hükümleri) erteleriz.
- b) Tüm Müslümanlar İslâm üzeredirler (*el-Müslimûn 'ale'l-İslâmî küllühüm*). Muhtemelen kendini Müslüman olarak tanımlayan herkes gerçekte de Müslümandır.
- c) Bir kimse Allah'ın birliğini kabul ettiği müddetçe hiçbir günah onu şirke götürmez.
- d) Biz (Müslüman?) kanını ancak kendimizi savunurken dökebiliriz.
- e) Bu dünyada Allah'tan korkan bir kimse bu takvasının mükafatını ahirette alacaktır.
- f) Allah'ın hükmettiği bir iş iptal edilemez ve onun hükmettiği (*kazâ*) her şey doğrudur (*rüşd*).
- g) Samimi olsa ve Allah'tan korksa da her Hâricî görüşünde yanılmaktadır.
- h) Hz. Ali ve Hz. Osman (hiçbir ilahın) ortak olmadığı Allah'ın iki kuludur. Allah tarafından bilinen çabalarına göre mükafat alacaklardır ve (onların faziletlerine hükmeden) hiçbir ayet de gelmemiştir.

Bu malzeme göstermektedir ki ilk Mürcie, Hz. Ali ve Hz. Osman'ın ümmetin meşrû idarecileri olduğunu kabul etmiştir ve günahları sebebiyle herhangi birini kenara atmayı reddetmiştir. Muhtemelen onlar bu iki şahsa ayrı ayrı meziyetler vermeyi de reddettiler. Bunların tümü toplumun birliği ve büyük günah işleyen kimsenin günahı sebebiyle toplumdan dışlanacağına dair Hâricî tezi benimsemeyi reddetmekle ilgilidir. Bu şiire göre bir insan ancak şirk koşma, puta tapma ya

17 İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-Şi'r*, Leiden, 1904, 400 vd. Şiir Eġânî'de yer alır (XIII, 52) ve G. Von Vloten tarafından tartışılmıştır; bk. "İrdja", *ZDMG*, XL, (1891), 161-71, özellikle 162 vd. Wellhausen, *a.y.* Tritton, *Muslim Theology*, 45.

da daha kesin olarak sadece O'na has olan ibadet konusunda başka varlıkları Allah'a ortak koşma yoluyla Müslümanlıktan çıkabilir. "f" maddesindeki iddia ise doğrudan Kaderîlere yönelmiş görünmektedir.

Mürcie'nin siyasî tavrı tümüyle açık değildir. Kûfeli bir âlim (v. 129/746) "Mürcie kendi krallarının dinine uymaktadır." iddiasında bulunmuş ve halife Me'mûn'un da (198-218/813-33) benzer bir şey söylediği bildirilmiştir.¹⁸ Bu, *şirk* suçu işlemeyen herhangi bir halifeyi tanımlarına ve kan dökmeme hakkındaki (d) maddesine de uygundur. Diğer yandan Mürciî oldukları belirtilen bazı kişiler İbnü'l-Eş'as (82-5/701-4) isyanına da katıldılar.¹⁹ Kaderî olduğu kadar Mürciî olarak da görülen Gaylân ed-Dimeşkî'nin hükümete karşı plan yaptığından da şüphelenilmişti. 102/720 yılındaki Mühellebîlerin isyanı sırasında silahlı Mürciîler vardı ve Emevîlerin son yıllarında kuzey-doğu sınırlarındaki bir ayaklanmaya öncülük eden Hâris b. Süreyc de Mürcie akidesinin bir esasına dayanarak böyle yaptı.²⁰ Mürciîler her zaman Emevîleri de desteklemedi.

Hiz. Ali ve Hiz. Osman hakkındaki hükmü "erteleme" yarım asırdan fazla bir zaman sonra yaşayan insanlar tarafından bilinçli olarak benimsenince, bu aynı zamanda politik bir tavrın işareti olmaktadır. Bu görüş, "Hiz. Osman haklı olarak öldürüldü" şeklindeki Hâricî iddiasını reddettiği sürece Hiz. Osman'ın varisleri olarak Emevî hanedanının meşru idareciler olduğunu da ifade eder. Onun yaklaşık 122/740 yılına kadar Hiz. Ali hakkındaki görüşleri hiç de açık değildir. Ancak Hiz. Hasan, Hiz. Hüseyin ve diğerlerinin hilafeti elde etme girişim-

18 Rukâbe b. Maskale olarak geçer; bk. Laoust, *Profession*, 67. Krş. Massignon, *Essai*, 170. Burada 150/767 yılında ölen bir adamın talebesi olduğu belirtilir.

19 Mesela Zerr b. Abdullah (v. 82/701, İbn Sa'd, VI, 205. Şehristânî, 108. *Tehzib*, III, 218), Saîd b. Cübeyr (v. 95/713) Şehristânî'de (108) sadece Mürciidir. Krş. İbn Sa'd, VII/1, 166).

20 Bk. Beşinci bölüm.

lerine dair hiçbir destek ifade etmez. Abbasîler hilafet davetlerine, bunun Hâşim kabilesine hatta kendi soylarına hasredildiği üzerinden başladıklarında, Mürciî teori buna karşı çıktı. Şöyle ki, Abbasîlerin hilafet iddiasının Emevîlerinkinden daha üstün olduğu konusunda hemfikir değillerdi. Ancak Abbasîler imparatorluğun kontrolünü ele geçirdikten ve Emevî ailesini ortadan kaldırdıktan sonra, Mürciîlerin onları kabul etmemeleri için hiçbir gerekçeleri yoktu. Genelde en büyük endişeleri Müslüman toplumun birliğini korumaktı.

c. Hz. Ali'nin Dördüncü Sıraya Bırakılması

Biraz önce tartışılan husus, özel bir ilgiye haiz olsa da Şehristânî'nin *ircâya* verdiği anlamlar içinde üçüncüsüne karşılık gelmektedir. Bu da büyük günah işleyen kimse hakkındaki hükmü kıyamete kadar ertelemektir. Onun belirttiği dördüncü anlam, Hz. Ali'yi Hz. Muhammed'den sonraki ilk sıradan aşağıya dördüncü sıraya koymaktı. Sonra görüleceği üzere, genel sünnî görüş ilk dört halifenin kronolojik sırasını fazilet sırası hâline getirdi. Ancak bu görüşün II./VIII. yüzyılın ilk yarısında ne ölçüde kabul gördüğü açık değildir. Genel dinî harekete mensup pek çok âlim, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'i ilk iki sıraya yerleştirdi. Fakat İbn Kuteybe'nin Şîa listesindeki bazı kişiler Hz. Ali'yi ilk sıraya koymuş olabilir. Zeydîler ise (ileride tartışılacağı üzere) fazilet sırasında Hz. Ali'yi ilk sıraya koydular fakat fazilette daha aşağıda olanın (*imâmetü'l-mefdûl*) yani Hz. Ebûbekir ve diğerlerinin imametine rıza gösterdiğini belirttiler. II./VIII. yüzyılın ilk yarısında Hz. Osman'ın durumu belli değildi. Zira o bazen Emevî hanedanına yöneltilen eleştirilerle birleştirildi. Bu sebeple bu dönemde *ircânın* Hz. Ali'yi dördüncü sıraya indirme iması muhtemel görünmektedir. Bu ima ve uygulama ancak sonraki Sünnî görüş büyük ölçüde kabul edildiğinde anlamlı olacaktır.

d. Büyük Günah İşleyenin Mümin Kabul Edilmesi

Büyük günah işleyen kimse hakkındaki hükmün ertelenmesi doğal olarak onun bir mümin olduğu görüşüne götürmektedir. Ona bir mümin olarak *muamele edilmesi* ise bu ertelenmenin ilk neticesidir. Ancak eski Araplar arasında müşterek terimlerle düşünme eğilimi vardı. Şöyle ki “müminler” öncelikli olarak sosyal bir birlik olarak düşünülürdü. İman ya da inanç kavramı bir kimseyi ancak bu müminler (*mü'minûn*) gövdesinin bir üyesi yapar. Benzer bir şekilde *ircâ* bir kimseyi Mürcie'nin üyesi yapan şeyi *i'tizâl* de bir kişiyi Mu'tezile'den biri yapan şeyi göstermektedir. Bu durumda hükmü erteleyen kişiler için büyük günah işleyen kimse toplumsal birliğin bir üyesi idi ve bu sebeple onlar imanı tanımlama sorunu ile yüzyüze geldiler ki insanı toplumsal birliğin üyesi yapan şeyin ne olduğuna karşılık olsun. Bunların tümü inanç kavramını (*foi* ya da *glaube*) merkeze alan ve buradan hareketle toplumu tanımlayan modern Avrupalı bakışa ters-tir. Bu sebeple gelecek bölümde Müslümanların görüşleri daha bütüncül olarak anlatıldığında görüleceği üzere, iman-ın tüm Avrupalı tercümeleri yanlış imalara yol açmaktadır.

Büyük günah işleyen bir kimse ümmetin bir üyesi olduğu için “ameller” imanının dışına çıkmalıdır ve bu sebeple iman, açıktan ikrar ile birlikte, belli akidelerin entelektüel olarak tasdik edilmesi olarak tanımlanır. Nitekim bir muhalif, amellerin *imandan* “sonraya konduğunu” ya da ertelendiğini söyleyerek belli bir haklılık da kazanabilir. Bu terime Şehristânî'nin verdiği anlamlardan biri buydu. Diğer bir kullanım olan “ümit verme” ise kısmen farklı bir rotadan ama aynı düşünce çizgisinden gelmektedir. Böylece *imanı* olan herkesin kalp ile tasdik ve dil ile ikrar anlamında kesin olarak cennete girme ümidine sahip olduğu geniş biçimde kabul edildi.

e. İlk Mürciiler

İlk Mürciiler esasında İslâm toplumunun birliğini korumaya çalışan kimselerdi ve *ircânın* bir kaynağı, Hâricîlerin bölücü temayüllerine karşı görünmektedir. Bu kişilerin Hâricîler tarafından ahlâksız olarak eleştirilmeleri hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü onlar büyük günahları hafife almış göründüler. Zaten Müslümanların çoğunluğu da Hâricîlerin büyük günaha dair görüşlerini reddetti. Onlar, büyük günah işleyenin cezalandırılmasını ancak toplumdan dışlanmamasını benimsedi. Onlar küçük itikadî farklılıklardan dolayı insanları toplumdan çıkarmadılar.

Ancak Mürcie'nin başlangıcına dair böyle bir anlatım, İbn Sa'd'ın veya İbn Kuteybe'nin Mürcii olarak tanımlanan çok sayıda kişinin Kûfe'den geldiği gerçeğini açıklayamaz.²¹

21 İlk Mürciiler:

1. Zerr b. Abdullah el-Hemdâni: Kûfe, İbnü'l-Eş'as'a katıldı, v. 82/701 (İbn Sa'd, VI, 205. İbn Kuteybe, *Meârif*, 301)
2. Saîd b. Cübeyr: Kûfe, İbnü'l-Eş'as'a katıldı, v. 95/713 (bk. n. 5/19).
3. Talk b. Habîb: Basra, v. 90-100/708 (İbn Sa'd, VII/I, 166. İbn Kuteybe, *Meârif*, 301)
4. Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye: Medine, v. 100/718 (İbn Sa'd, V, 241. *Münye*, 1.57; 25.3-5).
5. İbrahim b. Yezîd et-Teymî: Kûfe, v. 100/718 (İbn Sa'd, VI, 199 vd. İbn Kuteybe, *Meârif*, 301. Massignon, *Essai*, 170).
6. Muhârib b. Disâr: Kûfe, v. 116/734 (İbn Sa'd, VI, 214. İbn Kuteybe, *Meârif*, 301).
7. Amr b. Mürre: Kûfe, v. 117/735 (İbn Sa'd, VI, 220; Mürcii olarak geçmez. İbn Kuteybe, *Meârif*, 240, 301)
8. Hammâd b. Ebî Süleyman: Kûfe, v. 120/737 (İbn Sa'd, VI, 231 vd. İbn Kuteybe, *Meârif*, 240, 301.)
9. Hârice b. Mus'ab: Horasan, v. 120/737? (İbn Sa'd, VII/2, 104. İbn Kuteybe, *Meârif*, 237, 301)
10. Amr b. (Ömer) b. Kays el-Mâsir: Kûfe, v. 120/737 (İbn Sa'd, VI, 236. İbn Kuteybe, *Meârif*, 301; Nevbahtî, 7)
11. Mûsâ b. Ebî Kesîr: Kûfe, v. 120/737 (İbn Sa'd, VI, 236). Wilfred Madelung, "Early Sunni Doctrine concerning Faith as reflected in the Kitâb al-

Kaynaklarımızın özellikle de İbn Sa'd'ın tarafsız olmadığı ve bu ismin ise başka yerlerden çok Kûfe'de kullanıldığı anlaşılabilir bir husustur. Gerçi Hâricîler ile ircâ olarak isimlenen görüşü savunanlar arasında bir gerilim olduğu kesindir ve Mu'tezile öğretisi bu iki grup arasında bir orta yol olarak takdim edilmektedir. Bütün olarak bakılırsa, Kûfe'deki *ircânın* aslında Basra ve diğer yerlerdeki *ircâ*'dan farklı olması ihtimal dahilindedir. Kûfe'de pek çok kişi Hz. Ali tarafını tutuyordu ve bu da şayet onlara güzel bir fırsat verilirse Emevîlere karşı isyana hazır olduklarını gösterir. Diğer kimseler ise bunu potansiyel olarak toplumu bölen bir tavır olarak görebilirler ve birliği sağlamak için çalışabilirler. Onlar siyasî konumlarını *mürceve* şeklindeki Kur'ân ayetine dayandırmış ve onlara kötuleyici anlamda Mürciîler lakabı takılmış olabilir. Buna rağmen tüm bu ilk Mürciîler, hem Şiîlerin hem de Hâricîlerin bölücü eğilimlerinin muhalifleri olarak, Sünnîliğin de öncüleri idiler ve bu sebeple taltif edilmeyi hakederler. Bir kısım Mürcie'nin nasıl oldu da sapkın görüldüğüne dair diğer bir husus ise sonra ele alınacaktır.

3. Topluma Mensûbiyet

a. Mensûbiyetin Esas Temelleri

Hz. Muhammed'in hayatı boyunca, İslâm toplumuna mensup olmak için iki yolun var olduğu görülür. Bunlardan biri gruplar diğeri ise fertler için söz konusudur.²² İlk yola örnek, Kur'ân'da salât ve zekâtın, topluma mensup olmanın temel işaretleri olmayı öneren bir bağlamda sıkça birlikte geçtiği

İmân of Abû Ubayd al-Qâsim b. Sallâm (v. 224/839) *Studia Islâmica*, XXXII (1970), 233-54. 238 ve devamında ise Kûfe'deki Mürciîliği anlatır ve oradaki muhalifleri kaydeder: Süfyân es-Sevrî, Hasan b. Sâlih b. Hayy ve Vekî b. el-Cerrâh. Ebû Ubeyd'in görüşleri bazı açılardan farklı olsa da İbn Hanbel tarafından taktir edilmiştir.

22 Krş. Watt, "Conditions of Membership of Islamic Community" *Studia Islamica*, XXI (1964), 5-12.

yerlerdir.²³ Namaz kılmak ya da ibadet etmek doğal olarak toplumsal bir faaliyetti ve Hz. Muhammed'in yönetimine dair ifadelerde zikredilen *sadaka* toplayan kişiler, bu dönemde muhtemelen *zekât* diye nitelenen hususla ilgili olup kabilelere ya da kabile üyelerine gönderildiler.²⁴ Hz. Ebûbekir'in hilafeti sırasındaki dinden dönme ya da Ridde savaşları sırasında, bir kabilenin Medine'deki halifeye biat ettiğinden vazgeçtiğini açıkça duyurması, alışılan para ödemesini göndermeyi reddetmesi olarak göze çarpmıştır. O hâlde Hz. Muhammed'in kendi federasyonuna katılmak isteyen kabile veya gruplara, *salat* ve *zekatı* özel olarak şart koştuğu neredeyse kesindir. Gerçekten de daha sonra, dinden çıkan bir kimsenin umuma açık bir yerde ibadet etmesini, onun dinsizliği terk ettiğine dair bir kanıt olarak gören örnekler de vardır. Ancak bu, *namazı* kılmanın toplumsal bir yükümlülük olduğu şeklindeki genel ilkeyle çelişmez.

İslâm toplumunun mensubu olmanın daha bireysel bir yolu "Allah'tan başka bir ilah yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir." şeklindeki inanç ikrarı ya da *şehâdetin* tekrarı ile oluyordu. Bu, hadiste de beyan edilmiştir. Mekke'nin fethi sırasında adı öldürülecek kişiler listesinde yer alan müşrik bir Arap gizlice Hz. Muhammed'in huzuruna girerek ve yakalanmadan önce kelime-i şهادeti tekrar ederek ölümden kurtulmayı başardı.²⁵ İşaret edildiği söylene de kelime-i şهادetin tüm sözleri Kur'an'da yer almaz.²⁶ Ancak onun ilk bölümü (çeşitli şekillerde) tekrar edilmesi gereken bir kural biçiminde olmasa da birçok yerde geçmektedir. Hz. Muhammed hayattayken mensubiyetin sadece bu ilk bölümü kullanılmış olabilir. Zira

23 Mesela el-Bakara 2/277; en-Nisâ 4/162 ve keza Yahudiler için bk. el-Bakara 2/43, el-Mutaffifin, 83/77.

24 Krş. *Medine*, 366-8.

25 *Medine*, 69. Krş. Buhârî, *İstîtâbetü'l-mürteddîn* (88), 3 (IV; 330). Wensinck, MC, 29 vd.

26 Krş. Wensinck, MC, 1-5.

bu, çoğu durumda kişisel sadakatin bir ifadesi ya da işareti de olacaktır. Tam formüle duyulan ihtiyaç, belki de 81/700 yılına doğru, Allah'a inanan ancak Hz. Muhammed'in risaletini kabul etmeyen pek çok *zimmîn*in Müslüman olmak istediği zaman hissedildi. 11/632 yılından önce uygulamaya dair bazı gerçek hatıralar içerse de hadislerde yer alan malzemenin gösterdiği söylenen şeyin tümü de budur.

Sonraki zamanlarda ise büyük bir çoğunluk Müslüman olarak doğduğu için sadece küçük bir grup Müslüman başka inanışlardan İslâm'a geçmişti. Bu sebeple bir insanın *mümin* ya da *Müslüman* statüsünü nasıl kazanacağından çok nasıl kaybettiği tartışıldı. Bir kişinin bu statüleri kazanması temelde açıktan kelime-i şehâdet getirmekle oluyordu. Bu statüyü kaybetmesinin ise ciddi hukukî neticeleri vardı ve bu sebeple de fakihlerce tartışılmıştı. Onlar *tebdî'* ile *tekfîr* arasını ayırdılar. *Tebdî'* bir kimsenin bir *mübeddî* yani *bid'at* -kelime anlamı icat etmek ancak sapkınlığa denktir- suçunu işleyen kişi olduğunu ilan etmesidir. *Tekfîr* ise bir kimsenin kafir/inançsız olduğunu yani küfür/inançsızlık suçunu işlediğini ilan etmesiydi. Kelâmcılar ve diğerleri arasında muhaliflere karşı bu tür suçlamalarda bulunma eğilimi vardı ve Gazzâlî küfür ithamının haklı olduğu durumları göstermek için bir risale kaleme aldı.²⁷ Burada dikkat edilmesi gereken husus küfrün kabaca imanın zıddı olduğudur.

b. İman ve İslâm Arasındaki Fark

İmanın bir kimseyi *mümin* yapan şey olduğuna inanıldığı gibi İslâm da bir kimseyi *Müslüman* yapan şeydir. Bazen Batılı yazarlar *mümin* ve *Müslüman* arasında bir derece farkı olduğunu düşündüler. Bu ikisi arasında kesin olarak bir fark vardır ancak dikkatli bir inceleme bunun bir derece farkı olmadığını gösterecektir.

27 *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka.*

A. J. Wensinck'in ortaya attığı görüşe ise daha yakından bakabiliriz.²⁸ O, iman ile resmî dinin kabulü arasında bir fark olduğunu ifade etmeye çalışan bir hadisin varlığını iddia etmektedir. Buna göre her ne kadar iman kendisini ibadetler ve yükümlülüklerle ifade etse de bundan daha derine gitmektedir. Bu, iman kelimesinin yabancı Avrupalı çağrışımlarını da içermektedir. Bu hadiste Hz. Muhammed sorulara cevap olarak üç tanım yapmaktadır: *İman*; Allah'a, meleklerine, kitabına, O'na kavuşmaya, nebilerine ve ahiret gününe inanmak (tasdîk-doğrulamak); *islâm*; Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmaksızın İslâm'a hizmet etmek, emredilen *namazı* yerine getirmek, bir yükümlülük olan *zekatı* vermek, Ramazan ayında *oruç* tutmak; *ihsan* (dosdoğru hareket etmek) ise Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmektir.²⁹ Bu hadiste *İslâm*'ın bir "ibadet ve görev" meselesi olduğu doğrudur ancak *iman* ise temelde belli inançların zihnen kabulü olarak görünmektedir. Wensinck'in Ahmed b. Hanbel'den aktardığı, Hz. Muhammed'in: "İslâm alenîdir (*alâniyeten*) iman ise kalptedir."³⁰ sözünden çıkan asıl sonuç da aynıdır. Zaten eski Arapların anlayışına göre kalp anlama yeridir. Bu iki hadiste de *iman* ve *islâm* arasında bir ayrım vardır. Fakat bu Wensinck'in ileri sürdüğü gibi derin kavrayış ve deruni tecrübe ile sırf harici ve şekli riayet arasındaki ayrım gibi değildir.

Aynı tarihe dair diğer bir malzeme ise oldukça farklı bir sonuca götürmektedir. Medineli âlim Zührî'nin (v. 124/742) *islâm*'ın söze (*kelime*) *iman*'ın ise eyleme (*amel*) işaret ettiğini söylediği bildirilir.³¹ Burada "kelime" belki de *iman*'ın ikrarına işaret etmektedir. Zira başka bir yerde İslâm'ın, *iman*'ın ikrarı-

28 MC, 23.

29 Müslim, İman (1), 1.

30 Müsned, II, 134.

31 Taberî, *Tefsir*, 49. Krş. Malâtî, *Tenbîh*, 117. Ayrıca bk. Ebû Tâlib el-Mekki, *Kûtül-Kulûb*, Kâhire 1381/1961, II, 270.

nı tekrar etmek olarak tanımlandığı görülür.³² Bu tür görüşlere dayanarak büyük günah işleyen bir kimsenin *mümin* değil *Müslüman* olduğunu söylemek de cezbedici olurdu. İslâm kelâm literatüründe *islam* ve *iman* ayrımına dair pek çok tartışma vardır.³³ Bunlardan bazıları biraz önce önerilen görüşe yakın görünmektedir. Sonuçta bu ayrımlardan hiçbirisi üzerinde kelâmcılar icma etmedi ve Kur'ân'da *imanın* *İslâm*'dan daha üst ya da alt seviyede olduğunu benimsemek için herhangi bir gerekçe yoktur. Kelâmcılar, Kur'ân ve hadislerde yeralan bu konulara dair ana iddiaların kendi görüşleriyle nasıl uyumlu olduğunu göstermekle ilgilendiler.

Belki de Kur'ân'daki en önemli delil Hz. Muhammed'e tabi olanların ortak isminin *müminûn* olduğu gerçeğidir. Flügel'in *Concordance*'ına dayalı bir hesaba göre, Kur'ân'da *müslimûn* kelimesi 37 defa geçerken *müminûn* ise 179 defa geçmektedir. 13/634 yılının sonlarına doğru Hz. Ömer, *emîrû'l-mü'minîni* (inananların kumandanı ya da emiri) bir halife ünvanı olarak benimsedi. Diğer yandan Kur'ân'da *İslâm*'ı *imandan* daha aşağıya yerleştiren bir ayet de vardır:

Bedevîler *âmennâ* (inandık) dediler. De ki inanmadınız (*lem tû'minû*) ancak *eslemnâ* (İslâm'ı kabul ettiniz), iman kalplerinize henüz yerleşmedi. Müminler ancak Allah'a O'nun elçisine inanan, sonra şüpheye düşmeyen ve Allah yolunda malları ve canlarıyla cihat eden kimselerdir. (el-Hucûrât 49/14-15)

Müfessirler buradaki imanın faaliyeti içerdiğini söylerler. (Taberî gibi) bazıları da *eslemnâ* ifadesini imanın zahirî ikrarı

32 Eş'arî, 293. McCarthy tercüme etmiştir; bk. *Theology*, 243, prg. 25.

33 Mesela Laoust, *Profession*, 82 (bk. 77 vd). Bâkılânî, *Temhîd*, yay. McCarthy, Beyrut, 1957, 346-8. Kalâbazî, *Te'arruf* (trc. Arberry), Cambridge, 1935, bl. 17. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, II, 250-282 (bl. 35). Gazzalî, *İhyâ*, 2. kitap, 4. kısım. Sübkî, I, 41-70. Alıntılanan hadisi belli ki Hakîm et-Tirmizî (bk. s. 264) *Şerhu Kavlihî me'l-iman ve'l-İslâm ve'l-İhsân* adlı çalışmada müzakere etmiştir. Keza bk. Wilfred Cantwell Smith, *Historian of the Middle East*, yay. B. Lewis-P.M.Holt, London 1962, 484-502.

(verilen çevirideki gibi) şeklinde yorumlayarak zıt bir anlam verdiler. Ancak diğerleri böyle bir ayrımın Kur'ân'ın genel kullanımına uygun olmadığını anladıkları için *eslemnâ* ifadesini "teslim olarak barışı aradık" olarak tercüme edilebilecek şekilde *isteslemnâ* olarak tefsir ettiler.³⁴ Muhtemelen aynı vahyin parçası olmayan devamındaki ayetin (el-Hucûrât, 49/17) *iman* ve *İslâmı* birbirlerinin yerine kullandığı görülmektedir.

"Onlar Müslüman oldular (*eslemû*) diye seni minnet altına (mükafatı hakeden bir fiili zikrederek) sokuyorlar. (Onlara) de ki Müslüman oldunuz diye beni minnet altına sokmayın, aksine imana ilettiği için Allah sizi minnet altında bırakır."

Elbette bu ayeti anlamamanın başka yolları da vardır. Ancak Kurân'da Wensinck'in önerdiği seviye ve derece ayrımına dair açık bir delil olmadığını göstermek için yeterli olduğu söylenmiştir.³⁵

O hâlde bu tartışmanın sonucu şöyle olmalıdır: İman ve İslâm anlam bakımından biraz farklılaşsa da bu ayrım çok keskin ve sert değildir ve zaman zaman değişmektedir. Birazdan dikkate alınacak kelâmi görüşlerde, imanın "resmî dinin kabulü" anlamına yakın olduğu görülecektir.

c. Mürcie ile Hanefilerin İman Görüşü

Bu noktada Eş'arî'nin Mürcie bölümünde derlediği görüşlere bakmak yerinde olacaktır.³⁶ Onların niçin sapkın/heretik olarak düşünüldüğü konusunu ise sonraya bırakacağız. Ayrıca

34 Mesela Taberî'nin Katâde'den naklettiği yorum Hasan el-Basrî'nin "büyük günah işleyen kişi mümin değil münafıktır" görüşü ile de aynı çizgidedir. Zemaşşerî, *Keşşâf*, (a.y., III, 127) İslâm'ı "sulha girme ve savaş hâlini terk etme" şeklinde tarif eder.

35 Yukarıdaki paragraf, Watt'ta bu konunun tartışmasına dayandırılmıştır; bk. "The Conception of imân in Islamic Theology", *Der İslâm*, XLIII (1967), 1-10, özellikle 8.

36 Eş'arî, 132-54, özellikle de 132-41.

bu Mürciilerden çoğunun, sadece mezhepler tarihi yazarlarının beyanlarında görülen önemsiz kişiler olduğu ancak hereetik olarak düşünülmemeyen Ebû Hanîfe gibi önemli istisnaların da bulunduğu tuhaf gerçeğine de de işaret ederiz.³⁷ Bir diğer nokta, mezhepler tarihçilerinin yazılarında aynı sorulara dair tartışmaları bulmak zordur. Kaldı ki bunları Hanefî, Hanbelî ve Eş'arî kelâmcılar da ele almıştır. Bu sebeple bu sorunla cesaretle yüzleşelim. Ebû Hanîfe ile Hanefîleri imana dair görüşleri değerlendirmemizin merkezine yerleştirelim ve ona yöneltilen sapkınlık suçlamasını kelâmi bir nefret olarak bir yana bırakalım ve çok ciddiye almayalım.

Eş'arî'nin verdiği bir rivayette Ebû Hanîfe imanı; Allah'ı bilmek (*ma'rife*), O'nu tasdik etmek, resûlü (Hz. Muhammed) bilmek ve onun getirdiği vahyi tasdik etmek olarak kabul etmiştir. Ayrıca bir örnekle de gösterildiği gibi bu tasdik icmâlî

37 Mezhepler tarihçilerinin görüşlerinden bahsettiği Mürciiler:

1. Cehm: Bk. aşağıda 6. Bölüm.
2. Ebû Hüseyin (Muhammed b. Müslim) es-Sâlihî: (Eş'arî, 132 vd. *Münye*, 72, Hayyât'la tartışır).
3. Salih b. Amr es-Sâlihî: (Şehristânî, 107. Bağdâdî, *Fark*, 194 vd., 95 vd. 164'te yukarıda sadece Sâlihî olabilir).
4. Yûnus b. Avn es-Semerrî (?): Eş'arî, 133 vd. *Fark*, 191, Şehristânî, 104, 106, Numeyrî. Massignon, *Passion*, 865).
5. Ebû Şimr: Eş'arî, 134 vd. *Fark*, 193. Şehristânî, 105, 107, vs.
6. Ebû Sevbân: Eş'arî, 135 vd. *Fark*, 192. Şehristânî, 105 vd.
7. Neccâr: Bk. aşağıda 7. bölüm, 3. kısım.
8. Gaylân: Bk. yukarıda 4. bölüm
9. Bîşr (Gıyâs) el-Merîsî: Eş'arî, 140, 143, 349. *Fark*, 192 vd. Şehristânî, 106; *EP*, ilgili maddeler. Ayrıca bk. aşağıda 7. bölüm, 3. kısım.
10. Muhammed b. Şebîb: Eş'arî, 134, vs. *Fark*, 194. Şehristânî, 104, 106. Hayyât, no. 212)
11. Ebû Muaz et-Tümenî: Eş'arî, 139 vd. *Fark*, 1912. Şehristânî, 107.
12. Gassân el-Kûfî: Eş'arî, 139. *Fark*, 191 vd. Şehristânî, 105.
13. Muhammed b. Kerrâm: Eş'arî, 141, vs. Ayrıca bk. aşağıda 10 bölüm. 1 kısım.
14. Muveys b. İmrân el-Basrî: Şehristânî, 103, 105. Hayyât, 127, 211 vd. *Münye*, 71.

ve yorumsuz (*tefsîr*) olmalıydı. Dahası, sonra müzakere edileceği üzere, imanın bölünebilir olduğunu ve artıp eksilmeyeceğini de kabul etti.³⁸ Bu rivayeti II./VIII. yüzyıl ve sonrasındaki Hanefî belgeleri de hemen hemen teyit etmektedir.

Bunlardan en eskisi Wensinck tarafından *el-Fıkhu'l-ekber-I* olarak isimlenir. Bu eser Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ortaya koyar ve onun hayatından sonra kaleme alınmış olamaz. 5. Madde *ircân*ın temel ilkesini ifade etmektedir: “Biz Hz. Osman ve Hz. Ali meselesini (hükmü) Allah’a bırakırız.” İlk madde temel Hâricî düşüncesinin reddidir: “Biz herhangi bir kişiyi günahları sebebiyle kafir ilan etmeyiz (*nükeffiru*) ve hiçkimseyi de *imandan* çıkarmayız.”³⁹ Bu, imanın bir tanımını değildir; ancak amellerin imanın bir parçası olmadığına işaret eder. 9. Madde neticede şu anlama gelir; “Her kim Allah’ın gökte mi yoksa yerde mi olduğunu bilmiyorum derse, kafirdir.” Bu, Eş’arî’nin tefsir rivayetinde verilen örneklerden farklıdır. Ebû Hanîfe’ye, “Allah Kâbe’ye haccı emretti ancak bu Kâbe’yi mi yoksa başka bir Kâbe’yi mi kastettiğini bilmiyorum” diyen bir kişi sorulduğunda “O mümindir” diye cevap verdiği bildirilir. Bu rivayet ve 9. madde arasındaki şekli benzerlik, bu rivayetin gerçekliğini doğrulama eğilimindedir. Ancak 9. madde “yorum” meselesiyle ilgilenmediği için farklılaşır. Bu rivayet ve *Fıkhu'l-ekber-I* birlikte Ebû Hanîfe’nin konumu hakkında özgün görüşler vermektedir.

Zuhur sırasına göre sonraki metin daha çok Mısır’da yaşayan ve 321/933’de vefat eden *Tahâvî Akidesi* görünmektedir.⁴⁰ Bu metin kronolojik olarak *Vasiyye*’den (ileride incelenecek)

38 Eş’arî, 138 vd.

39 Metin Mâturîdî’nin *Şerhü'l-Fıkhu'l-Ekber*’inde vardır. Wensinck bunu çevirmiştir; bk. MC, 103 vd. Onun tercümesi değil de maddeleri numaralandırması benimsenmiştir.

40 Metin, 1344’te Halep’te basılmıştır. Madde numaraları aşağı yukarı Wensinck’in MC’deki atıflara uygundur. E.E. Elder’in yaptığı bir çeviri ise şuradadır; bk. Macdonald, *Presentation Volume*, 1933, 107-27. Krş. Sezgin, I, 441 (no. 7).

sonra olabilir. Ancak onun muhafazakar niteliğinin gelişimde daha önceki bir aşamayı temsil ettiği anlamına gelmektedir. Bu akidenin 10. maddesi daha önceki 1. maddeyi tekrar etmektedir: “Biz günahı meşru kılmadığı sürece, Ehl-i kible den herhangi birini günahından dolayı kafir sayamayız.” 11. madde ise Ebû Hanîfe’ye benzer biçimde imanı açıklamaktadır: “İman, dil ile ikrar ve kalp ile tasdiktir.” Öte yandan bu akide de “Hz. Osman râşid halifelerin dördüncüsü Hz. Ali ise beşincisidir.” (24. madde) dışında Hz. Osman ve Hz. Ali meselesine dair bir şey yoktur. İmanın bir bütün olduğu söylenmekte, artıp eksildiği ise zikredilmektedir.

Vasiyye ya da Ebu Hanîfe’nin *Vasiyetnamesi* olarak bilinen akide ise pek çok açıdan onun görüşlerine yakındır. Ancak bu hâliyle ileri gelen Mu’tezilîler tarafından insan fiillerinin tahlili ve Kur’ân’ın yaratılmışlığı gibi meselelere dair tartışmaların başladığı dönemden sonrasına ait ibareler içermektedir. Bu sebeple 235/850 yılından daha erken olamaz.⁴¹ Bazı maddeler genelde iddia edilen inanca dair Kur’ân’dan alınan kısa delilleri içerir. 4. madde temel Hâricî-karşıtlığını ifade eder: “Hz. Muhammed ümmetinin asileri, kafir değildir, tümüyle mümindir.” 1. madde Tahâvî’deki 11. maddeyle aynı üsluba sahiptir: “İman dil ile ikrar kalp ile tasdiktir.” Halifeler konusunda 10. maddede sadece onların sırası kabul edilmez, aynı zamanda tarihi sıranın fazilet sırası olduğu da belirtilir ki bu da Hz. Osman’ın Hz. Ali’den üstün olduğunu gösterir.

Diğer Hanefî belgesi *Fıkhu’l-ekber-II* olarak isimlenir ve Wensinck onu III./X. yüzyıla kadar götürür.⁴² Wensinck’in bu belgenin tarihine dair delilleri, Eş’arî ve Hanefî inançları arasındaki zıtlığın farkında olmaması gerçeğinden dolayı

41 Krş. Sezgin, I, 416 vd. (no. IV). Kullanılan metin şerhtedir (2), Haydarabad 1321. Tercüme Wensinck, MC, 124-31’dedir.

42 Metin, Ebû Münthâ el-Mağnisâvî şerhiyle basılmıştır; bk. Haydarabad 1321. Türcüme ise MC, 188-97’dedir.

hükümünü yitirmiştir. “Bu belgeyi bizzat ona (Eş’arî) nisbet için yeterli veriye sahip olmadığımız görünüyor.” şeklindeki düşüncesi ise yanıltıcıdır. Zira akidede Eş’arî’ye ait olmadığını gösteren pek çok husus vardır.⁴³ Zatî ve fiilî sıfatlar arasındaki ayırım (2. madde) III./X. asrın sonlarındaki bir tarihi ortaya koymaktadır. Metinde Hz. Osman’ın Hz. Ali’ye üstünlüğü kabul edilmiştir (10. madde). *İmandan* bahseden madde (18) ise ilgili meseleler canlılığını yitirmiş gibi kısadır. *İmanın* tanımı “ikrar ve tasdik” şeklinde kısaltılmıştır ne artar ne de azalır; müminler *iman* ve *tevhîd*de (ilahi birliğini tasdik) eşittirler. *İslâm* ise teslimiyet (Allah’a *teslîm*) ve Allah’ın emirlerine uymaktır (ya da itaat etmek). *İman* ve *İslâm* lügavî açıdan ayrıdır ancak birbinden ayrılamazlar ve birbirlerini tamamlarlar.

Eş’arî’nin bildirdiğine göre Ebû Hanîfe’nin görüşünün diğer bir boyutu; “imanın cüzlere ayrılamayacağı, artıp eksilmeyeceği ve insanların iman konusunda birbirlerinden üstün olmadıklarıdır.” Muhtemelen bu görüş “imanın bir kişiyi ümmetin mensubu kılan şey olduğu ve ümmete mensup olmakla olmamak arasında ara bir yerin de bulunmadığı” fikrinden zuhur etmiştir. Bu husus, *el-Fıkhu’l-ekber I*’de yoktur ve Tahâvî’de de açıkça ifade edilmez. Tahâvî bir kişinin ameli diğerinden üstün olsa da müminlerin [iman bakımından] aynı olduğunu ifade eder. *Vasiyye ve Fıkhu’l-ekber II* imanın artıp eksilmediğini açıkça ifade eder ancak *Fıkhu’l-ekber-II* insanların fiil ve amel bakımından farklılaşabileceğini kabul eder. Nitekim sonraki Hanefiler de Ebû Hanîfe’ye nisbet edilen bu görüşü izlemiş görünürler.

Eş’arî’nin Mürcie bahsinde zikrettiği imana dair diğer görüşler ise çoğunlukla Ebû Hanîfe’nin görüşlerinden çok az sapmaktadır ve muhtemelen III./IX. yüzyılın ilk yarısına ait-tir. İsimleri belirtilen bazı kişilerin Mu’tezile’den Nazzâm’ın

43 MC, 246. İmana dair farklı görüşler dışında lafzu’l-Kur’âna dair görüşler de farklıdır.

(v. 218-230/835-45) talebeleri oldukları da söylenmiştir.⁴⁴ Tartışılan konulardan biri de iman için gereken bilginin (*ma'rife*) kapsamıdır. Ebû Hanîfe, imanın Allah'ın ve O'nun elçisinin bilgisi olduğunu söylemiştir. Fakat bir kimse onu sadece Allah'ın bilgisine indirirken, diğerleri onu tüm peygamberlerin bilgisini içerecek biçimde genişletti. Çoğu, dile getirmenin (ikrar) imanın aslı bir cüz'ü olduğunu kabul etti fakat bazıları da bunu hariç tuttu. Ebû Hanîfe'nin bizzat dahil olduğu bazıları, Allah'ın bilgisine tevazu ve sevgi gibi uygun duyguların eşlik etmesi gerektiğinde ısrar etmiş görünseler de, muhtemelen bu konuda çok az tartışma vardı ve sonraki eğilim duygulardan bahsetmeyi bıraktı. Ayrıca imanın ne arttığı ne de azaldığı inancında da imanın arttığı ancak azalmadığı şeklinde ilginç bir değişim gerçekleşti.⁴⁵ Muhtemelen bu, kısmen Kur'ân'da (yarım düzine ayette) *zâdehüm îmânen* (O, imanlarını artırdı) gibi ifadelerin olmasına dayanıyordu; ancak Hanefîler açısından en azından tutarlı bir görüşe iletmediği için hiç şüphesiz bırakılmıştır. Burada özet olarak arzedilen malzemeden çıkan sonuç, imana dair tartışmalarda Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî geleneğin baskın bir etkisinin olduğu Mürcîî olarak zikredilen diğer şahısların ise tümüyle önemsiz olduğudur.

d. Hanefîlerin Eleştirisi

Belki de Hanefîlere dair ilk tenkidi Mu'tezile yapmıştı. Yukarıda belirtildiği üzere (s. 192-193) onlar büyük günah işleyene mümin demeyi reddettiler. Zira onun "ara yer"de olduğunu ileri sürüyorlardı. Bu tavra uygun biçimde onlar *imanın* bilgi (ya da iç tasdik) ve zahiri ikrar olarak tanımlanmasını da reddettiler ve bunun yerine *imanın* farz veya nafîle tüm dini vazifeleri yerine getirmek olduğunu benimsediler. Ancak pek

44 Şehristânî, 18, 41. Ebû Şimr, İbn Şebîb ve Müveys.

45 Eş'arî, 136, (Neccâr), 139.10 (Gassân'dan rivayet). Ayrıca bk. Bağdâdî, *Usûl*, 252.

çok durumda bu vazifenin ihmal edilmesi küfre ya da inançsızlığa düşürmez. Nazzâm da benzer bir görüşü “*iman*, ikaz edilen (*va'id*-ceza) şeylerden kaçınmaktır” diyerek olumsuz biçimde dile getirdi. Bu ikaz ya insanın görüşüne ya da Allah’ın tayinine göre olması şartıyla gerçekleşebilir. Eş’arî’nin rivayeti, tartışma sırasında getirilen çeşitli incelikleri gösterir, ancak Hanefî görüşe olan muhalefet ise ortadaydı.⁴⁶

Hanbelîlerin Hanefîlere yönelttiği eleştiriler (s. 192-193) daha önce zikredilmişti. Zaten belirtilen bu hususlar başka bir Hanbelî yazar olan İbn Battâ’dan (v. 387/997) da gösterilebilir. O imanı Allah’ın elçilere vahiyleri yoluyla dediği, buyurduğu, emrettiği ve yasakladığı şeylerin tümünü tasdik etmek diye tanımlayan ilk kişidir. Sonra bir mensubun Hanefîlere izafe ettiği vezinsiz bir şiirde (mesela Tahâvî akidesinin 11. maddesinde olduğu gibi) şöyle der: “Bu tasdik, dil ile söylemek, kalp ile onaylamak ya da (kabul) etmek ve vazifeleri uygulamaktır (ya da yerine getirmek). (*Kavl bi’l-lisân ve’t-tasdik bi’l-cinân ve’l-amel bi’l-erkân*). Sonra o imanın iyi fiiller ve sözlerle arttığı ve masiyet ve günahla da azaldığı şeklinde ifade edilen Hanefî iman tanımını ise inkar eder.⁴⁷

Ahmed b. Hanbel’in takipçisi olduğu iddia edilen Eş’arî’nin benzer bir görüşü benimsemesi şaşırtıcı olmaz. O, bu durumu akidesinde öz bir şekilde ifade eder: “İman söz ve ameldir; artar ve eksilir.”⁴⁸ *Kitâbü’l-Lüma’*’daki kısa iman tartışması, doğrudan Mu’tezile’nin el-menzile beyne’l-men-zileteyn akidesine yöneltilmiştir. Bu bölüm, kişinin günahı itibarıyla aynı zamanda günahkâr olurken imanı sebebiyle de mümin olabileceğini içerir.⁴⁹ Bu meselelerde Eş’arî’nin

46 Eş’arî, 266-271.

47 Laoust, *Profession*, 77 vd.

48 Eş’arî, 293 (29. prg. için bk. McCarthy, *Theology*, 244 vd. Krş. *İbâne*’deki 31. prg.)

49 McCarthy, *Theology*, prg. 180-5.

talebeleri tam olarak onu izlememiştir. Bağdâdî bile Eş'arî'nin görüşünü amellerden hiçbir şekilde bahsetmeksizin Allah'ı ve elçisini doğrulamak (tasdik) şeklinde bildirir ancak onun artıp eksileceğini ileri sürer.⁵⁰ Gazzâlî (v. 505/1111) ve Îcî (v. 756/1355) gibi sonraki Eş'arîler, Hâricîlerin büyük günah inancını reddetseler de imana dair bu meselelere çok az ilgi gösterdiler.⁵¹ Öte yandan Mâlikî fakihi İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî (v. 386/996) akidesinde Eş'arî'nin iman öğretisini yakından takip etmektedir.

Böylece Sünnî İslâm'da iman konusundan Hanefî görüşe kesinlikle karşı çıkan güçlü bir düşünce yapısı vardı. Hatta sonraki bazı Eş'arîler amelin ya da fiilin iman tanımından çıkarılmasını uygun görürler ve böylece Hanefilere yaklaşırlar. İmanın artması ve eksilmesi meselesini tartışmalar da kendi görüşlerini muhafaza ederler. Hanbelîler ise çok az değişiklik gösterirler. Ancak eleştirilere rağmen Hanefiler geri çekilmezler ve sonraki akideler hala *imanı tasdik* ve *ikrâr* olarak tanımlarlar ve onun ne arttığını ne de azaldığını ileri sürerler.⁵² Şüphesiz bu akideler, bu ciltte incelenmekte olan İslâm düşüncesinin “teşekkül dönemi”nden asırlar sonraya aittir; fakat Ebû Hanîfe'nin iman öğretisinin önemli parçalarıdır.

4. Ahlâkî Endişe Problemi

a. Ahlâkî Gevşekliğe Giden Belirgin Eğilim

Emevîler döneminde genel dini hareketin daha dindar mensupları arasında şüphesiz derin bir ahlâkî ciddiyet vardı. Hasan el-Basrî bunun bir örneğidir ancak başka kişiler de vardı.

50 *Usûl*, 248, 252 vd. Krş. *Fark*, 343.

51 Gazzâlî, *İhyâ*, 2. kitap, 1. kısım (Macdonald tercüme etmiştir; bk. *The Development of Muslim Theology*, 300-7. Îcî, Adudiyye olarak da isimlenir.

52 Mesela Necmeddin en-Nesefî (v. 537/1142), *Akâid*, s. 3. Ebü'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310), *Umde*, s. 23. Her iki eseri W. Cureton *Pillar of Faith of the Sunnites* adıyla yayınlamıştır, bk. London 1843.

Bununla birlikte, yüce bir ahlâkî idealle birleştirilen ahlâkî ciddiyet, daima başarısızlık ya da suçluluk hissi ya da daha genel olarak endişeye sevk etme tehlikesi taşımaktadır. Bir kimsenin yüce bir ideali varsa, ona ulaşması kaçınılmaz olarak yetersiz kalacaktır. Böylece kendisini tatminsiz biri olarak hissedecek ve kendine olan güvenini kaybedecektir. Bir Müslümanda ise bu doğal olarak cennete mi gireceği yoksa cehennemde ezeli mi kalacağını merak etme şeklini alacaktır. Kişi bu düşünceleri sıkça aklına getirirse daimi bir endişe hâline meyledecek ve buda hayatın temel sorunlarıyla başa çıkma yeteneğini azaltacaktır. O hâlde yersiz ahlâkî ciddiyet için düzeltici bir şey gereklidir.

Böyle bir çözüm genelde Basra ve Bağdat'ta yaşayan ve daha çok Kur'an müfessiri olarak düşünülen Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767) tarafından getirilmiş görünüyor.⁵³ Onun meşhur olmasını sağlayan şey, "imanın olduğu yerde günah zarar vermez" iddiasıdır. Şöyle ki bir kişi ümmete olan mensubiyetini *şirk* sebebiyle kaybetmemiş ise günah için ebediyen cezalandırılmaz. Bu görüş pek çok âlime ahlâkî gevşekliği teşvik eden bir görüş olarak göründü ve Tahâvî gibi (10. madde) çeşitli akidelerde reddedildi: "Biz imanının olduğu yerde günah failine zarar vermez diyemeyiz", iyi iş yapan insanların cennete gideceğini ümit ederiz ancak bundan kesinlikle emin olamayız. (Belki de bu görüş Mukâtil'in Hanefî değil de Zeydiyye mezhebine mensup biri olmasıyla ilgilidir.)

Bununla birlikte, birçok âlimin ahlâkî ciddiyetine rağmen ya da belki de sadece bu sebeple, affedilmeyecek *şirk* günahını işlememe şartına bağlı olarak, her müminin neticede cennete gireceği görüşü geniş ölçüde kabul edildi. Bu istisna Kur'an'da

53 Sezgin, I, 36 vd. Eş'arî, 151-3, 209. İbn Hallikân, III, 408-11. Şehristânî 106. İbn Hazm, 205. *Fihrist*, 179 (Zeydiyye hakkında). Massignon, *Passion*, 666, 671 vs. (iman ve günaha dair sözün farklı bir yorumu ile). Paul Nwyia Mukâtil'in *Tefsir*'ini tartışır; bk. *Exègèse coranique et langage mystique*, Beirut 1970, 25-108.

açık biçimde ifade edildi: “Allah (kullukta) kendisine (herhangi bir varlığı) ortak koşmayı (*en yüşrake bihi*) affetmez, bunun dışındakileri ise bağışlar.” (en-Nisâ 4/48, 116) Hatta ciddi bir vaiz olan Hasan el-Basrî bile ölürken *şehâdet* getiren bir kimsenin cennete gideceğini kabul etmiştir.⁵⁴ Tahâvî’nin döneminden itibaren bu husus büyük ölçüde işlenmiştir. Onun ifade ettiğine göre (13. madde) “Büyük günah işleyenler cehennemdedir ancak ölürken tek tanrıcı (*muvaḥhidûn*) olmaları şartıyla orada sonsuza kadar kalmazlar.” Sonra, biraz önce zikredilen ayete atıf yaparak şöyle devam eder: “O dilerse, suçları miktarınca onları cehennemde cezalandırır; sonra da rahmeti ve O’na itaat eden kulları içinden şefaatçilerin şefaatiyle cehennemden çıkarır ve cennetine girdirir.” *Fıkhu’l-ekber II*’de (14. makale) Mukâtil’in iddiasını reddettikten sonra (*şirk* ya da *küfür* dışında) suç işleyen ancak mümin olarak ölenlerin gelecekte ümitli olmalarına dair bir ifade vardır. Netice Tahâvî’nin akidesine benzerdir. Onların cennete girmeleri için bir ümit vardır ancak bu, Allah’ın iradesine bağlıdır.

Ümmetten büyük günah işleyen kimselerin nihai kaderi hakkındaki bu iddialar, Hanefilerin *iman* tanımıyla da uyumludur. Onlar imanı, herhangi bir *amel* ya da görevin yerine getirilmesi söz konusu olmaksızın, tasdik ve ikrar şeklinde tanımlayarak, bir insanın ümmetin mensubu olarak kalmasını ve böylece cennet ümidi taşımasını kolaylaştırdılar (bu doğrultuda onların *ircâi* ‘ümit vermek’ tir.) Onlar bu yöntem sayesinde yersiz ahlâkî ciddiyetin sebep olduğu ahlâkî endişenin giderilmesine yardımcı olmuşlardır. Öte yandan büyük günah işleyen yine de bazı hoş gitmeyecek cezaları çekebileceğinden korku unsurunu muhafaza ettiler. Bu tür inançlar genelde pratikte Müslüman topraklarda nispeten yüksek bir ahlâkîliğe yol açmıştır. Ama teoride korkunun olumsuz güdüsünü, asil bir amaç ya da ilham verici bir lidere bağlılığın

54 İbn Sa’d, VII/I, 126.22.

olumlu güdüsünün yerine koydukları (diğer sistemlerde olduğu gibi) için eleştirilebilirler.

Benzer görüşler Eş'arîler arasında da vardır. Eş'arî bizzat ümmetten büyük günah işleyenlerin cehenneme gitmesinin zorunlu olmadığını ve Allah'ın şayet dilerse onları affedeceğini benimsemiştir. Ayrıca o, büyük günah işleyen bazı kimselerin Allah resûlünün şefaatiyle cehennemden çıkarılacağına da kesin gözüyle bakar.⁵⁵ Bağdâdî ve Gazzâlî hatta Hanbelîler de bu hususta benzer görüşlere sahiptir.⁵⁶ İlk rivayetler bu türden fikirleri ilk defa ileri sürenlerin Hanefiler olduğunu belirttiğinden, bu meselede onlar diğer grupları kendi görüşlerine çevirmiş olabilirler.

b. Hz. Peygamber'in Şefaati

Hz. Muhammed'in ümmetinden olanlar için aracılık etmesi (şefaati) biraz önce laf arasında zikredildi ancak burada kısaca ele alınabilir. Şefaati fikri Kur'ânda mevcuttur. Görünüşte Hz. Muhammed'in çağdaşlarından bazıları, putlarının onlar için, muhtemelen mahşerde yüce Allah'a aracılık edeceğine inanıyorlardı. Kur'ân böyle bir inancı reddeder ve Allah'ın izniyle ancak şefaatin gerçekleşeceğine olanak verir.⁵⁷ Bu manada yorumlanan bazı ayetler olsa da Kur'ânda hiçbir yerde Hz. Muhammed'in mahşerde şefaati hakkı olduğu belirtilmez. Ancak pek çok hadis Hz. Muhammed'in şefaatinde bahseder ve bu,

55 Eş'arî, 293 vd. (prg. 31, 32, 27). Krş. *İbâne*, prg. 28-29 (numaralama aynen Eş'arî, Theology, 235-54'de olduğu gibi).

56 Bağdâdî, *Fark*, 339. *Usûl*, 242. Laoust, *Profession*, 100.

57 Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh, 1970, indeks A, "Şefaati" maddesinde. Wensinck, *MC*, 61, 130, 180-82. Wensinck'in (182) zikrettiği hadislerin isnadları, bu düşüncenin nerede ve ne zaman kabul gördüğüne dair daha açık fikir verebilir. Ayrıca bk. Fr. Kern. "Murğitische und anti-murğitische Tendenztraditionen...", *ZA*, XXVI (1912), 169-74. Watt, "The High God in pre-Islamic Mecca", *Journal of Semitic Studies*, XVI (1971), 35, 40 ve *Actes du Ve Congrès International d'arabisants et d'islamists*, Brussels 1971, 499-505.

imanın genelde kabul edilen bir unsuru hâline gelir. Bunun ilk geçtiği yer ise muhtemelen Ebû Hanife'nin *Vasiyye*'sidir (25. madde).

Wensinck Sünnî toplumun şefaât fikrini benimsemesinin, kaderi dengeleyecek bir şeye duyulan ihtiyaçtan ve Hristiyan fikirlerinin etkisinden kaynaklanabileceğini öne sürmüştür. Bu iddianın takdir edilecek çok az şeyi vardır. Bir kere bu şefaât fikri Kur'ân'da mevcuttur. Allah meleklerle ve diğerlerine mahşerde şefaât etme izni vermektedir. Ayrıca şayet kaderi dengeleyecek bir şeye ihtiyaç varsa bir kimsenin *iman* ya da *küfre* sahip olmasının önceden yazılması ve böylece cennet ya da cehennemde ebedî kalmayı hak etmesi sebebiyledir. Dolayısıyla endişenin kökeni bir kişinin ebedî cehennemde olabilmesi ve bunu önlemek için şu an bir şey yapamamasıdır. Hâricîler ve Mu'tezile arasında olduğu gibi ahlâkî ciddiyetin baskın olduğu bir yerde Allah'ın günahkârları ebedî olarak cezalandırmasının O'na vâcip olduğu kabul edilmişti. Nitekim Hz. Muhammed'in ümmetinin günahkârlarına şefaât ettiği inancı, aşırı ahlâkî ciddiyetin sebep olduğu ümitsizliği defetme amacına hizmet ediyordu.

c. İnsanların Dinî Durumlarının Belirlenmesi

Bir tarafta Hanefiler diğer tarafta ise Hanbelîler ile bazı Eş'a-riler arasındaki diğer farklılık ise "*istisna*" meselesidir. Hanbelîler ve ahlâkî açıdan ciddî olan diğer âlimler, fikirlerini Allah'ın belirlediği *iman* kavramına dayandırdılar ve bir kimsenin "Ben mü'minim" deme hakkı olmadığını sadece "Allah dilerse ben mü'minim" diyebileceğini kabul ettiler.⁵⁸ Bir kimse içtenlikle şu an imanın içerdiği inançları tam olarak tasdik ettiğini düşünebilir ve pekala farkında olmadan tasdikinde kusurları da olabilir. Uygulamanın zahid âlimler arasında ol-

58 Bağdâdî, *Usûl*, 253. Laoust, *Profession* 79 vd. Massignon, *Passion*, 585 n. *Essai*, 265, n.4. Madelung, "Early Sunnite Doctrine" (5. bölüm 21. dn.), 258-43.

dukça erken bir zamanda başladığı söylenir. İbn Battâ bunların bir listesini vermektedir. Uygulamayı eleştiren kimseler ise onları şüpheciler (*şükkâk*) diye isimlendirdiler.⁵⁹ Eğer sıradan insanlara dayatılırsa bu uygulamanın ahlâkî endişeyi artıracaklarını görmek kolaydır. Uygulamaya inanan kişiler bu eleştirinin farkındaydılar ve bunu karşılamaya çalıştılar. İbn Battâ bunun kesinlik ifade eden bir uygulama olduğunu (*istisna ale'l-yakîn*), bu ifadeyi kullanan şahsın bunu bilmesi gerektiğini ve bunun şüpheden doğan bir istisna olarak görülmemesi gerektiğini söylemiştir.⁶⁰

Hanefiler bunların tümüne karşı çıktılar. *Vasiyye* (3. madde) meseleyi olumlu bir şekilde ortaya koymaktadır: “Mü'min gerçekten mümindir, kafir de gerçekten kafirdir.” *İstisnânın* açık reddi ise Nesefî diye isimlenen iki kişide olduğu gibi sonraki Hanefilerde vardır.⁶¹ Hanefî düşüncede *iman* ile ümmete mensûbiyet arasındaki yakın ilişki, burada bir şüphenin görünmesine izin vermenin mantıksız olduğu anlamına gelir. Onlara göre “Allah dilerse ben bu ümmetin mensubuyum” demek “Allah dilerse hayattayım” demek kadar anlamsızdır. Mesele önemsizdir ancak *iman* kavramına az da olsa bir ışık tutmaktadır. Bu bakımdan Hanefî öğretisi de neredeyse ulaşılmaz bir ideali izleyerek ortaya çıkan gerilimi azaltmayı amaçlamıştır.

5. Sapkın Bir Akım Olarak Mürciilik

Mürcie tabirinin çeşitli şekillerde kullanıldığı görülmektedir. Gerçekten bu terim Hâricîler ve Mürcie dışında İslâm ümmetine mensup olan herkes için kullanılabilir. Hatta İbn Kuteybe'nin Şîa dediği bazı kişileri Nevbâhtî Mürcie diye damgalar.

59 İbn Ebî Ya'lâ, I, 35. Nevbahtî, 7 (Anlaşılan Butriyye ve Haşviyye diye de isimlenir). Mâturîdî'de Şekkâkiyye'den aynı anlamda bahseder; bk. *Şerh*, 10. Krş. Kern, ZA, XXVI. 122.

60 *Profession*, 80. Krş. *Akîde*, I, prg. I (bk. aş. 431-431).

61 Bk. bk. 52. numaralı dipnottaki eserler.

Tüm Sünnîlerin heretik gördüğü bir Mürcîî fırkanın varlığını söylemek ise anlamsızdır. Bağdâdî ve Şehristânî gibi mezhepler tarihi yazarları tarafından Mürcie olarak belirlenen bazı kimseler ise gerçekte Hanbelîler, Eş'arîler ve Hanefîler tarafından da aynı şekilde heretik olarak görülmüştür. Onlar önemsiz şahsiyetlerdir ve İslâm düşüncesinin gelişiminde, kesinlikle Mürciîliğe verilen öneme uygun ciddi bir rol oynamadılar. Ayrıca onların görüşleri Ebû Hanîfenin görüşlerinden çok da farklı değildir.

Daha faydalı bir yaklaşım, kabul edenlerin mezhep etiketi ne olursa olsun *ircâ* ve Mürcîilik kavramını öne almak ve çeşitli etkilerin Sünnîliğin gelişimine katkıda bulunan bu kavramla nasıl birleştiğini sormaktır. İrcâ tavrının benimsendiği ilk iki konu, bu tavrın genel olarak Sünniler tarafından da kabul gördüğü iki konudur. İlki, büyük günah işleyenin toplumdan dışlanmasına dair Hâricî inancın, diğeri ise Hz. Ali'nin üstünlüğüne dair ilk-Şîî inancın inkârıdır.

Büyük günah işleyenin toplumdan çıkarılmasına dair Hâricî inancının pratikte işlerliği yoktu. Zira ümmetten çıkarılma bir kimsenin artık can ve mal güvenliği olmadığı anlamına geliyordu. Bu inanç her suçun cezasının ölüm ya da sürgün olduğunu söylemeye eşitti ve bu da kabul edilemezdi. Siyasî olarak bu inanç, büyük bir gûnahtan suçlu bulunan herhangi bir yöneticiye karşı askeri harekatı haklı çıkarmakta ve özellikle de Emevî yönetiminin meşruluğunu inkâr etmekteydi. Çünkü hanedanın, Hâricîlerin günahkar ilan ettiği Hz. Osman'ın varisleri ve intikamcıları olduğu iddiasına dayanıyordu. Hz. Osman ve diğerklerine karşı ilk *ircâ* tavrını benimseyenler, ümmetin iyiliği için şevkle dolu olan ve yerleşik otoriteye karşı isyanı genel olarak hatalı bulan kişilerdi. Bu meselelerde Sünnîlik, Hâricî inancını reddederek ve bir kişinin *şirk* ya da *küfür* dışında herhangi bir günah sebebiyle *mümin* statüsünü kaybetmediğini söyleyerek *ircâ* tavrını benimsedi. Sünnîlik *ircâ* tavrını sadece Hz. Osman hakkında

değil aynı zamanda ümmetin tüm günahkârları için de kabul etti. Bunun örnekleri büyük günah işleyenin nasıl cezalandırılacağı ya da bağışlanacağı tartışmalarında görülmektedir. Hayyat'taki bir pasajda görülebileceği gibi, aynı tutumu Mu'tezile bile kabul etti.⁶² Mu'tezile'nin kurucusu olduğu söylenen Vâsıl'ın Hz. Osman ve düşmanları hakkındaki hükmü askıya aldığı (*vukuf*) dile getirilmiştir. Hayyât bu duruma şöyle işaret eder: “Şüpheli meselelerde hükmü askıya almak zâhid âlimlerin yöntemi idi. Onun (Vâsıl) gözünde Hz. Osman son altı yılda günah işlemişti. Onun durumu (hakkında karar) vermek Vâsıl için zordu ve konuyu onu bilene (Allah) erteledi (*erceehû*).”

İkinci mesele Kûfe Şiîleri tarafından Mürcie olarak isimlenen kişiler arasında meşhur idi. Onların Hz. Ali ve Hz. Osman meselesinde karar vermeyi reddetmeleri, Şîa'nın da uygun bulduğu üzere Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın üstüne yerleştirmeyi reddetmeye işaret eder. Bu nokta sonraki Sünnîlerce de benimsendi. Gerçekten onlar daha ileri giderek Eş'arî'nin akidesinde görüleceği gibi Hz. Osman'ı Hz. Ali'nin *üstüne* koydular (s. 36, 33. st). Burada dört halifenin kronolojik sırasının aynı zamanda fazilet sırası olduğu söylenir. *Vasiyye* (10. madde) ve *Fıkıhı Ekber-II* (10. madde) gibi sonraki Hanefî akideleri de benzer bir görüşü benimsedi.

İmanın tanımını hususunda Hanefiler ve Hanbelîler arasındaki ayrımın, Hanefiler *imanı* sadece insanı ümmete mensup kılan bir şey olarak düşünürken, Hanbelîlerin ahlâkî idealizm unsurunu eklemeleri olgusuna kadar gittiği görülür. Ancak zamanla Sünnîliğin iki kanadı birbirlerine yakın bir şekilde geliştirdiler. Hanbelî yazar İbn Battâ (v. 387/997) muhaddis Süfyân-ı Sevrî (v. 160/777) ve İbnü'l-Mübârek'e (v. 181/797) nisbet edilen sözü tasvip ederek alıntılar: “Bizim gözümüzde insanlar ırsiyetleri ve hukukî statüleri bakımından

62 Hayyât, 97.

mü'mindirler fakat Allah'ın onları nasıl gördüğünü ve hangi din üzere öleceklerini ise bilemeyiz.⁶³ Uygulamada bu, neredeyse Ebû Hanîfe'nin tavrıyla aynıdır. Şunu da kaydetmek gerekir ki Bağdâdî *amelin* (fiil) imandan bir cüz olması konusunda Eş'arî kadar istekli değildir. Eş'arî'nin tanımını verirken, fırkamızı (*ashâbunâ*) taksim ettiği bölümlerin üçüncüsünde ima yoluyla dikkati çekse de, bunu zikretmemektedir.⁶⁴ Hatta bazı noktaları farklı ifade etseler bile sonraki Sünnîler bu hususta Ebû Hanîfe'ye yakındırlar.

Büyük günah işleyenlerin ebedî cezası meselesi de oldukça benzerdir. Hâricîler büyük günah işleyenin ebedî olarak cehennemde kalacağını savunurlar. Bu ceza Allah için zorunludur ve aşağı yukarı da otomatiktir. "İman varsa günah hiçbir zarar vermez." sözü ifade edildiğinde ise bu görüş en aşırı biçimde reddedilmiş olur. Zaten bu ifadeyi Sünnîler genel olarak kabul etmediler. Bu reddiyenin daha ılımlı bir şekli, ümmetten büyük günah işleyen kimsenin cehennemde ebedî ceza görmesinin zorunlu olmadığı, zira Allah dilerse resûlün şefaatiyle onu bağışlayacağını kabul etmektir. Burada da sonraki Sünnîler ilk-Hanefî görüşü benimsemeye oldukça yaklaştılar.

O hâlde merkezî bir kavram olan *ircâ* ya da "erteleme"nin doğuşu, Sünnîliğin gelişiminde önemli bir rol oynadı ve geniş ölçüde kabul edildi. Zaman zaman şu ya da bu düşünür aşırıya giden bir hususun bir formülasyonunu benimsedi ve heretik olarak ilan edildi. Muhtemelen bunların başında "günah zarar vermez" ifadesi geliyordu. Heretik olarak kabul edilen diğer iddiaların çoğu -ki neredeyse hiç yoktu- ise ufak tefek meselelerle ilgiliydi. Bu sebeple çağdaş bir âlimin meselesi, mezhepler tarihi yazarlarında ve diğer teolojik eserlerde Mürce'ye niçin bu kadar önem verildiğidir. Aşağıdaki ifadeler olası bir açıklama olarak görülebilir.

63 Laoust, *Profession*, 81.

64 *Usûl*, 248 vd.

Eş'arî [eserlerini] yazarken henüz açık bir kavram olarak Sünnîlik ortada yoktu. O sırada, Hanefiler, Hanbelîler ve belki de soyundan gelen nesillerin tümü Sünnî olarak bilinen, teşhis edilebilen başka gruplar ve bir de en azından bunlardan bazısına muhalefet eden Mu'tezile vardı. Bunun yanında Hanefiler ve Hanbelîlerin arasında ortak noktalar olduğuna dair herhangi bir farkındalık da bulunmuyordu. Eş'arî başta Mu'tezilî idi ve Ebû Hanîfe'den heretik bir Mürcîî olarak bahsettiğinde, Sünnî değil Mu'tezilî bir yargıyı ifade ediyordu.⁶⁵ Daha sonra Ahmed b. Hanbel'i takip ettiği kabul edilen birisi olarak başka bir fikhî ekolün liderini eleştirmekten çekinmeyecekti. V./XI. yüzyıldan itibaren diğer Sünnîler Hanefilere yaklaşmıştı ve birbirlerine ait olduklarına dair bazı duygular da taşıyorlardı. Bu sebeple Bağdâdî ve Şehristânî, Eş'arî'nin yaptığı gibi Ebû Hanîfe'yi daha fazla eleştiremeyecekti. Ancak girişte görüldüğü üzere, her ikisi de yetmiş heretik fırkayı tespit etmekle ilgilendiler. Bu sayıyı elde etmeye yardım etmesi için de onlar, Eş'arî'nin zikrettiği ve şu an kimsenin savunmaya ilgi duymadığı önemsiz Mürcîîlerden bahsetmeyi sürdürdüler. Bîşr el-Merîsî'nin kendi Hanefî dostları yanında kötü bir şöhreti varken Cehm ve Gaylân aslında önemsiz şahıslar değildi ancak başka açılardan heretiktiler. Böylece Mürcie mezhepler arasında belli bir yer edildi.

Son olarak kaydetmek gerekirse, görünüşte mezhep olan Mürcie bu şekilde İslâm dininin bünyesinden kesilip atıldığında, Ebû Hanîfe'nin İslâm düşüncesinin gelişimine olan katkısını daha insafli bir şekilde takdir etmek mümkün olacaktır. O, Sünnî öğretinin önemli yönlerinin formüle edilmesinden sorumlu olan geniş bir hareketin merkezindeydi. Bu hareket etrafında olan bazı kişiler heretik görüşler ifade edebilirse de Ebû Hanîfe'nin kendisi asla heretik değildi. İslâm'ın teşekkül devrinin en önemli müfekkirlерinden biriydi ve onun katkıları sadece bu bölümde tartışılan konularla da

65 Krş. Allard, *Attributs*, 58-72 ve 10. bölüm 119. dipnot.

sınırlı kalmadı. Onun re'y kavramına dair bazı hususlar ise daha sonra dile getirilecektir.

6. Sözde Cehmiyye Fırkası

Mezhepler tarihçileri Cehmiyye diye bir mezhepten söz ederler. İtikâdî risâlelerde bu mezhebe karşı pek çok delil bulunur. Hatta “Cehmiyye’yi Reddiye” adında eserler bile vardır. Ancak bu fırkaya dair malzemeye yakından bakılırsa, normalde başta Mu'tezile olmak üzere diğer bazı mezheplere mensup görülen kişiler dışında, bu mezhebe mensup tek kişi bile bulmak mümkün değildir. Bu nedenle burada, mezhepler tarihçilerinin yöntemlerini değerlendirmenin önemli bir şartı olan bir sorun vardır. Ancak, bu metotlara bakmadan önce malzemeyi kısaca değerlendirmek gereklidir.

a. Cehm b. Safvân

Bu fırkaya adını veren Cehm b. Safvân adlı kişinin tarihi varlığı hakkında bir şüphe yoktur. O, Taberî tarihinin sayfalarında sıkça göze çarpan Doğu Horasan'ın komutanı Hâris b. Süreyc'in idaresinde kâtiplik dahil olmak üzere yardımcı hizmetlerde bulunmuştur. İnsanları “Allah'ın kitabına ve peygamberin sünnetine” davet eden Hâris, İranlıların haklarının bir savunucusu idi ve genelde *dihkân*ların ve İran halkının desteğini almıştı. 116/734'ten 128/746'a kadar olan dönemin önemli bir bölümünde o yerel Emevî komutanlarına karşı savaşıyordu. 119/737 civarında Emevî orduları tarafından çetin bir baskıya maruz bırakılınca, bir Türk beyi ile ittifak yapmış ve sonra Türklerle birlikte Müslümanlara karşı da savaşmıştı.⁶⁶ Cehm 119/737'de yakalandı ve idam edildi ve Hâris de kısa süre sonra bir savaşta öldürüldü.

66 Krş. *El²*, “El-Hârith b. Suraydj” mad. (M.J. Kister). Ayrıca bk. Wellhausen, *Arab Kingdom*, indeks. Taberî, indeks.

Cehm'in kendi görüşleri hakkında ise mezhebine nisbet edilenlerden farklı bir şey denemez. Hem ondan hem de Hâris'ten Mürciî olarak söz edilmektedir. Bu durum ise muhtemelen (Şîa'nın zıddına) peygamber ailesine özel bir meziyet nisbet etmedikleri ve (Hâricîlerin zıddına) büyük günah işleyenlerle ilişki kurmayı reddetmedikleri anlamına gelmektedir. Onlar genelde Allah ve hak olan İslâm için savaştıklarını düşündüler ancak bunu Arap olmayanların haklarını savunmakla nasıl bir araya getirdikleri hususu açık değildir. *İman*ın doğası hakkında Cehm'e nisbet edilen bir görüşün onların Türklerle olan ittifakını haklı göstermeyi amaçlaması anlaşılabilir bir durumdur: *İman* sadece Allah'ın kalpteki bilgisidir ve bir kimse kalbinde Allah'ı bilirken, Yahudilik, Hristiyanlık ya da diğer küfür türlerini diliyle ve ibadetiyle ifade ederse o bir *Müslümandır*.⁶⁷ Bu, Cehm'in içinde olduğu duruma tam olarak uygundur. Hâris, Türk beyinin yanına geçtiğinde, Müslüman liderlerden biri ona Allah düşmanı dedi. Bir başkası ise ona bir şiirle saldırdı ve diğer şeyler yanında, (Hâris) *ircânın* burada onu şirke götürdüğünü söyledi.⁶⁸ İslâm'a içten bir şekilde bağlı olan kimseler için bu tuhaf bir hareketi ve pekala Cehmîliği sonraki nesiller için bir kınama ifadesi yapan bir husus da olabilirdi.

b. Hanbelîlerin Tasavvurunda Cehmiyye

Cehm ve Cehmiyye hakkındaki bilgiler dikkatle incelendiğinde, oldukça büyük bölümünün Hanbelîler ya da benzer görünüşe sahip kimseler tarafından verildiği açıkça ortaya çıkar. "Cehmiyye'ye Reddiye" başlığını taşıyan eserler ise bizzat

67 İbn Hazm, III, 188. Krş. Eş'arî, 132, 279. Şehristânî, 61. İbn Hazm'ın aynı görüşü Eş'arî'ye atfetmesini Bağdâdî de kısmen destekler; bk. *Usûl*, 248. Ancak bu McCarthy *Theology*'de bulunan akidelere zıttır. Eş'arî'nin (279) Cehm'e nisbet ettiği bazı görüşler sahih olabilir fakat emin olmak güçtür.

68 Taberî, II, 1605 vs., 1575. Van Vloten (ZDMG, XLI, 167 vd. Krş. 5. bölüm 17. dn.) şiirin tümünü çevirmiştir. Ancak Türklerle sığınmayı farketmemiş görünür ve bunu Hâris'in İranlı müttelikleri olarak açıklar.

Ahmed b. Hanbel,⁶⁹ Ebû Saîd ed-Dârimî,⁷⁰ (v. 282/895) ve diğer başka Hanbelîler tarafından yazılmıştır.⁷¹ Kısmen Cehmiyye'ye yönelik bir eser, bakış açısı Hanbelîlerden pek de uzak olmayan İbn Kuteybe'ye nispet edilir.⁷² Bunun gibi Cehmiyye daha genel nitelikli eserlerde İbn Huşeyş,⁷³ (İbn Hanbel'i takip ettiğini iddia eden) Eş'arî⁷⁴ ve İbn Huzeyme⁷⁵ tarafından da eleştirildi. Hanbelîlerin Cehmî terimini kullanımına dair sayısız başka referanslar da bulunabilir.

Cehmiyye'nin görüşlerinde tenkit edilen temel nokta, Kur'ân'ın yaratılmışlığıdır. Tartışma giderek inceldiğinde ve insanın konuşması ya da Kur'ân'ın telaffuzu (*lafz*) ya da okunmasını (*kıraat*) kuşatmaya başlayınca, Ahmed b. Hanbel'in "Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu düşünen kimse Cehmîdir ve Cehmî de kafirdir" dediği belirtilir.⁷⁶ Sıkça saldırılan bir başka husus ise Cehmiyye'nin Allah'ın zâtının dışında bir bilgisi olduğunu ve daha genel olarak Allah'ın sıfatlarını reddetmeleridir.⁷⁷ Cehmiyye'nin Allah'ın arşda olması gibi bazı antropomorfist ifadeleri ve bazı eskatolojik hususları da reddettiği bildirilmiştir.

Cehmiyye'ye mensup olan ya da onlarla irtibatı olduğu kabul edilen kişileri de burada belirtmek önemlidir. Sadece

69 *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Kâhire, tsz. ve *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, V-VI (1927), 313-27. İbn Hanbel'in Cehmiyye eleştirisi için bk. Ebî Ya'lâ, I, 132, 35, 62, vb.

70 Ed. G. Vitestam (giriş ve izahlarla), Lund ve Leiden 1960.

71 GALS, I, 281 (p), 310 (3a). İbn Receb el-Bağdâdî, *Histoire des Hanbalites*, Damascus, 1951, I, 38, 40. ZDMG, LIII (1899), 73. Sezgin, I, 133 (XII-Buhârî), 598 vb.

72 *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Kâhire 1349/1930.

73 *Mâlâtî, Tenbih*, 75-110.

74 *İbâne'de* mevcuttur ancak *Lüma'da* yoktur.

75 *Kitâbü't-Tevhîd*.

76 İbn Kuteybe, *İhtilâf*, 54. Krş. İbn Ebî Ya'lâ, I, 142, sayfa başı ve sayfa sonu.

77 Laoust, *İbn Taymiyya*, 261. Dârimî, 58-71. Krş. Eş'arî, *İbâne*, 54-9 (trc. 94-9).

tek bir şahsın kendisinde Cehmî olarak bahsettiği sözedilir ve bu kişi kuralı ispatlayan bir istisnadır. Ancak bu ifadeyi onlardan biri olmayı bıraktıktan sonra yapmıştır. Hatta Kur'ânın yaratılmış olduğunu söylemeyi reddettiği için 228/843 yılında Samarra'da hapiste ölmüş ve "Cehmiyye eleştirisinde çok sert bir kişi" olarak nitelenmiştir.⁷⁸ Ahmed b. Hanbel Ebû Hanîfe'yi ve Amr b. Ubeyd'i (ki onlar Hanefî ve Mu'tezilî idi) takip eden bazı kişilerin Cehm'in Allah inancını benimsediğini iddia eder.⁷⁹ Bu ekole nisbet edilen şahısların isimleri bu iki kategoriye bölünmektedir. (İtikatta Mu'tezilî olanlar fıkhıta Hanefî olabilecekleri için bu kategoriler örtüşür) Cehm'i takip edenlere dair Hanbelîlerin listesinde iki Hanefî; Bişr el-Merîsî, Burğûs ve dört Mu'tezilî; Murdâr, Esamm, İbn Uleyye ve İbn Ebî Duâd vardır.⁸⁰ Mu'tezilî Ebu'l-Huzeyl'e nisbet edilen görüşler ise Cehmiyye'ye belki de bizzat Cehm'in kendisine nisbet edilen görüşler arasında yakın benzerlik olduğu da kaydedilmiştir.⁸¹ Keşşâf (v. 260/874) diye bilinen diğer bir Hanefinin de Cehmîleri desteklediği ve İbn Ebî Duâd'ın "imparatorluğunu" yenilediği bildirilmiştir. Öyleyse Hanbelîlerin Cehmî görüşleri sebebiyle saldırdıkları kimselerin ya Mu'tezilîler ya da Hanefîler olduğu açıktır. Onlarla tarihi bir şahsiyet olarak Cehm arasında herhangi bir bağın varlığına dair bir delil yoktur. (Hanbelîlere göre) "Cehmî akideyi" (*makâle cehmiyye*)⁸² ilk yayan kişi Hanefî olan Bişr el-Merîsî'dir ve Dârimî onu saldırmak için seçmişti.⁸³

78 Nuaym b. Hammâd, *Tezkire*, II, 419. İbn Ebi'l-Vefâ, II, 202, no. 630. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 387 vd. *GALS*, I, 257. Sezgin, I, 104. vd.

79 *Redd* (n. 5/60), 315. Krş. Madelung, *Zaiditen*, 242.

80 Laoust, *Profession*, 167 vd.

81 Salomon Pines, *Beitrag zur İslamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, 124-33.

82 *Fihrist*, 206. İbn Ebi'l-Vefâ'da bulunan bir not (I, no.161) Cehmiyye'ye dair suçlamayı ihmal etmiştir.

83 İbn Teymiye'nin *Akide Hamaviyye'sine* M. Schreiner atıf yapmıştır: "Beitrag zur Geschichte der Theologischen Bewegungen im Islam", *ZDMG*, LIII (1899).

c. Hanefiler ve Cehmiyye

Ebû Hanîfe'ye uyanlar arasında Cehmî olarak kabul edilen kimselerin olduğu biraz önce zikredilmişti. Bunlar içinde en önemlisi şüphesiz Ebû Yusuf'tan ders aldığı için Hanefiler içinde sayılan Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'dir (v. 218/833). Onun Kur'ân'ın yaratıldığını açıkça söyleyen ilk kişi olduğu da sıklıkla belirtilir. Bu doğru olabilir. Gerçi Cehm ondan önce yaşadığı için bu olası değildir. Zira bu mesele Cehm yaşarken tartışılmıyordu. Halife Hârûn er-Reşid'in (170-193/ 786-809) onu ölümle tehdit ettiği de bildirilir ve bu sebeple onun döneminde Bîşr 20 yıl kadar saklanmıştı. Fakat Me'mûn'un sarayında sıcak bir şekilde karşılanmış (muhtemelen Me'mûn'un 204/819'da Bağdat'a dönüşü ve 218/833'teki ölümü arasında) ve resmî bir akide olarak kabule kadar giden Kur'ân'ın yaratılmışlığına dair bazı tartışmalarda yer almıştır.⁸⁴ Hanefî biyografi yazarı İbn Ebi'l-Vefâ (v. 775/1373) onun rasyonel teolojiye (*ilmü'l-keîâm*) dalmakla meşhur olduğunu ve bu sebeple de Ebû Yusuf ve diğerleri tarafından eleştirildiğini söylemektedir.

Hanefiler arasında Cehmiyye'ye karşı muhalefetin ortaya çıkışını açıklamaya yardımcı olduğu için bu son nokta önemlidir. Cehmiyye'yi sertçe eleştirenler arasında Horasanlı bir âlim olan İbrâhîm b. Tahmân (v. 163/780), Câmî olarak bilinen ve Mansûr döneminde Merv kadısı olan Nûh b. Ebî Meryem (v. 173/789) ve İbrahim b. Yûsuf da vardı.⁸⁵ İbn Ebi'l-Vefâ'nın bu konudaki ilk iki malumatı bizzat Ahmed b. Hanbel'den üçüncüsü ise (bu bilgiyi ilk şahsın torunundan alan) sonraki bir Hanbelî'den gelir. Bazen bu açıkça belirtilir, yoksa onların bu sertliğinin esas konusunun Kur'ân'ın yaratılmışlığı inancı ol-

84 Sezgin, I, 616. Carre de Vaux, A. Nader ve J. Schacht *El²*. Hayyât, 201 vd. Walter M. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and Mihna*, Leiden 1897, 48 vd. (İbnü'l-Cevzî'ye atıf yapar). Yâkût, *İrşâd*, VI, 383. İbn Ebi'l-Vefâ, I, no. 371. Krş. no. 1146 vb.

85 İbn Ebi'l-Vefâ, I, 24, 394, 61 no.lar.

duğuna yorumlanır. Ancak bu daha çok Hanbelî kaynakların özel ilgisinden kaynaklanmış olmalıdır.

Son olarak kaydedilmelidir ki, Cehmiyye kabir azabını reddettiği için *Fıkhu'l-ekber* I'de (10. madde) ismen eleştirilir.⁸⁶ Bu özel ifadeler bizzat Ebû Hanîfe'ye kadar uzanırsa, bu olay, biraz önce zikredilen ilk iki şahsın tarihleriyle birlikte, Cehmiyye eleştirisinin Bişr el-Merîsî aktif hâle gelmeden önce başladığını (ki 174/790'dan önce hiçbir şekilde başlamış olamaz) ve sadece Kur'ân'ın yaratılmışlığı inancı ile sınırlanmadığını gösterir. Bu bölümün amacı açık değildir. Çağdaş bir bilim adamı eskatolojinin bazı tasvîrî detaylarını inkar eden akılcı bir girişime yönelik genel bir saldırı olarak kabul etmeye meyilli olacaktır. Bu görüş çekici olsa da, bu özel konuya dair saldırının şiddetini tam olarak açıklayamaz. Alternatif bir açıklama ise muhafazakar Hanefilerin mü'minlerin cennete gideceği takdir edilse de, günahlarından dolayı ceza çekeceklerini söylemelerini sağladığı için bu konuyla ilgilenmiş olmalarıdır.

d. Mu'tezile ve Cehmiyye

Mu'tezilî Hayyât'ın III./IX. yüzyılın ikinci yarısında yazdığı *Kitâbü'l-İntisâr*'da Cehm'e bazı önemli atıflar vardır. Bizzat Cehm'den sözedilmekle birlikte, dile getirilen hususlar esasen sonraki Cehmîler için de geçerlidir. Gerek Hayyât'ın işaretleri gerekse diğer unsurlardan hareketle, onun zamanına kadar Mu'tezile teriminin, kelâmda aklî metodu kullanan ancak "beş ilke" ile tanımlanan tam Mu'tezile öğretisini kabul etmeyen kişiler içinde de kullanıldığı sonucu çıkarılabilir. Nitekim herkesin Mu'tezile içinde saydığı kişilerden bizzat Cehm ile Dırâr, Hafs el-Ferd, Süfyân b. Sehtân ve Burğûs'dan

86 Mâturîdî (*Şerh*, 19 vd.) bu görüşün aynı zamanda Kaderiyye ve Mu'tezile'ye ait olduğunu söyler ve Cehmiyye'ye başka bir atıf yapmaz. Kabir azabı için bk. Massignon, *Passion*, 679 vd.

oluşan bir grup vardı.⁸⁷ O, ilk ikisinin Cehm'e tabi olduklarını ve Amr (b. Ubeyd) ile hiç alakaları olmadığını iddia eden Bişr el-Mu'temir'den bir şiir nakleder ki bu kişiler tam anlamıyla Mu'tezilidir. Bu referanslar ise şöyle açıklanabilir: Bişr el-Mu'temir ve çağdaşları Cehmî olarak etiketlendiklerinde, Mu'tezîliliği dikkatli biçimde tanımlayıp ve sonra da Cehmîliğin sadece Mu'tezile tanımını dışında kalan kişilere uygulanacağını iddia ederek damgalanmaktan kaçmışlardır.

e. Mezhepler Tarihçilerinin Usulleri

Şimdi Cehm ve Cehmiyye hakkındaki ilk açıklamaların incelenmesinden elde edilen neticeleri ortaya koyma zamanı gelmiştir. Tüm gerçekleri kuşattığı anlaşılan tek hipotez şudur: Cehmî sadece hakaretâmiz bir terim değildi. Aslında Cehm'e uyan ya da böyle olduğunu iddia eden kimse de yoktu. Bu terim muhtemelen “mürted” ya da “vatan haini” gibi bir anlama geliyordu. Onun ilk kullanımına dair örnekler (eğer tabirin rivayetlere Ahmed b. Hanbel tarafından sokulmadığını varsayarsak) Horasan'daki bazı Hanefilere aittir. Bu ise doğu eyaletlerinin Hâris b. Cüreyc ve Cehm'in iğrenç tavırlarına daha aşina olmaları ve dahası Cehmiyye'nin tahkir gücünü takdir etmeleri gerçeğiyle izah edilebilir. Sadece Cehm'in bilinen yakın takipçileri değil, Mu'tezile'nin onun takipçileri olduğunu iddia ettiği kimseler ve hatta Bişr el-Merîsi bile birçok noktada çok farklı görüşlere sahipti.⁸⁸ Eş'arî mezhepler tarihinde Mu'tezile'yi takip etse de Cehmiyye'nin görüşlerini Dırâr, Neccâr ve onlara uyanlardan ayırmaya mecbur kalmıştı.⁸⁹

87 Hayyât, 126, 133 vd. Burada Cehm ile Ebu'l-Huzeyl arasındaki bir benzerliği ise reddeder; bk. s. 12. Ancak Eş'arî, (s.163) onun durumu büyüttüğüne işaret eder.

88 Madelung (*Zaiditen*, 242'de sayfa sonu) bunu kabul eder. Ancak burada Cehm'i (el-Cehm değil), daha yakından takip eden ve adı bilinmeyen pek çok kişinin olduğunu varsayar.

89 Eş'arî, 279-85.

Bir hipotez, bu terimin tarihine dair bir açıklamayı da sunmaktadır. Muhtemelen bu tabir ilk olarak eskatoloji hakkında bazı aklî görüşleri benimseyen şahıslar hakkında kullanılmıştı. Bu şahıslardan bazıları, özellikle de Bişr el-Merîsî Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünü savununca, Cehmî tabiri de bu şekilde kullanıldı ve bazılarına (Hanbelîler) göre de bu onun esas anlamıydı. Kur'ân'ın yaratılmışlığına inanan Mu'tezilîler'e Cehmî denildi ve onlar buna karşı çıktılar ancak onlar doğrudan Cehm ile irtibatlarını reddetmek yerine Cehmî tabirinin sadece Dırâr gibi kişiler için kullanılması-
nın doğru olduğunda ısrar ettiler. Dırâr'ın ve diğerlerinin kendi dönemlerine önemli katkıda bulundukları da kaydedilmelidir. Ancak isimlerine nisbet edilen ve Mu'tezile'nin ıftıralarına karşı onları savunacak devamlı bir ekol de bırakmadılar. Tartışma bu aşamada iken mezhepler tarihçileri sahneye çıktı. Huşeyş Cehmî olarak damgalanan sekiz görüşü alır ve her birinden “mezhep” olarak bahseder. Ardından o Cehm'i belirli konularda çürütmeye devam eder. Bu Hanbelî yazarın Eş'arî'nin açıklamasında büyük önem verdiği determinizmi/cebri zikretmemesi ise manidardır. Bağdâdî ve Şehristânî'ye göre aslında Cehmiyye aşırı derece determinizme örnek oldukları için de ilginçtir. Şehristânî sonraki Eş'arî kesb görüşünün hiçbir şekilde determinizm olmadığını belirtirken, bazı fırkalardan Cebriyye ya da deterministler olarak bahseder ve bunları halis deterministler (Cehm'i ve diğerlerini takip edenler) ve ılımlı deterministler (Neccâr ve Dırâr takipçileri) olarak ikiye ayırır.⁹⁰ Başka bir kimsenin Cehmiyye'nin halis determinizmine burada tanımlandığı gibi inanıp inanmadığı hususu şüphelidir ancak bu kavram diğer görüşlere zıt düştüğü için faydalıdır. Kısaca, mezhepler tarihçilerinin popüler tahkir edici bir terimi olarak, kendi tasniflerini kolaylaştırmak üzere Cehmiyye fırkasını oluşturdıkları görülür. (V./XI. yüzyılda Tirmizî'de

90 Şehristânî, 59-64 (I,112-23).

Cehmîlerin varlığı anlaşılır değildir⁹¹ ve bir açıklama yapma riskini almak için de yeterli bilgi yoktur. Ancak herhangi bir izahın burada benimsenen genel görüşü değiştirmesi de pek olası değildir.)

91 Bağdâdî, 200.

İKİNCİ KISIM

MÜCADELE ASRI (132-235/750-850)

132/750'den 235/850'ye kadar olan sürece tam olarak “mücâdele asrı” denebilir. Abbasî hanedanının iktidara gelişi, hilafet içindeki güç dengesinde köklü bir değişime işaret etti. Halifelik gibi geniş ve karmaşık bir yapıda artık zümre çıkarları, bazen çatışan ve bazen de uyuşan karmaşık bir ağ hâline gelmişti. Bu sebeple dengenin geri kazanılması basit bir mesele değildi. Bu yüzyılın tamamında halifelerin, hilafetin arkasındaki çoğu sakini bir araya getirecek bir politikayı şekillendirmek gibi önemli bir amaçları vardı. İslâmî bir ortamda, bu siyasî mücadelenin dini sonuçlarının olması da kaçınılmazdı. Bu sebeple, İslâm düşüncesinin gelişimini araştıran bir kimse, bu yüzyılın siyasetine biraz dikkat etmek zorundadır.

İlk Abbasî Halifeleri	Hicrî	Miladî
Ebu'l-Abbas es-Saffâh	132-136	750-754
Mansûr	136-158	754-775
Mehdî	158-169	775-785
Hâdî	169-170	785-786
Hârun er-Reşîd	170-193	786-809
Emîn	193-198	809-813
Me'mûn	198-218	813-833
Mu'tasım	218-227	833-842
Vâsık	227-232	842-847
Mütevekkil	232-247	847-861

ALTINCI BÖLÜM

ABBASÎLERİN KURULUŞU

1. Abbasî Yönetiminin Teorik Temelleri

a. Abbasîler ve Muhalifleri

Görünüşe göre 100/718 yılında Abbasî ailesi üyeleri hilafette gücü ele geçirmek için geçici planlar yapmaya başladılar. Bu aile adını aslında yeğenine karşı çıkan ve 9/630 yılında Mekke'nin fethine kadar putperest olan Hz. Muhammed'in amcası olan Abbas'tan almıştır. Onun oğlu Abdullah önde gelen Kur'an müfessirlerinden biriydi ve Hz. Ali, döneminin başında ona biraz destek verse de siyasetle çok az ilgilenmişti. Abdullah'ın oğlu olan Ali (v. 118/776) zühdü ile şöhret bulmuştu ancak ilk entrikacılar bu şahsın oğlu ve torunu olan Muhammed (v. 125/743) ve İbrahim'di (130/748). Bu kimse-lerin Hâşim ailesinin karizmaya sahip olduğuna dair derin bir inancı olduklarını gösteren herhangi bir delil yoktur. Fakat onlar Hâşimîlere yönelik genel ilginin gücünü farkettiler ve kendi hedefleri için bunu kullanmaya hazırdılar. Hatta neticede görülüyor ki reddetmeleri gerekse de, Hidâş (v. 118/736) gibi bir radikali bile kullanmaya hazırdılar.¹

1 Krş. Laoust, *Schismes*, 55 vd. Cahen, "Points de vue" (n. 2/1), 295-338, özellikle 324 vd.

Horasan'da Abbasî propagandası 100/718 yılında başlamış olabilir ancak İbrahim b. Muhammed 125/743'de babasının ölümü üzerine Abbasîlerin liderliğini aldıktan sonra yoğunlaştı. Öncelikle 126/744 yılı civarında Horasan'a ilk olarak Ebû Seleme'yi ve bir yıl sonra da Ebû Müslim'i gönderdi. Ebû Seleme Horasan'daki hareketlerde etkili bir rol oynadı ve 131/749 yılında yakalandıktan sonra Kûfe valisi ve "Âl-i Muhammed'in veziri" olarak atandı. Bununla birlikte halife olarak Ebu'l-Abbas yerine bir Alevî'yi istediği düşünüldü ve Ebu'l-Abbas'ın ilanından birkaç ay sonra "tasfiye edildi."² Ebû Müslim harekete duyulan genel sempatiyi aktif bir isyana çevirmeyi başardı. 129/747'de siyah bayraklıların ayaklanmasından itibaren onun askerî operasyonlarla vazifeli olduğu görülmektedir. Bu ise 132/750 yılında Büyük Zab savaşında Emevî halifesi Mervan'ın toptan bozguna uğraması ile sonuçlandı. Kısa süre sonra Suriye ve Mısır işgal edildi ve Mervân ve Emevî ailesinin çoğu idam edildi. Böylece Abbasî yönetimi Mısır'dan doğuya kadar hilafetin büyük çoğunluğu üzerine kurulmuş oldu.

Hanedan değişikliği gibi geniş bir karışıklık ve iktidar koltuğunun Şam'dan Irak'a paralel olarak aktarılması gibi büyük bir ayaklanmadan sonra, doğal olarak barışın tesisi biraz zaman aldı. Takip eden 20 yıl boyunca pek çok isyan kaydedildi. Bu isyanlardan, Abbasîlerin yönetim iddialarını haklı göstermek zorunda oldukları arka planın bir kısmını tamamladıkları için kısaca bahsedilebilir.

Önce bir dizi Hâricî isyanından sözedilebilir.³ Uman'da Cûlendâ tarafından yönetilen bir kuvvet, diğer bir Hâricî yapıyla biraz savaştıktan sonra, Abbasîler'in birleşik deniz ve kara birlikleri göndermesini gerektiren bir tehdit olarak algılandı ve bu

2 *El²*, "Ebû Seleme" mad. (S. Moscati). Sourdel, *Vizirat*, 65-9.

3 Krş. Laoust, *Schismes*, 70-2. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, (Kâhire 1943), 337-340.

olay bölgeyi bir süreliğine (135/752) sakinleştirdi. Cezîre'deki (kuzey-doğu Suriye) diğer Hâricî lider 138/755'te bozguna uğratılınca kadar bir yıldan fazla büyük sıkıntılar yaşattı. Ancak en büyük Hâricî ayaklanması Ebu'l-Hattâb el-Meâfirî idaresinde İbâdiyye fırkasına mensup Kuzey Afrika Berberîlerine aittir. 141/758'den itibaren kendilerini Trablus ve Kayrevân'a yerleştirdiler ve hatta Abbasî ordusu tarafından 144/761 yılında bozguna uğradıktan sonra bile, diğer bir liderleri olan İbnü'r-Rüstem, Tahert'te (Tiaret) 296/909 yılına kadar devam eden bağımsız bir emirlik kurdular. Aynı zaman diliminde Sufî mezhebi Berberîleri ise Tilimsan'da küçük bir devlet kurdular. Bu iki topluluk 153/770'de Kayrevân'ı tekrar ele geçirmek için birleştiler ancak 155/772 yılındaki feci mağlubiyetin ardından tekrar kaybettiler. Bu Hâricî isyanlarının asıl önemi, Abbasî yönetiminin Tunus'un batısına kadar genişlemesini engellemek ve İspanya'da Emevî emirliği kurulmasını mümkün kılmaktı. Onların Irak'ta teolojik olarak bir tesirleri ise yoktu.

Medine'ye daha yakın bir yerde 145/762 yılının sonunda, kardeşi İbrahim'in Basradaki [isyanı ile] bağlantılı olan Muhammed en-Nefsü'z-Zekîyye'nin (saf ruh) isyanı gerçekleşti. İki ya da üç ay içinde her ikisi de mağlup edildi ve Abbasî orduları tarafından öldürüldü. Her ne kadar bunlar Alevî (Hasan'ın büyük torunları) olsalar da sahip oldukları destek oldukça karışıktı. Nefsü'z-Zekîyye'nin Medine'de mescidde yaptığı konuşmada, muhacir ve ensarın (ilk Müslümanlar) torunlarının müminleri idareye en uygun kişiler olduğunu iddia ettiği bildirilmiştir. Buna uygun olarak Halife Ömer ve Zübeyr'in torunları da bu kişiler içinde zikredilmişti.⁴ Burada Hâşimî kabilesinin özel karizmasına dair herhangi bir vurgu da yoktur. Ancak isyancılardan çoğunun Zeydî yani Hz. Ali'nin imamlığını açık bir şekilde kılıç yoluyla ortaya koyan Hz. Ali'nin torununu destekleyen kişiler oldukları söylen-di (temel fikir biraz ileride tartışılacaktır). İsyancılar içinde

4 İbnü'l-Esir, V, 3 (yıl 145). Mes'ûdî, VI, 188. Krş. Laoust, *Schismes*, 64-8.

başkaları yanında 119/737’de idam edilen ve Nefsü’z-Zekiy-ye’yi takip ettiğini iddia eden Muğîre’nin ekibinden kalan kişiler de vardı.⁵

Zikredilmesi gereken diğer bir muhalif grup Ebû Müslim’e özel bir karizma nisbet eden kimselerdir. Belki de o, kendisiyle bağlantıya geçen kimseler üzerinde büyük bir cazibe uyandıran bir liderlik vasfına sahipti. Halife Mansur onu tehlikeli bulduğunda ve 138/755 yılında öldürdüğünde Horasan’da ve doğuda pek çok kişi onun öldüğünü reddetti ve onun adına bazı mesyanik inançlar nisbet ettiler. Bu kişiler Ebûmüslimiye olarak bilinir.⁶ Onların zuhuru, Abbasîleri iktidara getiren hareket içinde yer alan görüşlerin karışımını göstermektedir. Ebu Müslim diğer mezheplerle özellikle de Merv’deki Rizâmiyye ya da Ruzâmiyye⁷ ile irtibatlı olarak da zikredilir ki bunlardan, 161/778’de ayaklanan Mukannâ ya da Mukannâiyye’nin oluştuğu görülür.⁸ Mukannâiyye’nin bir ibâhî olduğu, tenasühe inandığı ve eski İran’ın devrimci fikirlerini ve fiillerini dirilttiği iddia edilmiştir. Böylece onlar dinleri araştıran kimseler için ilgi çekici olabilirler ancak İslâm düşüncesinin ana akımına hiçbir katkıda bulunmadılar.

b. “Meşrûiyet” İddiası

132/750’den önceki bir tarihte Abbasîler imamın ya da ailenin başkanlığının Muhammed b. el-Hanefiyye’nin oğlu olan Ebû Hâşim tarafından Muhammed b. Ali’ye (Abbas’ın büyük torunu) verildiğini iddia ettiler. Muhammed b. Ali İbrahim’in (125/743 yılında babasının ölümünden 130-31/748’de kendi

5 Nevbahtî, 52. Krş. s. 51.

6 Nevbahtî, 41 vd. Eş’arî, I, 21 vd. Bağdâdî, 242. Ayrıca Berkûkiyye ve belki Beslemiyye de denmiştir (Halkin).

7 Nevbahtî, 42. Eş’arî, 21. Bağdâdî, 242 (ve Halkin’in notları). Şehristânî 114 (I, 247).

8 Bağdâdî, 243 vd. (Halkin 75 vd.). Şehristânî, 115 (I. 248). Laoust, *Schismes*, 74.

ölümüne kadar Abbasî hareketinin lideri) ve ilk iki halife olan Seffâh ve Mansur'un babasıydı. Bu iddia Hüseyin'den sonra ailenin başının önce Muhammed b. el-Hanefiyye sonra da Ebû Hâşim olduğunu gösterir. İkinci bölümde böyle düşünmek için bağımsız gerekçeler olduğu görülmüştür.⁹ Bu iddianın i) her dönemde yalnızca bir imamın olduğuna ve ii) imamet-
tin önceki imamın nasp ve tayiniyle geçtiğine işaret ettiği de kaydedilmiştir. Ne var ki 132/750 yılına kadar bile bu ilkelerin geniş ölçüde kabul edilmesi olası değildir. İmam olduklarını iddia eden şahıslar hakkında pek çok karışıklık vardı. İleride Alevîler arasında kimin lider olduğu konusunda da genel bir uzlaşma olmadığı görülecektir. Ebû Seleme 131/749 yılında Kûfe'de "Âl-i Muhammed'in veziri" olduğunda ve halife olarak bir Abbasî'den çok bir Alevî'yi ilan etmek istediği belirtildiğinde otoriteyi verebileceği hiçbir Alevî'de yoktu ve aslında o önde gelen pek çok kişiye de mesajlar göndermişti.¹⁰ Bu rivayet aynı zamanda Abbasî [hilafet] iddiasının, muhtemelen Ebu Müslim gibi adamlar tarafından bilindiği ve kabul edildiği hâlde, genel olarak kamuoyuna açıklanmadığını gösterir.

Elbette Seffâh halife ilan edildiğinde, Ebû Hâşim vasıtasıyla imametın devam edeceği iddiası bir ölçüde kamuoyuna açıklanmış olmalıdır. Ancak bazı kaynaklar, aslında esas vurgunun [imamın] Ehl-i beyt mensubu olması üzerinde gerçekleştiğini ileri sürerler.¹¹ Liderin belli bir aileden en nitelikli kişi olmasının Bedevî Arap kabilelerinde normal karşılandığı da unutulmamalıdır. Ehl-i beyt içinde en büyük itiraz, hiç kimsenin ondan fazla Hâşimî kanı taşımadığını iddia eden Nefsü'z-Zekiyye'den geldi. Bu iddiaya karşı Ebû Hâşim'den gelen iddianın da biraz ağırlığı olacaktı.¹² Abbasîlerin halkı "Ehl-i beytin" Hâşimiyye ya da Hâşimiyyûn'a işaret ettiği yolunda

9 138 vd. ayrıca bk. dn. 53.

10 Krş. Ya'kûbî, II, 349 (Seffâh döneminin başlangıcı).

11 Ya'kûbî, II, 350 (Davûd b. Ali'nin konuşması)

12 Bk. Taberî'den naklen (II, 29 vd., 209 vd.) *Eİ²*, "Hâşimiyya" mad. (B. Lewis).

teşvik ettikleri görülmektedir. Malesef Hâşimiyye Ebû Hâşim'in takipçileri de olabilirdi. Bu terimin iki anlamıyla ilgili her iki görüş de mümkündür. Bazı yazarlar bu terimin öncelikle Ebû Hâşim'in takipçileri için kullanıldığını sonra da halifelerin teşvikiyle Hâşim ailesinin tüm üyelerine tatbik edildiğini düşünme eğiliminde oldular. Gerçi bu terimin ilk olarak Emevîleri devirme hareketi esnasında daha geniş anlamda kullanıldığını belirten alternatif görüş daha caziptir. Ancak 132/750 yılından sonra rejim karşıtları, terimin anlamını Ebû Hâşim'in o anki nisbeten az olan taraftarlarını kastederek, iddiasını zayıflatmaya çalıştılar. Abbasî halifeleri tüm Hâşimî ailesinin başı olarak kabul edildiği sürece ilk-Şiîlere sempati duyan kişilerce de imam olarak kabul edildiler. Bu, İbn Kuteybe'nin Şîa listesinde niçin muteber muhaddisler olduğunu¹³ ve belki de Ahmed b. Hanbel'in niçin kendi terimini kullanmaya çalıştığını açıklayabilir.¹⁴ Şayet halifeler Hâşimî imamları olsalardı bir kimse İmâmî ya da Abbasî-karşıtı olmadan Şîa mensubu olabilirdi. Belki 260/874 yılından kısa bir süre sonra, 12 imam inancının oluşumu, Şîa'nın daha geniş anlamlarını terk etmeyi cazip hâle getirdi.

Halife Mehdî döneminde (158-169/775-785) başka bir iddia ortaya atıldı. Buna göre Hz. Muhammed'den sonra imam, haklı olarak amcası Abbas idi ve sonra imamet Abbas ailesi içinde babadan oğula geçti.¹⁵ Bu rivayet doğru ise -ki öyle görünüyor- düşüncenin büyük bir kısmının Abbasîlerden uzaklaşıp Alevîlere yöneldiğini gösterir ya da daha çok, Hâşimî karizmanın tüm kabileye eşit olarak yayılmayıp sadece özel olarak Alevîlerde mevcut olduğunu vurgulamaktadır. Bu, kısmen sonraları İmâmîlerin altıncı imam olarak tanıdıkları Câfer es-Sâdık'ın (v. 148/765) çabalarının bir sonucu olabilir. Onun faaliyetleri Abbasîlerde herhangi bir şüphe uyandır-

13 *Meârif*, 301. Krş. Lecomte, *İbn Kuteybe*, 315-317.

14 Laoust, *Profession*, 44 n.

15 Nevbahtî, 43. Kummî, 65. Krş. Mes'ûdî, VI, 55 vd. ve Pellat, *LWJ*, 17.

masa da elbette siyasetle de ilgisi olan ilmî meselelerde aktif görünmektedir. Abbasîlerin imametinin birkaç Alevînin eline geçtikten sonra kendilerine geldiğini iddia etmeleri, Alevî karizmanın üstünlük iddiasını bir dereceye kadar takdir etmektir. Özellikle sıradan insanlara bu, Abbasîlerin peygamberin ölümü üzerine müminleri en iyi yöneten kişinin Hz. Ali olduğu iddiasını itiraf etmeleri olarak anlaşılacaktı ve sonraki bölümde de görüleceği gibi bu, halifelikte bir parti sloganı hâline gelmişti.

Son olarak Abbasîlerin özellikle de Horasan'daki taraftarlarına bazen Râvendîyye olarak da bakıldığı belirtilmelidir. Bu ismin Abdullah veya Ebû Hüreyre er-Râvendî¹⁶ adlı birinden geldiği söylenir ancak hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Diğer Keysâniye'nin mesihanik umutları olsa ancak fiilen imamları bulunmasa da, Râvendîyye Keysâniyye'nin bir kolundan ortaya çıkmış olarak tanımlanır ve bu da anahatlarıyla nelerin olduğunu açıklamaktadır.¹⁷ Eş'arî, Ebû Hâşim'in görüşünden doğrudan Abbas'ın belirlenmesi görüşüne olan değişimi anlatır. Nevbahtî de Râvendîyye ile ilgili olarak her iki iddiayı ayrı ayrı ele alır ve özellikle ikinci iddiayı aynı zamanda saf bir Abbasî olan (*hullâs*) Hüreyriyye ekolüyle birleştirir.¹⁸ İki yazar da (yukarıda geçen) Ebumüslimiyye ve Rizâmiyye'yi Râvendîyye'nin kolları yaparlar. Nevbâhtî, özellikle Mansûr'un tanrısı Ebû Müslim'in ise peygamber olduğunu iddia eden Râvendîyye içindeki diğer aşırı fikirlerden de bahseder. 141/758'de Ebû Müslim'e bağlı bir zümre Hâşimiyye'nin geçici başkanlığında olan bir sarayı kuşattığında, Mansûr onları birlikleriyle birlikte yok etmişti.¹⁹ İslâm düşüncesinin genel gelişimi açısından Râvendîyye önemli değildir, çünkü onlar geniş

16 Nevbahtî, 46. Revand Nişabur'a yakındır. Nâşî onları Hüreyriyye diye de isimlendirir; prg 1/47 (krş. sayfa 35).

17 Eş'arî, 21. Nevbahtî, 32, 3-5. Krş. Mes'ûdî, VI, 54.

18 Nevbahtî, 43.

19 Nevbahtî, 46-47. Krş. 30.

ölçüde İslâmî olmaktan çok İranî olan bazı aşırı görüşleri benimseme eğiliminde oldular. Ancak bu araştırmamızın merkezinde bulunan resmi Abbasî görüşü yansıtır.

2. Tarih ve Çağdaş Siyaset

Çağdaş siyasetin meselelerini geçmiş tarihin terimleriyle ifade etmek Ortaçağ İslâm dünyasının dikkate değer bir özelliğidir. Ebû Hâşim'in imameti Muhammed b. Ali'ye devretmesi ve peygamberin kendine halife olarak Abbas'ı tayin etmesi gibi biraz önce tartışılan hususlar bunun örnekleridir. Bunların ikisi de mevcut Abbasî yönetiminin geçerli ve meşrû olduğunu ifade etme yollarıdır. Başka bir ifadeyle, bu dönemde yaşayan Müslümanlar için çağdaş bir siyasî tavır eskiden pek çok tarihi meselede benimsenen kesin görüşlerle tanımlamak normaldi. Böyle olduğu için de ispatsız kabul edilen hususlara dayalı (aksiyomatik) bir durum olarak görülebilir. Mesele tam olarak çağdaş anlamın ne olduğunu kavramaktır.

a. Emevîlerin Son Dönemlerindeki Tavrılar

Emevîler döneminde tarihî iddialar ile siyasî tavrılar arasındaki ilişkiye dair daha önceki bölümlerde ifade edilenleri özetleyerek başlamak yardımcı olacaktır. İnsanların bu meseleler üzerine düşünmesinin odağı Hz. Osman ve Hz. Ali meselesine dair bilinen hususlardır. Dört ana siyasî tutum ayırt edilebilir ki sonraları her birinin farklı bir tarihsel görüşe karşılık geldiği anlaşılabilecektir.

1. Bir uçta partizanlar ya da Emevîleri samimiyetle destekleyen kişiler vardır. Bu kimseler için Hz. Osman gerçek bir halifedir. Bu tür insanlar sıkça Osmânî²⁰ olarak nitelendiriler ve bu da onların sadece Hz. Osman'ın meziyetlerini belirtmedikleri ayrıca Hz. Ali'nin kusurlarını

20 Krş. s. 119-120.

da söylediklerini gösterir. Hz. Ali bilhassa katillere ceza vermediği ve onlarla işbirliği yaptığı için eleştirilmiştir. Bazı Emevî partizanlarının Hz. Ali'nin hilafetini reddettiği de görülmektedir. Emevî döneminin sonraki bölümünde ise bu tarihî görüşler tüm Emevî siyasetine olan tam destekle birleşti.

2. Diğerleri ise Emevîlerin ılımlı destekçileri olarak tanımlanabilir. Bu kişiler Emevîleri eleştirmiyor değillerdi. Fakat onlar Emevîleri gerçek halifeler olarak kabul ettiler ve tüm Müslümanların onların yönetimini kabul etmesinin bir görev olduğunu düşündüler. Bu hususta çoğu, İslâm ümmetinin birliği kaygısıyla hareket etti. Gerçekte bu görüş çoğu zaman "Mürchie" olarak tanımlanmıştır. Buna karşılık gelen tarihi bakış ise Hz. Osman ve Hz. Ali'nin birden meşru halife olduklarını kabul etmek ve günahkâr oldukları ya da cehenneme gidecekleri konusunu Allah'a bırakmak ya da ertelemektir.²¹
3. Ardından rejimin ılımlı tenkitçileri gelmektedir ki İbrâhim en-Nehâî örnek olarak gösterilebilir.²² Muhtemelen Sebeî ya da Mürciî olmadığını söyleyerek, Hz. Ali'ye herhangi bir doğa üstü karizma ya da mesihanik vasıf atfetmediğini ve Hz. Osman'ı da onunla aynı seviyede tutmadığını kastedti. Bu, Emevîleri kabul etmekle başka ve daha iyi idarecilerin olabileceği meselesini birleştirmiş görünmektedir.
4. Emevîlerin daha büyük ölçüde eleştirilmesinin Keysaniye genel başlığı altında biraraya getirilen çeşitli grupların görüşlerinde yer aldığı da görülmektedir. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin 81/700 yılındaki ölümünden sonra hala hayatta olduğunu ve işleri düzeltmek için mehdi olarak geri döneceğini kabul ettiler. Bu inanç ayrıca peygamberden

21 Krş. s. 194-197.

22 Krş. s. 83-84; 116-117.

sonra Hz. Ali'nin meşrû ve Müslümanların en faziletlisi olduğu ve onun da Muhammed b. el-Hanefiyye'yi halefi olarak belirlediğini ifade etmiştir. Burada çağdaş siyasî tavır Emevîlere duyulan derin memnuniyetsizliktir, onlar diğer olası idarecilerden daha aşağı seviyededir. Ancak öngörülen bir gelecekte onlara karşı çıkma düşüncesi yoktur. Bu bir kabullenme tavrı değil, teslimiyettir.

b. Râfızîler ya da İmâmîler

II./VIII. yüzyılın sonlarında ve III./IX. yüzyılın tümü boyunca çeşitli kişiler ve gruplar Râfızî olarak isimlenmeye başlandı. Bu, muhalifler tarafından verilen bir isimdir ve anlamı burada ele alınacaktır. 287/900 yılından itibaren aynı şekilde Râfızîler olarak isimlenen ancak kendilerini İmâmiyye diye niteleyen ve önceki Râfızîlerin İmâmiyye'ye mensup olduğunu düşünen insanlar da vardı. En tatmin edici yöntem, 256/870 yılından yani 12 imam meselesinin doğuşundan önce ölen bu Râfızîler hakkındaki ilk yazarların ifadelerini değerlendirmektir. Bu hususta en önemli ilk çalışmalar: Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisâr*'ı, Eş'arî'nin *Makâlât*'ı, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i, Mesû'dî'nin *Mürûcu'z-zeheb*'i ve belki de Şeyh Tûsî'nin (v. 458/1066) *Fihrist*'idir. Bu sonuncu, erken bir tarih olmasa da, İbn Nedîm'i tamamlayan ve erken kabul edilebilecek kaynaklardan oluşan bir kitap listesini ihtiva etmektedir. Diğer geç Şîî yazarlar büyük bir dikkatle kullanılmalıdır; zira onlar İmâmî inancı ekseninde tarihi yeniden yazma eğilimindeydiler.

İmamet öğretisinin ilk kelâmî yorumunun, onlarla tartıştığı için Mu'tezile'den Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl'in neredeyse çağdaşı olması gereken Ali b. Mîsem tarafından yapıldığı bildirilir.²³ Diğer ilk kelâmcılar, muhalifler tarafından Şeytâ-

23 Ali (b. İsmail b. Şu'ayb) b. Mîsem, ayrıca İbnü't-Temmâr olarak da bilinir. *Fihrist*, 175.19-21. Tûsî, 212 (no. 458). Nevbahtî, 9. Hayyât (99) Ebu'l-Huzeyl'in talebesi olan Ali el-Esvârî ile tartışır.

nü't-Tâk lakabı takılan Ebû Câfer el-Ahvâl ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'dir.²⁴ Bununla birlikte sonraki yazarların en çok dikkatini çeken şahıs ise Hişâm b. Hakem'dir.²⁵ Bu kesindi, zira o Mu'tezile'nin ilgi gösterdiği pek çok konuyu tartışmış ve Grek felsefesine dair bazı görüşlerde Nazzâm'a öncülük etmiştir.²⁶ O, diğer görüşlerine ilaveten, Müslümanların çoğu onu tanımasa da, Hz. Muhammed'in kendisine halef olacak ferdi açıkça belirttiğini de kabul etmiştir.²⁷ Mes'ûdî, vezir Yahyâ el-Bermekî'nin düzenlediği sevgi üzerine bir toplantıyı etkileyici biçimde betimlerken, Mu'tezile ve Râfızîler arasındaki dostça ilişkilerin bir resmini vermektedir.²⁸ Bu toplantıya katılanlar içinde Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Bişr b. el-Mu'temir, Sümâme ve diğer Mu'tezîlîler kadar Ali b. Mîsem ve Hişâm b. Hakem'in de olduğu dört "İmâmî"nin de adı verilmektedir.

Bu ilk-Râfızîlerin siyasî tavırlarını belki de Nevbahtî Ali b. Mîsem'e (İbnü't-Temmâr) atfedilen bir ifadede yansıtmıştır.²⁹ O, Hz. Ali'nin hilafeti hakettiğini, peygamberden sonra insanların en üstünü (*efdalü'n-nâs*) olduğunu ve ümmetin Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer ile birlikte hareket ederek (onları halife tanıyarak), günah değil de efdal olanı bırakarak ve terk ederek hata ettiğini benimsedi. Onlar Hz. Osman'dan ve Hz. Ali'ye karşı savaşanlardan da uzak durdular ve onları kafir olarak gördüler. Burada iki esas vardır (ve Eş'arî Râfızîler hakkında genel bir malumat verirken bunları tekrarlar):³⁰ Peygamber

24 Ebû Câfer Muhammed b. en-Nu'mân el-Ahvâl: *Fihrist*, 176. Tûsî, 323, no. 698. Eş'arî, 37 vd. 43-5 vb. Hayyât, 6.58. Nevbahtî, 66. Hişâm: Tûsî, 356. Nevbahtî, 66. Eş'arî, 34, 41, 43-5, 349. Hayyât, 6, 57.

25 Eş'arî 40 civarında atıf yapar. Nevbahtî, 66. *Fihrist*, 175 vd. Tûsî, 355, n. 771. Hayyât ise sıkça zikreder. Krş. aş. s. 283-288.

26 Josef van Ess, *Der Islam*, XLIII (1967), 257.

27 Hayyât, 6.

28 Mes'ûdî, VI, 369-76. "Heysem" "Mîsem" olarak düzeltilmiştir. Ali b. Heysem İmâmî değil bir Zeydî idi. (6. bölüm 33. dn.)

29 Nevbahtî, 9.

30 Eş'arî, 16 vd.

kendisinden sonra Hz. Ali'nin hilafetini açıkça belirlemiş, sahabenin çoğu ise onu dinlememiştir. Bu hususlardan ilkinin ya da bir benzerini Şiîler de benimsenmiştir. Ancak kaydetmek gerekir ki, Ali b. Mîsem zamanında 184/800 yılı civarlarında bu iddia sadece Hz. Ali hakkında yapılmıştır ve zikredilen bir imamlar dizisi yoktur. Hatta Hişâm b. Hakem'in Sekkâk olarak isimlenen bir arkadaşı, imametin tayin yoluyla zorunlu olduğunu kabul etmeyenlere bir reddiye yazmıştır;³¹ bunu belli bir imamlar serisinin genel olarak tanındığına işaret eden bir durum olarak görmemek gerekmektedir. Aksine Alevîlerin ya da Hâşimîlerin lider olarak tanınması için mücadele eden çeşitli kişiler neredeyse her zaman var olduğu ise kesin görünmektedir. Önceki bölümde vurgulandığı üzere 131/749 yılında Ebû Seleme bir kısım ileri gelen Alevî'ye bir mesaj göndermiştir. Ayrıca Nevbahtî'nin Şiî mezheplere dair verdiği bilgiler de birbiriyle yarışan rakip grupların karmaşıklığını gösterir (hatta o bazen sonraki tartışmaları da geçmişe götürür).

Hz. Ali'nin önderliği ve üstünlüğü tabii olarak *şeyheynin* yani Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in reddine işaret ediyordu. Râfîza ya da Ravâfız ismi *rafaza* fiilinden gelir ve belki de “terk etmek” anlamındadır ve bu sebeple de “terk edenler” olarak yorumlanabilir. Bu isim muhaliflerin nisbet ettiği bir lakaptır ve Hayyât tarafından da kullanılmıştır. Meselâ o bir Şiî eserini eleştirirken *şîa* tabirini kullanmaktadır. Bu lakap en az beş şekilde kullanılmıştır.³² Meselâ 122/740 yılında ayaklanan Zeyd b. Ali'yi terk eden kişilere de verilmiştir. Bununla birlikte Eş'arî'nin bildirdiğine göre, Şiî olmayanlar içinde esas kullanım Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'i terk edenler şeklindeydi. Hangi ze-

31 Tusî, 292 (no. 634), Muhammed b. Halil. Buradaki not, ismi hareketler ve *sikke* (muhtemelen madenî para kalıbı) kelimesinden türer. “Şekkâl” (*Fihrist*, 176) ve “Sekkâl” (Mes'ûdî, V. 374) formları ise düzeltilmelidir. Sekeniyye olması da mümkündür (Hayyât, 126. Krş. 8. bölüm. 77 n.). Krş. Nyberg, *Hayyât*, 178.

32 Tritton, 20. Eş'arî, 16. Nâşî de (prg. 1/72) Muğîre (krş. Nevbahtî, 54) ve Zeyd b. Ali Câfer es-Sâdık'ın taraftarları için kullanır.

mine dayanırsa dayansın, bu isim sonraları İmâmî olarak bilinen kimseler hakkında kullanıldı.

Daha zor olanı ise “Bunun çağdaş siyaset açısından anlamı nedir? sorusudur. Mes’ûdî’nin toplantıya dair tasviri, diğer pek çok gerçeklerle birlikte, Ali b. Mîsem, Hişâm b. el-Hakem ve es-Sekkâk gibi kişilerin zamanın veziriyle dostça ilişkileri olduğunu açığa kavuşturur. Buradan onların hanedanı yıkıp yerine Alevî hanedanını koymak gibi bir plan içinde olmadıkları sonucu çıkar. Ayrıca buradan şu sonuç da çıkar; onları imâmet üzerine kitapları peygamberin Hz. Ali’yi halef olarak tayin ettiğini belirtirken, bir imamın halefini belirlemesinin (*nass*) zorunlu olduğu üzerinde ısrar etseler de, Câfer-i Sâdık ve Mûsa Kâzım’ın İslâm dünyasının haklı idarecileri olduklarını ifade etmeyi sürdüremediler. Hârûn Reşid’in Mûsâ Kâzım’ı hapsedmesi, yönetici kurumun şüphelerini ayağa kaldıran bir şeylerin başladığını ortaya koymaktadır. Ancak imamet meselesini ele alan kitapları yazanların herhangi bir şekilde şüphe altında olduklarını gösteren bir şey de yoktur. Bu, Râfızîlerin vezir ile dostluğu onların rejimi ciddi bir şekilde eleştirmediklerini ve vezirin de onların görüşlerine bir miktar sempati duyduğunu gösterdiği düşünülebilir. Sonraki bir tarihte İmâmîlik Me’mûn’dan önce de savunulabildi.³³

Bu şartlar altında en muhtemel hipotez, Râfızîlerin belli bir hilafet anlayışını yani mutlak olanı savunmalarıdır. İmam veya halifenin “tayin”i hususundaki ısrar, onun bu otoriteye aşağıdan, herhangi bir insanı seçmeden ve şüphesiz *bey’at* yoluyla ya da sıradan insanların bağlılık bildirmesi ile değil de yukarıdan sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda, Râfızîler hakkında genel bilgi verirken Eş’arî’nin zikrettiği hususlardan birinin, tümüyle *ictihâd*ı yani fikhî meselelerde fakihlerin müstakil hüküm vermelerini reddetmeleri olması

33 Mesela, Yâkût, *İrşâd*, V, 457. Muhammed b. Ebi’l-Abbâs Tûsî, Me’mûn, Sümâme ve Bişr el-Merîsî’nin huzurunda İmâmîliği, Ali b. Heysem ise Zeydîliği savunmuştur.

önemlidir.³⁴ Muhtemelen onların görüşleri, bu önemli işin mutlaka ilham alan bir imama has olması ve fıkıh bilgisi ne kadar geniş olursa olsun sıradan bir insan tarafından hakkıyla yerine getirilemeyeceği şeklindeydi.

Râfızîlerin esas olarak bir çeşit mutlakiyet elde etmekle ilgilendikleri hipotezi, meşrû imamın şahsiyeti hakkında devam eden tartışmaların güçlüğü ile de karşılaşmak zorundaydı. Şii yazarların çağdaş tartışmaları uzak geçmişe sıkça yansıtılmaları kesin iken, diğer tartışmalar açıkça gerçekten de oldukları söylenen zamanda meydana gelmişlerdi. Özel bir isme layık oldukları düşünülen gruplar arasında; Futhiyye (ya da Eftahiyye) Vâkıfe (ya da Vâkıfiyye) ve Kat'iyye (ya da Kitt'iyye) vardı. Futhiyye adı 148/765 yılında Câfer-i Sâdık'ın hayatta olan oğlu olan Abdullah'a verilen Eftah (geniş ya da düz-taban) lakabından gelmektedir. O, babasından birkaç ay sonra vefat etti ve yerine geçecek bir oğlu da yoktu. Bu sebeple Câfer'le hareket edenlerden çoğu Musa Kâzım'ı müstakbel imam olarak benimsedi. Belki de bu mesele kendi içinde hiç de önemli değildi ancak usul meselesini ortaya çıkardı. Şayet Câfer'e önce Eftah sonra da Musa halef olduysa, bu (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in istisnâî durumu hariç) kardeşin kardeşe halef olabileceği anlamına gelmektedir. 202-203/818-819 yılında Ali er-Rızâ'nın yerine kardeşi Ahmed veya oğlu Muhammed b. Cevâd; 260/874 yılında ise Hasan el-Askerî'nin yerine kardeşi Ca'fer geçmiş olabilir ve her iki durum da teamüle uygundu.³⁵ O hâlde tek başına bu fırka bile 148/765'te ne olmuşsa olsun, en azından 202/818 ve 260/874'deki gerçek görüş farklarının delilini ortaya koymaktadır.

Vâkıfe ya da Kat'iyye farklı bir tartışma türünü gösterir. Vâkıfe, Mûsâ Kâzım'ın bir gün döneceğini ve işleri düzene koyacağını

34 Eş'arî, 17. Krş. Nöldeke, *Der Islam*, XIII (1923), 73 vd.

35 Nevbahtî, 65 vd. Şehristânî, 126 (I, 274). Tusî, 188 (no. 405), 235 (no. 509), 93 vd. (no.191), 211 (no. 456).

kabul eder,³⁶ Kat'iyye ise onun "kesin olarak" öldüğünü ve oğlu Ali er-Rızâ'nın onun yerine geçtiğini iddia eder.³⁷ Bu tartışma gerçekte, Kâzım'ın ölümünden sonraki on yıl içinde (muhtemelen 183/799'da) meydana gelen bir görünüme sahiptir. Kesin olarak 200/815'ten sonra değil de büyük ihtimal 187/803 civarında ölen Hişâm b. el-Hakem'in de bir Kat'î olduğu bildirilir.³⁸ Vâkîfe'nin Kâzım'dan sonra imam olmadığına dair vurgusu, sonraki İmâmîlere benzeyen ancak yedi yerine on iki imamı yerleştiren bir öğreti inşa etme arzusuna işaret eder. Sonraki İmâmîlerin başlıca temsilcisi olan Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin, Tatârî'nin de (v. 220/835) belirttiği gibi, Vâkîfe'nin öğretilerini reddetmeyi zorunlu görmesi dikkate değerdir.³⁹ Buna karşılık Kat'iyye, Vâkîfe mesihçiliğine karşı olmalıdır ve muhtemelen, devrimci olmadıkları için de, mutlakiyetçi bir anlamda yorumlanması için baskı yaparak Harun'un hilafetinin destekçileri oldular. Hişâm bir Kat'î olduğundan, mezhebin sonraki mensupları Ali er-Rızâyı son imam yapsalar da, mezhebin görüşleri 202-203/817-817 olaylarından önce tanımlanmış olmalıdır.

O hâlde bu fırkalar bu dönemde Hâşimîler arasındaki sayısız tartışmaların bazı örnekleridir. Peki gerçekte bu tartışmalar ne üzerineydi? Bir kez daha vurgulanmalıdır ki, bu tartışmalar hilafetin meşrû yöneticisinin şahsiyeti hakkında olamazdı. Zira bu, ismi belirlenen herhangi bir şahsı derhal Abbâsî hapisanesinde ölüme götürürdü. Bir an için gerçek mesele-

36 Nevbahtî, 68 vd. Eş'arî, 28 vd. Krş. *Studia İslâmîca*, XXXI (1970). 295 vd.

37 Nevbahtî, 67. Eş'arî 17, 29. Hayyât, 136. Şehristânî, 17. Mes'ûdî, V, 443. Ancak Malâtî Kat'iyyeyi büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan küçüğü Ali er-Rızâ'yı sonuncu imam kabul eder; bk. *Tenbîh*, 26.

38 Eş'arî, 63. Mes'ûdî, V, 443 vd. Tûsî (355, no. 771) 199/814'te Bağdat'a gittiğini ve kısa süre sonra öldüğünü söyler. Bu, Ebu'l-Huzeyl-Nazzâm münasebeti için daha önceki bir tarihten daha uygundur. O, bir Kat'î olarak, mutlaka Kâzım'ın ölümünden sonra da hayatta olmalıdır. Bk. van Ess, *Oriens*, XVIII (1967), 115.

39 Fihrist, 171.1. Krş. Tûsî, 216 vd. (no. 470) Bir öğrenci ise (Tûsî, no. 205) 262/877 yılında ölmüştür.

nin Alevîlerin başına kimin geçeceği olduğu öne sürülebilir. O hâlde burada devamlı bir grup bilinci olduğu görülür, zira III./X. yüzyılın başında resmî olarak tanınıyordu.⁴⁰ 184/800 yılı civarında bu, esas itibarıyla ünvanla ilgili olabilirdi. Ama bu, bilge bir devlet adamının, Alevî ve Hâşimî sempatilerini birleştirmesiyle, büyük bir siyasî etki elde edebileceği bir konum olurdu.

Râfîzî öğretisinin iki temel noktasından ikincisi, sahabenin çoğunluğuna yöneltilen küfür suçlamasıydı. Bu, Ahmed b. Hanbel ve İbn Kuteybe gibi kişilere büyük bir üzüntü verdi.⁴¹ Şüphesiz bunun nedeni, tümüyle bu suçlamanın “din kurumunun” köklerine kadar gitmesiydi. Zira bu kurum hadislerle dayanıyordu ve bunlar da ilk etapta sahabeye kadar uzanıyordu. Sistematik olarak sahabe ile başlayan bir râviler zincirinde ısrar eden ilk kişi Şâfiî (v. 205/820) idi ve bu sebeple Şâfiî III./IX. yüzyıl Râfîzî fakihleri arasında çokça tartışıldı. Bu husus, *ictihad*ın, sıradan fakihlerin açıklayıcı faaliyetinin reddiyle birlikte Râfîzîlerin ulemanın konumunu zayıflatmaya çalıştığını gösterir. Başka bir ifadeyle Râfîzîler belirsiz bir gelecekteki bir isyan için çalışmıyorlardı ancak bu bölümün sonlarında açıklanacak olan, çağdaş bir mücadelenin parçalarıydılar.

c. Zeydîler

Zeydîleri incelemeye başlayan bir kimsenin ilk intibâî, tarih kitaplarında anlatılan birçok isyana karıştıkları için, onların tarihi konumlarını anlamının nisbeten kolay olacağıdır. Bununla birlikte bu ilk izlenim yanlıştır. Zeydîler hakkında yeterli bir bilgi vermek diğer İslâmî mezhepleri tanımlamaktan daha zordur. Burada yapacağımız tek şey, Zeydîliğin geçmiş tarih ile çağdaş siyaset ilişkisi konusuna dair bir yönünü seçmektir.

40 Krş. L. Massignon, *Opera Minora*, Beirut 1963, I. 263.

41 Laoust, *Profession*, 44n. İbn Kuteybe, *Tevîl*, 6, 295.

Mezhepler tarihçileri Zeydîlik gibi mezhepleri tasnif ederken Zeydîliğin temel esası olarak imameti Hz. Fâtıma'nın oğullarına (Hasanîler ve Hüseyinîler) inhisar etmelerini temel bir ilke olarak alırlar. Fakat bu, şayet akıl ve karakter olarak gerekli niteliklere sahip bir kişi imamlık iddia ediyor ve bunu desteklemek için de kılıca sarılıyorsa, onu takip etmenin zorunlu olmasıdır.⁴² Bu ilkenin 122/740 yılında Emevîlere karşı isyanı az önce anlatılan Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali tarafından benimsendiği ileri sürülür.⁴³ Zeydîlere ait olduğu söylenen diğer isyanlar ise 145/762'de Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye, 219/834'te Horasan'da Muhammed b. Kâsım ve 250/864'te Kûfe'de Yahya b. Ömer isyanlarıdır.⁴⁴

Şu an üzerinde durduğumuz Zeydîler bu isyanlara kesinlikle karışmayan kişilerdi ve özellikle de Betriyye (ya da Butriyye) ve Süleymaniye'nin (ya da Cerîriyye'nin) kollarıydılar. Betriyye isimlerini Ebter (kuyruğu kesilmiş) lakaplı Kesîr en-Nevvâ'dan almışlardır.⁴⁵ Fakat onların meşhur bir mensubu, daha çok muhaddis olarak tanınan Hasan b. Salih b. Hayy'dır (v. 167/783).⁴⁶ Betriyye Hz. Ali'nin peygamberden sonra insanların efdali (*efdalü'n-nâs*) olduğunu fakat yerini Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e bıraktığı için onları tanımanın da doğruluğunu benimser. Betriyye ve Süleymâniyye arasındaki fark belirgin değildir. Süleymaniyye adını çoğu zaman Zeydî olarak da nitelenen ve hakkında çok az şey bilinen

42 Şehristânî, 115 (I, 249).

43 Krş. Laoust, *Schismes*, 34 vd. Ayrıca bk. yk. s. 88-89.

44 İsimleri verilenler, Cârûdiyye'nin kollarına mensup mesiyane kişilerdir (Eş'arî, 67). Krş. *Schismes*, 64 vd., 101, 131. Diğer Zeydî isyanları için bk. 93 vd., 100, 131-35.

45 Eş'arî, 68. Nevbahtî, 9, 12, 50 vd. *Schismes*, 136. Süyûtî *Lübbü'l-Lübâb*'da Betriyye olarak hareketler. Fakat *nisbe* Futhiyye'nin *eftah*'tan gelişi gibi çoğul *butr*'dan gelmiş olabilir. Nâşî (prg. I/168) bu ismin Hz. Osman'ın son altı yılını eksilttikleri (beterû) için verilmiş olabileceğini söyler.

46 *Fihrist*, 178. İbn Sa'd, VI, 261. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 225.

Süleyman b. Cerîr'den alır. Nevbahtî ondan bizzat bahsetse de fırka ismi vermemiştir. Ancak onun belirttiğine göre, Câfer es-Sâdık'ın bazı takipçileri Betriyye ve Süleyman'ın bazı delillerinden etkilenecek Câfer'in imametine inanmaktan vazgeçmişler ve Süleymân'ın görüşlerine yönelmişlerdir.⁴⁷ Onun hakkındaki nadir ifadelerden bir diğeri de, Ânat'ta yer alan bazı takipçilerinin Câfer b. Mübeşşir tarafından Mu'tezililiğe döndürülmesidir. Ca'fer 234/848 yılında öldüğünden, Süleyman'ın faaliyeti en azından bundan biraz önce olmak durumundadır.⁴⁸

Süleymâniyye'nin görüşleri Betriyye'ye oldukça benzerdir ancak *imâmetü'l-mefdûl* ifadesinin kullanılışı, Eş'arî'den sonraki yazarlarda hususen Süleyman'la bağlantılıdır. Bu ifadede *mefdûl* çoğunlukla "tercih edilen" şeklinde çevrilmiştir ancak bu uygun manayı vermez. Gerçi Eş'arî'nin, tebası (*raiyye*) içinde ondan hayırlısı olduğu için bir imamın *mefdûl* olmasının imkânından bahsettiği bir pasajı zikretmezsek, sözlüklerde (başkası tarafından) "üstün gelinen" ya da "önüne geçilen" şeklinde bir çeviriye izin veren örnekler de vardır.⁴⁹ Aynı şekilde *tafdilü Ali*'nin anlamı, Hz. Ali'yi efdal olarak yani (diğer herkesin) önüne geçen kimse olarak kabul etmektir. İlk ibarenin en uygun çevirisi "daha aşağıda olanın imametidir". Burada esas nokta Hz. Ali'den daha aşağıda olsalar da Hz. Ebubekir ve Hz. Ali'nin imametinin tanınmasıdır. Ayrıca Süleyman'ın Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in idarecilik makamını kabul etmekle hata etmediklerini ve ümmetin onların imametini tanıyarak bazı faydaları ihmal ettiklerini benimsediği de bildirilmiştir. Zeydîler Hz. Osman konusunda ittifak hâlinde değildir ancak çoğu bü-

47 Nevbahtî, 55-7. Krş. 9.

48 Hayyât, 89.

49 Eş'arî, 461, 68. Diğer öneriler için bk. "nitelikli", Massignon. (*Passion*, 725). "Açıkça üstün olmasa da tercih olunan" Pellat, *Studia Islamica*, XV, 1961, 45-52.

yük ölçüde güzel bir yönetim sergilediği hilafetinin ilk altı yılını tanıma eğilimindedir.⁵⁰

Her ne kadar Zeydîlik, Hz. Ali ailesinin isyancı liderlerinin desteğiyle yakından ilgili olsa da, tüm Zeydîler isyancı değildir. Hasan b. Sâlih b. Hayy gibi bir muhaddisin halife Mehdî'nin ajanlarından saklanması gerektiği ise doğrudur. Ancak muhtemelen bu, kızkardeşinin bir Alevî ile evlenmesinden kaynaklanıyordu.⁵¹ Onun, Câfer-i Sâdık'ın, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e büyük saygı duyduğunu belirttiği bir raporun kaynağı olduğunu iletmek de kaydadeğerdir. Elbette bu, Câfer'in Râfîzîlikten çok Zeydîliğe sempati duyduğunu düşündürme eğilimindedir.⁵² İbnü'n-Nedîm muhaddislerin çoğunun Zeydî olduklarını ileri sürmektedir. Muhtemelen o Hasan b. Sâlih ile babasından başka, sadece Süfyân es-Sevrî (v. 161/778) ile Süfyan b. Uyeyne'yi (v. 197/813) zikrettiği için nisbeten erken bir dönemi kasteder.⁵³ Bu şahıslardan Hasan ve Sevrî, İbn Kuteybe'nin Şîa listesinde de yer alır.⁵⁴ Şüphesiz listedeki diğer isimler de benzer görüşlere sahiptir. Bu durumda Zeydîlik, muhtemelen ilk iki halifeyi tanımakla birlikte Hz. Ali'ye duyulan büyük saygıdan biraz daha fazlasını ifade ediyordu. Bu bağlamda başka bir bilgi ise İbn Kuteybe'nin, Câhız'ın bazen Râfîza'yı Osmâniyye'ye bazen de Zeydîyye'yi Osmaniyye ve Ehl-i Sünnete karşı savunduğunu belirtmesidir.⁵⁵ Bu delil önemli olmasa da Süfyân b. Uyeyne ve Câhız'ın Zeydîliğe nisbeti bile burada isyankar bir faaliyete işaret etmeyen bu öğretinin bir şekilde mevcudiyetini göstermesi için yeterlidir.

Mu'tezile'nin Zeydîyye ile ilişkisi zor bir meseledir. Elbette pek çok benzerlik vardır. Bunlar içinde Zeydî imamı ve âlimi Kâsım

50 Eş'arî, 454.

51 İbn Sa'd, VI, 261. *Me'ârif*, 255.

52 Laoust, *Profession*, 72 (Ar. 43).

53 *Fihrist*, 178.

54 *Me'ârif*, 301.

55 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 71 (Fr. trc. 65)

İbrahim er-Ressî'nin (v. 246/860) kendi görüşlerini Mu'tezile'nin beş ilkesine benzeyen beş başlık altında düzenlemesine dikkat çekebiliriz.⁵⁶ Madelung'un yazıları Mu'tezile inancının sonraki Yemen Zeydîleri ve çevre bölgeler tarafından kabul edildiğinin yolunu açsa da diğer yandan Ressî'nin bazı temel noktalarda Mu'tezile'den ayrıldığını söylemekte haklı görünmektedir.⁵⁷ Çevre bölgelerdeki Zeydîlik bu çalışmanın kapsamı dışındadır ve bizzat Kâsım eserlerinden çok şey öğrenilecek etkileyici bir şahıs olmasına rağmen Irak'taki çağdaş düşünürlerle yakın bir teması yoktur ve sonraki yazarlar tarafından ana akım içinde zikredilmemiştir. Bu sebeple burada onun hakkında çok az şey söylenebilir.

Diğer gerçekler daha da kafa karıştırıcıdır. Şöyle ki Eş'arî ve sonraki yazarların daha çok özellikle Süleyman b. Cerîr ve takipçileri için kullandığı "mefdûlün imametî" ifadesini daha erken döneme ait Mu'tezilî Nâşî, Süleyman'a değil Bişr b. el-Mu'temir ve Bağdat Mu'tezilesine nisbet etti. Ayrıca Malatî Bağdat Mu'tezile'sini Zeydîyye'nin bir kolu olarak gösterirken, İbnü'n-Nedîm'de Râfîzî Şeytânü't-Tâk'ın, imâmetü'l-mefdûl akidesi hakkında Mu'tezile'ye reddiye yazdığına dair bir rivayet vardır. Hâlis Mu'tezile ya da Vâsiliyye'nin, önceden kendilerini Zeydîler olarak isimlendirdiğini belirten sonraki döneme ait bir kaynağa da rastlanmıştır.⁵⁸ Sonraki mezhepler tarihçilerinin yaptığı kesin ayrımların, çağdaşlarda olmadığı açıktır. Daha sonraları sadece beş ilkeyi kabul edenlerle sınırlanan Mu'tezile terimi, III./IX. yüzyılın başlarında her ne kadar esasen siyasî bir kaynağı olsa da (Hz. Osman ve Hz. Ali'den uzaklaşmak) büyük ölçüde kelâm diye bilinen aklî tartışma yoluna girmiş olanlara tahsis olunmuştur. Şüphesiz her iki ünvan, farklı şekilde farklı

56 Madelung, *Zaiditen*, 104 vd.

57 *a.e.*, 110 vd., 152.

58 Nâşî de (prg, 1/86, 94-8) İskâfî'nin bu akideyi savunduğu söylenir. Krş. Pel-lat, *Milieu*, 190. *Fihrist*, 176. Malâtî (*Tenbîh*, 27) Câfer ve İskâfî'nin adını verir. Massignon, *Der Islam*, III (1912), 409.

gruplar için kullanılsa da Zeydîlik esasında siyasî bir terimdir. Birazdan görüleceği üzere, Zeydîlik inancı gibi bazı hususların Me'mûn ve yönetiminde olan kişilerin siyasetinde zımnen yer alması gerçeği sayesinde mesele oldukça karmaşıktı.

Çağdaş bir araştırmacının bu meseleleri çalışma amacı, değiştirebileceği için grup isimlerini kesin olarak tanımlamak değil fertlerin ve onların inançlarının birbirleriyle ve zamanın olaylarıyla olan ilişkisini anlamaktır. Bu sebeple (yukarıda belirtildiği üzere) Ânat halkının Zeydîlikten Mutezile'ye dönüşünü öğrenmek, özellikle aydınlatıcı değildir; zira bu kuru ifadeyle neyin kastedildiğini bilmiyoruz. Ancak bu dönüşü bir kimsenin Süleyman'ın "Hz. Ebûbekir'in atanması yanlış bir *ictihada* ya da *te'vile* dayanmaktadır" görüşünden, Bağdat Mu'tezilesinin "Bu atanma özel bir gerekçe (*ille*) sebebiyle haklıdır" görüşüne dönmek olarak yorumlarsak daha derin bir anlayış elde ederiz.⁵⁹ Bu hususlar, Me'mûn'un siyaseti ve münferit Mu'tezilîlerin görüşleri tartışıldıktan sonra tümüyle değer kazanacaktır.

Genelde, isyancı olmayan Zeydîliğin esasen siyasî bir uzlaşma olduğu sonucuna varılabilir. Bu görüş, 11/632 yılında hilafete en uygun kişinin Hz. Ali olduğunda uzlaşarak Râfîzî görüşün desteğini almaya da çalışır. Ancak aynı zamanda o, her ne kadar mefdûlün imameti olsa da Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in gerçekte imam olduklarını kabul ederek Râfîzîleri eleştirenleri sakinleştirmeye de çalışır. Mefdûlün imameti ise en azından bir şekilde sahabenin büyük bir bölümünün hata etmediği sonucuna varıyordu. Bununla birlikte diğer pek çok tavizler gibi bu da tatmin edici değildi. Râfîzîler kendi imamlarını tuttular fakat onun otoritesini yukarıdan aldığı fikrine -muhtemelen en çok ilgilendikleri durum- izin verilmedi. Zira Zeydîler imamın bir *şûra* ya da konsil tarafından atanmasını ya da ümmet tarafından seçilmesini kabul eğiliminde oldular. Öte yandan gelenekçi eleştiriler, ortaya konan yasanın İslâm devletinde çok önemli olduğu hususunda ikna edilemedi. Zira Zeydîlerin tasavvur

59 Nâşî, prg. I/6 (ictihâd), 98. Eş'arî, 68.6 (te'vîl).

ettiği bir imam bile belki de fakihlerin yorumlarını geçersiz kılabilirdi. Zeydîlerin imameti Hz. Fâtıma'nın soyundan gelenlere hasrettiği iddiası, muhtemelen daha sonraki yazarların "Zeydî" olarak etiketlediği isyanlara liderlik yapan şahıslardan ortaya çıkarılan bir sonuçtur. Süleyman b. Cerîr gibi isyancı olmayan bir Zeydînin Abbasîleri desteklediği ise neredeyse kesindir. O, Me'mûn'un, imameti açıkça sahiplenene hem de aktif bir şekilde icra eden bir Hâşim kabilesi üyesi olduğunu iddia edebilirdi.

d. Osmânîler

Önceki bölümde 184/800 yılına kadar Osmânî adının kullanılışı anlatılmıştır. Ancak 235/850 yılına doğru bu isim tekrar görünür ve özellikle Câhız (v. 255/869) ile irtibatlıdır. Câhız'ın Osmânîyye ile ilişkisi, İbn Kuteybe'nin yukarıda alıntı yapılan ifadesinden, Mes'ûdî'nin *Kitâbü'l-Osmânîyye* ve *Kitâbu Mesâilî'l-Osmânîyye* adlı eserlerinde verdiği bilgilerden ve bunlar içinden ilk eserin günümüze ulaşmasından bilinmektedir. Ayrıca Mu'tezilî âlim İskâfî'nin (v. 240/854-5) *Kitâbü'l-Osmânîyye*'ye bir reddiye yazdığı da bilinmektedir.⁶⁰ İskâfî'nin mefdûlün imâmetine inanan bir kişi olduğu dile getirilmişti ancak bu belki de onun Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini kabul ettiği anlamına gelir. Onun bir Şîî olduğuna dair ifadelerin ise Zeydîliğin bir şeklini benimsediği dışında bir anlamı yoktur. Câhız'ın *Osmânîyye*'yi Râfıza'ya karşı savunmasını, Zeydîyye'yi Osmânîyye'ye ve Ehl-i Sünnet'e karşı savunmasından önce mi yoksa sonra mı yazdığını bilmek ilgi çekici olurdu. Onun *Osmânîyye*'yi Râfıza'ya karşı savunması en geç İskâfî'nin ölümünden birkaç yıl önce olmalıdır. Zeydîyye'yi Osmânîyye'ye ve Ehl-i Sünnete karşı savunmasının ise (şayet rivayet doğru ise) çok daha önce olması makul görülebilir. Ancak (özellikle Ehl-i Sünnetten

60 Mes'ûdî, VI, 56-58. Krş. Sezgin, I, 629. Pellat, *Milieu*, 190. *Kitâbü'l-Osmânîyye* (Kâhire, 1955, 281-343) İskâfî'den alıntılar yapar.

bahsettiği için) Mu'tezile güç kaybettiğinde ve Sünnîlik resmî olarak desteklendiğinde, Mütevekkil'in siyaset değiştirmesinden sonra olması belki de daha olasıdır. Ancak siyaset değiştikten sonra, Osmânî sempatisi olan bir ailenin iktidara geldiği bilinmektedir.⁶¹

Bu bağlamda öncelikli iş, ilk dört halife hakkındaki ifadelerin III./IX. yüzyıl siyasetiyle nasıl ilgili olduğunu anlamaktır. Esasen *Kitâbü'l-Osmâniyye*, çoğunlukla Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'ye olan üstünlüğünün delilidir.⁶² Hz. Osman'ın gerçek halife olduğu ima edilmişti. Ancak açıkça ifade edilen husus onu şûrânın seçmesinin imametini elde etmek için geçerli bir yöntem olmasıdır. Böylece Osmânîler öncelikle, Hz. Ali'nin Râfîzîler tarafından yersiz biçimde yüceltilmesine karşı çıktılar ve Câhîz'in bazı sert eleştirilerine karşı, Emevîlerin dönüşü hakkında nostaljik bir özlemle hareket etmediler.⁶³ Bir süre, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imametini kabul edenlerden bazıları, fazilet sırasının da Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Osman şeklinde olduğunu kabul etme eğilimi gösterdiler. Ancak sonuçta, şüphesiz Câhîz gibi kimselerin delillerinin bir neticesi olarak, Müslümanların çoğunluğu kronolojik sıranın aynı zamanda fazilet sırası olduğunu benimsedi.⁶⁴

Bu açıklamadan, Osmâniyye'nin bilinmeyen ve heretik bir mezhep olmadığı; fakat Ehl-i Sünnet veya Sünnîler olarak tanınmaya başlayan kimselerin öncüleri -en azından onların bir bölümü- olduğu açığa çıkar. Sünnî akide dört halifenin kronolojik sırasını aynı zamanda bir fazilet sırası hâline getiren bir madde içermektedir.⁶⁵ Câhîz Osmânîlerin birçok

61 *EF*, "İbn Abî'l-Shawârib" mad. (J.C. Vadet).

62 Pellat, *Milieu*, 190-2, bölümün özeti. Ayrıca bk. *LWJ*, 72-82'de seçme bölümler.

63 Pellat, *LWJ*, 84.

64 Krş. Pellat, "L'imamat dans la doctrine de Gâhîz", *Studia Islâmica*, XV (1961), 23-52, özellikle 51.

65 Krş. Wensinck, *MC*, 127 (Vasiyye), 192 (*Fıkhu Ekber-II*), McCarthy, *Theology*, 246 vd.

fakih ve muhaddise sahip olduklarını ancak muhaddisler arasında neredeyse hiç Ali partizanı olmadığına işaret eder.⁶⁶ Mu'tezilî Câhız'a muhaddisler arasında rastlamak şaşırtıcıdır ancak Mu'tezileciliğin beş esası hiçbir politik görüşü zorunlu kılmadığı için tüm Mu'tezile hiçbir şekilde onunla aynı görüşte değildir. Osmânîlerin çoğu İslâm devletinin Kur'ân ve hadislerde ortaya konan ilkeler üzerine kurulması gerektiğine inanan kişilerdi ancak onların Hz. Ebû Bekir'in imameti üzerindeki ısrarları, doğal olarak Hz. Ali'nin üstünlüğünde ısrar eden Râfızîlerde ya da İmâmîlerde bir reaksiyon geliştirdi. Bu tür kimselere göre bu üstünlük, Hz. Ali'nin soyundan gelen imamların üstünlüğü ve onların günahattan ve hatadan korunmalarıyla (*ismet*) birleşti. Bazıları imamın Kur'ân'ı bile neshedebileceğini söyleyecek kadar ileri gitti.⁶⁷ Hatta daha ılımlı olanları, imamın kararlarının Sünnîlerin kabul ettiği tüm Kur'ân'ı yorumlama yöntemlerinden daha üstün olduğunu benimsedi.⁶⁸ Böylece peygambere Hz. Ebû Bekir'in mi yoksa Hz. Ali'nin mi halef olduğu tartışması, ümmetin hayatındaki uygulamasıyla, Kur'ân'ın ve hadislerin, âlimler tarafından genel kabul gören metotlarla mı yoksa sadece imamların kararlarıyla mı yorumlanacağı hususuyla yakından ilgili hâle geldi ki bu, III./IX. yüzyılın siyasetinin odağında olan bir meseleydi.

Bir kere Hz. Ebû Bekir'in imameti kabul edilince, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın imametini kabul etmemek güçtü. Çünkü onları reddetmek, seçim sistemini yalanlamak ve İmâmîlerin ekmeğine yağ sürmektir. Muhtemelen insanları Osmânî olmaya götüren bir diğer faktör, Müslümanlar arasında toplumun birliğini korumak adına fiili hükümdarları kabul etme eğilimiydi.

66 *Osmâniyye*, 176.

67 *Eş'arî*, 611.

68 Allâme Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdi Aşer*, trc. W. McE. Miller, London 1928, özellikle prg, 179, 183 vd. Bu eser çok sonradır ancak IV./X. asrın başından sonra bu konudaki İmâmî görüşlerinde belki de az bir gelişme mevcuttur.

e. Muâviye Hayranları

Hız. Ali, Hız. Ebû Bekir ve Hız. Osman hakkındaki tartışmalara dair bu araştırma, III./IX. yüzyılda mevcut garip ilginç bir “Muâviye kültü”ne kısaca temas edilerek tamamlanabilir.⁶⁹ Bu konuda en aydınlatıcı bilgi, Ahmed b. Hanbel’in oğlu Abdullah’ın hikâyesidir. Çocukken babası onu Rusâfe camiine götürdü ve orada Muâviye aşkına bir su ikram eden adamı görünce şaşırdı. Babası bunun adamın Hız. Ali’den nefret etmesinden kaynaklandığını açıkladı. Gerçekten de bu [olaydan] ve diğer bilgi kırıntılarından açıktır ki Muâviye’ye açıktan hayranlığı dile getirmenin Hız. Ali’yi yüceltmeye karşı muhalefetin en aşırı ifade etme yolu olduğu ortadadır. Muâviye kültü, Hız. Ali’nin hiçbir zaman halife olamayacağına işaret eder görünerek, Osmâniyye’nin görüşlerini aşmıştır. Şayet böyle bir iddia resmen kabul edilirse, elbette nisbeten daha ılımlı bir görüşten uzaklaşır ve bu, halifelerin kaldıramayacağı bir şeydi. Halifeler en az iki vesileyle Muâviye’yi açıkça lanetlemeyi düşündüler⁷⁰ ama bu, destek kaybına götürebilirdi. Câhız’ın Muâviye’yi ilmi açıdan eleştirmesi uzun süre daha etkili oldu; ancak III./IX. yüzyılın sonunda Hız. Ali’nin halife ve fazilet sırasında dördüncü olduğuna dair (İmâmiler dışında) geniş bir mutabakat vardı.

Muhtemelen bu kültle bağlantılı olan bir husus, Süfyânî (Muâviye’nin babası Ebû Süfyan’ın soyundan gelen) olarak da bilinen bir tür mesih ya da mehdi inancıydı. Bu isim ilk olarak 133/751 yılında mağlup edilen belli Emevî isyancılarına verilmişti ancak sonra özellikle Suriye Müslümanları arasında eskatolojik bir inancın merkezinde yer aldı.⁷¹

69 Devamındaki bilgiler şu esere dayanmaktadır; Charles Pellat, “Le culte de Mu’âwiya au III e siècle de l’Hègire”, *Studia İslâmica*, VI (1956), 53-66. Krş. *Münve*, 56 vd (Esamm).

70 Krş. Goldziher, *MS*, II, 46 vd.

71 Wellhausen, *Arab Kingdom*, 555 vd. H. Lammeus, “‘Le Sofiani’, héros national des arabes syriens”, *Études sur le siècle des Omayyades*, Beirut 1930,

f. Son Söz

Bu bahsedilenlerin yanı sıra, Cemel savaşının ve Tahkim'in doğruları ve yanlışları gibi diğer tarihsel meseleler de III./IX. yüzyılda tartışıldı. Ancak belkide tüm söylenen şeyler bu tür delillerin gerçekte güncel siyasete dair olduğunu göstermek için yeterlidir. O zamanda ve yerde kabul edilen siyasî tartışmaların şekli böyleydi. Elbette, tarihin mevcut siyasette rol oynadığı başka zaman ve yerler de olmuştur, ama belki de başka hiçbir yerde tarihsel tartışmalar bu kadar kapsamlı ve görünüşte gerçekçi olmamıştır. Bu, Arapların ve Samilelerin soyut olan bir şeyi somut olan bir şeye tercih etmeleriyle ilgili olabilir ve bir anlamda soyut ilkeler somut olaylarda içkindir.

Modern akademik tarihçinin sorunu, her grubun kendi tezleri doğrultusunda tarihi büyük ölçekte yeniden yazmaya düşkün olmasıdır. Onlar bazı konularda muhaliflerin ya da çekimser üçüncü kişilerin itirafa hazır oldukları hususlarla sınırlandırıldılar. Yine de sırf uydurma olan bu kadar şeyin yeterince sıklıkla tekrar edildikten sonra kabul edilmesi şaşırtıcıdır. Hz. Ali'nin Hz. Muhammed tarafından halife olarak tayin edildiği iddiası, Müslüman olmayan tarihçilerin gözünde bu türden bir uydurmadır. Açıkça anlaşılmayan husus, İmâmîlerin ve diğer Şiîlerin bu temel iddiayı tekrar yanında, bunu desteklemek için kademeli olarak geniş bir malzeme külliyatı da inşa etmeleridir. Bu malzemelerin tümü uydurma değildir. Bir çok isim belki de bunların çoğu gerçek kişilere aitti, ancak onların yedinciden on ikinciye Şiî imamlarıyla olan ilişkilerine dair bilgiler, tarihsel olmayan imameti tanımaya işaret etmek üzere ustaca değiştirilmiştir. Modern araştırmacı, II./VIII. ve III./IX. yüzyıllar hakkındaki Şiî malzeme labirentine ancak büyük bir şüphecilikle yaklaşmalıdır.

391-408. Ayrıca bk. P.M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, Oxford 1970, 25. van Ess, *Oriens*, 18/19.94. Sourdel, *REI*, 30, 45.

Ayrıca tarihsel bir iddianın siyasî sonuçlarının farklı zamanlarda değişebileceğine işaret etmek de önemlidir. Hz. Ali'nin efdaliyyeti iddiası Emevîler döneminde Abbasîler döneminde kastedildiğinden farklı anlam kazanmıştır. Zeydî öğretisi de III./IX. yüzyılda Irak'ta bir uzlaşma siyasetinin esasını oluşturmuyordu. Ancak sonra Yemen'de küçük bir devletin bağımsızlığının temeli oldu. Daha etkileyici olan ise İsmâîlîliğin Fâtîmîlerden ve orjinal Haşhâşîlerden Ağa Han'ın modern takipçilerine dönüşmesidir.

3. Siyasî Mücadele

a. İranlıların Benlik İddiaları

Abbasîlerin ilk döneminde siyasî mücadelede etkili olan bir husus, İranlıların benlik iddialarıydı. Bu, İslâm düşüncesinin genel gelişimini de çeşitli şekillerde etkiledi. Ancak Eş'arî'ye kadar olan dönemde, İranlıların etkisi esas itibarıyla yüzeyseldi. Burada kısa bir bilgi vermek yeterli olacaktır.

“İranlılardan” bahsetmek uygundur ancak şu an anlaşıldığı gibi bir milliyetçilik ile mukayese edilecek genel bir öz-bilinç söz konusu değildir. İslâmî bağlamda bir ölçüde İranî öz-bilincin X. yüzyılın sonunda Firdevsî'nin *Şehnâmesi* tarafından ortaya çıkarıldığı söylenebilir. Daha önceleri bir araya gelmemiş çok sayıda yerel gelenek mevcuttu; gerçi üst sınıflar en azından Sâsânî İmparatorluğu kültürüne genel olarak bağlılıklarının bir tür şuuruna sahip olabilirler. Bu kültür bizatihi bir karışım idi. Irak'ın İranlı istilacıları, imparatorluğa kendi dillerini (Orta Farsça ya da Pehlevîce) empoze ettiler ancak buna karşılık Dicle-Fırat havzasındaki eski medeniyetlerin pek çok özelliğini benimsediler. Bu yüzden Sâsânî dönemi, Irak şehir kültürünün doğuya yayılmasını karakterize etti. Pek çok hâlde Irak'ın sakinleri en iyi şekilde “İranlılaşan Ârâmîler” olarak tanımlandılar. Bu İranlılar ve “İranlılaşan Ârâmîler” arasında, Emevîler devrinde, diğer bir eyaletten daha yüksek bir oranda

İslâmâ girenler de vardı. Kısmen bunun nedeni, resmi dinin vaizlerinin veya din adamlarının iktidar kurumuna fazla itaatkar hâle gelmeleri ve böylece halkın güvenini kaybetmeleriydi.

Diğer Arap olmayan Müslümanlar gibi eski Sâsânî imparatorluğundan ihtida edenler de Arap kabilelerinin *mevâlîsi* olmak zorundaydılar ve bu statü düşüklüğüne içerlediler. Bir çoğu Abbasîleri iktidara getiren hareketi destekledi ve zamanla Abbasîler de mevâlînin arzularını Araplarla Arap olmayanlar arasındaki hukukî ayrımı ortadan kaldırarak tatmin ettiler. Aynı zamanda pek çok İranlı ve İranlılaşan Ârâmî, katip veya sivil memur olarak vazife aldı. Bu, sırf destek için bir ödül de değildi. Zira Sasânî “katiplerinin” torunları olan bu kişiler, iyi yetişmiş yöneticiler ve dünyanın bu bölgesinde geliştirilen asırlık yönetim sanatının zengin kaynaklarıydı. Emevî döneminin sonlarına doğru otoriteyi ellerinde bulunduran kişiler, halifenin *denkler arasında ilk sırada* ve herkesle görüşen bir Arap şeyhi gibi olduğu eski Arap sisteminin, geniş imparatorluğu yönetmede yetersiz kaldığını anladılar. Son Emevî halifesi olan Mervân II (126-132/744-50) ile onun baş katibinin muhtemelen geleneksel yönetim metodunu öğrenmek için eski İran krallarının tarihini araştırdıkları söylenmiştir.⁷² Abbasîler, halife ile sıradan bir insan arasındaki farkı belirtmek ve halifeye ulaşmayı daha zor hâle getirmek için saray protokolünü kullanma hususunda İranlıları bilinçli olarak takip ettiler. Yönetime dair pek çok ayrıntı Farslardan kopyalandı ya da Fars ilkelerine göre geliştirildi. Abbasîlerin Farslılara bu yeni yaklaşımı İslâm düşüncesini üç yönden etkiledi:

İlki, İran hükümet geleneği tarihî anekdotlar ve nasihatname mecmuaları yoluyla Arap edebiyatına sokuldu. Bu süreç Abbasîlerin iktidara gelişinden birkaç yıl sonra Fars kökenli bir katip olan Abdullah b. Mukaffâ'nın (139/756 veya daha sonra) faaliyeti ile başladı. Diğer eserler yanında o Fars krallarının tarihini, saray protokolüne dair bir kitabı ve yönetim

72 Mes'ûdî, VI, 64. H.A.R. Gibb, *Eİ²*, “Abd al-Hamîd b. Yahyâ” mad. Alt bölüm için bk. Watt, *Political Thought*, 78-82.

ilkeleri kitabını Arapçaya çevirdi.⁷³ Bu eserlerin sadece bazı parçaları günümüze ulaşsa da onların içeriğindeki pek çok bilgi İbn Kuteybe, Taberî ve Mes'ûdî gibi diğer yazarlar tarafından tekrarlandı. İbnü'l-Mukaffâ'nın en iyi bilinen eseri ise *Beydebâ'dan Masallar* ya da *Panchatantra* olarak da bilinen Hint masalları mecmuası *Kelile ve Dimne*'dir. Bu eserde pek çok amelî hikmet, hayvan hikayeleri olarak anlatıldı. Bu eser köken itibarıyla Hind'e ait olsa da onun Pehlevî formu Sâsânî İmparatorluğunda etkili oldu. Bu anlamda eser Fars geleneğine aittir. İbnü'l-Mukaffâ'nın kitapları sonuçta Arap ve Fars edebiyatında çeşitli örnekleri İngilizceye ve diğer Avrupa dillerine çevrilen "prenslerin aynaları" (Fürstenspiegel) olarak bilinen özel bir edebî türün doğmasını sağladı.⁷⁴ Burada Fars tarihinin, menkıbevî tarih de dahil olmak üzere Taberî ve diğerlerinin dünya tarihlerinde geniş ölçüde birleştirildiğini kaydetmek gerekir. Bu, Yunan ve Roma tarihinin az miktarda kronolojik malzeme dışında ihmal edilmesinden farklı olarak, Farsların büyük çoğunluğunun erken dönemde Müslüman olmasıyla açıklanabilir.

İkincisi, *zendaka* olarak bilinen bir tür heretik inanç zuhur etti. Bu suçu işleyen şahsa *zındık* denir, çoğulu ise *zenâdık*adır. Kelime müphemdir belki en iyi biçimde "dinsiz" olarak çevrilebilir. Kûfeli âlimlerden Mansur b. el-Mu'temir'in (v. 132/750) bir ifadesinde *zendaka* "vahyedilen kuralları reddeden kişi" olarak görülür.⁷⁵ Bu ifade daha Abbasîler gelmeden önce insanların *zendaka* sebebiyle endişelenmeye başladıklarını gösterir. Çok geçmeden ise büyük bir suç hâline geldi. İbnü'l-Mukaffâ'nın Mansur tarafından idam edilmesi de *zendaka*

73 GALS, I, 235, no. 2, 3, 4. Krş. F.Gabrieli, *El²*, "İbn al-Mukaffâ" md.

74 Krş. Watt, *Political Thought*, 81 vd. ve notlar.

Prenslerin aynaları, yöneticilerin uyması gereken yönetsel ve ahlâki ilkeleri içeren nasihatü'l-mülûk türünden bir edebi tarzdir. (ç. n.)

75 Laoust, *Profession*, 58'de alıntılındı. Krş. *Schismes*, 72 vd. Diğer ilk durumlar için bk. *Fihrist*, 338. Massignon, *Passion*, 186.

sebebiyle olmalıdır. Ölüm tarihi belli değildir en geç 155/772 yılı olabilir.⁷⁶ İbnü'l-Mukaffâ Hz. Muhammed, İslâm ve Kur'ân'ı Maniheist açıdan eleştiren bir eserin yazarı olarak da bilinir ki sonraki dönem Zeydî imamı olan Kâsım b. İbrahim er-Ressî (169-246/785-868) buna bir reddiye yazmıştır.⁷⁷ Yaklaşık aynı zamanda ve biraz daha sonra başka idamlar da oldu ve 165/782 yılından 170/786'a kadar halife Mehdî'nin yönetiminde sistemli bir *zenâdika* zulmü gerçekleşti.⁷⁸ Suçlanan ve idam edilen kimselerin çoğu katipler sınıfına dahildi ve Fars soyundandı. Onların İslâm'a girişleri muhtemelen pek de inanmadan gerçekleşti ve esasında işlerini korumak içindi. Onların yeni durumla tatmin olmadıklarını ifade şekillerinden biri de Maniheist inançları ve zâhidane pratikleri benimsemeleriydi. Hilafette geleneksel olarak Maniheist topluluklar vardı ancak bunlar pasif durumdaydı ve yeni mensuplara destek verdikleri yerler dışında bu zulümden etkilenmediler. Nitekim *zendaka* suçlaması bu sonrakilere yapıldı. Zira devlet, İbnü'l-Mukaffâ'nın kitabındakiler gibi yazılı ya da sözlü eleştirilerle kendi esaslarının tehlikede olduğunu hissetti. *Zendakanın* bu şekilde varlığı kelâmcıların ona karşı reddiye yazmasını gerektirdi ancak bu, fırka kitaplarında fazla dikkati çekmedi. Şüphesiz bunun sebebi *zendakanın* Maniheizm'den farklı olarak müphem ve değişken olmasıydı. Sonraki bir tarihte devlet için tehlike arzeden bir sapıklık türü olarak resmen tanımlandı.⁷⁹ Muhtemelen bu zulüm neticesinde memnuniyetsiz katipler (birazdan bahsedileceği üzere) Maniheizm'den Şiîliğin bir türüne döndüler.

76 Krş. D. Sourdel, "La Biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes," *Arabica*, I (1954), 307-23.

77 Nrş. ve trc. M. Guidi, *La lotta fra l'Islam e il Manicheismo*, Rome, 1927.

78 Krş. L. Goldziher, "Sâlih b. Abbâd al-Kuddûs und das Zindikthum während der Regierung des Chalifen al-Mahdî", *Transactions Congr. Or. London*, II, (1892), 104-29. GS, III, I-26. Ayrıca Georges Vajda, "Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période 'Abbaside'", *RSO*, XVII (1938), 173-229. Watt, *Integration*, 119-22.

79 Massignon, *Passion*, 188 vd.

Üçüncü olarak, Şuûbiyye hareketi vardı. Esasında bu, ürünleri Arapların ve onların kültüre katkılarına dair eleştiri içeren ve imparatorluğun Arap olmayan halkını (şuûb) özellikle de Farsları öven edebî bir hareketti. Kâtip sınıfı için bu, mevcut durumdan hoşnut olmadığına dair duygularını dışa vuran *zen-dakadan* daha güvenli bir yoldu. İslâm düşünce tarihinde Şuûbiyye hareketinin önemi, İslâm devletinin Hz. Muhammed'e indirilen vahye (Kur'ân ve sünnet) dayandırılması gerektiğine dair Abbasîlerin ilk döneminde alınan ya da teyit edilen esas kararın olumsuz yönünü göstermesiydi. Bir anlamda bu karar Emevî uygulamasında da zımnen mevcuttu ancak Abbasîlerin başa geçmesi bu meseleyi yeniden düşünmek için bir fırsat verdi. Irak'taki kâtip sınıfı güçleri zayıfladıkça Arapların bezdirici baskısıyla karşılaştılar ve "Arap beşerî ilimlerinin" taşıyıcısı olan ulemânın ciddi rekabeti ile karşılaştılar. Bu sebeple onların hicivlerindeki önemli hedeflerinden birinin, Kur'ân ve Arapların edebî tarzı olması şaşırtıcı değildir. Bu eleştirinin ortaya koyduğu meydan okuma daha zorluydu. Nitekim İbnü'l-Mukaffâ zamanında Arapça nesir türünün en önde gelen temsilcisiydi. Bu meydan okuma neticede Câhız (v. 255/869) ve İbn Kuteybe (v. 276/889) gibi kişilerle karşılaştı ve onlar sadece Şuûbî delillerini reddetmekle kalmadılar, böyle yaparak güzel edebî bir tarzın geleneksel Arap ve İslâmî bakışı koruyarak yürütülebileceğini gösterdiler.⁸⁰

Bu meselenin büyük önemi, Arapların Bereketli Hilal'i⁸¹ fethetmesi sonucunun, Romalıların Yunan kültürüne ait toprakları fethetmesi ile çelişerek bir rahatlamaya yol açmasıdır. Horace'ın dediği gibi: "Esir Grek mağrur fatihini tutsak etti." sözünün anlamı; Roma İmparatorluk kültürünün Grekleşme-

80 Krş. Goldziher, *MS*, I.147-216. H.A.R. Gibb, "The Social Significance of the Shu'ûbiyâ", *Studia Orentalia Ioanni Pedersen....dicata*, Copenhagen 1953, 105-14 (= *Studies*, 62-73). Watt, *Integration*, 120-2.

81 Bereketli Hilal (Fertile crescent) Mezopotamya ve Doğu Akdeniz'i kapsayan coğrafi bölgeye verilen isimdir. Şeklen hilale benzediği ve uygarlıkların doğduğu verimli bir havzayı ihtiva ettiği için Batılılar bu adı vermiştir. (çev)

sidir. Kaldı ki Grekçe bu kültürün aleti olmaya devam ettikçe, gerçekte Grekçeden Latinceye bir çeviri de yoktur. Hilafetteki durum ise oldukça farklıdır. Arabistan dışına açıldıklarında Arapların edebiyatta şiir ve hitabet geleneği ile Kur'ân dışında bir şeyleri yoktu. Buna rağmen Arapça sadece yönetim ve din dili olmadı aynı zamanda bilim, felsefe ve edebiyat dili hâline geldi. Bir anlamda Bereketli Hilal'in geleneksel kültürü Araplar tarafından kabul edildi ancak bu yapılırken de merkezinde Kur'ân'ın yer aldığı bir kültüre dönüştü. Şuûbiyye hareketi bu sürecin küçük bir yönünü oluştuyordu. Sir Hamilton Gibb'in dediği gibi:

Söz konusu mesele edebi üslup ve biçimlere dair sathi bir mesele değil, ister Arap ve İslâmî unsurların içine alacağı eski Fars-Arâmî kültürü yeniden şekillensin isterse de Fars-Arâmî katkılarının Arap geleneğine ve İslâmî değerlere bağlı olacağı bir kültür olsun yeni İslâm toplumunun tümünden kültürel intibakıyla ilgiliydi.⁸²

Nihai sonuç, Fars malzemelerini Arapça'da yeniden üreten ve dilsel çalışmalar sayesinde Arapçayı büyük bir kültüre uyumlu bir enstrüman hâline getiren âlimlere çok şey borçludur.

b. Çatışan Çıkar Grupları

Abbasî hilafetinin ilk asrında farklı gruplar ve zümreler arasında bir mücadele olduğu açıktır, ancak bunların kim olduğu belirsizdir. Ayrıca pek çok grubu ilgilendirdiği ve bunların ilişkilerinde belli ölçüde değişkenlik bulunduğu için, meselelerin karmaşık olduğu da ortadadır. Bununla birlikte bazı yönler henüz yeterince çalışılmış değildir ve burada yapılacak olanların tümü ise sadece genel bazı belirtileri vermektir. Bu sebeple çıkarları bakımından çeşitli grupları tanımlamak oldukça uygun görünmektedir.

82 *Studies*, 66.

Fikrî alandaki siyasî mücadeleye esasında iki fikrî grup, kâtipler ve sivil memurlar ile ulema veya din adamları arasında gerçekleşen bir mücadele olarak düşünülebilir. Burada ulemâ, genel dini hareket dediğimiz hareket içindeki öncü şahıslar olarak alınmıştır. Onlar devlet ve toplum hayatının Kur'ân ve Sünnette yer alan İslâmî ilkeler üzerine kurulması hususunda ısrar etmekteydiler. Sünnetin anlamı “çığnenen yol” ve buradan hareketle metaforik olarak “alışılan uygulama”dır ancak farklı şekillerde de anlaşılabilir. Meselâ, peygamberin toplumun süregiden uygulamalarına yansıyan mutata tatbikatı olabilir. 184/800 yılı civarında Sünnet'in hadisler yani Hz. Muhammed'den gelen anekdotlar aracılığıyla bilindiği kabul edildi. Şayet devlet Kur'ân ve Sünnet üzerine kurulmak zorundaysa, o hâlde bu kaynakların yetkin biçimde yorumlanması gerekirdi. Bu yorum ulemanın bir fonksiyonudur ve onlara hilafette önemli bir mevki kazandırır. Ulemanın bu özel konumu kısmen Abbasî halifeleri tarafından kabul edildi. Zira genel dini hareket iktidar mücadeleleri sırasında onları destekledi.

Bu durum ışığında, kâtipler arasında bulunan çoğu heretik davranışların itikadî ve akademik olmaktan uzak ve gerçekte hilafette kendi konumlarını güçlendirmeye ve savunmaya yöneldiği anlaşılmaktadır. Onların Kur'ân eleştirisi dolaylı olarak ulemaya yapılan bir saldırı idi ve bu sebeple de çok az belli olsa da Arap tarzının bir eleştirisiydi. Arap tarzıyla ilgili olarak, akli bir ilim dalı olarak Kur'ân tefsirinin Arap dilinin formel filolojik araştırması ile Arap nesir edebiyatını içermediğini savunmak güç olacaktır. Bir kere filoloji ve edebiyat söz konusu olunca tartışma daha geniş bir ilgi çerçevesine temas eder. Bir tarafta Arap diliyle birleşen kültürel formlara bağlı kişiler, diğer yanda ise Fars ve Fars-Irak kültürüne bağlı olan kişiler vardır. Bu kişiler ulemâ ve kâtiplerden daha geniş bir grubu oluştururlar ancak basitçe Arap ve Fars milliyetçiliğiyle teşhis edilemezler. Bu gerçek dışında şu an alışılan milliyetçilik bu dönemde yoktur; katipler zümresi arasında Arap

soyundan gelenler olduğu gibi ulemâ arasında da Fars soyundan gelenler olduğunu kaydetmek gerekir.

Bu iki fikrî grubun ihtilafı siyasî nazariye sahasına da uzanıyordu. Yukarı da ileri sürüldüğü gibi en azından 256/870 civarında Râfızîler denen kişiler, Abbasîleri devirmek için plan yapan ihtilalciler değil mutlakiyetçi ya da müstebit bir yönetim biçimini savunan kişilerdi. Bu politik tavır katiplere açıkça uygun düşmüştü; zira müstebit bir halife, ulemanın yorumlarını hükümsüz bırakabilecek ve neticede onun memurları olan katipler de rakipleri üzerinde nüfuz kazanacaktı. Elbette bu siyasî tavrı, katipler dışında başkaları da paylaştı. Bu anlayışın, Güney-Batı Arabistan'dan gelenler gibi, miraslarından dolayı sıkıntılı anlarda güvenliğe ihtiyaç duydukları zaman, ilham verici ya da karizmatik bir liderin rehberliğini arayan kişilere cazip geldiği tahmin edilebilir.⁸³ Güvenlik sebebiyle karizmatik bir toplumun müşterek hikmetini gözleyen zıt bir siyasî tavır da geniş ölçüde benimsendi. Açıkçası bu tavır ulemâya uygundu. Zira Kur'ân, ümmetin karizmatik doğasının bir işareti olarak düşünüldü ya da böyle düşünülebilirdi.⁸⁴ Ulemâ da ümmetin bu hikmetini taşıyan kimselerdi. İşte bu ikinci tavra "meşrûti" adı verilebilir.⁸⁵

Bu farklı çıkar grupları, muhtemelen ekonomik menfaatler ile katipler ve ulemâ dışındaki sosyal grupların menfaatleriyle de birbirlerine bağlanmışlardı. Ancak bu sahada çok az araştırma yapılmıştır ve şu ana kadar söylenmiş olanlara ilave edilecek faydalı bir şey de yoktur. Nisbeten münferit bazı olaylar bilinse de bunların yorumu kesin değildir. Mesela, Bağdat halkının en gürültülü kısmı müşrûtiyetçileri desteklemiştir ancak bunun niçin böyle olduğu anlaşılır değildir.

83 Krş. yk. s. 91 ve *Integration*, 104-6, 168 vd.

84 Krş. yk. s. 67 ve I. Bölüm 68. dn.

85 Krş. Watt, "Political Attitudes", 43-6. Nisbeten sonraki bir devirdeki benzer bir ayırım için bk. Massignon, *Passion*, I, 204.

c. Me'mûn'un Uzlaştırma Teşebbüsleri

Abbâsîlerin ilk yarım asrında, mutlakîyetçi ve meşrûtiyetçi bloklar arasındaki mücadelenin bir bölümü kavranabilir. Mehdî *zındıkları* idam ettirdi ancak Alevîlerin gönlünü kazanmaya çalıştı.⁸⁶ Hârûn Reşîd döneminde Bermekîlerin Farîsîler ve Şuûbîler ile yakın irtibatı vardı⁸⁷ ve politikaları mutlakîyetçi bloktan yana eğimliydi. Bermekîlerin 187/803 yılında düşmesinden sonra halefi olan Fazl b. er-Rebî'nin (vezir Mansûr'un oğlu) meşrutîyetçilere yakın bir siyaseti izlediği görünür.⁸⁸ Reşîd'in onun tesiriyle Kur'ânın yaratılmışlığı konusunda meşrutîyet aleyhtarı bir inancı savunduğu için Bişr el-Merîsî'yi hapsedtiği bildirilmiştir.⁸⁹ Emîn, Fazl b. er-Rebî'yi vezir olarak tuttu ve belki de benzer bir siyaset izledi. Emîn'in gücünün merkezi olan Irak da meşrutîyetçi olma eğilimindeydi, ancak kardeşinin yönetiminde olan Horasan daha mutlakîyetçi idi. Bununla birlikte tüm bu devlet adamları, kendilerini bu bloklardan birine tümüyle adayamayacaklarını bilecek kadar da yeterince realisttiler. Bu sebeple onların siyasetleri bir denge noktasını yani her iki bloktan çoğunluğun desteğini sağlayacak bir siyaseti bulmayı amaçlıyordu. Bu hedefin işe yaraması en açık biçimde Me'mûn döneminde, özellikle Ali er-Rıza'nın zahiri varis olduğunun açıklanması ve mihne kurumu gibi iki önemli kararda açıkça görülebilir. Mart 201/817'de Me'mûn daha Horasan'ın Merv şehrinde iken Ali er-Rızâ'yı hilafete vâris olarak tayin etti. Hz. Ali, sonraki İmâmîlerin yedinci imamı olan Hüseyinî Musa el-Kâzım'ın (v. 183/799) oğluydu ve kendisi de onların sekizinci imamıydı. 201/807'de Hüseyinî ailenin tereddütsüz başı olarak kabul edilse de, siyasî açıdan önemli olan insanlar grubu

86 D. Sourdel, "La Politique religieuse du calife Abbâsîde al-Ma'mun" *REI*, XXX (1962), 27-48, özellikle 28.

87 Sourdel, *Vizirat*, I, 175-80.

88 Watt, "Political Attitudes", 45.

89 Sourdel, "La Politique...Al-Ma'mun", 32.

tarafından bir önder olarak tanındığı söylenemez. Abbasîlere karşı bir isyanı yönetebilecek türde bir insan da değildi. Bununla birlikte Me'mûn onu tayin ederek belki de ilahi ilhama muhatap olan bir Alevî liderin zuhurunu bekleyenlerin çoğunun desteğini elde etmeyi ya da en azından Abbasîlere karşı isyana kalkışan böyle bir liderin fiilen yanında yer almalarını engellemeyi ümit etmişti. Ancak Me'mûn'un siyasetinin Dominique Sourdelin "La politique religieuse du calife abbasside al-Ma'mûn)" başlıklı makalesinde ifade edildiği gibi, daha sinsi bir tarafı da vardı.⁹⁰ Sourdel, Me'mûn'un bu düşüncesinin Zeydîlere oldukça yaklaştığını devamlı belirtir, bu dönemdeki Zeydiliğin tabiatını ayrıca incelemeyi. Bu sebeple Me'mûn'un siyasetini etkilediği varsayımı üzerine, Zeydîlikle ne kastedildiğini daha yakından düşünerek başlamak yerinde olacaktır.

Zeydiliğin ana görüşlerinden biri de, Hz. Ali, Hz. Muhammed'den sonra ümmetin en faziletlisi (*efdal*) iken, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in yönetimini tümüyle kabul etmesidir. Râfîzîler, Hz. Ebûbekir'in ve Hz. Ömer'in hilafetini tanımayarak ve Hz. Muhammed'in varisi olarak Hz. Ali'nin tayinini (*nass*) daha fazla vurgulayarak bu görüşten ayrılmıştır. Me'mûn bu ayrımların kesin olarak farkındaydı. Bu sebeple âlimleri bu konuları kendi huzurunda tartışmaya teşvik etti. Böylece onun Hz. Ali'nin *efdal* ve diğer sahabelerden üstün olduğunu ilan etmesi önemli kabul edilmelidir. Her ne kadar bazen onları eleştirdiğini ileri süren bazı anekdotlar olsa da, genelde onun Hz. Ebû Bekir'i ve Hz. Ömer'i tanıdığı görülmektedir.⁹¹ Ayrıca Ali er-Rızâ'yı kendi varisi olarak tayin ederken onun *efdal* olduğunu belirtmesi de kaydedilmelidir. Bu, Abbasî yönetiminin Hâşim kabilesinin en üstünü olduğunu savunmaya yönelik bir hazırlık

90 Bk. bu bölümde 86. dn. Bu yazı, Watt'ın "Political Attitudes" adlı makalesiyle neredeyse aynı zamanda ortaya çıktı. Bu yazı da mezhepler tarihçiliği açısından başlı başına benzer sonuçlara ulaşır. Halbuki Sourdel, siyasi tarihle daha fazla ilgilenmiştir. Krş. 6. bölüm 33. dn. Zeydîlik belki de halife Me'mûn'un onayıyla katibi tarafından savunulmuştur.

91 Sourdel, *a.e.* 40 vd.

da olabilir. Ali er-Rızâ'nın kendi torunları tarafından takip edilmesi gerektiğine dair bir niyet ifadesi yoktur ve Sourdel'in belirttiği gibi, fikir, halifenin ileride Alevîler ve Abbasîler arasında en üstün olması gerektiği şeklindeydi. Şüphesiz bir kimsenin en üstün olduğu ifadesi, en iyi yönetebileceğine ve ümmet için en iyi kararları alabileceğine işaret ediyordu. Muhakkak Me'mûn kişisel otoritesi varmış gibi çeşitli şekillerde hareket etti. O, Zeydîlerin ve Râfızîlerin dillerinden düşmeyen "imam" ünvanını kullanan ilk Abbasî'dir. Böylece Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i tanınması meşrutiyetçiler için bir rüşvet olurken, mutlakiyetçi bloğun da desteğini almaya çalışıyordu.

Zeydîlik ayrıca imamın fiilen yönetim hakkı olduğunu iddia etmesi gerektiğine de işaret eder. Bu durumda Me'mûn, kardeşi onu veraset hakkından mahrum bıraktığında bir isyanın başına geçmiş ve başarılı olmuştu. O, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın torunu olsaydı, tereddütsüz Zeydî bir imam olurdu. Ancak bu dönemde sonraki Şîî kelâmı (apoloji) tarafından kesin olarak formüle edilen pek çok husus hala değişkendi. Esasında Me'mûn'un genel anlamda Zeydî olarak tanımlanabilecek pek çok kişi tarafından fiilen imam kabul edildiği kesindir. Nevbahtî'nin, Ali er-Rızâ'nın vâris ilan edilmesiyle birlikte bazı Zeydîlerin onu imam kabul ettiğini söylemesi kaydadeğerdir.⁹² Nevbâhtî kaynakları önyargılı biçimde yorumladığı için, bu hususta daha fazla bir şey de yapılamaz.

Değişkenlik bu dönemde Zeydîlik ve Mu'tezile arasındaki ilişkileri de etkiledi. Zira Mu'tezile adı hala geniş anlamda kullanılmaktaydı ve bu ismin beş ilkeyi kabul edenlere inhisarı henüz muteber değildi. (bk. 8. Bölüm). Zeydîliğin temel inançları siyasetle ilgiliydi ancak pek çok Zeydî inancın entelektüel müdafaası ve ayrıntısıyla ilgiliydi. Zira ilk-Şîîliğin tüm formları, muhaliflerinin yazılı kaynaklara güvenmesinin aksine aklı tefekküre eğilimliydi. 201/817'de Ali er-Rızâ'yı

92 Nevbahtî, 73.

varis kılan belgeye şahitlik eden Mu'tezilî Bîşr b. el-Mu'temir ve Sümâme'ye Zeydî demek doğru olabilirdi.⁹³ Bunun yanında bazı Zeydîler akılcı değildi ve bu sebeple geniş anlamda bile Mu'tezilî olamazlardı. III./IX. asrın ilk yarısında Mu'tezile ve Zeydîler arasındaki temel fark belki de Kur'ân'ın yaratılmışlığı öğretisiyle ilgiliydi. Diğer yandan temel fark arayarak hata yapmış da olabiliriz. 235/850 yılından itibaren Me'mûn'un uzlaştırma siyaseti terk edilmişti ve Mu'tezile kendine belli bir kelâmi ekol oluştururken, Bağdat'ta "Zeydî" lakabı uygun düşen siyasî bir grup da yoktu. O an belki de Irak'ta, Zeydîliğin Yemen'de komşu ve izole edilmiş bir grubun belirgin bir öğretisi olduğu bilinmekteydi. Hilafetin merkezinde ise Zeydîlik'in sönüp gittiği görülmektedir.

Ali er-Rızâ'nın tayinindeki gizli siyaset, onun 202/818'deki ölümü ve oğlunun henüz çocuk olmasıyla bozulmuş ancak tümüyle de terk edilmemişti. Ancak zamanla Me'mûn, Mu'tezile ve diğerlerinin kabul ettiği Kur'ân'ın yaratılmışlığı inancında yer alan uzlaşma ihtimalinin cazibesine kapıldı. Bu ise mihneye ya da soruşturmaya yol açtı. Bu öğretiye dair bazı denemeleri 212/827 yılında Me'mûn yaptı ancak anlaşılan o ki testin esas uygulaması ölümünden bir aç ay önce 218/833'e kadar başlamadı. Nisan 281/833 civarında Bağdat valisinden, *kadılar* ve diğer önemli şahıslardan, Kur'ân'ın Allah'ın yaratılmış kelâmı olduğu inancını kabul ettiklerine dair umumî bir açıklama yapmalarını isteme talimatını verdi. Benzer talimat diğer eyalet valilerine de gönderildi. Ancak valilerin hevesleri bu talimatı yerine getirmede farklılaştı. Ağustos ayının başında Me'mûn'un ölümüne dair haberler geldiğinde pek de bir şey yapılmamıştı. Bağdat'ta valinin önünde birkaç oturum gerçekleşmişti. Bazıları kaçamak cevaplar verdiler ancak sonuçta işkence ve ölüm tehdidi altında kabul etmek zorunda

93 Sourdel, *a.e.* 31, 33. Eş'arî'nin siyasî tavırlara ilişkin bölümünde (451-67) Bîşr, özellikle iki defa zikredilir (453-456) ve her defasında Zeydîlerle uyumludur. Yâkût'taki olayda ise Sümâme'nin Zeydîliğe karşı çıkmış olduğu söylenemez; bk. *İrşâd*, V, 457 (6. bölüm 33. dn.).

kaldılar. Sadece aralarında Ahmed b. Hanbel'in de olduğu çok azı halku'l-Kur'ân konusunda kendi inançlarını terk etmeyi kesin bir dille reddetti. Onlar da hapse atıldılar ve sert bir muameleye maruz kaldılar ve içlerinden hiçbirinin resmen idam edildiği görülme de neticede bazıları öldü. Mihne sonraki iki halife zamanında da gelişigüzel devam etti ve 234/849 yılı dolaylarında Mütevekkil döneminin başlamasından kısa süre sonra, siyasetin genel olarak tersine döndüğü bir zaman diliminde sona erdirildi.⁹⁴

Modern okuyucu öncelikle, kılı kırk yaran kelâmi tartışma yüzünden bir mihne tesisinin zorunlu görülmesini hayretle karşılayacaktır. Söz konusu mesele, Allah'ın kelâmı olarak kabul edilen Kur'ân'ın yaratılmış mı yoksa yaratılmamış mı olduğudur. Onun yaratılmamış bir kelâm olduğu görüşü, muhtemelen birçok âlimin, olayların kader ya da Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini iddia etmesini doğurdu. Onların delillerinden bir kısmı şu idi: Kur'ânda bazı tarihi olaylar zikredildiğine göre, bunlar ezelden Allah tarafından bilinmektedir ve bu sebeple de belli bir fail için önceden takdir edilmektedir. Allah'ın bilgisinin sadece tavsîfi olduğu yani Allah'ın ezelde insanların gerçekte özgür iradesiyle belli bir zamanda yaptığı seçimleri bilmesi ihtimali esasında akılda tutuldu ancak genelde reddedildi. Kur'ân'ı zaman içinde ortaya çıktığı şeklindeki yaratılmamışlık öğretisine açık karşılık, Kur'ân'ı Allah'ın bilgisinin bir ifadesi görerek savuşturuldu. Bu sebeple insan hürriyetini savunanlardan bazıları kendi konumlarını savunmanın en iyi yolunun Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunmak olarak gördüler. Onlar "Biz onu Arapça Kur'ân yaptık." (ez-Zuhuruf 43/3) gibi ayetleri alıntılıyıp, bu ayette geçen "yaptık" (*cealnâ*) ifadesinin "yaratılmışlığında" ısrar ederek kendi görüşlerini savundular.

Zamanın şartları içinde bu zıt görüşlerin siyasî sonuçları da oldu. Kur'ân'ın Allah'ın yaratılmış kelâmı olduğunu söyle-

94 Krş. Walter M. Patton, *Ahmed ibn Hanbel and the Mihna*, Leiden 1897.

mek, muhtemelen, nasıl ki bir insanı uzun ya da orta boy-
lu yaratabilirse, O'nun Kur'ânı başka türlü yaratabileceğine
işaret etmekteydi. Diğer yandan yaratılmamış kelâm da bir
şekilde Allah'ın zatını ve değişmez olduğunu ifade edecekti.
Kur'ân'ın bu değişmez karakteri onu imparatorluğun temeli
kılmaya yönelik hükmün de bir parçasıydı ve ayrıca onun yet-
kili müfessirleri olan ulemanın da otoritesini artırmıştı. Yara-
tılmış Kur'ân ise aynı prestije sahip değildi ve onun ilham alan
bir imamın emriyle geçersiz kılınan hükümlerine aynı şekilde
itiraz edilemezdi. Böylece yaratılmışlık inancı halifeyle sekre-
terlerin, yaratılmamışlık ise ulemanın gücünü artırdı.

YEDİNCİ BÖLÜM

AKIL YÜRÜTMENİN CAZİBESİ

İslâm'da akılcılık ya da aklın kullanımı Batılı yazarların zihinlerinde İslâm dünyasında Grek felsefesi çalışmaları ve onun kelâmcılar tarafından kısmen kabulü ile bir araya getirilme eğilimindedir. Bu, insanları kelâmcılar ve fakihler olarak kategorilere ayıran Arapların yanlış alışkanlığı ile Batılı yazarların fık-
hın nisbî ihmalinden doğan yanlış bir izlenimdir. Kelâmcıların Yunan felsefi kavram ve yöntemlerine olan ilgisi, fıkıh çalışmaları ve aklî delil biçimlerine aşına olmaları nedeniyle artmış gibi görünmektedir. Her ne kadar bu konu tam olarak çalışılmasa ve yeterli bir izahat vermek mümkün olmasa da, tam bir resim ortaya koymak için İslâm fıkının erken döneminde aklî meto-
dun kullanımına kısaca bakmak zorunludur.

1. Sistematik Akıl Yürütmenin Başlangıcı

Emevî devrinin özelliği başlıca İslâm şehirlerindeki pek çok kişinin toplum hayatının Kur'ânî ve İslâmî değerler ya da genelde ifade edildiği şekliyle "Kitap ve Sünnet"e göre yönetilmesi gerektiğini sağlamakla ilgilenmesidir. Bu kişiler Schacht'ın

“mütedeyyin uzmanları” ya da yukarıda zikredildiği üzere “genel bir dini hareketti”ler. Kur’ân’da ve Hz. Muhammed’in uygulamalarında açıkça yer almayan bir mesele ortaya çıktığında genelde onlar belli görüşleri benimsediler. Bunun ise bir görüşe (re’y) yani esasında “sağlam ve düşünülmüş bir görüşe” dayandığı söylendi. Ancak süreç ferdi bir akilyürütme ile aynıydı. Bu esasa göre görüşlerin oluşumu “fikir yürütme çabası” (*ictihâdü’r-re’y*) olarak bilinmektedir. Başlangıçta her türden aklî delil bu başlık altında yer aldı. Bu süreçte belirli bir görüşe ulaşmaya çok az dikkat edildi. Büyük şehirlerdeki “kadîm okulların” her biri mensupları arasında belli oranda bir uzlaşmaya vardı ve icma ettikleri bu türden belli görüşler toplamının Kur’ân’a ve Peygamberin Sünnetine uygun olduğunu iddia ettiler. Ancak onlar Sünnet ile Joseph Schacht’ın ifadesiyle “temsil gücü olan âlimlerin tanıdığı idealize edilmiş uygulamayı” kasdettiler.¹

Fıkhî meselelerde akıl yürütmeyi kullanma muhalefetle de karşılaştı ve bu da Hz. Muhammed’in başka bir görüş açıkladığını yada onun uygulamasının farklı olduğunu göstermek için ondan anekdotlar aktarma şeklini oluşturdu. Bu anekdotlar ise hadislerdir. Akıl yürütmeyi destekleyenler ise sonraları ashâbu’r-re’y (ya da *ehlü’r-re’y*) olarak muhalif grup da ashâbü’l-hadîs (ya da *ehl-ü’l-hadîs*), olarak tanındı. Yukarıda belirtildiği gibi ashâbü’l-hadîs hadis rivayetiyle ilgilenen herkesi kapsamamaktadır. Her iki terimin kullanımında bir değişkenlik vardır. Bazen ashâbü’r-re’y - Şehristânî de olduğu gibi-² Ebû Hanîfe ve takipçileri olarak teşhis edilmiştir. Ancak biz erken dönemde örneğin İbn Kuteybe’nin, Mâlik ve Süfyân es-Sevrî’yi bu gruba nisbet ettiğini görürüz.³ İsimlerin özel

1 *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, 47. Bu kısım büyük ölçüde bu esere ve Schacht’ın *El’*’deki Ashâb al-ra’y maddesine dayandırılmıştır. Ayrıca bk. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg 1964) ve *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago, 1969).

2 Şehristânî, 161 (I, 365 vd.). Fakat o bunların ikisini ve ashâbu’l-hadîsi müctehidûnun kolları olarak göster

3 *Meârif*, 249 vd. Krş. Goldziher, *Zâhiriten*, 3-10.

kullanımı dışında günümüze ulaşan metinler, fikhî sorulara çok farklı iki yaklaşımın devam ettirildiğini gösterir. Birinde aklî deliller genişçe kullanıldı, diğesinde ise hadisleri alıntılarmaktan pek de fazla bir şey yapılmadı. Bu iki yaklaşım kelâmda hiç de belirgin değildir. Aklî tarafta Eş'arîler ve Mâturîdîlerin eserleri diğertarafta ise İbn Huzeyme (v. 312/924) gibi bir zâtın eseri bulunmaktadır.

İki yaklaşım arasında belli ölçüde bir uzlaşmayı Şâfiî (v. 205/820) gerçekleştirdi. O bir yandan Sünnet kavramına ya da "Peygamberin genel uygulaması"na daha belirli bir anlam kazandırdı. O zamana kadar Sünnete tabi olduğunu iddia eden pek çok grup vardı; fakat onların Sünnet olarak iddia ettiği şey, her ne kadar bunun vakıada belli bir temeli olsa da genelde olayların idealize edilmesi ya da başka bir şekilde düzenlenmesiydi. Neticede öne sürülen Sünnet zümreden zümreye ve ekolden ekole değişmekteydi. Sünneti savunanlar arasındaki bu karışıklık Mansûr'un hilafeti sırasında kâtip İbnü'l-Mukaffâ tarafından eleştirildi. O, iddia edilen Sünnetin Emevî icraatının bir yansıması olduğunu savundu ve bu konuda halifeyi haklarını kullanmaya ve herkesin kabul etmesi beklenecek bir şekilde Sünnet'e gözden geçirilmiş resmî bir şekil vermeye zorladı.⁴ Muhtemelen genel dini hareketin mensupları bu eleştirinin farkındaydı ve çeşitli şekillerde kendi meşrû akıl yürütme yollarını daha sistematik hâle getirmeye çabaladılar.

Şâfiî'nin yaptığı, Peygamberin Sünneti hakkındaki herhangi bir iddiayı açıkça doğrulanmış bir hadisle ispatlamayı zorunlu hâle getirmektir. Bu, teknik anlamda bir hadis, Peygamberin sahâbîsi tarafından görülen ya da duyulan ve onun tarafından bir dizi ravi (*isnâd* ya da dayanak) aracılığıyla nakledilen bir şeye dair bir anekdottu. Doğrulan hadislerin bu kullanımı Şâfiî'den önce de yaygındı ancak ondan sonra umûmî hâle

4 Schacht, *Introduction*, 228.

geldi. Açıkçası, bir kez bir ekol belli bir görüşün bir hadisle desteklendiğini iddia ettiğinde, diğer ekolün alternatif bir görüşü daha ender bir iddia ile desteklemesi tatmin edici değildi. Her ne kadar isnâdın tatmin edici olmadığı durumlarda belli hadisleri eleştirirler de, esasında tüm Müslümanlar Peygamberin Sünnetinin hadisler yoluyla bilineceğinde mutabıktı.

İkinci olarak Şâfiî fıkhıta bir usûl teorisi geliştirdi. Buna göre sadece belli türden akılyürütmeler geçerliydi. Bu, onun “fık-
hın ilkeleri ya da temelleri” (*usul-i fikh*) öğretisidir. Bunların sayısı dördttür; Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas. Gerçekte bu, izin verilen akılyürütme tarzının sadece kıyas yoluyla akıl yürütmek olduğu anlamına geliyordu. Bu öğreti Şâfi’nin takipçilerinin de ötesinde geniş bir çevre tarafından kabul edildi ve bir değişiklikle birlikte usûl-i fikhin “klasik” bir teorisi hâline geldi. Şâfiî, icmâi tüm ümmetin bir uzlaşması olarak kabul ederken klasik teoride icmâ âlimlerin icma etmesidir. Usûl-i fikh hakkındaki bu tartışma İslâm düşüncesinin gelecekteki tüm seyrini etkiledi. Zira fıkıh İslâm dünyasında merkezî bir entelektüel disiplindi. Vakitlerini Grek felsefî kavramlarını tartışarak geçiren Mu’tezile kelâmcıları bile fıkıh tahsili görmüşlerdi. Bu şekilde fıkhıdaki sistematik akıl yürütme, kelâm ve diğer sahalardaki akıl yürütmeye zemin hazırladı.

2. Kelâmın Başlangıcı

Arapça bir kelime olan *kelâm* genelde “konuşma” anlamına gelir. Kur’ân *kelâmulâh* dediğinde bu “Allah’ın konuşması”-dır. Ancak onun, “spekülatif ya da rasyonel teoloji” olarak ifade edilen bir de teknik anlamı vardır. Mütakellim ise bunun ism-i fâiline karşılık gelir. Şüphesiz bir zamanlar bu bir lakaptı ve belki de “sürekli konuşan” kimseleri akla getiriyordu. Ancak daha nötr bir kavram olarak kabul edilmeye başlandı. Sonraki asırlarda fikhin ve kelâmın sistematik akıl yürütme uygulamaları arasında çok az fark vardı. Ancak 184/800 yılı

civarında böyle değildi ve fıkıhta *ictihâd-ı re'yi* onaylayan bazıları kelâmı tasvip etmiyordu. Bunun sebebi kelâmın aklı delilleri kullanmaya ilave olarak çoğunlukla Grek bilimi ve felsefesinden alınan Kur'ânî-olmayan kavramları uygulayıp tartışmasıydı. Kelâm ilgi çekici ve heyecan verici bir gelişme olduğu için, bunun sebeplerini incelemek önemlidir.

Araplar I./VII. yüzyılın ortalarından hemen önce Irak'ı fet-hettiklerinde canlı bir Hellenistik eğitim geleneğiyle temasa geçtiler. Irak'ta ve önceki Fars imparatorluğuna komşu böl-gelerde çok sayıda Hristiyan okulu veya üniversitesi vardı. Bunların en önemlisinin Cundişapur'da olduğu görülüyor. Burada hem tıp hem de dini ilimler Nestûrî Hristiyanlar tara-fından öğretiliyordu. Müfredat Grek tıbbi ile felsefesini ihtiva ediyordu ancak eğitim dili Süryanice idi. Bu sebeple gerekli görülen Grekçe kitaplar Süryânice'ye tercüme edildi.⁵ Ayrıca burada Hellenistik eğitim veren Hristiyan olmayan okullar da vardı. Bunlar içinde Harran'daki Sâbiîlerin okulu dikkat çekici olanıdır. Sâsânî-Fars imparatorluğunun Hint düşün-cesine bir yakınlığı da vardı ve bazı kitaplar Pehlevîceye ya da Orta Farsçaya⁶ çevrilmişti. Bir ara Aristo'nun Farsçadan Arapçaya tercüme edildiği sanılmıştı ancak bu görüş bugün temelsiz olarak görülmektedir.⁷ Arapların Irak'ta temas ettik-leri canlı entelektüel gelenek böylesine karışıktı. Hellenistik unsurun Süryanice formu, baskın bir husustu ancak daha çok Pehlevîce aracılığıyla Hindistan'dan gelen ikincil unsurlar da vardı.

Temasın kesin şekli bir dereceye kadar bir tahmin meselesidir. Burada Arap valiler ve yöneticiler ile çeşitli eğitim kurumları-

5 Krş. De Lacy O'leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London 1922, I. bölüm. Ayrıca onun şu eseri; *How Greek Science Passed to the Arabs*, Lon-don 1949. *El*², "Gondêşâpûr" mad. (Aydın Sayılı).

6 Sâsânî İmparatorluğu zamanında kullanılan edebî Farsça ya da Pehlevîce. (çev)

7 Krş. P. Kraus, "Zu İbn al-Mugaffa", *RSO*, XIV (1933-4), 1-20.

nın başında olan kişiler arasında bazı görüşmelerin olduğunu varsaymak durumundayız. Ancak bundan daha önemlisi, eğitilmiş sınıflardan İslâm'a geçenlerin sayısıydı. Emevî döneminin son zamanlarında Irak'ta önde gelen pek çok âlim Arap değildi. Bu kişiler, bizzat bu okullardan birinde olmasalar da yaşadıkları ortamın Helenistik entelektüel görüntüsüne ait bazı şeyleri İslâm'a taşımış olmalıdırlar. Bu kişiler kendilerini Grek felsefesinin herhangi bir formuna adanmış da değildiler ancak güncel tartışmalarda faydalı gördükleri bazı fikirleri tercih ettiler. IV./X. yüzyılın ortalarında çok az kişi Yunan felsefesine ait bazı kolların samimi tutkunları oldu ve böylece kendilerini ana akım İslâm düşüncesinden kopardılar. (Bkz. aşağıda 4. bölüm)

Hellenizmin İslâm düşüncesine etkisi en başta Basra ve Kûfe'de sonra ise Bağdat'ta ama daha çok Irak'ta görüldü. Muhtemelen Irak halkına ya da burada bulunan belli gruplara hususen spekülâtif düşünme yeteneği verilmişti. Helenistik eğitim Mısır'da ama yalnızca Origen gibi Grek soyundan gelenler üzerinde gelişti. Yerli Mısırlıların ya da Kıptların eserleri Athanasius gibi bazı istisnalar dışında soyut olmaktan çok somuttur. İskenderiye okulunun Arap istilası üzerine Bizans ile kolay temasın kesilmesinden sonra Antakya'ya nakledilmesi (99/718) şaşırtıcı değildir. Mısırdaki İslâm fıkhi üzerine çalışmalar vardı ancak burasının görünüşte kelâmi tartışmalara herhangi bir katkısı olmadı. Emevî döneminde Suriye'de mesela Gaylân'ın politik teolojisinde ve Evzâî'nin fıkhında ifade edilen bazı entelektüel kıpırtılar da vardı. Ancak 132/750 yılından sonra Müslüman Suriye birkaç asır boyunca çok şey yapabildi. Mekke ve Medine'de seçkin âlimler vardı ancak onlar üzerinde Grek fikirlerinin etkisi hafıftı. Hilafetin doğu bölgeleri uzun zamandan beri Helenistik kültüre terk edilmişti ve akılcı Müslüman kelâmcılar burada faaldi. Ancak Mâturîdî'den (333/944) önceki döneme dair çok az şey bilinmektedir.

Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar arasındaki temaslar,

tartışmalı delillere yol açtı ve bunlar İslâm kelâmında rasyonel düşünceyi canlandırdı. Kur'ân'ın [diğer kitaplara dair] tahrif inancı, sıradan insanları kültürlü Hıristiyanlar ile diğerlerinin hücumlarından korudu,⁸ ancak daha eğitimli Müslümanlar tartışmaya girmekten çekinmediler. Bu tartışmaların varlığına dair delil, Emevî halifeleri yönetiminde kâtiplik konumunda bulunan Yahya ed-Dımeşkî (v. 132/749)⁹ ve talebesi Theodore Abu Kurrâ (v. 211/826)¹⁰ ile bir Nasturî Katolik olan Timothy I'in (v. 208/823, 95 yaşında) eserlerinde yer almaktadır. Timothy I'in eserlerinden birinde Katolikler ile Halife Mehdî arasında yaklaşık 165/782'de cereyan eden bir tartışmaya dair bilgiler vardır.¹¹ Bu eserlerin amacı muhtemelen Hıristiyanlara güven vermektir. Tartışma tarzı, edebî bir hüner olabilir ancak kesinlikle Müslüman düşünürlerin cevap vermesi gereken delil türlerini içeriyordu. Hıristiyanlara karşı kaleme alınan ilk eser ise Ali et-Taberî'ye (v. 241/855)¹² ait görünmektedir. Ancak Dırâr¹³ gibi ilk müelliflerin "Hıristiyanlara Reddiye" yazdıkları da bildirilmiştir.

Gerek Zenâdika gibi içerideki-yabancılar gerekse sırf görece önemsiz konularda ayrılan rakip kelâmcılar olsun, farklı görüşlere sahip Müslümanlar arasında da tartışmalar vardı. Bunlara dair İbn Nedîm, Şeyh Tûsî ve diğerlerinin eserlerinde yer alan listelerde bol örnekler vardır. Şüphesiz en azından

8 Krş. *Integration*, 260-5. "The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, XVI (1967), 50-62.

9 Migne, *Patrologia Graeca*, XCIV, 1585 vd. ve 1335-48, "bir Müslümanla münakaşalar."

10 Krş. Graf, *GCAL*, II. 7-23.

11 Nşr. ve trc. A. Miagana, *Woodbrooke Studies*, II, Cambridge, 1928. Hıristiyanlara karşı genel bir İslâm "polemiği" için bk. Erdmann Pristche, *İslâm und Christentum im Mittelalter*, Breslau 1930.

12 *Kitâbü'd-dîn ve'd-devle*, ed. A. Mingana, Manchester 1923. Hâşimî'nin *Risale'si* belki daha sonradır. Krş. Graf, *GCAL*, II, 135-45.

13 *Der Islam*, XLIV, 18, no. 30. İbnü'n-Nedîm'den.

Hız. Osman'ın ölümünden itibaren bazı İslâm içi tartışmalar da vardı. Ancak bunlar esasında Kur'ân'dan alınan kabul edilmiş fikirler çerçevesinde cereyan ediyordu. Hristiyanlarla ve bir dereceye kadar Zenâdika ile tartışırken ise Kur'ân'a daha fazla başvurulmazdı ve bu noktada Grek terimleri yardımcı oldu. Böylece polemikler kelâmın gelişmesini sağladı. Kelâm kendisini oluşturduktan sonra da doğal olarak İslâm-içi tartışmalarda uygun vesilelerle kullanıldı.

Grek fikirleri İslâm'a öncelikle Helenistik bilgiye dair canlı gelenekle çeşitli temas yolları üzerinden girerken daha sonra Grek eserlerinin Arapçaya tercümesi alana hakim oldu. Aslında tıbbî eserlerin çevirisinin Emevîler devrinde başladığı söylenir.¹⁴ İlk Abbasî halifeleri Helenistik ve diğer yabancı kültürler ile ilgiliydiler ve mütercimleri teşvik ettiler. Ancak Grek bilim ve felsefesinin önemini kavrayan ve aynı zamanda bir kütüphane de olan Beytül-Hikme'de bir tercüme heyeti kuran ise Me'mûn ya da onun danışmanlarıydı.¹⁵ İbnü'n-Nedîm (v. 386/966) zamanında Grek felsefesi ve bilimine dair pek çok eser tercüme edildi ve onun *Fihrist*'inin ya da *Katalog*'unun yedinci bölümünde (s. 238-303) görülebileceği üzere pek çok Müslüman benzer konulara dair orjinal eserler yazdılar. III./IX. yüzyıl boyunca çeşitli Avrupalı yazarlar, *Fihrist*'i dikkatlice incelediler ve mevcut yazmalarla karşılaştırdılar. Bu çalışmalarının sonuçları Moritz Steinschneider tarafından biraraya getirildi ve 1889 ile 1896 yılları arasında çeşitli periyodiklerde yayınlandı.¹⁶ O zamandan beri araştırma devam etti ve birçok yazma eser gün ışığına çıkarıldı. Bu çeviri işinin genişliği, Steinschneider'in indeksinin, en az bir

14 GALS, I, 106.

15 *EF*, ilgili madde, (D.Sourdel). Kütüphane daha önce kurulmuş olabilir.

16 Tek bir cilt olarak tekrar basılmıştır; *Die arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960. Mütercimler listesi için bk. GAL, I, 219-29 ve GALS, I, 362-72. Bu sahada Pehlevî dilinden de bazı tercüme yapılmış olabilir. Bu dilden tercüme yapanlardan biri de Ebân el-Lâhikî (v. 199/815) olup, "kozmoloji" üzerine Arapça bir şiir yazmıştır (GALS, I, 239).

eseri tercüme edilen seksenin üzerinde Grek yazarın adlarını içermesi ve Aristoteles, Hipokrat, Galen ve Öklid gibi kişiler için de pek çok başlık yer alması gerçeğinden çıkarılabilir. Kelâm hareketinin yetiştirdiği toprağın bir bölümünü de bunlar oluştuyordu.

Kelâm savunucuları şevkle doluydular ve ortada fikrî bir heyecan havası da vardı. Ayrıca kendi görüşlerini duyurmakta güçlü olan kelâmın hasımları da mevcuttu. Hanefî fakih Ebû Yusuf (v. 182/798) kelâm yaparak bilgi (ya da “*din*”) elde etmenin bir tür zındıklık olduğunu dile getirdi.¹⁷ İbn Kuteybe “Hadislerin İhtilafı”na dair eserinin ilk bölümünü kelâmcılara ayırdı ve muhaddislerin iddia ettikleri kadar kendi aralarında ihtilaf etmediklerini göstermeye çalıştı.¹⁸ Kelâm karşıtlığı asırlar boyu özellikle Hanbelîler arasında sürdü. Öyle ki meselâ Eş‘arî’nin kelâmı savunan bir eser yazdığı bilinmektedir.¹⁹

3. Kelâmın İlk Temsilcileri

Kelâmın bir disiplin olarak Hârûn er-Reşîd’in hilafeti (786-809) sırasında esaslı bir şekilde kurulduğu açıktır. Zira meselâ Bermekîlerin sarayında gerçekleşen tartışmaları bilmekteyiz. Görüşleri sayesinde yeterli bir fikir oluşturabileceğimiz ilk şahıslar da bu döneme aittir. Aslında mütekellim ismi daha erken dönemde yaşayan kimseler için kullanıldı ancak onlar hakkındaki bilgi oldukça sınırlıdır, Grek fikirlerini ne kadar kullandıklarını ve fıkıhta kullanılan akılcı metodu ne ölçüde edindiklerini söylemek de imkansızdır. İlk devrin göze çarpan iki ismi neredeyse çağdaş oldukları anlaşılan, Hişâm b. Ha-

17 *Tezkire*, I, 205 (dîn). Krş. Sourdel, “La Politique Religieuse d’al-Ma’mûn”, 32 n. (‘ilm), Vekîden (no. 6/83) alıntı yaparak.

18 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, prg. 23-96.

19 *Risâle fî İstihsâni’l-havz fî ilmi’l-kelâm*, *Theology* içinde, s. 85-97 (Arapça metin), s. 117-34. (tercüme).

kem ile Dırâr b. Amr'dır.

a. Hişâm b. Hakem

Hişâm b. Hakem Kinde kabilesinin mevlâsı olarak Vâsıt'ta doğmuş ancak daha çok bir İbâdî mütekellim olan Abdullah b. Yezîd ile ortak bir dükkana sahibi olduğu Kûfe'de yaşamıştır.²⁰ Burada bilim çevrelerinde önemli bir yer edinmiş olmalıdır. Zira Mu'tezilî Nazzâm bir kez Kûfe'ye geldiğinde Hişâm ile karşılaşmış ve ona "filozofların kitaplarını" takdim etmiştir.²¹ Hişâm sonra Bağdat'a gitmiş ve ulemanın Yahyâ el-Bermekî'nin sarayında yaptıkları kelâmî ve felsefî tartışmalara katılarak ona arkadaş olmuştur.²² Hârûn er-Reşîd'in fikirlerini tehlikeli bulduğu ve tutuklanmasını emrettiği bildirilir. Bunun üzerine gizlenmiş ve kısa bir süre sonra da vefat etmiştir. Onun ölümü için verilen tarihler 179/795 yılı ile 199/815 yılı arasında değişir. En erken tarih²³ için ileri sürülen deliller hiçbir şekilde ikna edici değildir. Şayet onun yakalanma emrine dair rivayet doğru ise daha uygun bir tarih Bermekîlerin 187/803 yılındaki düşüşlerinden hemen sonra olmalıdır. Zira Bermekîler muhtemelen onun görüşlerine sempati duyuyorlardı. Ayrıca Bermekîler devrinden sonra herhangi bir faaliyete dair bir kayıt yoktur.

Kufe'nin entelektüel atmosferinde bulunması dışında onun eğitimi hakkındaki en önemli gerçek Şâkir ed-Deysânî'nin etkisine girmesidir.²⁴ Nisbenin işaret ettiğine göre bu şahsın,

20 "Hisham" mad. (W. Madelung) *EI*². Mes'ûdî, V, 443 vd.

21 *Münye*, 44.

22 Mes'ûdî, VI, 370-4. *Fihrist*, 175.

23 *Oriens*, XVIII (1967), 115. Madelung, *EI*²'de ile *Der Islam*'da (XLIII, 1967, 46). Ayrıca krş. (n. 6/37).

24 Hayyât, 40 vd. *Fihrist*, 338. G. Vajda, "Le témoignage d'al-Mâturidî sur la doctrine des Manichéens, des Daysânites et des Marcionites", *Arabica*, XIII (1966), 1-38, 113-128; özellikle 114, 127. A.mlf., RSO, XVII (1937), 181, 192. Massignon, *Opera Minora*, Beirut 1963, I, 627-39. "Esquisse d'une bibliographie qarmate", özellikle 628 vd. Burada isim, Meymûn b. el-Esved olarak

adı II. asır Hıristiyan heretiği Bardesanes'den gelen, Deysâniyye mezhebine mensup olduğu sanılmaktadır.²⁵ İslâm düşüncesinin gelişim tarihinde bu ismin II./VIII. yüzyılda Iraklı şahıslar için kullanıldığına dair süreçleri izlemek gerekmez. Bu dönemde Irak'ta, İslâm olduğunu itiraf eden ancak gizli-den *zendekaya* inanan kişilerin olması kaydadeğer bir olgudur. Gerçi İbnü'n-Nedîm'in bu başlıkla verdiği liste "oldukça heterojen"dir. Özellikle burada "Maniheistler" (Ma'neviyye; Mennâniyye) "Deysaniyye" ve "Markûniyye" adında zümreler de vardır. Bunların görüşlerine dair Eş'arî, Mâtûrîdî, Kâdî Abdülcebâr²⁶ ve diğerlerinin verdiği tanımlardan hareketle, düalistik tasavvurlar ile Helenistik fikirleri karıştırdıkları açıkça anlaşılır. Ciddi Müslüman âlimlerin bu türden bir meydan okumayla karşılaşması, onlara fiiliyatta sadece bir tür kelâm modeli vermedi ayrıca hızlıca bu hususta bir yetenek kazanmaya zorladı.

Hişâm'ın ilmî-felsefî görüşlerine dair elimizde sadece bazı fragmanlar mevcuttur ve bunlar da onun Nazzâm'a olan etkisi hakkındadır. Nitekim Hişâm, cisimlerin sonsuza kadar bölüneceği ve atom gibi bir şeyin (*cüz'üllezî lâ yetecezze*) olmadığını benimsemiş, Nazzâm da bu hususta onu izlemiştir.²⁷ Hişâm içiçe girme (*müdâhale*) ve gizlenme (*kümûn*) konusunda da belli fikirleri kabul etmiştir. Müdahale, sıcaklık ve ışık gibi iki şeyin bir mekanda birbirine girmesi kümûn ise odun yanmadan önce ateşin odunda gizlenmesidir.²⁸ Josef van Ess, Dırâr hakkındaki çalışmasında, Nazzâm'ın bu konudaki fikirlerinin hem Hişâm'dan hem de Dırâr'dan alınmış olduğunu gösterir.²⁹ Hişâm "Allah'ın birliği (*tevhîd*)" konu-

verilmiştir. van Ess, *Der Islam*, XLIII, 258.

25 Krş. Armand Abel, *El*², "Daysâniyya" mad.

26 Krş. Vajda, *Arabica* içinde (no. 23)

27 Eş'arî, 59. Bağdâdî, 50.

28 Eş'arî, 60, 329.

29 *Der Islam*, XLIII, 256-61.

sunda Aristo'ya bir reddiye yazarken Nazzâm'ın sözlü olarak Ca'fer el-Bermekî'nin huzurunda Aristo'nun kitabındaki çeşitli hususları reddettiğinin bildirilmesi ise belki de sadece bir tesadüftür.³⁰ Hişâm'ın kitaplarından birinin başlığı "Varlıkların Meydana Gelişinin Delilleri" (*Kitâbü'd-delâle alâ hudûsi'l-eşyâ*) adını taşımakta olup muhtemelen felsefî bir eserdir.³¹ Onun *ma'nâ* (lügatte "anlam") terimini teknik anlamda ilk kullananlardan olduğu da anlaşılmaktadır. Eş'arî'nin *Makâlât*'ındaki örneklerden, onun *ma'nâyı*; hareket *sükûn* ve fiiller gibi cismin hatta "beden" ve "ruhun" ayrılmaz görünümleri olarak kullandığı ortaya çıkmaktadır.³²

Hişâm ayrıca Allah'ın sıfatları ve Kur'an'ın yaratılmışlığı gibi o dönemde İslâm-î kelâmında incelenen konuların çoğunu tartışmıştır.³³ İnsan fiilleri ve kader konusunda ise Dirâr'ın biraz sonra zikredilecek olan görüşüne benzer bir düşüncayı savunmuştur. Bu konuda bir kitap yazdığı ve aynı zamanda Zenâdîka, Düalistler ve Ashâb-ı tabâ'îye reddiyeler kaleme aldığı da belirtilir.³⁴ O, cisim kelimesini kullandığı için Müslüman âlimler tarafından da çokça eleştirilmiştir. Az önce zikredildiği üzere bu kelime neredeyse "cevher" ile aynı anlama gelmektedir ve o, bunu her var olan şeye uygulamış, Allah'ı cisim olarak nitelediğinde ise cisimleştirme (*tecsîm*) ve antropomorfizm (*teşbih*) ile suçlanmıştır.³⁵

Hişâm siyasî olarak Râfızî özellikle de Kat'iyye'ye mensup biri idi.³⁶ Kat'iyye yukarıda belirtildiği üzere (sonraki dönem İmâmiyye ifadelerine göre) imam Mûsâ el-Kâzım'ın hapiste

30 *Fihrist*, 175. van Ess, *Der Islam*, XLIII, 256 (*Münze* s. 50'den iktibasla).

31 *Tûsî*, 355, no. 771.

32 Eş'arî, 369, 44, 331. Krş. 59-61, 213, 336, 345.

33 Eş'arî, 37 vd., 40. Ayrıca krş. a.ş. s. 364-369.

34 *Fihrist*, 175. *Tûsî*, 355.

35 Eş'arî, 207-11. Şehristânî, 141.

36 Bk. yk. s. 248-249.

gözden kaybolması üzerine onun ölümünü kesin olarak kabul eden ve oğlu Ali er-Rızâ'yı imam olarak tanıyan bir Râfızî grubudur. Onlar Musâ'nın ölmediğini düşünen ve döneceğini bekleyen Vâkıfa ya da "kararsızlar" ile tezat teşkil ederler. Bu tarihte muhtemelen Rafizîlik, halifenin yüksek otorite sahibi olduğu ve bunun yukarıdan "tayin" ya da bir önceki zatın "vasiyeti" ile geldiği şeklinde otokratik ya da mutlakîyetçi bir hükümet biçimine dair bir inancın ifadesi görünmektedir ve burada halife toplumun "en faziletlisi" olmaktadır. Belki de Bermekîler de bu fikre sempati duymaktaydı. Bir Kat'î olarak Hişâm, Vâkıfe mesihçiliğinin muhalifi ve Hârûn er-Reşîd hilafetinin destekçisiydi. Aynı zamanda Zeydîliğe ve mefdûlün imâmeti aleyhine yazdığından dolayı, muhtemelen Râfızîlerin sahabe eleştirisini de kabul etmekteydi. İbnü'n-Nedîm ile Şeyh Tûsî'nin her ikisinin birden Hişâm'ın çağdaşı olan Ali b. Mîsem'in imamet ya da İmâmîyye inancını teolojik açıdan yorumlayan ilk kişi olduğunu söylemeleri ilginçtir (*evvelü men tekelleme fî mezhebi'l-imâme / el-imâmîyye*).³⁷ Mevcut delil, bunun Hişâm'ın daha genç oluşundan mı, onun görüşleri sonraki İmâmîlerde daha az kabul edilebilir olduğundan mı yoksa daha çok kelâmda uzman olmasından mı ileri geldiğini göstermekte yetersizdir. Onun iki Râfızî arkadaşı olan Ca'fer al-Ahvâl ile Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'ye³⁸ karşı yazdığı eserler siyâsî meselelerden çok felsefî konularda olmuştur.

b. Dırâr b. Amr

Belki de İslâmî tarz mezhepler tarihçiliğinin ana kaybı Dırâr b. Amr ve ona tabi olanlar konusunda olmuştur. Onun hakkında yakın zamanlarda tam bir çalışmayı Josef van Ess, "Dirâr b. 'Amr und "Cahmiyya": Biographie einer vergessenen schu-

37 Bk. yk. s. 244-245, dn. 23 ve 29.

38 Bk. yk. s. 244-245, dn. 24.

le” başlığı ile yaptı.³⁹ Bu bölümde bu eserde söylenenlerden faydalanılacaktır. Burada özellikle onun İslâm düşüncesinin gelişimine esaslı bir katkıda bulunduğu ve belki de bunu III./IX. asrın ilk yarısında Mu’tezile’nin olgunlaşmasını mümkün kılan herhangi bir düşünürden daha fazla yaptığı açıktır. O, mezhepler tarihi kitaplarında benimsediği sıradışı fikirlerle hatırlanmaktadır ancak hayatı hakkında da çok az bilgi günümüze ulaşmıştır. Sonraki Mu’tezile (başkaları onu Mu’tezile olarak isimlendirse de) onu kendilerinden saymamıştır. Zira o özgür irade konusunda onlardan farklı düşünmektedir. Aynı şekilde Eş’arîler de onun icat ettiği anlaşılan kazanma (*kesb*) öğretisini kabul etseler de onu öncüler olarak görmezler. Zira onların kabul etmediği bir ya da iki görüşü benimsemektedir. Bu yüzden Dırâr, görece bir sessizlik içinde vefat etmiştir. Geçiş dönemindeki bir öncü olması sebebiyle düşüncenin gelişimine katkısı muazzamdır ancak mezhepler tarihçileri daha çok sapık fırkaları sınıflandırmak ve damgalamakla ilgilendiler, bu sebeple onun hakkında zikredilen yegane şey sonraki düşünürlerin reddettiği fikirleriydi.

Dırâr’ın *etkili olduğu dönem* belki de Hârûn er-Reşîd zamanıydı. Mu’tezile’nin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ (v. 131/749)⁴⁰ zamanında da yaşadığı varsayılır. Ancak bu (sonraki bölümde tartışılacağı üzere) tümüyle sonraki Mu’tezile görüntüsünün bir parçası olabilir. Bunun yanında onun, Allah’ın büyük günah işleyeni sonsuza kadar cehennemde cezalandıracağını kabul eden Hâricîlerin Vaîdiyye koluna mensup sayılan ve görüşleri kısmen Mu’tezile tarafından da benimsenen Yezîd el-Rebân er-Rekâşî’nin⁴¹ talebesi olduğu da dile getirilir.⁴² Buna göre Dırâr’ın 112/730 yılından daha

39 *Der Islam*, XLIII (1967), 241-79. XLIV (1968), 1-70, 318-20.

40 *Fark*, 16. Diğer atıflar için bk. *Der İslâm*, XLIV, 7.

41 Massignon, *Essai*, 167. Yeğeni Fazl b. İsa için bk. 4. bölüm 109. dn. no. 13.

42 Şehristânî, 4, 17. Mu’tezilenin ashâbu’l-vaîdi Eş’arîde de aynı görünmektedir; bk. s. 274, 276.

geç bir tarihte doğmadığı belli olmaktadır. Onun tam adı ise Ebû Amr Dırâr b. Amr el-Gatafânî el-Kûfidir ki bu da Gatafân kabilesinden olduğu ve muhtemelen Kûfe'de doğduğu anlamına gelir. Bununla birlikte en çok Basra ile bağlantılı olduğu görünmektedir. Hem Vâsıl hem de Rekâşî, Hasan el-Basrî'nin ders halkasına mensuptu. Oysaki Dırâr'ın Ebû'l-Huzeyl'den önce Basra'da kelâm tartışmalarının öncüsü olduğu rivayet edilmektedir.⁴³ O Bağdat'ı da ziyaret etmiş ancak orada kısa bir süre kalmış olmalıdır. Orada iken Yahyâ el-Bermekî'nin huzurunda Süleyman b. Cerîr, Abdullah b. Yezîd el-İbâdî, Hişam b. Hakem ve Zerdüşt rahiplerin reisi ve Reş Galûta⁴⁴ ile olan tartışmalarda da yer almıştır.⁴⁵ Onun *zendaka* olarak suçlanması da muhtemelen bu dönemde *kadı* Saîd b. Abdurrahman el-Cümâhî'nin (v. 174-6/790-2) huzurunda olmuş ve suçlu ilan edilmiştir: Ancak bu ceza belki de Yahyâ el-Bermekî onu bir yere sakladığı için görünüşte etkili olmamıştır.⁴⁶ Dırâr'ın bizzat kadılık yaptığı da bildirilmiştir.

Onun diğer âlimlerle olan ilişkileri hakkında da bazı rivayetler vardır ve daha başka hususlar kitap adları gibi delillerden de çıkarılabilir. Onun Hişam b. Hakem ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'nin kişisel faziletini tartıştığına dair ifade kabul edilebilirse de inandırıcı değildir. Bu ifadenin sahibi olan geç Şii âlime göre Hişam Dırâr'ı ikna etmiştir; zira o Râfızîleri reddeden bir eserin müellifidir.⁴⁷ Siyasî konularda farklı düşünseler de bu iki şahsın görüşleri arasında pek çok paralellikler vardır. Onunla aşağı yukarı çağdaş olan başka bir âlim ise İslâm'ı Hintli Sümeniyeye ve materyalist Dehriyye'ye karşı savun-

43 Mâlâtî, *Tenbih*, 30.

44 Reş Galuta (Re'sû'l-Câlût) İslâmî dönemde Yahûdilerin devlet katında temsil eden cemaat lideridir (çev.)

45 *Der Islam*, XIV, 7.

46 *Der Islam*, XLIV, 6.

47 *Der Islam*, XLIV, I, 19.

makla ilgilenen Mu'tezilî Muammer'di. Dırâr onu da eleştiren bir kitap kaleme aldı.⁴⁸ Ancak bazı siyasî tutumlarda Dırâr hem Muammer ile hem de sonraları kısmen Ebu'l-Huzeyl ile uyuşmaktadır⁴⁹ ve bu da bir dereceye kadar yakın olduklarını ima eder. Bu ikisi ona reddiye yazdıkları hâlde Dırâr'ın Ebu'l-Huzeyl ve Bişr b. el-Mu'temir'e karşı yazmaması belki de onların kendisinden birkaç yaş küçük olduklarını gösterir.⁵⁰ Nazzâm kümûn teorisini reddeden Dırâr'dan sözeder; fakat bunun Nazzâm'ın kendi inancı olması gerekmez. Zira daha erken bir tarihte Maniheiztler kümûn teorisini kabul etmişlerdi.⁵¹ Bu sebeple Dırâr, Nazzâm'ın onun öğretisini yaymasından daha geç bir zamana tarihlenmeye ihtiyaç duymaz. Kaynaklar onun yetmiş veya doksan sene yaşadığını söyler, ancak 184/800 ya da 205/820 yıllarına doğru mu öldüğüne karar vermek önemli değildir. Zira Hârûn er-Reşîd'in hilafetinden sonra herhangi bir faaliyetine dair bir delil yoktur. Dırâr aşağı yukarı Hişâm b. Hakem ve Mu'ammer ile aynı, Ebu'l-Huzeyl ve Bişr b. el-Mu'temir'den ise önceki nesildendir; ancak kesin bir yargıya varmak imkânsızdır.

Dırâr'ın siyasî tavrının bir boyutu; Hz. Ali ile Muâviye kavgasında, Muâviye'nin haksız olduğunu düşünmesi; Cemel vakiasında ise herhangi bir tarafın haksızlığına karar vermeyip her ikisine birden ayrı ayrı yakın durmasıdır.⁵² Bu da, Muâviye'yi onun üzerine çıkaran çağdaşlarının, Hz. Ali'ye karşı aşırı muhalefetlerinden kaçındığı anlamına gelir. Ancak Hz. Ali'ye sınırsız bir destek de vermemiştir. Bu, II./VIII. asrın sonlarında "mutlakiyetçiler" ve "meşrutiyetçiler" arasında bir tür uzlaşmadır ve Mu'tezile'nin tavrı daha kesin bir şekilde formüle edilse de Muammer ile Ebu'l-Huzeyl'in bu konuda ona mutabık olması şaşırtıcı değildir. Dırâr'ın eserlerinin başlıkları, orta bir yolu benimsediğini

48 *Der Islam*, XLIV, 18.

49 Eş'arî, 457. Fakat krş. *Der İslâm*, XLIV, 2.

50 *Der Islam*, XLIV, 274.

51 *Der Islam*, XLIII, 245; XLIV, 8.

52 Eş'arî, 457.

teyit etme eğilimindedir. O, Zenâdika'ya (no. 20 ve belki de 17, 18,19) Râfızîlere (no. 35) ve ihtilalci ilk-Şîî fırkalar olan Muğîriyye ve Mansûriyye'ye (no. 36) reddiyeler vermiştir. Muğîriyye ve Mansûriyye ile ilgili olan esas itiraz, Hz. Muhammed'den sonra peygamberler geldiği şeklindeki iddiadır ve buradaki tehlike, bu türden karizmatik liderlerin radikal biçimde devletin temelini değiştirebilmesidir. Muğîriyye ayrıca mehdici görüşleri de benimsemiştir ve Mansûriyye'nin Mehdî döneminde canlanması söz konusudur.⁵³

Diğer yandan Dırâr “meşrutiyetçileri” de desteklemedi. O, Mür-cie, Haşviyye ve Müşebbihe'ye (no. 25-31, 35) karşı pek çok eser yazdı. Bu isimler doğal olarak o günün bazı meşrûtiyetçileri için geçerli olacaktır. Bununla birlikte onlardan çok da uzak değildi; zira bizzat Mu'tezilî Hayyât tarafından *müşebbih* olarak nitelenmiştir.⁵⁴ Onun “ara yer”e (*el-menzile beyne'l-menzileteyn*) dair eseri (no.11) belki de bu inancın bir savunusudur ve böylece büyük günah işleyene mümin olarak muamele eden “meşrûti” yapının fikirlerine olan muhalefetinin bir işaretidir. Bu sebeple de diğerlerince ahlâkî açıdan gevşek olarak görülmüştür.

Dırâr sonraki Mu'tezile ile “ara yer” ve aklî delilleri kullanma konusunda hemfikir olurken, insan fiilleri dahil tüm olayların Allah tarafından belirlendiği ve kontrol edildiği hususunda genel dini hareketin yanında yer almıştır. O, bunu “kazanma” ya da “edinme” (*kesb, iktisâb*) kavramları ile ifade etti ve muhtemelen bu şekilde kullanan ilk kimseydi. Eş'arî'ye göre;

“Dırâr b. Amr'ın Mu'tezile'den ayrılmasının sebebi şuydu: İnsan fiilleri yaratılmıştır ve tek bir fiil iki failden meydana gelebilir. Bunlardan biri olan Allah fiilleri yaratırken diğeri olan insan ise onu kazanır (*iktesebehû*). Gerçekte insan fiillerinin faili Al-

53 Numaralar van Ess'in kitap listesine işaret etmektedir; bk. *Der ıslam*, XLIV, 16-211.

54 Hayyât, 133.

lah'tır; ancak insanlar da onların hakîkî failleridir.⁵⁵

Bu özel amaç için “kesb” kavramının tercihi, şüphesiz Kur’ân’da metaforik anlamda sıkça yer almasından kaynaklanmıştır.⁵⁶ Lane’e göre kelimenin asıl manası öncelikle (servet veya mal) toplamaktır, sonra da kazanmak, elde etmek ve (zenginlik ya da benzerini) kazanmaktır. Joseph Schacht orjinal anlam ile Kur’ân’daki kullanım arasındaki bağlantının, kelimenin “taahhüt etmek, teminat vermek, kredi vermek ya da kredi almak” şeklindeki ticari kullanımı olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁷ Schacht ticaretle bağlantısı iddiasında haklı görünüyor ancak kesbin ilk anlamına sadece Tur suresi 21. âyeti uymaktadır. İkincisi ise etkin olarak kullanılması gereken yerlerde edilgen olarak kullanılmıştır. Belki de “borç ya da kredi olarak kazanmak” hem ticari kullanımı hem de fiili içerir. Bu sebeple Bakara suresi 286. ayetteki kısa ifade şu şekilde açıklanabilir: “(Alacak kısmında) olan kişiye (alacak olarak) kazandıkları ve (borç kısmında olanlara) ise (borç olarak) kazandıkları vardır -*lehâ mâ kesebet ve aleyhâ me’k-tesebet*- buradaki *nefs* “kişi” anlamına gelmektedir. Bu ise ilahi bir defterde fiilleri vasıtasıyla borç ve kredi girdileri toplayan bir kişinin resmidir. Gerçi bu ayette kesb ile iktisâb arasında (genelde yorumlandığı gibi) bir fark varsa da başka bir yerde bu yoktur ve her ikisi de gerçekte eşanlamlıdır.

Dırâr’ın burada çözdüğü mesele günah işleyenleri cezalandırma konusunda Allah’ın mutlak kudreti ile O’nun adaletini uzlaştırmaktır. Bir kimseyi sorumlu olmadığı bir fiilden dolayı cezalandırmak adil olmayacaktır. Dırâr, evrendeki tüm ha-

55 Eş’arî, 281.

56 Krş. P. Boneschi, “Kasaba et İktasaba, leur acception figurée dans le Coran”, RSO, XXX (1955), 17-53. Ayrıca bk. J. Schacht (bk. n. 55).

57 “New Sources for the History of Muhammadan Theology”, *Studia Islamica*, I (1953), 23-42, özellikle 28-33.

ricî olaylar ve bunun gibi tüm tarihî süreçler Allah tarafından belirlenmiştir şeklindeki ortak bir İslâmî inançtan hareket eder. Herhangi bir çağdaş âlim bu inanca çoğunlukla katılabilir; zira düşünülürse, tabiat kendi kanunlarına göre sürekli işlemezse, insan faaliyeti de imkânsız olurdu ve en azından Müslüman kelâmcılara göre doğal işleyiş Allah'ın yaratmasıdır. Ancak pek çok Müslüman daha da ileri gitti ve Allah'ın insan fiillerini de belirlediğini kabul etti. Şayet Allah dilemezse A, B'yi öldüremez. Bu ise şu soruya götürür; şayet Allah A'nın fiillerini belirlerse A nasıl olur da adil biçimde cezalandırılabilir? İşte kesb kavramı insanın eylemlerinden dolayı sorumlu olduğunu ve en azından fiiller yanlış ise bu sebeple adil biçimde cezalandırılacaklarını söyleme yoludur. Dırâr, fiilin Allah'ın insanda yarattığı bir "güç"ten (*istitâ'a*) doğduğunu düşündü. Bu ise muhtemelen irâdî ve gayr-i irâdî fiiller arasındaki farkın işareti olduğundan, sırf fiziksel kapasiteden başka bir şeydir. Bu fiil Kur'ân'da "yapabilmek" anlamında birçok kere kullanılmıştır ancak bazı yerlerde (mesela el-Mâide 5/112) "bir arzuyu kabul etmek" anlamına geldiği de ileri sürülür.⁵⁸ Belki de bu sebeple Eş'arîler *istitâa* kelimesini *kudret* ve *kuvvete* tercih ettiler. Kaldı ki bu son ikisini Mu'tezile aynı anlamda kullanmıştır.⁵⁹

Kesb kavramının önemi, onun Eş'arî kelâmının en öne çıkan özelliklerinden biri olması gerçeğinden de çıkarılabilir. Eş'arî'nin *Makâlât*'ında [kesb] kökünün teknik kullanımına dair örnekler, kavramın erken gelişimi hakkında bazı işaretler vermekte ve Dırâr'ın onun mucidi olmasını mümkün kılmaktadır.⁶⁰ Bazı durumlarda *kesb* kelimesi ya da türevleri Eş'arî

58 Krş. Lane, ilgili madde. Arzuya uygun fikir kelimenin kökünde zımnen vardır ve sırf tefsire dair bir güçlüğü çözmek için getirilmiş değildir. Krş. Goldziher, *Koranauslegung*, 23.

59 Krş. Eş'arî, 230-3. Burada kudret ve kuvvet (s. 232.14), *istitâat* başlığı altında kullanılır.

60 Krş. Watt, "The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition" *JRAS*, 1943,

ya da onun doğrudan kaynakları tarafından hesaba katılmıştır ancak *kesb* daha çok bizzat kelâmcılar tarafından kullanılmış görünmektedir. Her şeyden önce bu kavramın, Dırâr'ın iki çağdaşı Hişâm b. Hakem ile Mu'ammer kullanıldığını görürüz. Mu'ammer'de *kesb* konusuna sadece iki önemsiz referans vardır ve burada *kesb* açıkça "yaratma" ile çelişen irâdî fiildir.⁶¹ Hişâm'ın teorisi Dırâr'inkine benzemektedir ancak o farklı bir ifade şeklini tercih etmiştir:

Hişâm b. Hakem insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını benimsedi; aynı şekilde Câfer b. Harb'e göre de bir kimsenin fiilleri onun için bir yandan zorunlu (*ıztırâr*) diğer bir yandan tercihe (*ihtiyâr*) bağlıdır. Tercih anında fiillerini irade eder ve kazanır (*erâde*, *iktesebe*), zorunlu hâlde ise fiille teşvik eden etkenin (*sebeb*) ortaya çıkmasıyla o kimseden meydana gelir.⁶²

Hişâm *sebeb* kelimesiyle belki de diğerlerinin *istitâ'a* dediği şeyi kasetmektedir; ancak o istitâati, fiilin bazı zorunlu hallerini içerecek biçimde geniş anlamda kullanmıştır.⁶³ Böylece Hişâm'ın bu meseleler hakkındaki asıl düşüncesine delil olsa da, onun *kesb* kavramına özel bir önem verdiğine dair hiçbir delil yoktur.

Eş'arî'nin adını verdiği *kesb* terimini kullanan kişilerin tümü ise sonradır. Dırâr'dan etkilenen çeşitli zümrelerin isimleri ise şöyledir: Ehl-i isbât,⁶⁴ Muhammed b. İsâ,⁶⁵ Neccâr,⁶⁶ Yah-

234-47. Eş'arî'de Gaylân'a nisbet edilen (136) bilgi tanımı burada dikkate alınmamıştır. Eş'arî kendi tanımını da vermektedir; bk. 542.8 vd.

61 Eş'arî, 406.4, 417.3.

62 Eş'arî, 40.12, 41.3

63 Eş'arî, 42.12, 43.4.

64 Eş'arî, 540 vd., 551, 554. Ayrıca krş. yk. s. 182-183.

65 Eş'arî, 553. Krş. aş. s. 307-308.

66 Eş'arî, 566. Krş. aş. s. 302-305.

yâ el-Kâmil⁶⁷ ve Ahmed b. Seleme el-Kuşânî.⁶⁸ Mu'tezile'ye mensup bazı yazarlar vardır ki, eğer bizzat bu tabiri kullanmışlarsa, onunla ihtiyârî filden başka bir şeyi kasdetmiş olamazlar. Mu'tezile ise genelde Allah'ın "irâdî" olan ve *kesb* diye tanımlanan herhangi bir fiili yarattığı ve onun üzerinde gücü olduğunu reddettiler.⁶⁹ Basra Mu'tezilesinin Ebu'l-Huzeyl ve Cübbâî arasındaki lideri Şehhâm, Allah ve insanın birlikte fiil yapabileceğini -muhtemelen irâdî ya da gayr-ı irâdî olacak bir hareketi- itiraf ederek Dırâr'ın teorisini ters çevirmeye çalışmış görünürler. Allah bu fiili insanda yaratırsa bu zorunluluktur, insan böyle yaparsa da kesbdır.⁷⁰ Şehhâm Mu'ammer'in bir talebesi olarak nitelenir ve aynı zamanda o Dırâr'a dair rivayetin de kaynağıdır.⁷¹ Ancak onun halefi olan Cübbâî yanlış olarak, kesbin teknik anlamda kullanılışını reddetti.⁷² Ancak bu kavram neredeyse çağdaş olan başka bir Mu'tezilî Nâşî el-Ekber (v. 294/906) tarafından yine de kullanıldı. Bu şahsın görüşleri Eş'arî'ye belki biraz yakındı ve oğluyla tartıştığı için de Eş'arî'yi şahsen tanıyordu.⁷³ Genel olarak insan fiilleriyle ilgilenen yukarıda isimleri zikredilen şahıslar dışında *kesb* terimini belki Dırâr'ı takip ederek İbn Küllâb da insanın Kur'ân'ı okuması hakkında kullandı.⁷⁴ Bu kavram tümüyle ve Eş'arî ve Eş'arîler tarafından ele geçirilmeden önce İslâm düşüncesinde büyük bir rol oynadı.

Dırâr'ın görüşlerinin felsefî tarafını Josef van Ess genişçe

67 Eş'arî, 540. Krş. aş. s. 307 vd.

68 Eş'arî, 540. Neccâr'ın takipçisi, 541.

69 Eş'arî, 550. Bağdâdiyyûn hakkında krş. Cübbâî, 551.

70 Eş'arî, 549 vd.

71 Hayyât, 53/ Münye, 72.

72 Eş'arî, 542. Krş. aş. s. 440 vd.

73 Eş'arî, 501, 539. Oğlu Nâşî el-Eşgar (v. 365/975) için krş. Yâkut, *İrşâd*, V, 235-44, özellikle 237.

74 Eş'arî, 602, 605. van Ess (*Der Islâm*, XLIII, 275) Eş'arî'nin (s. 594.4.13) Dırâr'a 14 satırda *kezalike* (aynı görüşte) diye işaret ettiğini söyler.

incelediği için burada kısaca zikredilebilir. Dırâr'ın *kümûn* teorisi -cisimler mevcut imkânlarına sahiptirler, fakat bu içlerinde gizlidir- van Ess'in belirttiğine göre, muhtemelen Allah'ın tabii süreçler üzerindeki etkisini savunma arzusundan kaynaklanmaktaydı. Şayet doğal süreçler sadece cisimlerin tabiatına dayandırılırsa, Allah'ın kontrolünden uzaklaşacağını düşündü. Bu yüzden "atom" kavramını reddetse de "atomculuk" olarak düşünülen bir görüşü kabul etme eğiliminde oldu. Dırâr cisimlerden farklı olan arazların (*a'râz*) iki zamanda (*zamâneyn*) varlığını sürdürmeyeceğini de benimsedi.⁷⁵ Böylece o arazların her an Allah tarafından yaratıldığını ifade etmiş olmaktadır. Bununla bağlantılı olarak, onun cisim ve insan hakkındaki açıklaması da genelde bunların bir araya gelen arazlardan oluştuğu şeklindedir. Eş'arî'de yeralan kısa rivayetleri sonraki eleştiriler çarpıttığı için burada tam olarak neyi kasdettiğini anlamak ise güçtür.⁷⁶ O ayrıca Allah hakkında da görüş beyan etti ve O'nun insanın bu dünyada bilemeyeceği ancak yaratılan altıncı bir duyu ile ahirette idrak edebileceği bir *mahiyeti* (kelime olarak, "o nedir?" "nelik") ya da "özü" olduğunu da savundu.⁷⁷ Şüphesiz aynı düşünce çizgisinin bir parçası olarak, daha da ileri gitti ve Allah'ın isimlerinin ya da sıfatlarının O'nun hakkında bize olumlu bilgi vermediğini ve olumsuz biçimde yorumlanması gerektiğini savundu. Şöyle ki; O'nun bilen ve güç sahibi (*âlim*, *kâdir*) olmasının anlamı bilgisiz ve güçsüz (*câhil*, *âciz*) olmamasıdır.⁷⁸ Elbette Dırâr herhangi bir anlamda düalist olmaktan uzaktı, ancak o, Ebû Yusuf gibi bir kişinin gözünde *zındıklıkla* suçlamaya yetecek kadar felsefî fikirlere sahipti.

Sonuçta, Cehmiyye'den bahsederken temas edilmiş olsa da,

75 Eş'arî, 359 vd.

76 Eş'arî, 281, 305 vd. 317, 328, 330, 345. Bağdâdî, *Usûl*, 46 vd.

77 Eş'arî, 216 (mâ hüve), 282, 33. Krş.154.

78 Eş'arî, 166, 174 (anonim), 281, 487.

Dırâr'ın Cehmiyye ile ilişkisine dair bazı şeyler söylemek gerekir. Zira Bişr b. el-Mu'temir gibi bazı Mu'tezilîlerin, determinist görüşleri sebebiyle onu Cehm'e tabi birisi olarak nitelendikleri kaydedilmelidir.⁷⁹ Bununla ilgili diğer hususlar ise Dırâr'ın "Vâkıfıyye, Cehmiyye ve Gaylâniyye'ye reddiyeler" yazması ve *Fıkhı Ekber I*'de Cehmiyye'ye nisbet edilen kabir azabını reddetmesidir.⁸⁰ Sonuncusu, belki de Dırâr'ın büyük günah işleyenin cehenneme gideceğini de ima eden "ara yer" görüşünü benimsemesi ile irtibatlandırılmış olmalıdır. Onun bir Hârûrî olarak lakaplanması da muhtemelen bu öğretiyi kabul ettiğini söyleme yoludur ve Hanefîler gibi tüm müminlerin neticede cennete gideceğini söyleyen birinin işi olmalıdır.⁸¹ İlk Hanefîler içindeki Cehmiyye karşıtı gruplar ve onların eleştirdiği kesin noktalara dair başka bir bilgi olmadan, bu konuya dair daha fazla bir şey söylemek ise imkânsız görünmektedir. Cehmiyye'ye karşı yazılan kitabı dikkate alarak da bu konuda kesin bir şey dile getirilemez. Vâkıfıyye çeşitli meselelerden biri hakkında "hüküm vermekten kaçınan" kimseler olabilir ve belki de onların "va'd ve va'id" yani ebedî ceza meselelerine dair hadisler hakkında karar vermeyen kimseler olmaları da muhtemeldir.⁸² Cehmiyye ve Gaylâniyye birleşimi, belki de imanın "ikinci bir bilgi" ve bölünmezliği hakkındaki görüşlerinde en iyi biçimde uyuşmaktadır. Zorunlu ve *iktisâbî* bilgi ayrımı, Dırâr'ın teknik terimlerine benzemese de muhtemelen onun bu meseleyi eleştirmesinden gelmektedir. Pek çok detay bilinmese de, Dırâr'ın çeşitli canlı tartışma muhitlerinin merkezine yakın olduğu ortadadır.

c. Bişr el-Merîsî

79 Bk. s. 227.

80 *Der Islam*, XLIV, 18 (no. 30). *Münve*, 72.

81 Madelung tarafından bir XIX asır Şii yazarından aktarılmıştır; bk. *Zaiditen*, 243.

82 Eş'arî, 136 vd., krş. 132.

Dırâr'ın aktif olduğu dönemde, Kurân'ın yaratılmışlığı canlı bir mesele olarak görülmezken, genç Bişr (ibn Gıyâs) el-Merîsî bir şekilde Kur'ân'ın Allah'ın yaratılmış sözü olduğu öğretisini yaymada büyük bir itibar kazanmıştı.⁸³ Her ne kadar Bişr'in kelâmcı sayılması gerekiyorsa da onun kendine özgü görüşleri henüz tespit edilmiş değildir ve daha çok kelâmî öğretinin siyasî tatbikatıyla ilgilendiği için adı çıkmış görünür. Bu sebeple onun kariyerine tüm yönlerden bakmak için çaba göstermek gerekir.

Bişr 143/760'dan sonra doğmuş olamaz. Zira onun Hammâd b. Seleme'den (v. 164-781/167-784) hadis okuduğu bildirilmiştir.⁸⁴ Bu sebeple Basra'ya gitmiş ancak hayatının ilk yılları çoğunlukla Kûfe'de geçmiştir. Rivayete göre burada Yahûdî bir kuyumcunun çocuğu olarak dünyaya gelmiş ve yine burada meşhur Hanefî Ebû Yusuf'tan (v. 197/798) fıkıh ve hadis, Süfyân b. Uyeyne'den (v. 197/813) ise hadis okumuştur. Kelâma nerede başladığı ise belirtilmemiştir. Fakat bu ilim dalında Basralı muhaddis Hammâd b. Zeyd (179/795) tarafından kâfir ilan edilecek kadar yeterince erken göze çarpmıştı.⁸⁵ O belli bir yerde belki de Hârûn er-Reşîd döneminde Bağdat'a gitti ve orada diğer bazı kişilerin yanında Şâfiî ile de tanıştı (v. 205/820). Annesinin Şâfi'ye oğlunu kelâmdan vazgeçirmesi için yalvardığı söylenmiştir ancak Bişr bu konuda oldukça kararlıydı ve Şâfi'yi *mütekellim* olmaya teşvik etti.⁸⁶

Bu rivayetin tarihini tespit etmekte bazı güçlükler olsa da özellikle siyasî manada ele alınırsa doğru olması mümkündür. Şüphesiz

83 GAL I, 340; Sezgin, I, 616. Hayyât, 89, 180, 201 vd. Eş'arî, 140, 143, 149, 515. Bağdadî, *Fark*, 192 vd. *Usûl*, 25, 256, 308. Şehristânî, 63, 106 vd. Nevbahtî, 13. İbn Hallikân, I, 260 vd. *ET*²'de ilgili mad. (Carra de Vaux, A.N. Nader, J. Schacht). van Ess'in *Der Islam*'daki yazısı (XLIV, 30-40) *ET*²'deki maddeden daha tatmin edicidir.

84 İbn Hallikân, I, 260. Hammâd için bk. İbn Sa'd, VII/2.29. *Tezkire*, 197 vd.

85 Dârimî, *er-Redd ale'l-Cehmiyye* (krş. n.5/70), 98. Hammâd b. Zeyd için krş. İbn Sa'd, VII/2.42. *Tezkire*, 228 vd.

86 Krş. *Der Islam*, XLIV, 31.

Bısr'ın siyasî görüşleri farklı zamanlarda hükümeti onun hakkında şüpheyi düşürecek türdendi. İlk durum Reşid dönemindeydi. Hanbelî İbnü'l-Cevzî'nin (v. 596/1200) verdiği bir rivayette Reşid, "Kur'ân yaratılmıştır" dediği için onu acımasızca ölüme çarptırdı. Bunun üzerine Reşid, 193/809'da ölünceye kadar 20 yıl boyunca saklandı.⁸⁷ Bu hikayenin ana fikri muhtemelen doğru olsa da, 20 yıl rakamı belki de abartılıdır ve Reşid döneminde Kur'ân hakkındaki özel bir suçlama kelâm ile ilgilenmekten dolayı olan genel suçlamadan daha az bir ihtimaldir. Bununla birlikte kelâmdan dolayı suçlamanın Bermekîler iktidarda iken yapılmış olması oldukça güçtür. Bu sebeple de tüm hadisenin Bermekîlerin 187/803'teki düşüşlerinden sonra vuku bulduğunu düşünmek için sebepler vardır.

İkinci ve üçüncü durumlar ise Josef van Ess tarafından aydınlatıldı.⁸⁸ Me'mûn'un orduları 196/813 yılında fatih sıfatıyla Bağdat'a girdiklerinde burada diğerleri yanında *mütekellimlere* yönelik yaygın bir ayaklanma vardı. Komutan Herseme'nin halkı teskin etmek için Bısr'ı ve diğerlerini tutukladığı görülmektedir. Ayrıca 201/817 ve 203/819 yılları arasında Me'mûn'un amcası İbrahim ona karşı isyanı yönetip iki yıl boyunca Bağdat'ı kontrol ederken Bısr hapse atıldı ve hayatını kıl payı kurtarabildi. Ancak 203/819 yılının sonunda Me'mûn Bağdat'a ulaştığında Bısr sarayda çok saygın idi ve belki de Me'mûn'un ölümüne kadar da böyle kaldı. Me'mûn'un onunla kavga ettiği ve onu çarmıha gerdirdiği şeklindeki belirsiz rivayet ise düpedüz bir uydurmadır.⁸⁹ Bısr'ın ölümü için en erken ve olası tarih 218/833'tür -diğerleri 219/834 ve 227/842- ve Bısr'ın ilişkili olduğu inanca dayalı olarak mihneyi kurduktan bir iki ay içinde Me'mûn'un onu idam ettirmesi düşünülemez. Şayet böyle hareket etseydi bunun bir gürültüsü olurdu ve biz de bunu mutlaka duyardık.

87 Patton Makrizî'den bir pasaj aktarmıştır; bk. *Mihna* (n. 6/91), 48 vd.

88 *Der Islam*, XLIV, 32 vd.

89 Pezdevî, *Kitâbu Usûlü'd-dîn*, Kâhire 1963, 54.

Tüm bunlardan, Bişr el-Merîsî'nin Bermekîler'i ve sonra Me'mûn'un takip ettiği ve mutlakiyetçi olarak belirlenen genel siyasî çizginin meşhur destekçisi ve entelektüel bir takipçisi olduğu görülür. Bu ise Fazl b. er-Rebî, Emîn ve İbrahim'in meşrutiyetçi siyasetine zıttır. Van Ess, Bişr'in genelde Mihne siyasetini benimsemesini etkilediğine inanılan Mu'tezile'den çok Me'mûn'a yakın olduğunu iddia ederek biraz daha ileri gider. Zira İbn Tayfûr diğer hususlar yanında belki de Mu'tezile'nin kader ve irade özgürlüğü inancını reddetmesini ve Bişr'in de bu konuda Mu'tezile'ye karşı olduğunu bildiği için Me'mûn'u Dırârî olarak niteler.⁹⁰ Me'mûn'un huzurunda Bişr ile Ebu'l-Huzeyl ve Sümâme b. Eşres arasında tartışmalar olmuştu. Ayrıca Bişr, halifenin önünde bir İmâmî ve bir Zeydî arasında geçen tartışmanın da kaynağıdır.⁹¹ Bişr'in Bağdat'ta kendi tartışma *meclisi* ya da ortamı da vardı.⁹² Tüm bunlar, Bişr'in yaratılmış Kur'ân inancını ilk telaffuz eden kişi olduğuna dair -belki mesele bu da değildi- nisbeten sonraki kaynaklarda yer alan ifadenin, onun Me'mûn'un bu inancı resmen kabulünde baş sorumlu olduğuna dair bilginin çarpıtılmasından elde edilmesi mümkündür.

Bişr ve çevresinin tarihinde, Ebû Hanife'yi takip hususunda derin bir bölünme olduğuna dair deliller bulunmaktadır. Hocası Ebû Yusuf'un kelâmla ilgilendiği için ona saldırdığı ve eleştirdiği söylenir.⁹³ İbrahim döneminde onun durumunu Hanefî bir kadı olan Kuteybe b. Ziyâd incelemişti.⁹⁴ Bazı Hanefîler kabir azabını inkar etmesini⁹⁵ *el-Fıkhu'l-Ekber-I'e* uygun biçimde

90 *Der Islam*, XLIV, 34 vd.

91 Yâkût, *İrşâd*, V, 457. O, Câfer b. Mübeşşir ile de tartışmıştır (Hayyât, 89).

92 *a.e.*, V, 383.

93 İbn Ebi'l-Vefâ, I, 164. Diğer rivayetler Kur'ân'ın yaratılmışlığından dolayı olduğunu söyler. Fakat bu hususun 182/798 yılından önce olması muhtemel görünmemektedir.

94 *Der Islam*, XLIV, 33, 54 vd. İbn Ebi'l-Vefâ, I, 143 (no. 1146).

95 *Der Islam*, XLIV, 39.

“Cehmîlik” olarak da gördüler. İbn Teymiye’nin bir ifadesinde, II. asrın sonunda (199/815) Grek kaynakları çevrildiğinde, Cehmîlik olarak bilinen inanç Bişr el-Merîsî ve onun nesli tarafından yayılmıştır.⁹⁶ Bir Hanbelî’den hareketle, bu onun sadece halku’l-Kur’ân inancını savunması anlamına gelir. Ancak bu izah Bişr’in kelâma genel ilgisini eleştiren daha önceki bir Hanefî kaynağa dayanıyor olabilir. Tüm bunlar, Hanefiler arasında “meşrûtiyetçiler”e sempati duyan önemli bir grubun “mutlakîyetçi” olan gruba saldırdığını ve onları Cehmî olarak damgaladığını gösterir. Elimizdeki yetersiz rivayetlerde Bişr’in Grekçe kavramları kullandığına dair bir veri olmasa da, öncelikle saldırılan şey kelâmın akılcı yöntemi idi. Ancak sonraları bu, Kur’ân’ın resmî öğretilerine olan saldırı içinde kaybolup gitti. Bununla birlikte mesele, bazı “meşrutîyetçiler” Me’mûn döneminde yüksek mevkilerde kalmayı sürdürdükleri için karmaşıktır.⁹⁷

Mezhepler tarihçilerinin Bişr’in fiilen savunduğu fikirlere dair söyleyecek çok az şeyleri vardır. Belki de onun inançları Hanefîlerin büyük çoğunluğundan çok da farklı değildi. Eş’arî’nin ondan bildirdiği esas noktalar, onun *imanı* ya da inancı tasdik ya da kalp ve dille “doğru saymak” olarak tanımlaması ve Allah’ın Ehl-i kible den günah işleyen kişileri sonsuza kadar cehennemde tutmayacağını benimsemedir. O sonraki hususu ayetle de desteklemiştir: “Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görecektir” (ez-Zilzâl 7/99).⁹⁸ Burada iki husus birleşir; Allah’ın varlığını ve Hz. Muhammed’in peygamberliğini “doğru saymayı” sürdüren bir günahkârın hala imanı vardır ve bu sebeple mükafatı hak eder. Bu iki noktada Bişr, Tahâvî’nin akaidi gibi muhafazakar bir dökümanda yansıtılsa bile sonraki Hanefîlerin

96 Martin Schreiner *el-Akîdetü’l-Hameviyye’ye’ye* atıf yapmıştır; bk. “Beitrage zur Geschichte der theologischen Bewegungen in Islam”, ZDMG, LIII (1899), 72 vd.. Krş. LII, 544.

97 *Der Islam*, XLIV, 54 vd.

98 Eş’arî, 140 vd., 149; krş. 143.

görüşlerine yakındır.⁹⁹ Eş'arî ile diğerlerinin burada kaydettiği tek gerçek "sapkınlık"; "bir kimsenin güneşe ya da puta secde etmesinin *küfür* değil sadece bunun alameti olduğu" şeklinde yaptığı tanımdan çıkmaktadır. Ona göre esas *küfür* lafzî bir hükmün reddi ya da inkârıdır.¹⁰⁰ Ayrıca Dârimî'nin (v. 282/895) *Bişr el-Merîsî'ye Reddiye* adlı eserinden, onun Allah'ın sıfatları tartışmasının ilk aşamasında yer aldığı ve belki de sırf kelâmî açıdan önemli bulduğu için dört sıfatı -meşîet, ilim, kudret ve yaratma- tanıdığı öğrenilmektedir. O, Allah'ın Kur'ân ve hadislerde zikredilen antropomorfik sıfatlarını yorumlamaktan ise kaçınmıştır.¹⁰¹ Eş'arî'de yer alan kısa bir rivayet, zâtî ve fi'ilî sıfatlar (*sıfâtü'z-zât* ve *sıfâtü'l-fi'l*) arasındaki sonraki ayrımı önceden haber vermektedir.¹⁰²

Böylece Bişr el-Merîsî'ye dair çok az bilgiden, kelâmın gelişim aşamasının cezbedici parıltılarına sahip olmaktadır. Açıkça göze batan husus bu dönemde kelâm ve siyaset arasındaki yakın ilişkidir.

d. Hüseyin en-Neccâr

Mu'tezile dışında diğer bir erken dönem *mütekellimi* Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'dır. Bir anlamda o Bişr el-Merîsî'nin¹⁰³ talebesiydi ve bu sebeple ondan gençti. Şayet ölümünün Mu'tezilî Nazzâm'la (v. 221/836) yaptığı bir tartışmayı kaybetmesinden sonra gerçekleştiği rivayeti doğruysa, onunla aynı zamanda vefat etmiş olmalıdır.¹⁰⁴ Hayyât'ta yer alan bir pasaj, Mutezilî Murdâr ve İs-

99 Krş. yk. s. 213-214.

100 Eş'arî, 141; Bağdâdî, 193, Şehristânî, 107.

101 *er-Redd alâ Bişr*, Kahire 1358/1939. *Der Islam*'dan alıntılıdır. XIV, 36-39.

102 Eş'arî, 515.

103 İbn Ebi'l-Vefâ, I, 164.

104 *Fihrist*, 179.

kâfi (v. 239/854) ona karşı reddiyeler yazarken,¹⁰⁵ en azından Ebu'l-Huzeyl'in görüşlerine aşına olduğunu işaret eder görünmektedir. Bu sebeple Neccâr'ın yıldızı Me'mûn döneminin sonlarında parlamış olmalıdır.

Eş'arî'de onun görüşlerinin neredeyse tam bir tasviri bulunmaktadır. III./IX. yüzyılın ilk yarısında pek çok Mu'tezile karşıtı *mütekellimûnun* benimsediği konuma örnek olması bakımından burada alıntılanmaya değerdir.¹⁰⁶

1. İnsan fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır; insan sadece onların failidir.
2. Allah katında O'nun dilediklerinden başka bir şey yoktur. Allah kesintisiz bir şekilde irade etmektedir ve O'nun bir vakitte olacağını bildiği şeyler vakti gelince olur, olmayacağını bildiği şeyler ise olmaz.
3. Güç (*istitâat*) fiilden önce değildir. Allah'ın yardımı (*avn*) ise fiil anında (*hâl*) fiil ile birlikte ortaya çıkar, istitâat da budur.
4. İki fiil tek bir güçle yapılamaz; her fiil için (fiilin) zuhuru anında ortaya çıkan bir güç vardır. Güç (bir "an"dan fazla) varlığını sürdüremez; o varolduğunda fiil de varolur o yokolduğunda ise fiil de ortadan kalkar.
5. İmanı (ortaya çıkaran) güç; yardım, doğru yönelim, fazilet, nimet, ihsan ve hidayettir (*tevfik, tesdîd, fazl, nimet, ihsan, hüda*). Küfrü (ortaya çıkaran) güç ise hata, terk etme, bela ve kötülüktür (*dalâlet, hızlân, bela ve şerr*).
6. İtaat (fiili), taat fiilinin terki demek olan masiyet fiilinin vuku bulduğu zaman içinde meydana gelebilir. Ancak bu belli zaman dilimini, taatin terk hali olan masiyet fiili

105 Hayyât, 9. *Fihrist* (Fück), 62.12; 67.3. Krş. *Der Islam*, XV, IV. 59. O, Eş'arî'de (415), Ebu'l-Huzeyl'in Nazzâm ve diğerleriyle tartıştığı meselelere dair rivayetlerin kaynağıdır.

106 Eş'arî, 283-5. II. maddeye bağlı olan Burğûs hakkındaki kayıtlar (Ritter'in işaretlerini izleyerek) ihmal edilmiştir.

işgal etmiş olmamalı ve taat, taatin terk hali olan masiyet fiilinin vukuuna mahsus bir zamanda vuku bulmamalıdır.

7. Mümin, inanan ve hidayet olunan kişidir. Allah ona yardım ve hidayet etmiştir. Kafir ise terk edilmiş kişidir; Allah onu bırakmış ve dalâlete terk etmiştir. Ayrıca kalbini mühürlemiştir ne hidayete erer ne de itibar görür. (Allah) onun küfrünü yaratmıştır ve onu ıslah etmemiştir (*asla-ha*). Şayet itibar etse ve onu iyi kılsaydı o da iyilerden (*sâlih*) olurdu.
8. Allah ahirette çozuklara eziyet edebilir ya da onlara (hak edilmeyen) bir lütuf verir (*yetefeddal*) ve eziyet etmeyebilir.
9. Allah tüm kafirlere lütfetseydi iman ederlerdi. O'nun kafirlere böyle lütuflar (*eltâf*) vermesi mümkündür. Şayet böyle yapsaydı inanırlardı.
10. Allah kafirlere yerine getiremeyecekleri (görevler) yüklemiştir. Ancak küfür, doğal bir zayıflık ya da ârızî bir kusurdan değil bu görevleri terk etmeleri sebebiyledir.
11. İnsan bir başkasında fiil yapamaz. Sadece kendisi üzerinde; hareketler, sükûn, iradeler, idrakler, küfür ve iman gibi fiilleri yapabilir. İnsan, elem, idrak ve rü'yet fiillerini de yapamaz, tevellüd yoluyla da bir şey meydana getiremez.
12. Allah, tamahın olmaması anlamında sürekli cömerttir. Konuşmadan (*kelâm*) aciz olmamak anlamında ise sürekli konuşur. Allah'ın konuşması muhdestir ve yaratılmıştır.
13. O, (Allah'ın) birliği konusunda, irade ve lütuf hakkında olanlar hariç, Mu'tezile'nin görüşünü benimsemiştir. Mu'tezile'den ise kader konusunda ayrılmış ve "erteleme" (*ircâ*) görüşünü kabul etmiştir.
14. Allah gözü kalbe çevirebilir (ya da) göze kalbin gücü-

nü verebilir. Böylece insan Allah'ı görebilir; bu da gözüyle O'nu bilmesidir; Allah bu yol dışında görülemez.

15. Ölen kişi kendi eceliyle ölür ve onu öldüren de bu sebeple cezalandırılır.

16. Allah hem helali hem de haramı rızık olarak verir (*yerzuku*). Rızık iki türdür; gıda rızık, mülk rızık.

Neccâr ve Bişr el-Merîsî arasındaki bağlantıya rağmen burada anlatılan görüşler, pek çok açıdan daha gelişmiş bir şekilde Dırâr'ın görüşleridir ve bir nesil geçtikten sonra böyle olması doğaldır.¹⁰⁷ 12. madde Allah'ın sıfatlarına dair bizimizin olumsuz niteliğini yansıtır.¹⁰⁸ O, ahirette Allah'ı “görmek” için Dırâr'ın ortaya attığı “altıncı duyu”dan kaçınmış ancak göze bilme gücü verilebilir diyerek alternatif bir teklifte bulunmuştur (14. makale). O, Allah'ın *mahiyeti* ya da özü anlayışını da açık bir şekilde sürdürdü.¹⁰⁹ Bu açıklamada açıkça mevcut olmasa da o *kesb* kavramını da kabul etti.¹¹⁰ Ancak meselâ fiil gücünün sadece fiil ile birlikte olduğunda ısrar ederek (3. ve 4. makale) fiili biraz determinist biçimde yorumladı. Oysaki Dırâr fiil ve “güç” arasındaki zamanî ilişkinin ne olduğunu sorgulamamıştı. Diğer birçok madde de (2, 7, 9, 15, 16) esasında deterministtir. Diğer malzemedен hareketle Neccâr'ın tüm görüşlerini körü körüne benimseme de, cisimler ve arazlar hakkındaki pek çok görüşünde Dırâr'ı takip ettiği görülmektedir.¹¹¹

e. Benzer Görüşlere Sahip Diğer Kişiler

Josef van Ess'in araştırmalarının sonucu, burada bir anlamda

107 Krş. van Ess, *Der Islam*, XLIV, 57 ve zıddı için bk. Madelung, *Zaiditen*, 243.

108 Krş. Eş'arî, 514, ayrıca bk. “meşiet” hakkında. Tekrarlar için bk. 182, 507.

109 Hayyât, 133 vd.

110 Eş'arî, 317 vd., 359 vd.

111 Eş'arî, 317 vd. 359 vd.

Dırâr'dan etkilenen herkesin uzlaştığı bir “ekol”ün varlığını göstermektedir.¹¹² Bu ise tüm bu kişilerin aynı fikirleri savunduğu ya da temel konularda ittifak ettiği anlamına gelmez. Onlar farklı hususlarda ayrılırsalar da aralarında ortak bir fikir mecmuası ile belli soruları sormada ortak bir ilgiden kaynaklanan bir aile benzerliği vardır. Neccâr, Bişr el-Merîsî ve Mürchie'den ders alsa da, bu onun Mürchie'ye reddiye yazan Dırâr'dan derin bir şekilde etkilenmesine engel olmamıştır.

Dırâr, Bişr el-Merîsî ve Neccâr etrafındaki grup, sonraları dar manada “beş ilkeyi” kabul eden Mu'tezile'den ayrı olarak açıkça işaret edilir hâle geldiler. Aslında Mu'tezile tabiri geniş anlamda kelâm ile ilgilenen herkesi ihtiva etmesi için kullanılmaktaydı. Sonraki bazı yazarlar (Pezdevî gibi) ise Dırâr'ın Mu'tezilî olduğunu söylemeye devam etti. Bazı hususlarda kopukluklar da oldu. Belki de Ebû'l-Huzeyl Basra'daki tartışmaların liderliğini Dırâr'dan devraldığında bu gerçekleşti. Bunun “insan fiilleri Allah tarafından belirlenmiş mi yoksa belirlenmemiş midir” meselesi üzerinde vuku bulduğu görünüyor. Bu zamandan itibaren tümü en azından lafzen “beş ilkeye” inanan ve kendilerinin bu bölümde tanıtılan kişilerden farklı olduklarını düşünen derli toplu bir Mu'tezile ekolü vardı.

Bu bağlamda Ahmed b. Hanbel'in neredeyse çağdaş bir işaretini kaydetmek gerekir: O, Cehm'den bahsederken; “O birçok kişiyi kandırdı ve Basra'da Ebû Hanife ile Amr b. Ubeyd mensuplarından taraftar buldu” demiştir.¹¹³ Mu'tezile'nin reddettiği *kelâmcıların* çoğu bir şekilde Ebû Hanife ile irtibatlıyken dar manada neredeyse tüm Mu'tezile Amr'ın manevî torunlarıdır. Dırâr'ın Allah'ın mahiyetine dair gö-

112 *Der Islam*, XLIV, 21-3.

113 *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Morris S. Seale'den aktarılmıştır; bk. *Muslim Theology, a Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London 1964, 98.

rüşünü Ebû Hanîfe'den aldığı söylenir. Dırâr'ın ilk önemli temsilcisi olduğu kesb yada "kazanma" görüşü de bazen (belki de onun takipçisi olduğu kastedilerek) Ebû Hanife ile birleştirilir ve "Eş'arî'nin kesbinden daha dakîk" ifadesi "Ebû Hanife'nin kesbinden daha dakîk" ifadesinin yerine geçer.¹¹⁴ Hanefilerin farklı zümreleri arasında derin rekabetler mevcut olsa da, onları başkalarından ayıran ortak bir görünüme sahip oldukları bellidir.¹¹⁵ Dırâr ile Bişr el-Merîsî'nin diğer arkadaşlarına kısaca bakarsak Hanefilerin önemi daha da açıklık kazanacaktır.

1. Hafs el-Ferd: Dırâr'ın en yakın arkadaşı ve talebesi olan Hafs el-Ferd aynı zamanda Ebû Yusuf'un da talebesidir.¹¹⁶ O, doğduğu yer olan Mısır'dan genç bir adam olarak Basra'ya geldi ve bir süre Ebu'l-Huzeyl'in derslerini takip etti. O'nun Ebû Yusuf (v. 182/798) ile olan temasları ve Şâfiî ile olan tartışmalarının tarihini belirlemede bazı güçlükler vardır. Ancak bilgimizde pek çok boşluklar vardır ki bu güçlükler temelde başa çıkılamayacak hususlar değildir. Her ne kadar 176/792 ve 180/796 yılları arasında Basra'yı ziyaret ettiği söylene de Ebû Yusuf'un son zamanlarında Bağdat'ta idi. Ancak Hafs da Bağdat'ta bir süre kalmış olabilir. Şâfiî'de 198/814 yılından 205/820 yılına kadar Mısır'daydı ve sonuçta Hafs Mısır'a döndü. Dırâr ile Hafs arasındaki bazı temaslar sonraki görüşlerden de ortaya çıkarılabilir. İbnü'n-Nedîm'in sıraladığı kitapların isimlerinden hareketle Dırâr'ın faaliyetini durdurmasının ardından Hafs'ın Ebu'l-Huzeyl'e karşı Dırârî

114 A. De Vlieger, *Kitâb al-qadr*, Leiden 1902, 171 n. Krş. *Der Islam*, XLIV, 23.

115 Van Ess'i tamamlayıcı mahiyette Hanefilerle ilgili neticelere şu doktora tezinden ulaşılmıştır; bk. Muhammed Osman Ebûsaq, *The Politics of the Mihna*, Edinburg, 1971.

116 İbn Ebi'l-Vefâ, I, 123. Şâfiî'nin itirazının gerekçeleri için bk. İbn Asâkir, *Tebayün*, 339-41. Genel atıflar: van Ess, *Der Islam*, XLIV, 24-30. *Fihrist*, 180. Eş'arî, 216, 282, 317, 339, 370, 407, 515. Hayyât, 133 vd.

görüşlerin sözcüsü olduğu açıkça anlaşılır. Bu dönemde ve bu türden tartışmalar yoluyla Mu'tezile ekolü dar anlamda genel *mütekellimûn* bünyesinden ayırt edilmiştir.

2. Süfyân b. Sahtân: Dırâr'ın Allah'ın mahiyeti, altıncı duyu ve diğer meseleler hakkında görüşlerini Süfyân b. Sahtân da paylaşmıştır.¹¹⁷ O, esasında Hanefilere ait bir isim olan As-hâb-ı re'ye mensup biri olarak nitelenmiştir. Ayrıca o Şâfiî'ye karşı bir eser yazmada İsâ b. Ebân'a da yardım etmiştir.¹¹⁸
3. Burğûs: Burğûs (pire) lakabıyla bilinen Muhammed b. İsa'nın hayatına dair gerçekte hiçbir şey bilinmemektedir. Muhtemelen o Muhammed b. İsa es-Sîrâfi ile aynı kişidir.¹¹⁹ Onun Neccâr'ın talebelerinden biri olduğu ancak "mütevellid fiiller"e dair görüşünde ondan ayrıldığı söylenmiştir. Allah'ın mahiyetine dair inancında Dırâr ile ittifak etmektedir. İskâfi'den altı ay sonra yani 239/854 ya da 240/855 yıllarında vefat ettiği söylenmiştir.
4. Ahmed b. Seleme el-Kûşânî: Bu şahıs Neccâr'ın takipçilerinden biriydi. Mu'tezilî Sâlihî ile de tartıştı ve Ehlü'l-isbât ya da Mücbire içinde sayıldı.¹²⁰
5. İbnü's-Selcî (Muhammed b. Şücâ'): İbnü's-Selcî (v. 266/880) bir seferinde Bişr el-Merîsî ile tartışan ancak sonraları ondan ayrıldığını iddia eden bir Hanefî fakihî idi. Bu hadise, Dârimî'nin Bişr'e karşı yazdığı eserinde ona saldırmasına engel olmadı. Belki de bunun sebebi;

117 Hayyât, 133 vd. Eş'arî, 339. *Fihrist*, 205. van Ess, *Der Islam*, XLIV, 41 vd.

118 İsa b. Ebân aslında bir fakihdir. Krş. *Fihrist*, 205 ve van Ess aynı makale.

119 Burğûs: Eş'arî, 235, 238, 284, 330, 540. Hayyât, 133 vd. *Münye*, 46. Muhammed b. İsa: Eş'arî, 552. Muhammed b. İsa es-Sîrâfi: Eş'arî, 168, 488 (Naz-zâmî künyesini de ekler). Krş. *Münye*, 47 (Muhammed b. İsa en-Nazzâm). Ebû Abdullah es-Sîrâfi: Hayyât, 53. Şahısların kimlikleri hakkında bk. van Ess, *Der Islam*, XLIV, 60 vd.

120 Eş'arî, 262, 540 vd. *Fihrist*, 181.23. Krş. *Der İslâm*, XLIV, 60 vd.

Kur'ânın yaratılıp yaratılmadığı meselesinden uzak durmaya çalışan Vâkife ya da Vâkıfiyye ile insanın Kur'ân'ı telaffuz etmesinin yaratılmışlığını savunan Lafziyye içinde gösterilmesidir.¹²¹

Bu şahıslar dışında aynı dönemde Kelâm ile ilgilenen birkaç kişi daha vardı. Ancak onlar Mu'tezilî olarak kabul edilmiş bunun yerine Hâricî sayılmışlardır. Hâricî kabul edilmeleri biraz önce anlatılan şahıslardan tümüyle farklı oldukları anlamına gelmemelidir. Zira onlar söz konusu meselelerde Hâricîlerle münasebet içindedirler. Kaldı ki Dırâr'a da zaman zaman Hârurî, Burğus'a ise Hâricî denmiştir.¹²²

6. Abdullah b. Yezîd: İbâdî koluna mensup olan bu şahıs, Hişâm b. Hakem'in Kûfe'de iş ortağıydı. Onunla ve diğer kişilerle tartışmakla da meşgul olmuştur.¹²³
7. Yahya b. (Ebî) Kâmil: Son dönemlerinde bir İbâdî ise de Yahyâ aslında Bişr el-Merîsî'nin bir talebesidir. O, *iktisâb* dahil Ehl-i isbât'ın pek çok görüşünü kabul etmiştir.¹²⁴
8. Muhammed b. Harb es-Sayrâfî: Bu şahıs aynı zamanda Ehl-i isbât'a da yakındı ancak İbâdî olarak görülmüştür.¹²⁵

Kelâmın başlangıcına dair bu bölümdeki taslak tam olmaktan uzaktır ancak bu hareketin genişliğini göstermektedir. Her ne kadar bir muhalefet olsa da kelâm daha eğitimli Müslümanlar özellikle de “mutlakiyetçiler” içinden geniş bir spektrumu kendine çekti. Ancak sadece bunlarla da sınırlanmadı ve so-

121 Eş'arî, 583, 586. İbn Ebî'l-Vefâ, II, 60 vd. *Der Islam*, XLIV, 40 vd. Krş. a.ş. s. 417-418 ve 10 bölüm 17. dn.

122 Krş. s. 296-297, 81. dn. Şehristânî, 103 (I, 219).

123 Krş. s. 284, 20. dn. Eş'arî, 120. *Fihrist*, 182. Şehristânî, 103.

124 Eş'arî, 108, 120, 540. *Fihrist*, 182.13. Şehristânî, 103.

125 Eş'arî, 108, 120, 383. *Fihrist*, 182. Şehristânî, 103. Benzer görüşlere rağmen, Muhammed b. İsâ es-Sîrâfî ile aynı şahıs olarak görülmemelidir. (119. dn.)

nuç olarak neredeyse İslâm kelâmına mensup her ekolün çok önemli bir özelliği hâline geldi. İşte Mu'tezile'nin başarısını anlamak için gereken arka plan da budur.

4. Kindî ve Filozoflar

Kelâmın neşet ettiği Grek tercümeleri toprağından felsefi bir hareket de zuhur etti. Grekçe philosophos kelimesinden Araplar çoğulu felâsife olan feylesûf kelimesini oluşturdular. Bu kelimeye karşılık gelen soyut isim ise "felsefe"dir. Arap veya İslâm felsefesinin temsilcileri zaman zaman bir tür ekol karakteri gösterebilir de ben onlardan felâsife olarak bahsedeceğim. Bu terim, bu insanların dar anlamda kendilerini sadece felsefeye hasretmedikleri aynı zamanda genellikle Greklerin araştırdığı bir ya da birden çok bilim dalında da uzman oldukları gerçeğini açıklamaya da yardım etmektedir.

İbn Sînâ-Avicenna (v. 428/1037) ve İbn Rüşd-Averroes (v. 594/1198) gibi Arapça yazan büyük filozoflar vasıtasıyla İslâm medeniyeti Batı dünyasında felsefenin gelişimine büyük katkıda bulundu. Bu durum, bu medeniyeti tanımayanları felsefi hareketin İslâm düşüncesi akımının önemli bir parçası olduğunu varsaymaya götürebilir. Halbuki durum böyle olmaktan uzaktır. Gerçek ise daha çok Felâsifenin asla ana akımın bir parçası olmadığı daha çok önemsiz bir yan kanal olduğu yani Müslümanların büyük çoğunluğunca önemsiz görüldüğü şeklindedir. Ancak Felâsifenin özgünlüğüne karşılık, temsil ettikleri düşünce yapısının, İslâm düşüncesi üzerinde özellikle iki noktadan büyük etkisi oldu. Mevcut bağlamda ilk Felâsifeye bakmanın ilgi odağı olan da işte bu etkidir. Elbetteki onların eserleri başka açılardan da çalışılabilir ve çalışılmalıdır. Mesela Grek düşüncesinin hangi belli unsurlarının daha etkili olduğunu ve Felâsifenin hangi hususlarda özgünlük gösterdiklerini bilmek önemlidir. Ancak burada düşünülmesi gereken tek husus, bunların İslâm dü-

şüncesinin ana akımı ile olan ilişkisidir.

Zikredilen iki husustan ilki; Felâsife ya da onların selefleri olan mütercimler Grek fikirlerini Müslümanlar arasında neşrederken Reşîd ya da Me'mûn'un hakim olduğu bir dönemdi. Daha öncede açıklandığı gibi, kelâmın gelişmesine yol açan en önemli etkenlerden biri de buydu. Pek çok Grek fikri son bölümde anlatılan birçok şahsın düşüncesinde ortaya çıkmıştır. Eğer Grek düşüncesinin ilk olarak zerkedilmesi Hişâm b. Hakem ile Dırâr'ın nesli ile Ebu'l-Huzeyl'in de içinde olduğu müteakip nesle tarihlenirse, kelâm eserleri üzerine yapılan çalışmalardan, Gazzâlî'nin (v. 505/1111) zamanına kadar ana bünyeye fazla bir felsefi görüşün dahil olmadığı ortaya çıkar. Yaklaşık 287/900 yılı civarlarında Cübbâî ve Ebû Hâşim gibi Mu'tezilîler tarafından yapılan küçük ilaveler olabilir de bu fazla değildir. 493/1100 yılına kadar *mütekellimûn* arasındaki spekülâtif tartışmalar, İslâm kelâmının gelişimi ve İslâm içi yeni tecrübelerle -meselâ Haccâc gibi bir şahsın zuhuru- birlikte genişlemesi hariç, ilk olarak 184/800 yılında ortaya çıkan meselelerle ilgili olmayı sürdürdü. İkinci husus ise Felâsifenin Gazzâlî ve talebeleri aracılığıyla etkili olmasıdır. Bu iki dönem arasında Grek bilim ve felsefe geleneği Sünnî düşüncenin ana bünyesinden neredeyse tümüyle kopan kimseler tarafından geliştirildi.

Felâsifenin (ister kelâmı desteklesin isterse de karşı çıksın) diğer din âlimlerinden ayrılma sebeplerinden biri de dindar bir Müslümanın tüm aslî hakikatin Allah tarafından vahyedilmiş olduğunu düşünmesiydi. Dindar bir düşünür en çok Grek kavramlarını ve metotlarını vahyedilmiş hakikati savunmak için ve belki de zaman zaman onun daha ileri bir açıklamasını yapmak için kullanırdı. Neticede onlar Felâsifeye kuşkuyla baktılar. Zira filozoflar en başta ve öncelikle bilim ve felsefeye inanan ve sonra da -ikinci aşamada- vahyedilmiş

hakikati felsefeyle uzlaştırmaya çalışan kimselerdi.¹²⁶ Bu tavır elbette Arapların Arap olmayan her şeye karşı duyduğu köklü şüpheyi büyüttü. Felâsifenin çalışmaları her zaman İslâmî ilimlerin karşısında “yabancı” ilimler veya disiplinler olarak bilinmekteydi. Grek düşüncesine karşı bu önyargıyı azaltmak için diğerleri yanında Kindî Greklerin atası sayılan Yunanlıların Güney Arapların efsanevi atası olan Kahtân’ın kardeşi olduğunu iddia etti. Ancak bu iddia daha gelenekçi zihinler tarafından şiddetle reddedildi.¹²⁷

Felâsifenin ayrı tutulmasının diğer bir sebebi ise eğitim yoluyla elde edilmiştir. Dindar Müslümanlar, biraz önce zikredilen sebepten dolayı, fethettikleri yerlerde var olan Hristiyan okullarla ilgilenmeye hazır değillerdi. Müslümanlar Hristiyanların yüksek öğretimi yerine kendi eğitimlerini koymak için, tedricî olarak tüm entelektüel disiplinlerle bizzat ilgi gösterdiler. Bu disiplinleri yayma yöntemi başta resmî değildi. Muteber bir âlim camide sütunlardan birine yerleşir ve etrafında toplanan ilgili kimselere kendi uzmanlığını açıklardı. Zaman geçtikçe bu eğitim metodu daha da biçimsel hâle geldi ve V./XI. yüzyılda bir tür üniversite statüsünü benzeyen *medrese* denilen bir kurumu ortaya çıkardı. Bu sırada Hristiyan okulları Grek bilimlerini okutmaya devam ettiler. Bu bilimlerden biri de tıp olduğu ve halifelerin ilgisini çektiği için, 256/870 yılına kadar Abbasîlerin saray hekimi olarak bir Hristiyanı bulundurduklarını görmekteyiz. Bununla birlikte her ne kadar açık olmasa da, bir şekilde (çok dindar olmayan) bazı Müslümanlar Grek bilimi ve felsefesine dair bazı bilgileri elde etmeye başladılar. İçlerinde Müslüman mütercimler de vardı. Me’mûn döneminden sonra *mütekellîmûn* ile Grek düşüncesinin temsilcileri

126 Krş. G. Von. Grunebaum, *İslam, Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, (American Anthropologist Comparative Studies of Cultures and Civilisations, 4), Menasha 1955, özellikle 111-26.

127 Mes’ûdî, II, 244 vd. Reddiye, Nâşî el-Ekber’in yazdığı mısralardadır. (Bk. bu bölümde 73. dn)

arasındaki temas çok az olsa da, Grek düşüncesinin temsilcileri İslâm dünyasının entelektüel halkasından tümüyle kopmuş değillerdi. Onlar genelde halifelerin ve eyalet valilerinin meclislerinde hoşça karşılanır ve burada şairler ve diğer müelliflerle karşılaşabilirlerdi. Müşterek ilgileri sebebiyle onlar sıklıkla Hıristiyan entelektüellerle de iyi ilişkiler kurdular.

Bu noktada belki de genelde Araplar ve Müslümanlar arasında “yabancı ilimlerin” ilk önemli müellifi olması bakımından İbnün-Nedîm’in *feylesûful-Arab* (Arapların filozofu) diye belirttiği Kindî’ye dikkat etmek uygundur.¹²⁸ Ebû Yûsuf Yâkup b. İshâk el-Kindî, 184/800 yılında babasının vali olduğu Kûfe’de doğdu. Onun Basra’da eğitim gördüğü bilinmektedir ancak hocalarının isimleri hiçbir yerde geçmez. Sonraları halife Me’mûn’un lütfundan memnun bir şekilde Bağdat’ta yaşadı. Neticede halife Mu’tasım’ın (218-227/833-42) oğlu Ahmed’e hocalık yaptı. 234/849 yılında resmî politikanın değişmesinin ardından hilafetteki görevinden azledildi. Rakipleri olan Benî Mûsâ’nın¹²⁹ entrikaları sonucu Kindî’nin kütüphanesi müsadere edildi ve onlara verildi ancak sonuçta yine geri aldı. 254/868 yılı civarında (ya da 256/870 yılından hemen sonra) vefat etti.¹³⁰

128 GAL, I, 230 vd. (S, I, 372-4). Sezgin, *Fihrist*, özellikle 255-61. Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg 1964, özellikle 100-3 (Part II, s. 83-255, “Register of Arabic Logicians”, biyografi ve bibliyografik malumat bakımından faydalı bir incelemedir. Büyük çoğunluğu mantıktan çok diğer sahalalarla ilgilidir). Richard Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford 1962, özellikle 12-15, 175-205. Krş. Michael Marmura ve John M. Rist, “Al-Kindî’s Discussion of Divine Existence and Oneness” *Mediaeval Studies*, XXV (1963), 338-54. Kindî ile alakalı yeni bir çalışma metinlerin yayınlanmasına dayanmaktadır; bk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü’l-Kindî el-Felsefiyye*, Kâhire 1950, c. 2, Kâhire 1953. Esas nüshanın girişi ayrıca yayımlandı; bk. *el-Kindî ve Felsefetühû* (Kâhire 1950). George N. Atiyeh’in çalışması eserlerin listesini açıklamalı bir şekilde ihtiva eden dolu bir kitaptır; bk. al-Kindî, *The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi 1966.

129 Krş. Rescher, *a.e.* 105 vd.

130 Mustafa Abdurrâzık 252/866 sonları olduğunu tartışır ve Atiyeh de onu

Kindî'ye ait eserlerin açıklamalı bir listesi esasında İbnü'n-Nedîm'i takip eden George Atiyeh vermiştir. Bu liste onun ilgisinin ne kadar geniş olduğunu göstermektedir. Zira temas edilen alanlar, felsefe, mantık, ahlâk, matematik, astronomi ve meteorolojiyi ihtiva etmektedir. Hatta burada tıbbî konular ve kimya üzerine bir-iki inceleme olduğu gibi metallerin altına dönüşümüne dair simya teorisinin de bir eleştirisi vardır. O aynı zamanda astrolojiye de inanmaktaydı ve buna dair belli konularda yazdığı pek çok küçük risale vardır. Bütün bunlarda Kindî esasında Grek öğretisini Arapça okuyan kimseler için elverişli hâle getirerek popülerleştiren bir kişiydi. O hiçbir şekilde başka insanları birebir izleyen biri değildir, aksine pek çok unsur onun orijinalliğini göstermektedir. Richard Walzer, Kindî'yi "Grek felsefesini İslâm dünyasına benimsetmeye kalkışan ilk filozof" olarak görmektedir.¹³¹ Şüphesiz bu İbnü'n-Nedîm'in ona ilgi göstermesini de açıklar. Belki de o, filozof ve coğrafyacı Serahsî (v. 286/899)¹³² ile astronom Ebû Ma'ser (v. 272/886)¹³³ gibi Grek düşüncesinin sonraki nesil talebeleri üzerinde asıl biçim veren etkiyi de yapmıştı.

Kindî'nin görünüşünün onun zamanındaki Mu'tezilîlere yakın olduğu sonucuna işaret eden pek çok gösterge vardır. Zira Memûn'dan, siyasetin değiştiği Mütevekkil devrine kadar yönetim çevresinde Mu'tezile etkisi baskındı. Kindî'nin halifelerden ilgi görmesi ve Mu'tasım'ın oğluna hocalık yapması, onun esas siyasî-dinî konumunun Mu'tezile'den farklı olmadığının göstergesidir. Onun çeşitli çalışmaları Mu'tasım'a ya da oğluna ithaf edilmiştir. Genel mülahazalar dışında pek çok

izler; bk. *Feylesûfu'l-Arab ve Muallimüs-Sânî*, Kâhire 1945.

131 *Greek Into Arabic*, 175.

132 *GAL*, I, 231 vd. F. Rosenthal, *Ahmed b. at-Tayyib as-Sarahsî*, New Haven 1943.

133 *GAL*, I, 250 vd. (S., I.394-6). *E12*'de J.M. Millas'ın maddesi. Aldo Mieli, *La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, tekrar basım, Leiden 1966, 89. Latin dünyasında Albumasar olarak bilinir.

kitabının başlığı, Mu'tezilenin de ilgilendiği; atom (*cüz'ü lâ yetecezzâ*; Atiyeh, no. 186), cisimlerin cevherleri (*cevâhirü'l-ecsâm*; no. 187; krş. 193) tabiat ya da *mâhiyet* (ya da *mâiyye*) (nu. 194, 197); fiil yapma gücü (*istitâa*; no. 181) gibi benzer kavramlarla uğraştığını gösterir. O Allah'ın birliğine (*tevhîd*) (nu. 185, 189) dair de yazdı ve bu konuda İbnü'r-Râvendî (onun kitabını Mu'tezilî el-Hayyât *Kitâbü'l-İntisâr*'da eleştirdi) ile münakaşa etti.

Daha dikkat çekici olan husus, mevcut eserlerinde ifade edilen, vahyedilen metin ile felsefe arasındaki ilişkiye dair görüşleridir. O vahyi bir realite olarak kabul etmiştir (krş. nu.179; *tesbîtü'r-rusul*, Allah'ın elçilerinin vahiy alan kişiler olarak tespiti). Kindî, "O kadar ki, eğer bir şeyi dilerse ona sadece "Ol" der ve de o olur." (Yâsîn 36/82) şeklindeki Kur'ân ayetini ele alırken, bu kelimeyi söylemenin mecâzî olduğunu ve bu sebeple de ayetin; "O sadece diler ve O neyi dilerse bu dilemeyle birlikte meydana gelir." anlamına geldiğini vurgular.¹³⁴ Bu, özellikle ilginçtir zira Kindî'nin Ebu'l-Huzeyl'e karşı Bağdat Mu'tezilesinden Bişr b. el-Mu'temir'le aynı fikirde olduğunu göstermektedir. Ebu'l-Huzeyl yaratmanın irade ve söz olduğunu (*inne'l-halk irâde ve'l-kavl*) iddia ederken, Bişr iradeyi şeyleri yaratmak olarak benimsemiştir.¹³⁵ Kindî'nin yaratılmış alemin sonlu olduğuna dair görüşünde Ebu'l-Huzeyl'e karşı çıktığı ve diğer Mu'tezile ile uyduğu da görülmektedir.¹³⁶

Bu gerçeklerden hareketle Kindî'nin o sıralarda kendi nesli ve önceki nesil *mütekellimleri* ile aynı söylem evreninde hareket ettiği açıktır. Ancak geniş ilgileri onu, *mütekellimûn*un takibe hazırlıklı olmadıkları söylem evreninin dışına götürmüştür.

134 *Resâil*, nşr. Ebû Rîde, I, 375. Krş. Walzer, *Greek into Arabic*, 182 vd. Mu'tezile ile olan ilişkileri Ebû Rîde girişte (27-31) Walzer ise aynı eserde (176-87) ele almıştır.

135 Eş'arî, II, 510. Krş. Walzer, 182 vd.

136 Bk. Ebû Rîde, 28-30.

Mu'tezilîler bile onu ihmal etmiş ve görüşlerini asla açıkça tartışmamış görünüyor. Bu sebeple Eş'arî'nin Mu'tezile merkezli *Makâlât*'ında ona dair hiçbir bilgi yoktur. Diğer yandan, ona gereken ilgiyi gösteren İbnü'n-Nedîm ise hayranlığını bir derece belli etmiştir. Buna karşılık İbnü'n-Nedîm, Farâbî'nin 338/950 yılında ölümünden yaklaşık kırk yıl sonra 378/988 yılı civarında yazmış olmasına rağmen Farâbî'nin eserlerine dair oldukça eksik bilgiler vermektedir. Belki de bu, felsefenin İslâm düşüncesinin ana bünyesinden giderek uzaklaştığını ispatlamaktadır. Şüphesiz "yabancı ilimlerin" hem kelâmdan hem de daha geleneksel olan dini düşünceden ayrılması, Kindî'den sonra görülen bir olgudur. Fârâbî ve Muhammed b. Zekerîyya er-Râzî (311-923/323-932) gibi önemli filozofların bile kendi çağdaşları ya da yakın takipçileri üzerinde herhangi bir tesirleri olduğunu ortaya koyacak bir delil de yoktur. Bu hususun burada işlenmesi ise İslâm düşüncesinin oluşum dönemini ele alan bu çalışmada bu şahısların dışarıda bırakılmasını haklı göstermek içindir.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

BÜYÜK MU'TEZİLÎLER

Akılcı bir mezhep ve bazı açılardan toptan Mu'tezile olarak da bilinen liberal kelâmcılar, III./IX. yüzyılda Avrupalı bilim adamlarının ilgisini çekti. Çünkü onlar Batılı anlayışa sonraki devirlerin baskın anlayışı olan Sünnî kelâmdan daha yakın göründüler. Bu ilgi haklı olsa da, daha kapsamlı bir çalışma Mu'tezilenin başında sanıldığından daha az akılcı ve liberal olduğunu açıkça ortaya koymuştur. O hâlde onların İslâm düşüncesinin gelişimine olan katkılarının son derece önemli olduğu şimdi görülebilir. Ancak onların pek çok ayırt edici görüşünün Sünnî Müslümanları oluşturan ana bünye tarafından neden reddedildiği sorusu ise akılda tutulmaya devam edilmelidir.

1. Mu'tezilîliğin Doğuşu

a. Genel Dinî Düşüncenin Eleştirisi

Mu'tezilîliğin köklerine dair Şehristânî'nin verdiği izahlar, sadece Batılı İslâm araştırmacıları arasında değil, genel bir

görüş olarak da geniş biçimde kabul edilmiştir.¹ Bu bilgiye göre, bir gün bir kimse Hasan el-Basrî'ye büyük günah işleyen bir kimsenin mümin mi yoksa kafir mi olduğunu sorar. Hasan tereddüt ederken o an ortamda bulunan kişilerden Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyenin ne mümin ne de kafir olduğunu sözlükte “iki yer arasında orta bir yer” anlamına gelen “orta yerde” (*menzile beyne'l-menzileteyn*) olduğu iddiasıyla birden tartışmaya dahil olur. O hemen ardından halkada yer alan bazı kişilerle birlikte mescidin diğer bir sütununa çekilir. Böylece Hasan onlara “Vâsıl bizden ayrıldı (*i'tezele*)” diyerek belirtir. İşte Mu'tezile adı bu sözden gelmektedir.

Farklı rivayetlerin varlığı bir yana, bu izaha dair pek çok güçlük bulunmaktadır. Şehristânî'den bir asır önce Bağdâdî, büyük günah işleyen hakkında beş farklı görüşe ve Vâsıl'ın iman ve küfür arasında orta bir konumu (*menzile beyne'l-menzileteyn el-küfr ve'l-iman*) kabul ettiğine dair bir rivayete yer vermiştir.² Bu rivayette dramatik söz kesme olayına dair hiçbir ima da yoktur. Hasan onu kovmuş, Vâsıl başka bir sütuna “çekilmiş” ve burada ona Amr b. Ubeyd katılmıştır. Bu iki kişi “ümminin görüşlerinden uzaklaşanlar (*i'tezelâ*)” olarak nitelenmiştir. Bu kesin ifade Hasan tarafından söylenmemiş olsa ve farklı izahlar olsa da, hala genel açıklamaya yakındır. III./IX. asrın hemen başlarında, Hayyât da neredeyse benzer bir rivayete yer vermiştir.³ O, İbnü'r-Ravendî tarafından yapılan; Vâsıl'ın el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşü sebebiyle ümmetin, büyük günah işleyenin ya mümin ya kafir ya da münafilek olduğu (bu sonuncu görüş Hasan'a ait) şeklindeki icmaldan çıktığı (*harace min*) suçlamasına cevap vermektedir. Hayyât, Vâsıl'ı savunurken onun üç grubun uzlaştığı; büyük günah işleyenin günahkâr (*fâsık, fâcir*) olduğu şeklindeki bir

1 Şehristânî, 33 (I, 64). A.K.Kazi ve J.G. Flynn'in *Abr Nahrain*'deki çevirileri; bk. VIII, 1968-9, 40.

2 Bağdâdî, 98.

3 Hayyât, 164-8.

hususlu kabul edip, farklılaştıkları meselelerden ise uzak durduğunda ısrar eder ve diğer üç görüşü reddetmek için Kur'ân ve Sünnet'ten deliller getirir.

Diğer rivayetlerde de benzer bir hikaye vardır ancak itizal eden şahıs Vâsıl değil Amr b. Ubeyd'dir. Hayyât ile hemen aynı zamanda İbn Kuteybe, Amr'ın kader inancını benimseydiğini, propagandasını yaptığını ve o ile arkadaşlarının Hasan'dan ayrıldıklarını (*i'tezele*) ve Mu'tezile diye isimlendiklerini yazmıştır.⁴ Takip eden asırda İbnü'n-Nedîm Hasan'a değil Katâde'ye ait rivayeti anlatmıştır: "Hasan ölüp Katâde onun *meclisini* yönetmeye başladığında ise Amr bir grup ile birlikte ondan ayrılmıştır ve Katâde onlara Mu'tezile adını vermiştir...."⁵ Bu son iki rivayeti uzlaştırmaya çalışan bir teşebbüse İbn Hallikân'da Katâde hakkındaki bilgide rastlanır: "Amr ve diğerleri Hasan'dan ayrıldılar. Ancak âmâ olan Katâde onların yanına gitti ve Hasan'ın meclisinde olmadıklarını anlayınca bu ismi ortaya çıkaran sözü söyledi."⁶ Bununla birlikte kaydetmek gerekir ki İbn Hallikân kaynak olarak Basralı bir âlim olan Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'yı (209-214/824-829) vermektedir. Bu zât da bu haberi aynı şehirde yer alan meşhur dilci Ebû Amr b. el-A'lâ'dan (153-159/770-776) almıştır. Şayet bu bilgi sahih ise şüphesiz en eski rivayet olmalıdır.

Amr'ı merkeze alan, isme dair rivayetlerin bu versiyonları dışında, ona liderlik nisbet eden ya da buna benzer şeyler ileri süren başka haberler de vardır. Bunların en dikkat çeken Hayyât'ın da alıntılacağı Bısr b. el-Mu'temir'in bir şiiRIDIR (biraz önce Cehm ile bağlantılı olarak da zikredilmişti). Burada o Dırâr ve Hafs'ın imamları olarak Cehm'i

4 *Meârif*, 483.

5 *Fihrist* (Arb.), 30.

6 İbn Hallikân, II, 513; III, 644'te de tekrarlanır. Burada (Vâsıl'a dair kayıta) onun Hasan tarafından *menzile* sebebiyle kovulduğu da yazılır.

gördüklerini ve Amr takipçilerinden oldukça farklı olduklarını söylemektedir.⁷ Şayet bu genel açıklama doğruysa, Bişr'in lider olarak Vâsıl'ı zikretmemesi dikkat çekicidir. Başka bir gerçek ise indekse göre Sad'ın *Tabakât*'ının tümünde Mu'tezile'ye sadece iki atıf olması ve bunlardan birinin Vâsıl'dan hiçbir şekilde söz etmezken Amr b. Ubeyd'den bir Mu'tezilî olarak bahsetmesidir.⁸ Benzer şekilde İbn Kuteybe (v. 276/889) Amr hakkında bazı bilgiler verir ve Mu'tezile'den nadir bahsettiği yerlerden birinde onu Mu'tezile'ye bağlar ancak yine de Vâsıl'dan hiç bahsetmez.⁹ Hatta IV./X. asırda Hanbelî İbn Battâ (v. 387/99) heretik liderler listesinde Ebû'l-Huzeyl nesline mensup çeşitli Mu'tezilîlerden bahsettiği gibi, Amr'dan da bahseder ancak asla Vâsıl'dan söz etmez.¹⁰

Mevcut malzeme incelendiğinde, liderin Amr mı yoksa Vâsıl mı olduğuna dair farklı fikirleri gösterir. Ancak diğer mülahazalar bu mezhebin kurucusunun, bununla meşhur olan bu şahıslar değil Ebu'l-Huzeyl ve onun nesli olduğunu ima etmektedir. Her neyse Vâsıl ya da Amr'ın, Mu'tezile'nin mümeyyiz konumunun kalbinde yer alan Grek düşüncesi ya da tartışma metodu konusunda bilgili olduklarına dair bir delil yoktur. Eş'arî'nin *Makâlât*'ında Vâsıl ve Amr'a dair tek atıf, onların *muhkemât* ya da *müteşâbihât* denilen Kur'ân ayetleri hakkındaki belli görüşleri ile önemsiz bir şairin onun bizzat Hâricîlerden özellikle Gazzâlî ve İbn Bâb'dan (yani Vâsıl ve Amr'dan) uzak durduğunu söylediği yerlerdir.¹¹ Mu'tezilî Hayyât'ta bile daha fazla bilgi yoktur. Az önce zikredilen

7 Hayyât, 134.

8 İbn Sa'd, VII/2.33. Aynı eserde s. 27'de Mu'tezile'nin İbn Avn'e saldırdığından bahseder. (İbn 'Avn meşhur bir hikayede Amr'ın eleştirdiği kişidir. Msl. bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, 101.

9 *Meârif*, 243.

10 Laoust, *Profession*, 169.

11 Eş'arî, I, 222, 16. Hâricî terimi belki de "Allah vâdini yerine getirir" görüşünü vurgulamaları sebebiyle onlara verilmiştir. Amr hakkındaki rivayet için krş. a.e., 148 n.

el-menzile beyne'l-menzileteyne dair delil ise bizzat Vâsıl'dan gelmiş olabilir. Ayrıca onun Peygamberin bir sahâbîsini öldürmeye azmetmenin küfür olduğunu ileri sürdüğü de belirtilmiştir.¹² Hem Vâsıl hem de Amr hakkındaki diğer ifadeler biraz sonra değinilecektir ki bunlardan biri siyasî tavırları hakkındadır, diğeri ise tarihi bir bilgidir. Bîşr'in Amr hakkındaki şiiri ile birlikte, Hayyât'ın bize bu iki şahsa dair söyleyebileceği tüm şeyler bunlardır. Böylece bir Mu'tezilî ile bir eski-Mu'tezilînin yazdığı ilk eserler, bu şahıslardan hangisinin bu güçlü entelektüel hareketi başlatmış olabileceğine dair bir bilgi vermemektedir.

b. Gözden Geçirilen Bir Rivayet

Şimdiye kadar gözönünde tutulan malzeme, bu ismin verilmesine dair hikayenin, tüm şekilleriyle sonraki döneme ait bir uydurma olduğuna dair olumsuz bir sonucu ortaya çıkarır. Bu sebeple hikaye değersiz de değildir. Bu adın küçültücü olmayan bir yorumunu desteklese de Hasan el-Basrî'nin talebeleriyle olan bağlantısına da işaret eder. Hikaye böyle bırakılırsa, bu meseleye dair nisbeten kesin bilgi unsurlarını bir araya getirmenin yolu da açılmış olur.

II/IX. yüzyılın ilk yıllarında Basra'da entelektüel hayatın merkezinde Hasan ve onun talebeleri vardı. Onun ölümünden bir süre sonra, takipçisi olan âlimlerin görüşleri çatışsa bile dostane ilişkiler kurmayı sürdürdüler. Yukarıda zikredilen (s. 168-169) Amr b. Ubeyd'e dair hikayeler, onun Kaderî inancıyla ilgili saldırıların hedefi hâline geldiğini gösterdiği gibi aynı zamanda muhalif grupların birbirleriyle nasıl temas içinde olduklarına da işaret eder. Bu durum 40 yıl ya da Hasan'ın 131/748 vefatından sonra Vâsıl ile Amr'ın sırasıyla 131/748 ile 144/761 yıllarındaki ölümlerine kadar çok daha uzun sürmüş olabilir. Mu'tezile terimi bu dönemde kullanıldıysa, bunun

¹² Hayyât, 170.

verildiği grup kesin olarak diğer ulemadan ayrılmış değildir. Bu asrın sonlarına doğru Dırâr'ın Mu'tezile olarak nitelenmesi gerektiği gerçeği de bunu ispatlar. Mu'tezililiğin beş prensibi, oldukça ilkel bir şekilde olması dışında bu dönemde formüle edilmiş değildir. "Allah'ın adaleti" (*adl*) ilkesi kader inancı formunda kabul edilmişti. Tevhîd ise Mahiheiztlere ve diğer düalizm türlerine karşı Allah'ın birliğini savunma şeklinde benimsenmiş, fakat neredeyse kesin biçimde Allah'ın zati birliğini savunmak olarak kabul edilmemişti. Zira sıfatlar tartışması muhtemelen Me'mûn dönemine kadar ciddi bir mesele değildi. *Menzile* inancı ile *vaad* ve *vaîd* ya da Allah'ın ezeli mükafat ya da cezayla ilgili vaat ve tehditlerini yerine getirmek zorunda olduğu vurgusu da belki bir anlamda kabul edilmişti. Beşinci ilke olan iyiliği emredip kötülüğü nehyetmek (*emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker*) yani zulme karşı güç kullanmaya iştirak ya da adaletsiz yöneticilere karşı ayaklanmak, her ne kadar Hasan tarafından hoş görülmesine de Emevîler döneminde genelde Kadercilik ile birleştirilen bir tavrı açıklamaktadır. Elbette onun tam uygulaması zamana göre değişiklik göstermiş ve diğer dört ilke üzerinde uzlaşan kişiler bu ilkede ihtilaf etmişlerdi. Böylece Mu'tezile'nin beş ilkesi sadece giriş seviyesinde benimsenmiş olabilir ve onların bir kısmını kabul edenler de zorunlu olarak tümünü benimsemiş değillerdi.

Vâsıl hayatının son dönemlerinde pekala Basra âlimlerinden biri olabilir, ancak onun hakkındaki bilgiler yetersizdir ve bundan da onun en azından bir âlim olarak Amr kadar meşhur olmadığı sonucu çıkarılabilir. Belirtilen husus onun seçkin bir hatip ve vaiz olduğu ve "r" harfini doğru biçimde telaffuz edemediği için de büyük bir ustalıkla içinde bu harfin olduğu kelimeleri söylemekten kaçındığıdır. Onun kelâmi görüşlerine dair haberlerin çoğu şüphe ve ihtiyatla karşılanmalıdır. Şüphesiz Mu'tezile ilkelerini biraz önce zikredilen ibtidâî şekilde benimsemiş ve belki de el-menzile beyne'l-men-

zileteyn ifadesini icat etmiş ve Hayyât'ın belirttiği çizgide bu fikrin delillerini ayrıntılı biçimde işlemiştir. Bununla birlikte ona Basra'daki âlimler zümresinin muteber bir lideri olarak bakmamızı sağlayacak erken döneme ait bir delil de yoktur. Hatta bazı rivayetlerde ileri sürüldüğü gibi Amr'ın Vâsıl'ın itaatkar bir talebesi olması da şüphelidir. Her ikisinin 80/699 yılında doğduğu da söylenmektedir ki Vâsıl'a atfedilen kitaplardan biri "onunla Amr b. Ubeyd arasında geçenler"e dairdir.¹³ Vâsıl'ın Amr'ın kızkardeşi ile evlenmesi bu iki insanın birbirlerini tanımasından başka bir şey ifade etmez.

Erken döneme ait bir şairin yukarıda zikredilen ve Amr ve Vâsıl'dan Hâricî olarak bahseden dizeleri Bağdâdî'den başlayarak pek çok yazar tarafından da kaydedildi ancak hak ettiği dikkati çekmedi.¹⁴ Bu hususta Bağdâdî'nin yorumları bahsetmeye değerdir:

Vâsıl ve Amr büyük günah işleyen bir kimsenin sonsuza kadar cehennemde ceza göreceği fikrini benimseyerek Hâricîlere katıldılar. Onlar aynı zamanda bu kişinin *müşrik* ya da *kafir* (politeist, inançsız) değil *muvaḥhid* (monoteist) olduğunu da kabul ettiler. Bu sebeple Mu'tezile'nin Hâricîlerin efemineleri (*mehânis*) olduğu söylenir. Zira Hâricîler günahkarların sonsuza kadar cehennemde olduğunu kabul ederken onları kafir olarak nitelediler ve onlarla savaştılar. Ancak Mu'tezile ise onların sonsuza kadar cehennemde kalacağını kabul etseler de onlara kafir demeyi ve en azından diğer tüm hasımlarıyla savaştıkları gibi onlardan herhangi bir grupta savaşmayı göze alamadılar. Bu sebeple İshak b. Süveyd el-Adevî, Vâsıl ile Amr b. Ubeyd'i günahkârların cezasının ebedî olduğu hususunda ittifak ettikleri için Hâricîlere nisbet etmiş ve şiirlerinden birinde bunu dile getirmiştir...

13 *Fihrist* (Houtsma) ilgili yerler. Ayrıca krş. *Münye*, 36-37.

14 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 37 vd. *Münye*'den (32 n) alıntılandı. Bağdâdî, 98 vd. Ayrıca bk. Watt, Was Wâsil a Khârijite?, *Fritz Meier Festchrift*, 1973.

Bu pasaj Bağdâdî'nin Vâsıl ve Amr'ın Hâricîlere nisbetini reddetmekten uzak ve bunu kabul etmeye eğilimli olduklarını gösterir. Derinlemesine bir düşünme, *menzile* inancının bir açıdan yenilik diğer bir açıdan ise Basralı ılımlı Hâricîler tarafından Hâricî olmayan bir yönetici altında barış içinde yaşama kararlarını haklı göstermek için girişilen sayısız çabadan biri sayılabileceğini de gösterir (yukarıda s. 29'da belirtildi). Ayrıca ılımlı Hâricîlerin, Vâsıl'ın savunduğu ileri sürülen Mu'tezile'nin beş ilkesinin ibtidâî şeklinden hiçbirine karşı çıkmadıkları da ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle Vâsıl ve Amr kendi ayırt edici fikirlerini oluşturduklarında, bu fikirler çeşitli ılımlı Hâricî gruplarınkinden çok da farklı değildi. Bu sebeple her ikisi de kolayca Hâricî olarak görülebilirdi. Onlarla Hâricîler arasındaki farka, Mu'tezile Ebu'l-Huzeyl döneminde, kelâmın tekâmülünün öncüsü oluncaya kadar önem verilmemiştir.

Hâricîlikle olan bu benzerlik, casuslar gönderen Vâsıl hakkındaki dizeleri izaha da yardım eder. Bu dizeler ve buna karşılık gelen isim listesi, 132/750 yılından önce Mu'tezilîlerin Abbasîlerin dâîleri olduklarına dair H.S.Nyberg'in hipotezinin esasının da bir parçasıydı. Bu bölümde Vâsıl ve Amr ile ilk-Mu'tezilîlerin siyasî tavırlarına dair verilen bilgiler, bu hipotezi reddetmek için önemli bir gerekçe oluşturmaktadır. Dâîler göndermekle ilgili olarak şunu kaydetmek gerekir: İbâdî lider Ebû Ubeyde Müslim b. Ebî Kerîme et-Temîmî, Vâsıl ile neredeyse aynı zaman diliminde ya da ondan bir süre sonra Basra'da aktifti ve Mağrib, Yemen, Hadramut, Umman ve Horasan'a dâîler göndermişti. Vâsıl'ın (Ebu'l-Huzeyl'den elde edilen) dâîleri listesinde, Mağrib, Horasan, Yemen, Cezîre (aşağı yukarı Kuzey Irak ve Kuzey-Doğu Suriye), Kûfe ve Ermenistan'a gittikleri belirtilir. O hâlde hem İbâdiyye'nin hem de Vâsiliyye'nin, siyasî sonuçları olsa da öncelikli olarak dini mesajı tebliğ ettikleri varsayılabilir. Biraz önce zikredilen dizeler Vâsıl'ın dâîlerinden gayretli, samimi ve yetenekli kim-

seler olarak bahseder. Vâsiliyye ve İbâdiyye arasındaki benzerlik, bir süreliğine bir İbâdî devletinin merkezi olan Tahert (batı Cezayir) yakınlarında bir Vâsiliyye grubunun olduğu gerçeğinden hareketle de mümkün görülebilir.

Bütün bunlardan çıkarılacak sonuç ise şudur: Vâsıl ve Amr hayattayken, az da olsa Me'mûn hilafetindeki Mu'tezilîlere benzeyen ve Mu'tezile olarak isimlenen bir grup yoktu. Şayet onlara Mu'tezile denmişse, bu ismin küçük düşürücü bir anlamı vardı ve sonradan kazandığı anlamı içermiyordu. Ayrıca kelâm ile ilgilenen pek çok kimse, Mu'tezile olarak isimleniyordu ve Mu'tezilîlik geniş anlamda bile hiçbir zaman kelâm yapmak ya da Grek fikirlerinden faydalanmakla aynı olmadı. Mu'tezile'nin anlamındaki esas değişim, belki de kendisine lakap olarak verilenlerden bazılarının, bu isim için iyi ya da tarafsız bir anlam bulmaları ve bunu kendileri için kullanmayı kabul etmeleriyle ortaya çıktı. Akabinde şüphesiz bir süre sonra, bu iyi anlam beş ilkenin sayılması ile daha tam bir şekilde tanımlandı ve sadece gerçek Mu'tezilîlerin beş ilkeyi benimsediği vurgulandı. Bir diğer adım ise Mu'tezilîliğin kurucusunun Vâsıl olduğu iddiasıydı. Bu son hususa dair önemli delil, Hayyât'ın Dırâr ve benzer görüşlü bazı kimselerin Mu'tezilî olduklarını ileri süren İbnü'r-Râvendî'yi yalanladığı pasajdır.¹⁵ Açık biçimde bu beş ilkeye sadakat, Mu'tezilîliğin kriteri olarak ifade edildi. Ancak aynı pasajda Bişr b. el-Mu'temir'in, kendisinden Vâsıl'a değil de Amr'a uyan biri olarak bahsettiğine atıf yapılır. Gerçi başka bir yerde İbnü'r-Râvendî, Vâsıl'ı Mu'tezilenin temeli (*asl*) olarak tanıtmaktadır.¹⁶ Hayyât'ın beş ilkeyi kriter olarak savunan ilk kişi olması ise söz mümkün görünmemektedir. Ancak bu iddia onun döneminden çok önce gerçekleşmiş olamaz. Diğer yandan Ebul-Huzeyl'in Vâsıl ile bağlantı iddia etmesi de muhtemel görünmektedir. Zira Vâsıl'ın dâilerine dair bilgilerin

¹⁵ Hayyât, 133 vd.

¹⁶ a.e., 170.

kaynağı odur.¹⁷ Burada Vâsıl tercih edilmiş olabilir zira ona yapılan saldırılar Amr'a yapılanlardan daha az ve daha şiddetliydi ya da onun siyasî tavrı daha tatminkar görüldü.

c. Mu'tezile İsminin Anlamı

Eğer bu isim hakkındaki standart hikaye öncelikli izah olarak reddedilirse, başka diğer ihtimallere kapı açılır. İgnaz Goldziher bu hareketin başlangıcının “fromme, zum Teil Weltflüchtige Lente, *mu'tazıla*, d.h. sich Zurückziehende (Busser) ya da başka bir ifadeyle münzevî zâhitlerden geldiğine kesin olarak ikna olmuştur.¹⁸ Elbette Goldziher kelimenin çoğunlukla bir zâhit ya da keşişin yaptığı türden bir “i'tizâl”e hamletmesini ve bunun gibi ilk-Mu'tezilîler arasında bir hayli zâhidin bulunmuş olmasını kabul etmede haklıydı. Fakat bu ne hareketin siyasî yönünü ne de beş ilke arasında zahitliğe herhangi bir referans olmamasını açıklamıştır. Üstelik bu, aslî mananın küçültücü olduğuna dair güçlü ihtimale de terstir.

Goldziher'in etkili bir eleştirisi Carlo Nallino tarafından yapıldı ve alternatif bir anlam önerildi. Buna göre Mu'tezile ciddi bir siyasî-dinî mesele olan *fâsığın* durumu hakkında “her iki zıt hizbe (ortodoks ve Hâricî) katılmayarak” “tarafsız kalmak” anlamına gelir.¹⁹ Tarafsız kalmak ve hiçbir grubun yanında yer almamak anlamında, “ayrılma”nın anlamı için bol kanıt vardır, ama tarafsızlık fikri farklı şekillerde uygulanabilir ve Nallino doğru uygulamayı bulmuş görünmüyor. Esas anlam neredeyse kesin biçimde Nevbahtî'de yer alan bir pasajda (Goldziher ve Nallino bunu yazdıklarında henüz basılmış değildi) ifade edilmişti. Nevbahtî'ye göre Hz. Osman'ın vefatın-

17 *Münve*, 32.

18 *Vorlesungen*, 94, 326 n.63. *Der Islam*, VII (1918), 207-9 (GS, V, 410-12). Masignon'un “kalbin ihtiyari uzleti” (*Passion*, 708) oldukça farklı görünüyor.

19 “Sull” origine del nome dei Mu'taziliti”, *RSO*, VII (1916-19), 429-54, özellikle 447.

dan sonra üç grup vardı: İlk grup Hz. Ali'yi destekleyenler, üçüncü grup ise onun muhalifleriydi; ikinci grup ise Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Ömer ve Muhammed b. Mesleme ve Üsâme b. Zeyd ile birlikte kenara çekilen (*i'tezelet*) zümre. Bu kişiler Hz. Ali'den ayrıldılar ve beyat ettikten sonra ne ona karşı ne de onunla birlikte savaştılar. Onlar *Mu'tezile* olarak isimlendiler ve sonsuza kadar Mu'tezilenin öncüleri oldular. Onlar ne Hz. Ali'ye karşı ne de onun yanında savaşmanın caiz olmadığını savundular.²⁰

Bu pasaj bize 35/656 yılında *mu'tezile* kelimesinin kullanılışı hakkında ille de bir şey söylemez. Zira Şiîlerin tarihi sonraki şartlar altında yeniden yazdıkları bilinmektedir. Bu pasajın gösterdiği şey, bizzat Nevbahtî'nin (elbette onun doğrudan kaynaklarının) III./IX. asır Mu'tezilesini bir anlamda Hz. Ali konusunda tarafsız gördüğüdür.

Bu temele dayanarak, Mu'tezile adının aslında Hz. Ali konusunda tarafsız olanlara tahsis edildiği ve onlara bunu verenlerin ise ilk-Şiîler olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu durum ilk döneme ait malzemenin diğer çeşitli kısımlarıyla da uyumludur. Böylece İbn Ravendî (Hayyât'a göre) her ikisi de Grek düşüncesiyle benzer şekilde ilgili oldukları hâlde Râfîzî Hişâm b. Hakem'den değil de Dırâr'dan Mu'tezilî olarak bahseder. İbn Sa'd Amr b. Ubeyd'e Mu'tezilî olarak değindiğinde, bu, Hz. Ali'nin mi yoksa Hz. Osman'ın mı haklılığına hükmetmeyi reddetmesiyle bağlantılı olabilir. Ayrıca Nevbahtî'nin Amr, Dırâr ve Vâsıl'a (bu sıraya göre) Mu'tezile'nin kökleri (*usûl*) olarak değindiğine de rastlıyoruz.²¹

İbnü'n-Nedîm, Katâde'nin Amr ile birlikte ayrılanlara Mu'tezile dediğini kaydettikten sonra, Amr hakkında özgün olabi-

20 Nevbahtî 5.2-8 (kısaltılmış isimler). *El'*deki "Mu'tazıla" maddesinde H.S. Nyberg tarafından işaret edilmiştir. Mu'tezileye dair zıt görünen bir kullanım için bk. van Ess, *Nazzâm* (bk. n. 8/27), 119-25.

21 Nevbahtî, 11.16 vd.

lecek bilgiler vermektedir. Dediğine göre, Amr bu isimlendirmeyi kabul etmiş ve *itizâlin* Allah'ın kitabında övdüğü bir nitelik olduğuna işaret ederek bundan memnuniyet duymuştur.²² Kur'ân'dan hiçbir ayete yer verilmez ancak buradaki atıf, Hz. İbrahim ve Ashâb-ı kehf'in, hasımlarından ve Allah'tan başkasına tapan kişilerden ayrıldıklarını ve buna uygun biçimde mükafatlandıklarını ifade eden iki ayete olmalıdır.²³ Bu tür bir husus fiilen öne sürülebilir ve Maniheistlerle tartışan kimseler için doğru da olabilir ancak popüler hâle gelmemiştir. Mu'tezile bu ismi kesin olarak kabul etti ancak onlar Hasan'ın ya da Katâde'nin meclisinden "ayrılmak" şeklinde tarafsız bir anlam vermeyi istediler. Onlar daha çok Amr'ı ya da Vâsıl'ı, Mu'tezîliliğin kurucusu olarak görmekten memnun oldular. Ancak belki de burada İbnü'n-Nedîm'in Mu'tezile'nin ilk tarihçisi Zürkân'dan naklettiği bir rivayette yer vermek değerli olacaktır. Sonuçta Ebu'l-Huzeyl onun "adalet ve tevhid ilkesini" (Mu'tezîlilik) Osman et-Tavîl'den, Osman et-Tavîl'in Vâsıl'dan, Vâsıl'ın Ebû Hâşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye'den, Ebû Hâşim'in babası Muhammed b. el-Hanefiyye'den, Muhammed'in Hz. Ali'den, Hz. Ali'nin ise Resûlullah'tan aldığını ve ona da bu inancı Cebraîl'in Allah'tan getirdiğini söylemiştir.²⁴

2. Basra ve Bağdat Ekolleri

Doğum sürecine dair kesin gerçekler ne olursa olsun, olağanüstü bir entelektüel hareket olarak Mu'tezîliliğin Harun er-Reşîd'in saltanatına kadar ortaya çıkmadığı açıktır. Basra ve Bağdat ekolleri de sırasıyla Ebu'l-Huzeyl ile Bîşr b. el-Mu'temir'in liderliğinde bu dönemde şekillenmiştir. Bu şahıslar ve

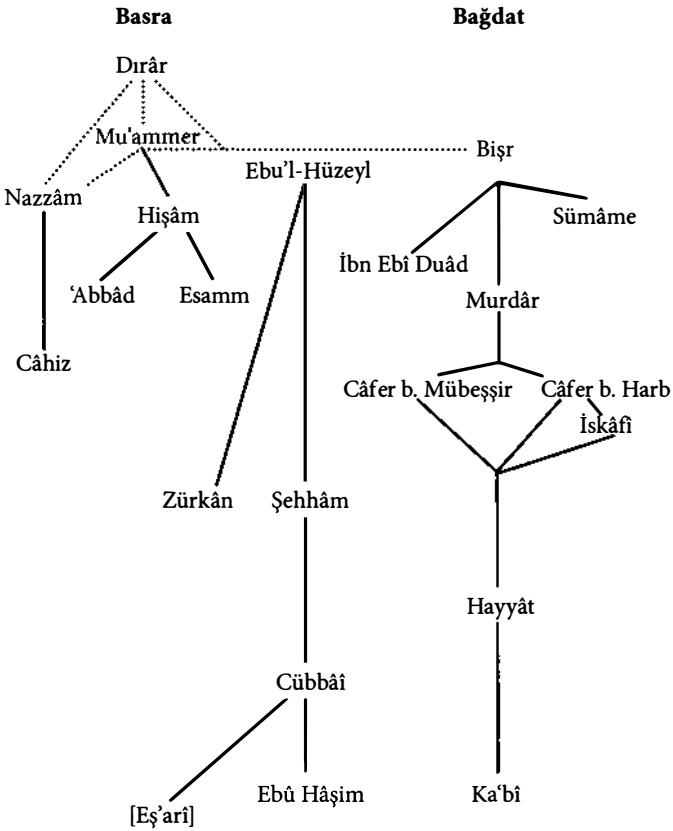
22 *Fihrist* (Arb.), 30 sayfa sonu.

23 Meryem 19/48 vd; el-Kehf, 18/16. Diğer kullanımlar için bk. el-Bakara 2/222 (hayız); en-Nisâ 4/90 vd (savaş); ed-Duhân, 44/21 (Firavunun yoldan çekilmesi istendi.)

24 *Fihrist* (Arb.)

onların nesline ait diğerleri, Mu'tezilîliği İslâm düşüncesinin gelişiminde büyük şekillendirici etkilerden biri hâline getirdiler. Bu bölüm Cübbâi ile Ebû Hâşim'in neslini bir sonraki bölüme bırakarak, bu şahıslar ve onların doğrudan halefleri olan kişilere dair mevcut biyografik malumatı bir araya getirmektedir.

Mu'tezile'de ana hatlarıyla talebelik ve etkileşim:



a. Basra Ekolü

Burada en şerefli mevkiyi kökleri en azından Hasan el-Basrî'ye kadar giden Basra Mu'tezile ekolüne vermek gerekir. Onun öğretisinin bir yönünü Amr b. Ubeyd ve arkadaşları canlı tuttu. Sonra Basra entelektüelleri arasında Grek fikirleri mayalanmaya başladı. Daha önce zikredildiği gibi burada Dırâr merkezî bir noktayı elde etmeye başladı. Dırâr daha çok Mu'tezile olarak isimlendi ancak kelâmın "önde gelen hocası" olarak da isimlenebilirdi. Ancak Mu'tezililik açık biçimde (yani daha sonra anlaşıldığı şekilde) "hocalık kürsüsü"ndeki halefi Ebu'l-Huzeyl ile başlamıştır.

1. **Ebu'l-Huzeyl:**²⁵ Ebu'l-Huzeyl Muhammed (ya da Hemdân) ibnü'l-Huzeyl el-Allâf al-Abdî 131/748 ile 135/753 yılları arasında bir tarihte doğdu ve 225/840 ile 235/850 yılları arasında Bağdat'ta öldü. Abdülkays kabilesinin mevlâsıydı. Ölüm tarihi olarak verilen 227/842 yılı, Hayyât'ın (Şehristânî'deki) öncelikli otoritesinden dolayıdır. Ayrıca onun son yıllarında oldukça mecalsiz olduğu haber verilmiştir ve 205/820 yılından sonra da açıktan herhangi bir faaliyet yaptığına dair bir delil yoktur. Belki de onun özgün işlerinden çoğu 184/800 yılından önce yapılmıştır. Hiç bir eseri günümüze gelmese de pek çoğunun adı kaydedilmiştir. Buradan hareketle onun Yahûdî ve Hıristiyanlarla tartıştığı gibi Mecûsîler ve Düalistlerle de tartıştığı sonucuna varılabilir. Bir çok müellif onun 166/783'te idam edilen *zındık* Sâlih b. Abdülkuddûs'le yaptığı sözlü tartışmada, onu nasıl mağlup ettiğine dair rivayeti nakletmiştir. Hişâm b. Hakem ile olan tartışmasına dair de kayıtlar vardır. Her iki şahıs da Yahyâ el-Bermekî'nin sarayında sevgi üzerine yapılan

25 Hayyât, indeks. *Fihrist* (Houtsma) ilgili yer. *Fihrist* (Arb), 32. Bağdâdî, 102-113. Şehristânî, 34-37 (I, 66-71). Münye, 44-49. İbn Hallikân, n. 667-669. EI2, H.S. Nyberg'in maddesi. GALS, I. 338. Tritton, 83-89.

bir tartışmada yer almıştır.²⁶ Bu tartışma mutlaka Bağdat'a olan kısa ziyarette gerçekleşmiş olmalıdır. Ancak o 202/818 yılları civarında oraya temelli yerleşti ve Sümâme tarafından Me'mûn'a takdim edildi.

2. **Nazzâm:**²⁷ Ebû İshak İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm Basra'da doğru ve burada eğitim gördü. Ancak 221/836 (ya da 230/845) yılında Me'mûn tarafından davet edildiği Bağdat'ta vefat etti. Muhtemelen bazen talebesi olduğu söylenen Ebu'l-Huzeyl'den biraz gençti. Büyük dilci Halil b. Ahmed'e (159-776/174-779) de talebe oldu ve iyi derecede Arapça bildiği için övüldü. Diğer dilci olan Kutrûb (v. 205/821) da muhtemelen Kelâmda onun talebesi olmuştu. Kutrûb bir süre Emîn'in (d. 170-787; hilafeti 193-809/198-813) de özel hocası olduğundan, Nazzâm'a 179/795 tarihinden sonra ders okutamayacak kadar yaşlı olmalıdır. Bu sebeple 143/760 ya da 148/765 yıllarında doğmuştur.²⁸ Benzer bir tarih Yahyâ el-Bermekî'nin "sevgi" üzerine düzenlediği tartışmaya katılması vakiasından da çıkarılabilir. Grek felsefesinin bilimsel tarafıyla Ebu'l-Huzeyl'den daha fazla ilgiliydi ve ders aldığı söylenen Hişâm b. Hakem'den de etkilenmiş görünmektedir. Belki de Dırâr ile birlikte ders okumuş ancak çoğu zaman onunla anlaşamamıştır. Kitaplarından biri Ebu'l-Huzeyl ile ihtilafına dairdir, diğerleri ise materyalizm (dehriyye) ve düalizme karşıdır. Seçkin talebesi olan Câhız ona sıklıkla atıf yapmaktadır.

26 Mes'ûdî, VII. 232; VI, 369 vd. Krş. VIII, 301.

27 Hayyât, İndeks, *Fihrist* (Houtsma), 220 vd. *Fihrist* (Arb.) 33. Bağdâdî, 113-36. Şehristânî, 37-41 (I, 72-82). Mes'ûdî, VI, 371 vd., VIII 35, 301. *Münve*, 49-52. *El*¹, H.S.Nyberg'in maddesi. J. Van Ess, "Dırâr" (bl. 7, n. 38) özellikle, prg. 1, 2. R.Paret, "an-Nazzâm als Experimentator", *Der Islam*, XXV (1939), 228-33. *GALS*, I, 329. Tritton, 89-95 (36 yaşında öldüğüne dair rivayet mutlaka yanlış olmalıdır). J. Van Ess, *Das Kitâb an-Nakt des Nazzam*....Göttingen, 1972. Bu eser, bu çalışmayı baskıya verirken elimize geçti.

28 Yâkut, *İrşâd*, VII, 105. *GAL*, I, 101 vd.

3. **Mu'ammer:**²⁹ Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî hakkında az şey bilinmektedir. Onun tam adı konusunda da belirsizlikler vardır.³⁰ Basra'da Süleym kabilesinin *mevlâsı* olarak doğmuş görünmektedir. 215/830 yılında öldüğü söylenir fakat çok yaşlı olmalıdır. Çünkü onun Bişr b. el-Mu'temir ile Hişâm el-Fuvâtî'nin hocası olduğu rivayet edilir. Mu'ammer, Dırâr'ın görüşlerine reddiye yazmak için erken bir tarihte yeterince meşhurdu. Reşîd'in Hint kralın ulemasına karşı tartışmak için gönderdiğine dair (*el-Mün-ye*'deki) rivayet ise bir söylenti gibi görünüyor. Fakat Bermekîlerin Bağdat'a getirdiği Hintli tabiplerle karşılaşmış ve bir tarihte (muhtemelen Bermekîlerin düşüşünden sonra) Reşîd tarafından hapsedilmiştir. Bir rivayete göre de diğer Mu'tezilîler tarafından şikayet edilmesi üzerine Basra'dan kaçmış ve Bağdat'ta saklanırken vefat etmiştir.
4. **Esamm:** Ebû Bekir Abdurrrahman b. Keysân'ın hayatı hakkında fazla bir şey tespit edilmemiştir. Bazen onun 235/850 yılında öldüğü rivayet edilir. Ancak İbnü'n-Nedîm'in verdiği 200-816/202-818 tarihi, Hişâm b. Hakem'le³¹ tartıştığı gerçeği dikkate alınırsa daha muhtemel görünüyor. Ayrıca bu tarih onun (Şehristânî'nin ifadesiyle) Hişâm el-Fuvâtî'nin talebesi olup olmadığını da şüpheli kılmaktadır. Fakat tartışılan meseleler ve ifade

29 Hayyât, İndeks; *Fihrist* (Arb.), 33. Bağdâdî, 136-41 (kimliği için krş. 141.9). Şehristânî, 46-8 (I, 89-92). *Mün-ye*, 54-6. Anwar G. Chejne, "Mu'ammâr ibn Abbâd al-Sulamî, a leading Mu'tazilite of the eighth-ninth Centuries", *Muslim World*, LI (1961), 311-20. Tritton, 100-3. Sezgin, I, 616. Onun geliştirdiği kavramı, Hary A. Wolfson tartışmıştır: "Mu'ammâr's Theory of Ma'nâ", *Arabic and Islamic Studies in honour of Hamilton A.R. Gibb*, ed. G. Makdisi, Leiden, 1965, 673-88.

30 Chejne, *a.m.*, 311vd. Burada onun Ma'mer Ebu'l-Eş'as ile aynı kişi olduğu yarı yarıya kabul edilmiştir. Bunun aksi için bk. Van Ess, *Der Islam*, XLIV, 45 vd. Tritton'un bu ismi telaffuzu genelde kabul görmez.

31 *Fihrist* (Arb.), 33. *Mün-ye*, 56 vd. Onun Mu'tasım devrinde çalışan Kâdî Esamm olmadığı neredeyse kesindir; bk. *Mes'ûdî, Tenbih*, 356. Tritton, 126 vd.

tarzları, Hişâm ona bir reddiye yazsa bile, bu iki şahıs arasında bazı bağlantılar olduğunu gösterir.³² Erken bir tarihe dair diğer bir delil, Nazzâm'ın onun Kur'ân tefsirini Câhız'a övmesidir.³³

5. **Hişâm el-Fuvâtî:**³⁴ Hişâm b. Amr el-Fuvâtî eş-Şeybânî'nin hayatı hakkında da çok az şey bilinmektedir. Fuvâtî'nin *fuvât* denilen elbiseleri satan kimse anlamına geldiği söylenir.³⁵ Onun bazen Ebu'l-Huzeyl'in bazen de Nazzâm'ın talebesi olduğu dile getirilir. Ancak Ebu'l-Huzeyl'e reddiye yazdığı kesindir. Sonunda Bağdat'a gitmiş ve Me'mûn tarafından sarayda kabul edilmiştir. Onun 218/833 yılından önce vefat ettiği düşünülmektedir. İbn Küllâb ile tartışan ve Ebû Hâşim'in kendisine bir reddiye yazdığı Abbâd b. Süleyman (ya da Selmân) es-Saymerî de onun talebesiydi.³⁶

6. **Câhız:**³⁷ Mu'tezilîliğin oluşumuna katkısı edebî eserleri yanında çok önemsiz olsa da, burada Câhız (patlak gözlü)

32 Şehristânî, 19, 51, 53. *El²*, "Hishâm al-Fuwâtî" mad. (Ch. Pellat). Bu iki adam, Goldziher'in makalesinin ana konusudur: "Hellenistischer Einfluss auf mu'tazilitische Chalifats-Theorien, *Der Islam*, VI (1916), 173-7 (=GS, V, 318-22).

33 Goldziher, *Koranauslegung*, 111 vd. Krş. 108 n., 113. Krş. *Fihrist*, 34.2, 15. *Fihrist*'teki gizemli pasajı (100.29) van Ess incelemiştir; bk. *Der Islam*, XLIV, 25 vd. (bk. bk. 30. dn.) Sezgin, Esamm'ı Ebu'l-Huzeyl'den daha yaşlı gösterir ve fakat bunun için hiçbir kaynak vermez. (I, 614 vd.) *Münye*'de bu ikisinin bir tartışması yer alır.

34 Hayyât, İndeks; *Fihrist* (Arb.). Şehristânî, 19, 50 vd. Bağdâdî, 145-51; Mes'ûdî, *Tenbîh*, 395. *El²*, CH Pellat'ın maddesi. Tritton, 113-15. Krş. Goldziher, *Der Islam*, VI, 173-7 (bk. bk. 32. dn.)

35 Krş. Sem'ânî, *Ensâb* (Hayyât, 192). Süyutî, *Lübbü'l-Lübâb*, ilgili madde.

36 Hayyât, 90 vd. 203 n. *Fihrist* (Arb.), 34. Bağdâdî, I, 47 vd., 261 vd. Şehristânî, 51. *Münye*, 77. Tritton, 115-19. *El²*, Watt'ın maddesi.

37 Hayyât, İndeks (Amr b. Bahr olarak). Mes'ûdî, III, 22-5; VI, 55-8; VII, 222-8; VIII, 33-36. *Fihrist* (Arb.), 35-45. Bağdâdî, 160-3. Şehristânî, 52 vd. *Münye*, 67-70. Yâkût, *İrşâd*, VI, 56, 80. Ch. Pellat, *Milieu*. a.y. *LWJ*. aynı makale. *El²*, "al-Djahiz". *GAL*, I, 158-60 (S., 239-47).

olarak bilinen Ebû Osman Amr b. Bahr hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. O, 159/776 civarında doğmuş ve doksan yaşın üzerinde Aralık 256/869 yılında vefat etmiştir. O muhtemelen Habeşli bir zenci idi. Onun dikkat çekici yetenekleri sayesinde tüm Arap edebiyatının olmasa da kendi çağının “en neşeli yazarı” oldu.³⁸ Biraz önce zikredilen şahısların aksine hayatına dair pek çok malzeme vardır. Kaldı ki eserlerinin pek çok cildi de günümüze ulaşmıştır. O, Basra’nın ileri gelen hocalarından Arap dili ve şiiri tahsil etti. Nazzâm’ın takipçisi kabul edilerek Mu’tezile’nin kelâm tartışmalarına dahil edildi. Bazı eserleri Me’mûn’un 199/915 oldukça dikkatini çekmesine ve sosyal hayatta ileri gelen bazı kişilerle dostluk kurmasına rağmen, asla daimi bir saray görevi olmadı. Hayatını eserlerinden kazanmış görünüyor. Bir süre vezir İbnü’z-Zeyyât ile (232/847 yılında gözden düşmesine kadar) irtibat kurdu ancak sonra birkaç sene baş *kadı* Ahmed b. Ebî Duâd ve oğlu Muhammed tarafından himaye edildi. Bağdâdî ve Şehristânî ayrı bir Mu’tezile kolunun lideri olarak gösterebilirler de bu daha çok özgün görüşlere sahip olduğu dinî-siyasî sahadaydı.

7. **Şehhâm:**³⁹ Ebû Yâkub Yusuf b. Abdillâh eş-Şehhâm, Ebu’l-Huzeyl’in talebeleri arasında en genç olanıydı. Onun Muammer’den etkilendiği de söylenmiştir. Halife Vâsık zamanında İbn Ebî Duâd tarafından resmî bir görev de almıştır. Ebu’l-Huzeyl’in ölümünden sonra Basra Mu’tezile okulunun başı olarak tanındı. Bu mevkiye ondan sonra talebesi Cübbâî geçti. Bu hususta bir tarih verilmez ancak 80 yaşına vardığı rivayeti doğru ise 184/800 yılından 266/880 yılına kadar yaşamış olmalıdır. Ayrıca onun Muvaffak’ın (256-870/278-891) saltanatı zamanında *zındıklıkla* suçlandığı da belirtilir.

38 H.A.R. Gibb, *Arabic Literature*², Oxford 1963, 75.

39 Hayyât, 53, 191. Bağdâdî, 163. Şehristânî, 18. Münîye, 71 vd. Zendeka suçlanması için krş. Massignon, *Passion*, 192.

b. Bağdat Ekolü

Bağdat Mu'tezile ekolünün belirgin özelliği, Me'mûn döneminin çoğunda ve onu izleyen Vâsık ve Mu'tasım dönemlerinin tümünde, halifelerin ve önde gelen memurların Mu'tezile'ye sempati duyan insanlar olmalarıdır. Bu sebeple Mu'tezîlik imparatorluk siyasetini belirlemede önemli bir faktör olmuştur. Bunun en açık örneği, halku'l-Kur'ân konusunda yürütülen Mihne siyasetidir. Mütevekkil'in halife olmasından kısa bir süre sonra Mu'tezile etkisini kaybetti ve asla geri kazanamadı.

1. **Bişr b. el-Mu'temir:**⁴⁰ Bağdat ekolünün kurucusu, Ebû Sehl Bişr b. el-Mu'temir al-Hilâlî idi. Muhtemelen o Kûfe'de doğmuştu ancak anne babası Bağdat'ın kuruluşundan hemen sonra o daha çocuk iken Bağdat'a taşınmıştı. Mu'tezile olmasının kaynağı açık değildir ancak Mu'ammer zamanında Basra'da eğitim görmüş olmalıdır. Manzum reddiyeler yazdığı -bu kişilerin eserlerine aşina olmalıdır- kişiler arasında Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm, Dırâr, Hafs el-Ferd, Hişam b. Hakem, Esamm ve Ebû Hanife'nin takipçileri vardı. İlk olarak Bermekîlerin sevgi üzerine düzenledikleri sempozyumda Hişam b. Hakem, Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm ve diğerleri ile birlikte katılımcı olarak görünmektedir. Muhtemelen Bermekîlerin geri-lemesinden sonra Râfîzî sempatzanı olduğu iddiasıyla Reşîd tarafından hapsedilmiştir. Onun herhangi bir anlamda Râfîzî sempatzanı olup olmadığı tartışmalıdır ancak Hz. Ali lehinde bir görüşe sahip olduğu kesindir. Bu sebeple Me'mûndan hemen ilgi görmesi ve 201/817 yılında Merv'de Ali er-Rızâ'yı hilafetin varisi ilan eden belgeyi imzalaması şaşırtıcı değildir.⁴¹ Belki de Me'mûn ile

40 Hayyât, *İndeks*. Mes'ûdî, VI, 373. *Fihrist*, 162 (Arb.), 32. Bağdâdî, 141-5. Şehristânî, 44 vd. *Münye*, 52-54. *EI*², A.N. Nader'in maddesi. Tritton, 95-8. Sezgin, I, 615.

41 Sourdel, *REI*, XXX (1962), 33.

Bağdat'a geri dönmüş ve kalan yıllarını dindar ve zahidane hayat tarzı ile saygı gören bir şekilde burada geçirmiştir.

2. **Sümâme:**⁴² Ebû Ma'n Sümâme b. Eşres en-Numeyrî, Bişr b. el-Mu'temir'in talebesi sayılır ve İbnü'l-Murtazâ tarafından sonraki *tabakaya* yerleştirilir. Ancak belki de Bişr'den biraz genç olduğu için Bermekîlerin sempozyumuna onunla ve diğerleriyle birlikte katıldı. Muhtemelen tüm Mu'tezilîler içinde en çok siyasî güce sahip olan kişiydi. Halife üzerindeki dikkate değer etkisini sürdürürken, Me'mûn'un vezirlik teklifini iki kez reddettiği açıktır.⁴³ Onun planlı bir şekilde Reşîd'in ilgisini elde çekmek istediği ve bir süre bunu başardığı da söylenir. Ancak aynı zamanda Câfer el-Bermekî'nin de hayranı idi ve Bermekîlerin gerilemesi sırasında halifeyi eleştirdiği iddiası ile tutuklanmıştı.⁴⁴ Sonrasında ona Merv'de Me'mûn'un sarayında, Bişr ile aynı belgeyi imzalayan bir kişi olarak rastlanır. Ebu'l-Huzeyl'i halifeye tanıştıran da oydu.⁴⁵ Sümâme hasmını aptala çeviren zeki bir söz ustasıydı ve pek çok hoş saray rivayetinde kaynak olarak ona atıf yapılmaktadır⁴⁶ Diğer yandan kelâmî görüşleri Bağdâdî ve Şehristânî'nin gösterdiği ilgiyi hak etmiş görünmektedir. Ölüm tarihi ise büyük olasılıkla 213/828'dir.
3. **İbn Ebî Duâd:**⁴⁷ Ebû Abdullah Ahmed b. Ebî Duâd el-İyâdî (d. 159-239; v. 239/854) ayrıca siyasi bir figür-

42 Hayyât, *İndeks*. İbn Kuteybe, *Tevîl*, 60. Mes'ûdî, VI, 373 vd. *Fihrist* (Houtsma) 2 vd. Bağdâdî, 157-60. Şehristânî, 49 vd. *Münye*, 54.7 (Bişr'in talebesi), 62-7. Sezgin, I, 615 vd. Tritton, 98-100.

43 Sourdel, *Vizirat*, I, 220, 238 vd., 241. Krş. Taberî, III, 1040, 1067.

44 Sourdel, I, 149 n.8, 169 n. 3. Taberî, III, 651.

45 Sourdel, *REI*, XXX, 33, 42 n. Krş. *Fihrist* (Houtsma), sona doğru. Ebu'l-Huzeyl'den 30 yıllık üstadı gibi bahseder.

46 Mes'ûdî, III, 107; V, 81; VII, 10-22.

47 Hayyât, 149, 224 vd. *Fihrist* (Houtsma), 3 vd. *Münye*, 62.2, 125.16, 126.4 (48.10 hatalıdır). Mes'ûdî, *İndeks*. İbn Hallikân, I, 61-74. *El²*, Zettersteen/Pellat'ın maddesi. Sourdel, *Vizirat*, I, 245 n. indeks.

dü. Me'mûn'un sarayında büyük bir saygı gördü ve 218/833'te başa geçisinden kısa süre sonra Mu'tasım tarafından baş *kadı* olarak tayin edildi. 236/851 yılına kadar kaldığı bu görevde Mihneyi yönetmekle sorumluydu. Onun halife üzerindeki tesiri vezir kadar büyüktü ve bunu kullandı. Diğer işler yanında, keyfi olarak ölüme mahkum edilen insanları kurtarmak için de bu etkiden faydalandı. 236/851 yılında azledilmesi ise muhtemelen bu dönemde gerçekleşen politika değişikliğine bağlıdır.

4. **Murdâr:**⁴⁸ Ebû Mûsâ İsâ b. Sübeyh el-Murdâr (v. 225/840), Bişr b. el-Mu'temir'in talebesiydi. Görüşleri Bişr'in ve diğer Bağdat ekolünün görüşlerinden çok az farklılık gösterir. Zahitliği sebebiyle "Mu'tezile'nin rahi-bi" olarak isimlenmiştir. Kendisinden farklı düşünen kişileri kafir olarak nitelemeye meyilliydi ve bu sebeple ona takılarak, sadece onun ve üç arkadaşının cennete gireceği ileri sürülmüştür. Ebu'l-Huzeyl'i eleştiren bir kitap da yazmıştır. Bir seferinde Ebu'l-Huzeyl'in onun *meclisinde* olduğunu söylemiş ve gençliğinde Vâsıl ve Amr'ın talebesi olan yaşlı hocalarının *meclisine* katıldığından beri böyle bir şey yaşamadığını belirtmiştir.
5. **Ca'fer b. Harb:**⁴⁹ Ebu'l-Fazl Ca'fer b. Harb (v. 235/850) Murdâr'ın etkisinde kalmış ve sahip olduğu her şeyi dağıtacak kadar zâhidlikte onu izlemiştir. Onun Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm'a talebe olduğu söylenmişse de bunun nasıl yorumlanacağı açık değildir. Zira o Nazzâm'ın bazı görüşlerini eleştirmektedir ve (Sezgin'in ifade ettiği gibi) 177/793 yılına kadar doğmadıysa, Ebu'l-Huzeyl 202/818 civarında Bağdat'a gelinceye kadar onunla karşılaşmaması

48 Hayyât, *İndeks. Fihrist* (Arb), 33. Bağdâdî, 102 vd. Şehristânî, 48 vd. Münye, 70 vd.

49 Hayyât, *İndeks. Mes'ûdî*, VII, 231. *Fihrist* (Arb.), 33. Bağdâdî, 153-5. Şehristânî, 41, 49. Münye, 73-6. *El*², "Dja'far b. Harb" mad. (A.N.Nader). Sezgin, I, 619.

da mümkündür. O, Vâsık'ın sarayında bulunuyordu fakat halifeyi kızdırabileceğinden korkan İbn Ebî Duâd tarafından buradan uzaklaşmaya ikna edildi.

6. **Ca'fer b. Mübeşşir:**⁵⁰ Ebû Muhammed Ca'fer b. Mübeşşir es-Sekafî el-Kasabî (v. 233/848) birçok açıdan Câfer b. Harb'e benzemektedir. Öyle ki Ca'fereyn'in (iki Ca'fer) bilgisi ve zühdü darb-ı mesel olmuştur. Onların zühdü halifeden gelen tüm maddî hediyeleri ve kezâ kadılık tekliflerini reddetmeye sevketmiştir. Ca'fer b. Mübeşşir Fırat üzerindeki Anât halkını Zeydilikten Mu'tezilîliğe döndürmekle itibar kazanmıştır. Bu hadisenin yorumu sonraki bölümde ele alınacaktır.⁵¹ O, Murdâr'ın talebesiydi ve aynı zamanda Nazzâm'dan da etkilenmişti.
7. **İşkâfî:**⁵² İki Ca'fer'in yakın bir çağdaşı olan ve sıklıkla onlarla birlikte bahsedilen bir kişi de Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İşkâfî (v. 240/854-5)'dir. O bir terzi idi ve ailesi Ca'fer b. Harb gelip onu kurtarana kadar tahsile zaman harcamasına karşılıydı. O Mu'tasım tarafından da takdir edilmiştir.

Şu an haklarında kısa bilgiler verilen bu şahıslar, Mu'tezile'nin son derece üretken oldukları bir döneminin öncü mensuplarıdır. Mezhepler tarihçileri Bağdâdî ve Şehristânî, onların çoğunu alt kolların liderleri yaptılar. Ancak bu bir ifade tarzından ve (girişte açıklandığı gibi) 72 batıl mezhep sayısına ulaşma yönteminden başka bir şey değildi. Alt kollar, örneğin Hayyât'ın kitabından anlaşılacağı üzere asla çağdaşlar tarafından tanınan müstakil gruplar değildi. Coğrafya Basra ve Bağdat ekolleri arasında kesin bir ayırım meydana getirdi; ancak

50 Hayyât, *İndeks*. Mes'ûdî, V, 443, VII, 231. *Fihrist* (Arb.) 33. Bağdâdî, 153 vd. Şehristânî, 41, 49. *Münye*, 76 vd. *El*², "Dja'far b. Mubashshir" mad. (Nader/Schacht).

51 Hayyât, 89. Krş. yk. s. 251-252 ve aş. s. 337-338.

52 Hayyât, *İndeks*. Mes'ûdî, VII, 231. *Fihrist* (Arb.) 33. Bağdâdî, 155 vd. Şehristânî, 41, 49, 51. *Münye*, 78, 123.9. *El*², md. Sezgin, I, 619 vd.

bunlar arasında bile pek çok gidiş gelişler vardı. Bu sebeple makul olan yöntem, öncelikle bu Mu'tezile düşünürlerinden bireyler olarak bahsetmektir. 329. sayfada verilen şema ise talebelik ve etkileşimin ana hatlarını gösterme gayretidir.

3. Siyasî Tavırlar

Hız. Ali, Hız. Osman ve diğer ilk Müslümanlar hakkındaki ifadelerin çağdaş siyasetle ilgisi genel olarak tartışılmıştır. Ancak yine de nisbeten haklarında daha iyi bilgimiz olan münferit Mu'tezililerin görüşlerinin açıklanmasına dair bir boşluk vardır. Bu husustaki malzemenin çoğu kırk yıl ya da daha fazla bir zamandır -bazıları daha da fazla- kolayca ulaşılabılır durumdadır ancak Nâşî el-Ekber'in yakınlarda neşre-dilen iki eseri faydalı bazı ilave bilgiler vermiştir.⁵³ Bu sebeple burada bu yazar ve eseri hakkında kelâm etmek hiç de yersiz olmayacaktır.

Bazen İbn Şirşîr denilen ancak daha çok Nâşî el-Ekber olarak bilinen Ebu'l-Abbâs b. Muhammed el-Enbârî, 293/906 yılında belki de 279/892 yılı civarında gitmiş olduğu Mısır'da vefat etmiştir. Ancak hayatının ilk bölümünün çoğunu Bağdat'ta geçirmiştir. Onun doğum tarihi ise bilinmemektedir; ancak muhtemelen 215/830 ile 230/845 yılları arasında olmalıdır. O bir "kâtip" olarak yetiştirildi ve Grek bilimlerinden de bazılarını öğrendi ancak sonra bunları eleştirdi. O genel olarak Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini paylaştı ve onlardan biri olarak görüldü ancak diğerlerince eleştirilen eklektik bir eğilimi vardı.⁵⁴

Josef van Ess'in neşrettiği eserlerden ilki muhtemelen *Kitâbu Usûlü'n-nihal* (mezheplerin esasları) başlıklı kitabın

53 Bk. kısaltmalar kısmında Nâşî.

54 Hayatı ve eserlerinin tanıtımı için bk. Nâşî, 1-17. Hayat hikayesine dair kaynaklar için bk. s. 1. Ondaki Eş'arî de bahsetmiştir (184 vd., 500 vd., 539). Ayrıca bk. GAL, I,128 (S., 188).

imamet bahsidir. Editörün kaydettiği dikkat çekici bir nokta, (İbnü'l-Murtazâ'nın hesabına göre) Mu'tezile içinde Ebu'l-Huzeyl'den sonraki nesle mensup bir kişinin özellikle zikredilmemesidir. Benzer şekilde, Şiîliğe dair verdiği bilgilerde Ali er-Rızâ'nın imametini zikreder ancak ölümünden sonra yapılan tartışmalara dair tek söz etmez. Diğer yandan, Haşviyye diye niteledikleri arasında Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ile Kerâbisî'ye (v. 248/862) atıflar vardır. Van Ess, Nâşî'nin eserlerini verdiği dönemden daha önceki kaynakları kullandığına dair tespitinde haklı görünür. Bununla birlikte Nâşî'nin Mu'tezile hakkında söyledikleri ile Eş'arînin *Makâlât*'ta (s. 451-67) onların siyasî tavırlarına dair verdiği bilgileri kıyaslamak ilginç olacaktır. Eş'arî ekseriyetle aynı isimler üzerinde durmaktadır. Onun zikrettiği sonraki döneme mensup yegane Mu'tezilîlerin tümü Basra ekolüne mensup olan, Abbâd, Cübbâi ve (Esamm'ın talebesi olan) İbn Uleyye'dir. Bir noktada onun talebe Abbâd'a nisbet ettiği görüşü Nâşî, hoca Hişâm el-Fuvâtî'ye nisbet eder.⁵⁵ Bîşr el-Mu'temir (ve Murdâr)'den sonra Bağdat ekolünün siyasî görüşleri hakkında hiçbir şey söylenmemiştir.⁵⁶ Bunun en basit izahı, Osmânîlere karşı İskâfî'nin delilleri gibi, onları destekleyen birçok farklı delil olsa da, temel görüşlerin değişmemesi olabilir.⁵⁷

Nâşî'nin bu kitabındaki dikkat çekici özellikler nasıl açıklanırsa açıklansın, hatırı sayılır derecede öneme sahip, erken döneme ait malzemeleri içerdiği görülmektedir.

55 Eş'arî, 458. Nâşî, prg. I/92. Talha ve Zübeyr esasında Ali'ye karşı savaşmamışlardır.

56 Câfer b. Mübeşşir'in (Eş'arî, 464) "günahkârların yurdunda" (dâr-ı fisk) yaşadıkları görüşü nadiren görülen bir istisnadır.

57 Câhız'ın *Kitâbü'l-Osmâniyye* adlı eserine bir zeyl olarak basılmıştır; bk. Kâhire 1955. Krş. Sezgin, I, 620. Pellat, *Studia Islamica*, XV (1961), 31 n.

a. Münferit Düşünürler

Basra ve Bağdat ekollerinin görüşleri sırasıyla Ebu'l-Huzeyl ve Bişr b. el-Mu'temir tarafından belirlendi. Nazzâm, Muammer ve Murdâr gibi şahıslar ise arasına zikredildi. Ancak aralarında çok az fark vardır. Siyasî görüşleri hakkında zengin malzeme olan Câhîz⁵⁸ bile Ebu'l-Huzeyl'den çok farklı değildir. Burada gerçekten özgün görüşlere sahip kişi Esamm'dır. Dolayısıyla buradaki izahat, onun ve bu iki ekolün kurucularının görüşlerine dayandırılacaktır.

1. Ebu'l-Huzeyl: Ebu'l-Huzeyl, Hişâm b. Hakem gibi imametın tayin (*nass*) ile verildiğine inanan Râfîzîlere muhalifti. Genelde söylendiği gibi bunun mukabili olan görüş imametın halkın seçimiyle (*ihdiyâr mine'l-ümme*) verilmesidir.⁵⁹ Mu'tezile içinden özellikle bu son görüşü benimseyenleri Nâşî, her zaman en faziletli (*efdal*) olanın seçilmesi gerektiğini düşünenler ve bazı zamanlarda daha az faziletli olanın (*mefdûl*) seçilebileceğini düşünenler diye iki gruba ayırmıştır. Bu iki görüş *imâmetü'l-fâdıl* ve *imâmetü'l-mefdûl* diye tanımlanır. Bu bir derece Nâşî'nin şematize etmesi olabilir ancak bilinen başka bir şeye de cevap verir. Bu görüşe bağlı olarak Ebu'l-Huzeyl'in, Hz. Ebû Bekir'i, bunun gibi Hz. Ömer'i ve ayrıca ilk altı yıllık yönetiminde Hz. Osman'ı kendi devirlerinin en efdali saydığı ve Hz. Ali'yi de en azından iktidarı elde ettiği tarihte efdal olarak kabul ettiği söylenmiştir. Bu görüşler Ebu'l-Huzeyl'e özgü değildir, Basra'da geniş ölçüde kabul edilmiş görünmektedir. Nazzâm, Ebu'l-Huzeyl'in öncüsü Dırâr ve onun yakın arkadaşı Hafs'da bu görüşleri paylaşmıştı.⁶⁰

Diğer yandan Ebu'l-Huzeyl bazı soruları kasıtlı olarak muallakta bıraktı. O Hz. Osman'ın son altı yılında haklı mı

58 Krş. Charles Pellat, "L'Imamat dans la doctrine de Gâhiz", *Studia Islamica*, XV (1961), 23-52.

59 Mes'ûdî, VII, 234 vd.

60 Nâşî, prg. I/85, 87.

yoksa haksız mı yine Hz. Ali ve taraftarlarının Cemel savaşında haklı mı yoksa haksız mı olduğunu söylemeyi reddetti.⁶¹ Bu kararsız tavır Basra'da da geniş ölçüde benimsenmişti ancak pratik neticelere dair bazı görüş ayrılıkları da vardı. Nâşî'ye göre Vâsıl ve Amr b. Ubeyd'den hareketle şu sonuca varılmaktadır: Bir kimse hangi grubun haklı olduğunu bilmiyor ancak bunlardan sadece biri haksızsa, bu kişi her iki zümreyle ayrı ayrı işbirliği yapabilir ancak ikisiyle birden yapamaz. Ancak Dırâr ve Hafs hiçbirine yaklaşmayarak ve yine hiçbirinden de uzaklaşmayarak meseleye ilgisiz kalmayı tercih ettiler.⁶² Bu, Eş'arî'nin Dırâr, Ebu'l-Huzeyl ve Mu'ammer hakkındaki hükmüne tümüyle uymaz ancak bu uyuşmazlık genel resmi pek de değiştirmez. Basra'da tarafsız olma ve karar vermekten kaçınma eğilimi vardı. Bunun el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü benimsemenin bir işareti olarak görülüp görülmediği hususu ise şimdi değerlendirilecektir.

2. Esamm: Esamm hakkında öyle farklı bilgiler verilmiştir ki uyumlu bir resim oluşturmak güçtür. Nitekim Eş'arî, Hz. Ali, Hz. Talha ve Muâviye'nin doğruluk ya da yanlışlığının, savaştaki nihai hedeflerine bağlı olduğunu söylemektedir. Bu, Nâşî'nin ifadelerinden çok da açık değildir.⁶³ Eş'arî'den itibaren Esamm'ın bir imamın gerekli olmadığı fikri dikkati çekmiştir.⁶⁴ Ancak Nâşî, bir imamın gerekli olduğunu reddedenler arasında onu saymaz. Bununla birlikte, çalkantılı dönemlerde fiilen bir kimsenin imam olarak görev yapmasının imkânsız olduğunu bu sebeple de pek çok imamın gerektiğini iddia eden biri olarak bahseder.⁶⁵ Bu sebeple imametın zorunlu olmayan niteliği Esamm'ın bazı sözlerinden çıkarılmış görünse de onun çokça ısrar ettiği bir husus değildir.

61 Nâşî, prg. I/88, 89. Krş. Eş'arî, 455, 457.

62 Nâşî, prg. I/90, 91. Zıddı için krş. Eş'arî, 457.

63 Eş'arî, 457.13-458.2. Nâşî, prg.I/102.

64 Eş'arî, 460.10. Krş. Goldziher, yukarıda dn. 32'de olduğu gibi.

65 Nâşî, prg. I/82 vd., 104.

Şüphesiz o *ashâbu'l-ihityâr*'dan biridir ve görüşleri diğer Basra Mu'tezilesine yakındır. Bunlar gibi o da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in ve aynı şekilde Hz. Osman'ın, halife olduklarında efdal olduklarını benimsemiştir. Bunun dışında Hz. Ömer'in vefatında Abdurrahman b. Avf'ın efdal olduğunu ancak buna rağmen halifelikten feragat ettiğini söylemiştir. Hz. Osman ise fazilet bakımından ondan sonra geliyordu. Diğer yandan Esamm, Hz. Ali'nin asla imam olmadığını söyleyen, oldukça aşırı bir Râfîzî muhalifi idi. Nâşî'ye göre onun gerekçesi ortada bir konsilin (*şûrâ*) yokluğuydu. Fakat Eş'arî'ye göre bunun sebebi Hz. Ali üzerinde belki tümüyle Müslümanların bir icmâi olmamasıydı.⁶⁶ Nâşî, Esamm'ı *mefdûl*ün imâmetini kabul edenler sınıfına sokar. Fakat bu, mezhepler tarihçilerinin mantıksal sınıflama arzusunun onları tarihsel bağları örtbas etmeye nasıl götürdüğüne bir örnektir. *Mefdûl*ün imametini kabul edenlerin tümü -başta Bağdat Mu'tezilesi ve Zeydiyye- Hz. Ebû Bekir halife olduğunda Hz. Ali'nin efdal olduğuna inandılar ancak Esamm Basra Mu'tezilesi gibi Hz. Ebû Bekir'in efdal olduğunu düşündü. Nâşî'nin böyle tasnif etmesinin sebebi, onun bir yerde insanların faziletinin (*fazl*) artarak ya da eksilerek dönemden döneme değişebileceğini, böylece imam seçildiğinde *efdal* olan bir kimsenin faziletinin azalıp bir diğerini yükselebileceğini ve neticede bir kimsenin artık *fâdil* değil *mefdûl* olacağını söylemesiydi. Esamm böyle durumlarda imamı değiştirmenin yanlış olacağını ve gerçekte *mefdûl* bir kişinin imam olarak kalmaya devam edeceğini söyledi. Sonuçta Hz. Ali'nin imametini reddetmesine uygun olarak Muâviye, Hz. Ali ile olan bütün ilişkilerinde haklı olduğunu iddia etmiştir.⁶⁷

3. Bişr b. el-Mu'temir: Az önce kaydedildiği gibi Bişr ve Bağdat Mu'tezilesi, Hz. Ali'nin 11/632'de *efdal* olduğunu

66 Nâşî, prg. I/101. Eş'arî, 456.9-11.

67 Nâşî prg. I/99-102.

düşünmekle birlikte, *meŋdûl* olmasına rağmen Hz. Ebû Bekir'in meşru imam olması anlamında, *meŋdûl*ün imametini kabul ettiler. Böylece Hz. Ebû Bekir'in hiçbir şekilde imam olmadığını söyleyen Râfizîlerden ayrıldılar. Onlar ayrıca *meŋdûl*ün imam olarak tayininin bazı gerekçelerle (*ille*) doğrulandığını da benimsediler. Burada, bu tür bir tayini tasdik eden illet türüne dair karmaşık tartışmalar zuhur etti. Bişr'in Hz. Ali'yi tercihi, onun son altı yılında Hz. Osman'dan uzaklaşması ile gösterilmiştir. Çünkü bu, Hz. Osman'ı şehit edenlerin haklı çıktığını ve Hz. Ali'nin de onları dava etmemekte haklı olduğuna işaret eder. Benzer şekilde Hz. Ali de Hz. Talha ve zümresine karşı çıkmamakta haklıydı.⁶⁸ Bişr'in imamın mükemmelliği veya faziletine verdiği önem, şayet Eş'arî'nin rivayeti doğruysa, iki hakemin kitaba göre hükmettikleri için hatalı olduğu iddiasıyla belki dengelenebilir. Bağdat Mu'tezilesinin tümü Hz. Ali'yi bu kadar belirgin biçimde tercih etmedi. Bazıları Hz. Ebû Bekir'in mi yoksa Hz. Ali'nin mi *efdal* olduğu meselesinde kararsız kalmış gibi görünüyor.⁶⁹

Zikredilen üç münferit görüşten Esamm'ınki, Hz. Ali'ye muhalefet bakımından en aşırı olanıydı ve elbette Muâviye kültüyle bağlantılıydı.⁷⁰ Diğer iki görüş Müslümanlar arasında mümkün olan geniş bir birliği oluşturmayı hedefleyen uzlaştırma ve barıştırma çabası olarak görülebilir. Ebu'l-Huzeyl'in görüşlerinin dikkat çekici özelliklerinden biri, onun pek çok meseleyi karara bağlamadan bırakmasıdır. Bu da önemsiz ihtilaf sebeplerini bertaraf ederek toplumdaki gerginliği düşürme siyaseti gibi görünüyor. Genel düşünce, Mürcie'den farklı değildir ancak uygulama farklıdır. Diğer yandan Bişr iki tarafı da belli ölçüde tatmin ederek uzlaştırmayı hedeflemiş görünmektedir. Böylece Hz. Ali'nin fazileti ile üstünlüğünü

68 Nâşî prg. I/94-8. Eş'arî, 453.7-10; 456.16 vd.

69 Nâşî, prg. I/98, sonuna doğru.

70 Krş. yk. s. 259.

tanımada Râfızîlerle uzlaşmış ancak karizmatik özelliklerinin reddinde muhaliflerine katılmıştır. Hakemleri eleştirerek toplumun vahyedilen metinlere dayanmasını dileyen kişilerle aynı tarafta yer alır görünmektedir. Genel olarak Bîşr'e nisbet edilen görüşler, Ali er-Rızâ'yı varisi olarak tayin etmesinde olduğu gibi, Me'mûn siyaseti içkin olan görüşlere de yakındı. Bu şaşırtıcı değildir; çünkü onun talebeleri olan Sümâme ve İbn Ebî Duâd, iktidar mevkiindeydi ve halifeye de istedikleri şeyi söyleyebilirlerdi. Altıncı bölümde (3. başlık) işaret edildiği üzere, Ali er-Rızâ'nın tayinindeki sebepler, Mihne müessesesindeki sebeplere benziyordu. Ancak halku'l-Kur'ân inancı siyasîlerle ilgili olsa da burada öncelikle kelâmî açıdan ele alınacaktır.

b. Önemsiz Üç İlke

Çeşitli zamanlarda zikredildiği üzere Mu'tezile adı sonuç itibarıyla "beş ilkeyi" benimseyen kişilerle sınırlandı. Bu ilkelere çoğu zaman şu başlıklar altında atıf yapılmaktadır: (1) Birlik (tevhîd); (2) adalet (*adl*); (3) mükafat ve ceza (*el-va'd ve'l-va'id*); (4) isimler ve hükümler (*el-esmâ ve'l-ahkâm*); ya da "ara yer" (*el-menzile beyne'l-menzileteyn*); (5) doğru olanı emretmek ve yanlış olanı yasaklama (emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-münker).⁷¹ Eş'arî'nin *Makâlât*'ı III./IX. yüzyılda yapılan tartışmaların çoğunun ilk iki ilkedен doğan meseleler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu iki esas gelecek bölümde incelenecektir. Üçüncü ilke, temelde ahlâkî olsa da, önemli siyasî neticeler hasıl eden diğer iki esasla birlikte burada dikkate alınacaktır. Bu son üç ilke muhtemelen tarihi açıdan daha önce ortaya çıkmışlardı.

1. Va'd ve Va'id: Mes'ûdî üçüncü esası biraz genişletir. Anlamı: "Allah tövbe etmedikçe büyük günah işleyen bir kimseyi

71 Hayyât, 126. Eş'arî, 278. Mes'ûdî, VI. 20-3. Krş. Nâşî, s. 97.

affetmez ve O va'd ve vâidinde doğru sözlüdür, sözünü de-
ğiştirmez.” Bu ilke, Mu'tezile'nin Hasan el-Basrî'den tevârüs
ettiği ahlâkî ciddiyeti ve ayrıca Mürcie'nin belirgin ahlâkî gev-
şekliğine muhalif olduklarını da ifade eder. Temel husus, Al-
lah'ın Kur'ân'da ödül vadettiği ve ceza tehtidinde bulunduğu
her şeyi yerine getirmesinin zorunlu olmasıdır. Onlar büyük
günah işleyenlere ceza vermenin aklen zorunlu olarak bilindi-
ğini benimseme eğiliminde oldular ve Allah'ın aynı konumda
olan herkese böyle davranması gerektiğinde ısrar ettiler. Tüm
Mu'tezile bir kere cehenneme giren kişinin sonsuza kadar
orada kalacağını da benimsedi. Böylece ümmetin günahkâr-
larının sonuç olarak peygamberin şefaatiyle cehennemden
cennete geçmesinin imkânını da zımnen reddettiler.⁷² Bu
görüşlerin altında yatan ahlâkî ciddiyet, diğer iki ilkede gizli
olan siyasî tavırların ön habercisidir.

2. el-Menzile beyne'l-menzileteyn: Vâsıl ve Amr'ın hikayesi
büyük günah işleyen kimsenin “ara yerde” olduğunu ilan edi-
yordu. O hâlde Hasan'ın meclisinden ayrılmaları belki uydur-
madır ancak yine de Amr ve Vâsıl gibi şahısların siyasî tavır-
larının Hâricîler ve Mürcie'nin tavrıyla ilişkisini açıklayabilir.
Hâricîlerin hoşgörüden uzak inançlarını izlyerek her günah
işleyeni toplumdan çıkarmak ya da ortadan kaldırmak uygu-
lanabilir bir şey değildir. Ancak Mürcie'nin yaptığı gibi onlara
bir mümin olarak davranmak da ahlâkî gevşekliği teşvik eder
görülmektedir. Bununla birlikte el-menzile inancının o ça-
ğın suçlularına, Mürcie'den farklı olarak nasıl bir muameleye
yol açtığını görmek güçtür. Zira suçlular cezalandırılmaya de-
vam ediyordu. Öte yandan Emevîler devrinde -Vâsıl ve Amr
Emevîler devrinde gelişmişti- Hâricîlik ve Mürciiliğin siyasî
tavırlara işaret ettiği hatırlanırsa el-menzilenin siyasî bir tav-
ra götürmesi beklenebilir. Tahminen, Hz. Osman'ın büyük
günah işleyen biri ve dolayısıyla da kafir olduğuna inanmak,
Emevîlere karşı fiili muhalefete götürüyordu. Bir mümin ola-

72 Krş. Eş'arî, 274-8 Şehristânî, 33 (I, 65).

rak onun durumu meselesini “ertelemek” ise Emevîleri desteklemeye ya da en azından idarelerine razı olmaya götürüyordu. O hâlde *el-menzile* akidesinin en başından Hz. Osman ve onun ölümünün hemen ardından gerçekleşen olaylar hakkında kullanılması muhtemeldir.

Bu genel mülâhazalar mevcut bazı vakıalarla da doğrulanmıştır. Vâsıl’ın Cemel savaşında Hz. Alinin mi yoksa onun muhaliflerinin mi haklı olduğu konusunda karar vermeyi reddettiği bildirilmiştir.⁷³ Amr’ın ise bazen aynı bazen de biraz farklı bir görüşü savunduğu söylenmiştir. Ebu’l-Huzeyl’in de bunu ve Hz. Osman hakkında karar vermeyi terk ettiği görülür. Böylece *el-menzile* inancıyla, bazı konuları muallakta bırakma yöntemi arasında yakın ilişki olduğu görülmektedir. Son altı yılında Hz. Osmanın haklı mı yoksa haksız mı olduğunu bilmiyorsun demek, mümin ya da kafir mi olduğunu bilmediğini söylemektir. Bu da onun *el-menzile*de olduğunu söyleyerek sonuçta aynı fiili tavıra götürür. Böylece kendini (neyi temsil ediyorsa) ne tamamen onunla özdeşleştirirsin ne de tümüyle ondan uzak tutarsın. Bunun altında yatan maksat ise Müslümanların bir anlamda İslâm devletinin geçmiş bütün tarihini kabul etmesi ve halkın bir kısmı kendini bir tarafla özdeşleştirirken bir başkasının ise başka bir tarafla özdeşleşmesi durumundan kaçınmaktır. Bu bir siyasî uzlaşma şekliydi fakat tatmin edici olmaktan son derece uzaktı. Uygulamada Mürcie düşüncesinden çok da farklı değildi ve bu sebeple İbnü’l-Murtazâ’nın Mu’tezile listesinde *ircâ* görüşüne meyleden bazı kişilerin olması şaşırtıcı değildir.⁷⁴

Bu ilkenin “isimler ve hükümler” olarak belirtilen alternatif adı biraz açıklanmaya muhtaçtır. Bu konudaki asıl mesele, bir insanın mümin, kafir ya da fâsık “isimleri”nden hangisine sahip olduğudur. *Ahkâm* “hükümler” diye ifade edilse de güzel

73 Hayyât, 97 vd. Nâşî, prg. I/89 vd. Nevbahtî, 11 vd.

74 Krş. *Münye*, 57.9, 58.10, 60.15, 71.8,10, 72.16.

bir İngilizce çevirisi yoktur, Kabaca “isme” dair hükmün hukukî sonuçları anlamına gelir. “Statü” anlam olarak daha yakındır ancak maalesef onun da çoğulu yoktur.⁷⁵

3. İyiliği Emretmek ve Kötülükten Nehyetmek: Bu ilke, bir kimsenin diğer insanların iyi olanı yapması kötü olanı ise yapmamasını gözetlemeyi nereye kadar vazife edineceği sorusunu ortaya çıkardı. Mu'tezile'nin (ve diğerlerinin) genel görüşü, Eş'arî'nin de ifade ettiği gibi, “iyiliği emredip kötülükten nehyetmek bir mecburiyettir; fırsat ve güç olduğu taktirde, dil ile el ile ve kılıç ile yerine getirebilir.”⁷⁶ O hâlde bu esası savunmak, başarı ihtimali olduğu taktirde zalim bir yöneticiye karşı silahlı bir isyanı haklı görmektir. Ahlâkî uyarı da aynı şekilde bir görevdir ve en azından ters bir etkiye uğrama ihtimali yoktur. Diğer yandan bu ilkenin, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan bir idareciyi desteklemenin bir vazife olduğuna işaret ettiği de söylenebilir. Muhtemelen bu, Abbasîlerin desteklenmesini de ihtiva edecek bir şekilde ele alınmıştır.

4. Adalet İlkesi

Adalet (*adl*) ilkesi Mu'tezile'nin beş ilkesinden biridir. Diğer meseleleri de kuşatır fakat esasında kader ve özgür irade inancına dayanır. Zira Allah insanları hür olmadıkları bir fiilden dolayı cezalandırırsaydı adaletsiz olurdu. Ehlü'l-adl ya da Adliyye terimi bu ilke ile bağlantılıdır. İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü'l-İntisâr*'ında Allah'ın bilgisi konusunda Hişâm b. Hakem'in görüşünü savunan Sekeniyye (Sekkâkiyye?)'nin Adliyye oldukları için Mu'tezile'ye dahil olduklarını söylediğine atıf yapılır. Hayyât buna cevap olarak sadece beş ilkeyi kabul

75 Eş'arî, 266-70. Bu başlık altında III./IX. asırda tartışılan hususları zikreder.

76 Eş'arî, 278. Krş. 451. İfade Kur'ân'dan gelmektedir. Âl-i İmrân, 3/104. 110, 114. Arâf, 7/157. Tevbe, 9/67,71, 112. el-Hacc 22/41. Lokman, 31/17.

edenlerin Mu'tezile olduğunu vurgular. Burada açıkça görülen işaret, Sekeniyye'nin tevhid (birlik) yerine teşbihi (antropomorfizm) kabul etmesidir.⁷⁷ Hayyât başka bir hususta Ehl-i tevhid'den olan birinin ya *mücbir* ya da *adli*⁷⁸ olduğunu söyler ve burada yaratılışın amacı hakkındaki farklı görüşlerini zikreder. Fakat bunlar Mücbire ve Kaderiyye'nin genel görüşlerinden elde edilmiş görünmektedir. Van Ess'in ileri sürdüğüne göre Nâşî el-Ekber Adliyye'yi Mu'tezilenin bir kolu için kullanır görünmektedir.⁷⁹ Fakat Nâşî, Mu'tezile'yi geniş anlamada kullanmaktadır. Onun Adliyye tabiri aslında Hayyât'ın sınırlı anlama gelen Mu'tezilesi olabilir. Adliyye tabiri sonraki çalışmalarda da ara sıra karşımıza çıksa da daha çok Mu'tezile olmayan kişiler bunu Mu'tezile için kullanmıştır.⁸⁰ Mu'tezilenin özellikle Allah'ın adaleti hakkındaki ifadelerini değerlendirmeden önce bu ilkeyle bağlantılı olan bazı diğer meseleleri kaydetmek yerinde olacaktır.

a. Kaderci Kavramların Yeniden Yorumlanması

XIX. yüzyıl Batılı yazarları Mu'tezile'nin cazibesine kapıldılar. Zira onların görüşleri çağdaş liberalizme yakın göründü. Onlar ilk olarak özgür iradeye inanıyorlar ikinci olarak da aklı vahyin üzerine yerleştiriyorlardı. İslâm dünyasında Mu'tezile'nin fikirleri baskın olsa, Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki ayrışmaların da daha az olabileceği fikrine kapıldılar. Bununla birlikte XX. yüzyılda daha fazla malzeme ulaşılır hâle geldi ve çok sayıda araştırma sonucu yayınlandı. Bu da bir tavır değişimine götürdü. H.S. Nyberg bunu 1929'da şöyle ifade etti:

77 Hayyât, 126. Sekeniyye belki Sekkâkiyye diye düzeltilmelidir. Allah'ın ilmi konusunda Hişâm b. Hakem'e benzer görüşlere sahip oldukları söylenmiştir. Bk. Eş'arî, 219, 490. Krş. n. 6/31.

78 Hayyât, 24 vd.

79 Nâşî, prg. 2/107.

80 Mâtürîdî, *Şerh*, 11. Başka kaynaklar için bk. Nâşî, s. 93.

Önceleri saf bir hakikat sevgisinden kendi paradokslarına çözümler öneren ve bu sayede büyük sistemler kuran aydınlanmış filozoflar olarak görülürken, şimdi şu basit gerçek sayesinde kendi dönemlerinin büyük manevi sorunlarıyla mücadele etmek zorunda kalan kelimacıları kaydetmek zorundayız: Şayet bulundukları çevre içinde kendi müslümanlıklarını yaşayacaklarsa, bu sorunlara duyarsız kalamazlardı. Özetle söylemek gerekirse, kesinlikle kelami bir zihniyete sahip ve fiilen aktif kelimacılar ve misyonerlerle karşı karşıyayız.⁸¹

Özellikle şu husus anlaşılmalıdır ki, Mu'tezilîler kaderci hadisler (4. bölüm, 3. başlık) ile Neccâr'ın görüşlerinin özetlerinde (s. 302-305) ifade edilen fikirlerin baskın olduğu bir çevrede yaşadılar. Bu ise bu fikirleri basitçe reddetmenin ya da kabul etmenin sorun olmadığı anlamına geliyordu. Müspet bir tavır takınılmalıydı yani bu fikirler en azından mümkün olan yerlerde özgürlükçü bir anlamda yeniden yorumlanmalıydı. Bunlardan biri de ecel ya da bir insanın yaşamının önceden belirlenen süresi idi. Bu mesele maktul üzerinden tartışıldı. Daha az zekî bazı Mu'tezilîler bu insanın ecelinin şayet öldürülmese de, Allah'ın öleceğini bildiği tarih olduğunu söylediler. Ama çoğunluk bunun yetersiz olduğunu farkettiler ve insan hangi şekilde ölürse ölsün O'nun önceden bildiği eceliyle öldüğünü benimsediler. Ebu'l-Huzeyl biraz şaşırtıcı biçimde ölüm tarihinin kaçınılmaz olduğundan öyle etkilenmişti ki, maktul bu tarihte öldürülmese bile başka bir şekilde mutlaka öleceğini söylemiştir.⁸² Bu insanın ecel kavramını bu şekilde kabul etmesi bunun ne kadar kökleşmiş olduğunu gösterir. Üstelik İslâm öncesi Arabistan'dan gelen mirasın bir parçası olduğu için Kur'ân'da da desteklenmiştir. *Ecel* konusunda Neccâr gibi

81 *Orientalische Literatur-Zeitung*, XXXII (1929), 427. Michelangelo Guidi'nin *La lotta tra l'Islam e il manicheismo*'ya yazdığı uzun bir değerlendirme "Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus" başlığı ile yayınlandı; bk. s. 425-41.

82 Eş'arî, 256 vd. Şehrîstânî, 36.

muhalliflerin görüşü de (s. 304, 15. mad.) Mu'tezile çoğunluğu ile aynı görünür. Ancak Mu'tezilîlerin Allah'ın ilmine atıf yapımları mutlak bir determinizmi ortadan kaldırmıştır. Çünkü onlar bunu insanların kendi faaliyetleri ile gerçekte yapabilecekleri şeylerin bilgisi olarak yorumladılar. Allah bir kimsenin iman etmeyeceğini bilse de ona inanma kudreti vermiştir.⁸³

Rızıkla ilgili ortak kavram konusunda Mu'tezile en başta Allah'a kötülük nisbet etmekten kaçınmakla ilgilendi. Bu sebeple şayet bir kimse bir yiyecek çalar ve bunu yerse başka bir insanın rızıkını tükettiğini iddia ettiler. Adil bir Allah çalınmış bir yiyeceği değil ancak helâl yiyecekleri ve helâl olan şeyleri rızık olarak verebilir.⁸⁴ İnsana yaşaması için fayda veren her şeyin Allah tarafından verilen rızık olduğu şeklinde ifade edilen karşıt görüş -mesela Neccâr'ın (16. madde)- geniş biçimde kabul edildi. Ancak Mu'tezilîler açıkça, rızık kavramını *ecel* gibi fazla ciddiye almamaları gerektiğini düşündüler.

Kur'ân'da yer alanlar içinde özgürlükçü bir anlamda yorumlamanın oldukça güç olduğu kavramlardan biri de nebevî mesajı anlamasına ve cevap vermesine engel olacak biçimde Allah'ın insanın kalbini mühürlemesidir. Bu tür ayetlerden biri şöyledir:

“Kâfirleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir; gözlerinin üzerinde de bir perde vardır ve onlar büyük bir azap içindedirler!” (el-Bakara 2/6).⁸⁵

Bu tür ayetlerin tefsirinin altında yatan genel fikir, Allah'ın insanların kalplerini mühürlemesinin onların inkâr etmesinin bir sonucu olmasıydı. Bu mühürleme daha önce olmadığı gibi inkârın sebebi de değildi. Bazılarına göre bu, bu insanların

83 Eş'arî, 243.

84 Eş'arî, 257.

85 el-Bakara 2/6'da *hateme 'alâ*. Diğer kullanılan kelimeler ise *taba'a* ve *akfâl*'dir. İlgili pasajların listesi için bk. Paret, *Kommentar a.y.*

aslında inanmadığının ve mühürlemenin de onların inanmasına engel olmadığının bir ispatı ve hükmüydü. Diğerleri ise mührün insanın inanmasına engel olmadığına ittifak etmekle birlikte daha etkili bir yorumu benimsediler. Bu da mührün kafirin kalbine konan siyah bir işaret olmasıydı. Böylece melekler onun “Allah düşmanları”ndan biri olduğunu ve “dostları”ndan biri olmadığını bilebilirdi.⁸⁶

Benzer bir muamele doğru yola erdirmeye (*hüdâ*), dalâlete sevk etme (*idlâl*), yardım etme (*tevfîk*), yalnız bırakma (*hızlân*) ve benzeri kavramlar için de yapıldı.⁸⁷ Burada çeşitli düşünce çizgileri birbirinden ayrıştırılabilir. i) Allah’ın bu fiillerinden bazıları O’nun isimlendirmesi ve hüküm vermesi olarak yorumlanabilir. Özellikle dalâlete sevk etme ve terk etme gibi olumsuz fiiller için bu söz konusudur. *Edalle* fiili (isim formu olan *idlâl* ile birlikte) normalde “O, dalâlete sevk etti” ya da “Dalâlete gitmesini sağladı” anlamlarına gelir. Ancak diğer köklerden gelen benzer formlar kelimenin anlamının “O sapkın saydı” ya da “O sapkın olmasını sağladı” anlamlarına gelmesine dair bir tür gerekçe vermektedir. O hâlde bu yorumda Allah basitçe onların dalâlette olduklarını ilan etmektedir. ii) Bir kimseye Allah’ın hidâyet ve tevfîkinin, dinini peygamberler aracılığıyla iletmesi, İslâm’a davet etmesi, cennetle müjdeleyip cehennemle uyarması ve buna benzer şekillerde geldiği söylenebilir. iii) İnançlarına karşılık bir mükafat olarak, Allah müminlere lütuflar bahşeder ve onları itaat etme ve inanma yönünde güçlendirir. Bazı düşünürler Allah’ın fiilden önce bir mükafat olarak insana, faydalanacağını bildiği bir yardım ve himaye verdiğini kabul ederler. iv) Diğerleri ise Allah’ın himayesini herkese eşit olarak verdiğini ancak bunun farklı insanları farklı şekilde etkilediğini ve iradesini kullanan bir mümine yardım ederken kafirin ise küfrünü onayladığını düşündüler.

⁸⁶ Eş’arî, 259.

⁸⁷ Özellikle bk. Eş’arî, 260-6. Burada pek çok görüş “anonim” olarak verilmiştir.

Mu'tezile'nin görüşlerinin ömrün sonu ve dalâlete sevk etme gibi konulardaki bu ifadesi, entelektüel çevrenin kaderci ya da deterministik fikirlerle nasıl aşılınmış olduğunu gösterir. Bizatihi Kur'ân, Allah'ın kudreti ile insan sorumluluğu arasında bir dengeyi gözetir. Ancak Mu'tezile Allah'ın kudretini ihmal etme ve insan sorumluluğunu önemle vurgulama eğiliminde oldu. Gerçekten de Mu'tezile zaman zaman Kur'ân'ı Arapça konuşan Müslümanların düşünce dünyasına yabancı olan bir fikrî temelde yorumluyor görünmüştür. Bu bakımdan umûmun desteğini çok fazla alamamaları şaşırtıcı olmaz.

b. İnsan Fiillerinin Analizi

Kader inancına dair tüm bu sözlerden, Müslüman düşünürlerin tartıştığı tabirlerin Batılı filozofların özgür irade problemini tartıştıkları kavramlardan oldukça farklı olduğu açıkça anlaşılır. Bununla birlikte Müslümanlar bir konuda “Mecbur olmak yapabilmeye işaret eder” şeklindeki Kantçı formüle yakındır. Allah'ın insanları sorumlu olmadıkları fiillerden dolayı cezalandırmasının adaletsiz olacağı gerçeğinden hareketle onlar, şayet Allah bir kimseye mesela inanmasını emrederse, bu onların inanmaya güç yetirdiklerine (ya da bu güce sahip olduklarına) işaret ettiği sonucuna vardılar. “Onların tümü Allah'ın insanlara güç yetiremeyeceği (*yakdiru*) bir görevi yüklemesini (*yükellife*) reddettiler” ifadesi ise “*teklîf kudrete* işaret eder” “bir vazifeyi yüklemek kudrete işaret eder”⁸⁸ şeklinde yeniden ifade edilebilir. Hatta “Allah'ın inanmayacağını bildiği bir kişi” bile iman etmekle emrolunmuştur ve buna güç yetirebilir. Nitekim felçlilerin ve kalıcı biçimde güçten yoksun olanların yüklendikleri bir vazifeleri de yoktur.⁸⁹

Bu düşünce çizgisinde sunulan *kudret* kavramı sonraki gelişmelerin de merkezindeydi. Mu'tezile'nin muhalifleri, insan

88 Eş'arî, 230.13 vd.

89 Eş'arî, 243.15, 267.7.

fiilin kudretle meydana geldiğini itiraf etmeye hazırıldılar ancak onlar bu kudretin Allah tarafından yaratıldığı ve belli bir fiili yapma gücü olduğunda ısrarcıydı. Hişâm b. Hakem fiil yapma gücü (*istitâ'a*) konusunda, vücudun sağlamlığı, el ya da iğne gibi bir aletin varlığı gibi beş unsuru sıralamıştır ancak bunlar içinde fiili zorunlu kılan unsur onun *sebeb* diye nitelediği şeydir ve bu da görünüşte sadece fiil anında (*hâl*) var olmaktadır.⁹⁰ Ehlü'l-İsbâtın ise “iman gücü” (*kuvvetü'l-îmân*) ve “küfür gücü” (*kuvvetü'l-küfr*) gibi ifadeleri, bu gücün duruma göre imanı ya da küfrü gerektirdiğini öne süren bir tarzda kullandıkları görülmektedir.⁹¹ Mu'tezile, hasımların bu görüşlerini bertaraf etmek için kudret fikrini detaylı bir şekilde incelemeliydi.

Bu arada *kudret*, *kuvvet* ve *istitâat* şeklindeki üç Arapça kelimenin burada güç (power) olarak tercüme edildiği kaydedilebilir. Her ne kadar istitâat daha çok “kapasite” olarak çevrilse de, Eş'arî'nin kullanımında herhangi bir farklılık göze çarpmaz. Zira o istitâat başlığı altında bu üç kelimenin hepsine yer vermektedir.⁹² Bizzat Eş'arî, belki de *tâat* (itaat) kelimesinden geldiği için insanların *istitâatini* tercih eder. Bu kelime insanlar için daha uygundur. Allah için ise kullanışlı değildir. O'nun için ise genelde *kudret* kullanılıyordu.⁹³

Mu'tezilenin bu husustaki genel görüşü, kudret (*istiâ'a*) fiilden öncedir. İstitâat, fiilin ve zıddının üzerindeki bir kuvvettir (*kudret*) ve fiili zorunlu kılmaz (*gayr mûcibe li'l-fi'l*).⁹⁴ Buna zıt olarak (Neccâr gibi, 3. madde) muhalifler kudretin sadece fiil ile birlikte olacağını iddia ettiler. Bu ayrım belki de Ebu'l-Huzeyl'in tanıttığı bir kavramdan doğdu:

90 Eş'arî, 40 vd., 42 vd.

91 Eş'arî, 259.9, 262.6, 263.6, 265.6.

92 Eş'arî, 230.12, 231.14 vd., 232.14 vd. gibi yerler.

93 Allah'ın kudreti *istitâat* değildir. Krş. Bâkullânî, *Kitâbu'l-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduhû*, ed. Kevserî², Kâhire 1963, I, prg. 28.

94 Eş'arî, 230 vd.

İnsan öncelikle fiil işlemeye güç yetirendir (*kâdir*). Önce fiili yapar ve ikinci anda fiil meydana gelir; bu an (*vakt*) *yef'âlû* ikinci an ise *fe'ale* vaktidir.

An fiiller arasındaki farktır ve bir fiilden diğer fiil ile arasındaki fasıla vasıtasıyla uzar gider ve her anda meydana gelen bir fiil vardır.⁹⁵

Bu ayrımın temeli, bunu ya da şunu yapmayı ya da bunu ya da bir şey yapmayı ya da onu yapmadan bırakmayı düşünen ortak insan tecrübesidir. Bir insan iki ya da daha fazla bir ihtimale bir süreliğine açıktır ve ardından bunlardan biri gerçekleşir. Geleneksel Arap zihniyeti tamamen zihnî bir faaliyet kavramayı güç buldu. Bu sebeple Ebu'l-Huzeyl fiilin iki formu üzerinden kendi ayrımını açıkladı. Bunlar “fiil yapacak” (ya da “fiil yapıyor”) ya da “o fiil yaptı” şeklinde tercüme edilebilir ancak bunlar bizim fiil zamanlarımıza çok zor hitap eder. Zira aralarındaki fark esas itibarıyla tamamlanmış ya da tamamlanmamış fiil arasındaki farktır. *Yef'âlû* (*yef'ale* diye okumak da mümkündür) kalıbı ister yapılmakta olsun ister henüz başlamamış olsun henüz yapılmamış bir fiili akla getirmektedir. Fiilin ilk anı X'e değil Y'ye karar verme ve bedene emirler verme şeklinde fiilin dahili boyutudur. İkinci vakit ise fiilin haricî ya dahilî sahada icra edilmesidir. Şehristânî de ayrımı bu şekilde anlar ve “kalbin fiilleri ile azaların fiillerini” birbirinden ayırmıştır.⁹⁶

Nazzâmın da fiilin başlayıp başlamadığını belirgin hâle getirmeyen *yef'âlû* deki muğlaklıktan kaçınmaya çalışmıştır.

İnsan ilk anda ikinci andaki fiili de işlemeye kadirdir. İkinci anın varlığından önce fiilin ikinci anda “yapılacağı” (*yef'âlû*) söylenir, ikinci an meydana geldiğinde de “fiil yapıldı” (*fu'ile*) (denir). Böylece “ikinci anda yapılacak fiil” bu ikinci anın

95 Eş'arî, 233, 443. Krş. Şehristânî, 35.

96 Şehristânî, 35.

vukuundan önce; aynı şekilde “ikinci anda yapılan fiil” de ikinci an varolurken ifade edilir.”⁹⁷

Bu görüşün, esas fiilin hâricî fiil olduğuna işaret ettiği görünmektedir. Öte yandan, “zorunlu kılan (*mûcibe*) irâde” tartışmalarında “ânlar” kavramını kabul edenlerin, irade edilenin iradeden hemen sonra oluştuğu ve iradenin irade edileni zorunlu kıldığını söyledikleri belirtilmektedir.⁹⁸ Bu durumda dahili ve harici yönler ayrılmaz biçimde birleşmiştir.

Mu'tezile içinde bu meseleler üzerinde daha ileri tartışmalar yapıldı ve bunlara çeşitli düzeltmeler de eklendi. Pek çoğu fiili üç bazıları da dört an olarak analiz ettiler.⁹⁹ Pek çok durumda onların bu ayrıntıya muhaliflerinin delilleri tarafından itildiği de görülür. Mu'tezile'nin çoğu, Nazzâm'ın “insan ikinci anda fiil yapmaya ilk anda kâdirdir” görüşünü kabul etmiş görülüyor. “Kudret seçme kudretidir” diyenler için bunun ilk anda olan bir güç olduğunu ileri sürmek esastır. Ancak muhalifler “kudret” teki belirsizlikten yararlandılar ve ok atarak insan öldürme fiilinde, okun yaydan çıkması ile insana saplanması arasında okçunun öldüğünü varsayabildiler. Bu hâlde kurban, ölmüş bir adam tarafından öldürülmüş olmaktadır. Ebu'l-Huzeyl bile bu tür bir durumu kabul etmek zorunda kalmıştır.¹⁰⁰ Eğer bir kimse irade gücünü düşünüyorsa, bu itiraz edilebilecek bir durum değildir ancak bununla irade edilen şeyi yerine getirmenin fiziki gücü arasında bir karışıklık vardı. İbn Kuteybe'deki bir pasaj, muhaliflerin bu belirsizlikleri avantaja çevirerek Mu'tezile'ye galip gelmeye çalıştıkları yöntemlere dair bazı işaretler vermektedir.¹⁰¹

97 Eş'arî, 234.

98 Eş'arî, 415-18.

99 Eş'arî, 238 vd., 236 vb.

100 Eş'arî, 232.

101 İbn Kuteybe, *Tévil*, 54 vd. (prg. 46).

Bişr b. el-Mu'temir, belki insan fâiliyetine dair tartışmaların erken bir safhasında “doğan fiiller ya da ikincil etkiler” olarak çevrilebilecek, *tevellüd* ya da *fi'l-i mütevellid* kavramını ortaya atmıştı. Bişr, bu kavramı kullanarak bir kişinin fiilinden doğan her fiilin de ona ait olduğunu iddia etti.¹⁰² Bu öğreti Bişr'in belki de kendisinden ders aldığı Mu'ammer'in öğretilerine aykırı bir iddia olabilir. Mu'ammer bir cevherde olan arazların, cevherin “tabiatı” (*tabî'a*) yoluyla yaptığı fiiller olduğunu kabul etmişti.¹⁰³ Bunun anlamı şudur: A, bir taşı fırlattığında bu B'ye çarparsa ve bu çarpılan parça şişerse, taşın havada gitmesi taşın fiili, acı ve şişme ise B'nin vücudunun fiilidir. Bişr ise buna karşılık tüm bu bunların A'nın fiilinden tevellüd ettiğini benimsemiştir.

Bişr'in fikirlerini uygularken aşırıya gittiği de oldu. Nitekim [tevellüde] verdiği örnekler içinde şunlar da vardı: İçindekileri karıştırdıktan sonra *felûzecin* (bir tatlı) tadı, bir şeyi yemekten duyulan zevk, gözün açılmasından elde edilen idrak, düşmeden dolayı elin ya da ayağın kırılması ve doğru yerleştirerek kemikleri sağlam hâle getirme. B'nin ona çarpanın A olduğunu bilmesi A'nın fiilidir. A'nın B'nin gözlemini açmasından sonra B'nin idrak etmesi ise B'nin fiilidir; A tarafından kör edildiğinde B'nin körlüğü ise A'nın fiilidir. Diğer Mu'tezilî'ler de mütevellid fiilleri kabul ettiler ancak onu renkler, tatlar, vücudun sıhhati ve benzeri şeyler için kullanmaktan kaçındılar.¹⁰⁴ Diğer taraftan Ebu'l-Huzeyl ise ancak failin meydana geliş şeklini (*keyfiyye*) bildiği mütevellid fiillerin başka bir ifadeyle öngörülen neticelerin onun fiili olduğunu benimsedi.¹⁰⁵

Böylece Ebu'l-Huzeyl ile Bişr b. el-Mu'temir'in ortaya attığı meseleler, Mu'tezile ve muhalifleri tarafından asırlarca

102 Eş'arî, 401 vd.

103 Eş'arî 331 vd, 405 vd. Şehristânî, 46. Krş. van Ess, *Der Islam*, XLIII, 299 vb.

104 Eş'arî, 401-15. Krş. Hayyât, 194 vd. Nyberg'in notu ise s. 63'tedir.

105 Eş'arî, 402 vd.

tartışılmaya devam etti. Gerçi acemilikler giderildi daha ince konularla meşgul olundu ve orjinal formüller delillerin şeklini belirledi. Ortaya çıkan bu gelişmeler ilmî meraktan değil muhaliflerin delillerine üstün gelme hevesinden zuhur etti. Gelişme, karakteri itibarıyla dialektik olduğundan analizlerdeki belli zayıflıklar, özellikle de fâilin niyetine dair açık bir fikrin olmayışı asla düzeltilmedi. Ebu'l-Huzeyl fiilin öngörülen neticelerinden bahsetti fakat bunların ne ölçüde arzu edildiğini sorgulamadı. Nazzâm bir kimsenin uygun bir tercih için önceden zihninde iki “fikre” ya da “öneriye” (*hâtıreyn*) sahip olması gerektiğini söyledi. Bu husus Ca'fer b. Harb tarafından da benimsendi ancak sonraları ortadan kaybolduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁶ İskâfî, mütevellid fiilleri, failin dilediği ya da niyet ettiği şeyleri dışarıda bırakan bir şekilde tanımlayacak kadar ileri gitti. Fakat niyetin bizzat kendisi için yapılan bir tartışmaya dair bir işaret yoktur. Burada asıl tartışma konusu “mütevellid fiiller” olmaya devam etti.¹⁰⁷

Görünüşte bu çift yönlü tartışma belki de Araplar'ın insan hayatının zihnî ya da dahili boyutlarını gözlemlerken tecrübe ettikleri güçlülere bağlıydı. Şüphesiz vurgu her zaman dahili boyutlardaydı. Bu husus günümüz Araplarının geçmişten tevarüs ettikleri mesuliyet kavramında bile görülebilir. Şayet bir taksi şoförü, taksisi ile bir çocuğu yaralarsa, herkes bu kazanın tümüyle çocuğun hatasında kaynaklandığını kabul etse bile şoförün bunun için bir tazminat ödemesi gerekir. Çünkü çocuk yaralanmış ve taksi de bunu yapmıştır. Gerçekten de, bir tren rayda uyuyan bir adamı öldürürse mahkemenin kararının demiryolu şirketi aleyhine olduğu bildirilmiştir. Mesuliyet bir şekilde ahlâkî değil de haricî ve fizikî olarak görülmektedir. Mu'tezilenin fiilini tahlil ederken de bunu akılda tutmak önemlidir.

106 Eş'arî, 427 sayfa sonu, 239, 429 vb.

107 Eş'arî, 409.

c. Tanrı ve Kötülük

“Adâlet” ilkesi, Allah insanlara sadece sorumlu oldukları fiillerinden dolayı ceza verdiğini iddia etmenin ötesinde, Allah’ın çeşitli şekillerde kötülük yapmayacağına işaret eden bir tarzda da ele alınmıştı. Allah’ın mutlak kudretine inanan Müslümanlar, O’nun zorunlu olarak alemdeki tüm kötülüklerden sorumlu olduğunu itiraf etmeliydiler. Belki de Kur’ân’ı takip ederek O’nun esasında iyi olduğuna inandılar ve kötülükle irtibatını ise büyük ölçüde izahı mümkün olmayan bir şey olarak kabul ettiler. Diğer yandan Mu’tezile’ye göre alemdeki kötülüklerin çoğu insanın sorumluluğundadır. Ancak Allah’ın sorumlu olduğu pek çok husus da vardır. Bu ise Mu’tezile’yi “Allah’a kötülük isnat etmek”-ten alıkoyacak bazı mazeretler bulmak için karışık bazı teşebbüslere sevketti. Mesela hastalıktan genç yaşta kafir olarak ölen ve cehenneme giden bir adamı alalım; şayet o daha uzun yaşasaydı bir mümin olabilir ve cennete gidebilirdi. Bu sebeple bir anlamda onun şu anki hali Allah’ın yüzündendir. Bişr el-Mu’temir’in “Allah mutlak kâdir olduğu için her zaman yaptığı şeyin en iyisini yapar” diyerek bu güçlükten kaçınmaya çalıştığı görülür. Bu görüşe dair onun bir delili; Allah’ın hazinesinde hediyeler ve lütuflar (*eltâf*, tekili *lutf*) olduğu ve şayet bu lütfu kafiye bahşederse onun da inanacağı ve imanının mükafatını kazanacağı iddiasıdır. Bu lütfun ne olabileceğine dair bir örnek de verilmemiştir. Belki de o, Hıristiyan lütf (grace) kavramıyla eş tutulmamalıdır. Ancak belki de inanca fırsat vermek için insanın ömrünü uzatacak fiilleri ihtiva edebilir. Diğer yandan Ca’fer b. Harb’in onu bir tür manevi takviye olarak anladığı görülüyor. Ona göre bir insan lütf mazhar olduktan sonra inanırsa, onun imanı lütf almadan elde edilen imandan daha az övgüye değer değildir.¹⁰⁸

Bu görüşler şimdi zikredilecek olan “en iyi” (*el-aslah*) tartışmalarıyla da ilintilidir. Bunlarda ayrıca Allah ve kötülük arasında daha ileri bazı düşüncelere yol açmıştır. Bu konu-

108 Eş’arî, 246. Krş. 573-577.

da Basralı Abbâd b. Süleyman özellikle kaydedilmelidir. O, Allah'ın kötülüğe nisbetini belli ki Basra ekolünün ilk mensuplarından Mu'ammer'den aldığı bir ayrımı kullanarak açıklamaya çalıştı.¹⁰⁹ Tıpkı karısının bir çocuğa hamile kalması üzerinde gücü olan ancak kendi hamile kalması üzerinde gücü olmayan bir erkek gibi, (Mu'ammer'e göre) Allah'ın (bir insanın hareket etmesine sebep olmasının) hareket üzerinde bir gücü vardır, ancak kendi hareket etmesi üzerinde bir gücü yoktur. Bunun gibi O'nun kötülük (insanların günah işlemesi) üzerinde gücü olabilir ancak kötülük yapmaya gücü yoktur. Bu ayrımı kullanan Abbâd, hem Allah'ın hiçbir şekilde kötülük yapmayacağını hem de O'nun mutlak kudret sahibi olduğunu ileri sürebilmiştir.¹¹⁰ Ayrıca o, herhangi bir anlamda Allah'ın kötülük yaptığını söylemekten kaçınmak için kelime oyunu gibi görünen şeyleri de hoş görmüştür. Diğer Mu'tezililerin çoğu, Allah'ın imanı iyi, küfrü ise kötü kıldığında ittifak etseler de (muhtemelen Allah'ın bu ahlâkî ayrımların kaynağı olduğu anlamına gelir) Abbâd bunu reddetti. Diğerleri Allah kafiri yarattı ancak kafir olarak değil derken Abbâd, kafir insan ve küfürden mürekkeptir ve Allah sadece kafiri yaratmıştır görüşünü savunarak, "Allah kafiri yarattı" demekten kaçınmıştır.¹¹¹

Bu kılı kırk yaran durumdan daha genel bir ilgi "Allah insan için en iyi olanı yapar mı yoksa yapmaz mı" tartışmaydı. Olumlu görüşü savunanlar bazen "en uygun ya da iyi olanı kabul edenler" (*ashâbü'l-aslah*) olarak isimlendi.¹¹² Bişr b. el-Mu'temir'in aksine hem Ebu'l-Huzeyl hem de Nazzâm, Allah'ın yaptığından daha iyisini (*aslah*) yapmasının caiz olmadığını kabul ettiler; O'nun iyiye eşit alternatif bir yolla hareket

109 Eş'ari, 554, 548 vd. Bu ayrımı Burgûs (553) ve Şehhâm da (199, 549 vd.) yapmıştır.

110 Eş'ari, 200.

111 Eş'ari, 227 vd. Şehristânî, 51. Bağdadî, 147.

112 Eş'ari, 25014, 575.16. Krş. Bağdadî, *Usûl*, 151 vd.

etmesi ise caizdir. Ebu'l-Huzeyl'e göre iyi olan bu alternatifler sonlu, Nazzâm'a göre ise sonsuzdur.¹¹³ Belki bu görüşlerin anlamı, *aslahı* "mükemmel" olarak tercüme edersek daha iyi anlaşılır. Zira mükemmelliğin mutlak bir şey olduğunu hissederiz, oysaki onun farklı yolları da vardır. Bu meseleler bağlamında Ca'fer b. Harb, Bağdat'tan çok Basra geleneğini izledi ancak bir kimsenin kendi gücüyle fiil yapma liyakatine dair kendi özel vurgusunu yaptı. O, Allah'ın aslah olanı yapmasından, vazifeye konu olan bir ödül makamına yani en yüksek köşke yerleştirmesini anladı.¹¹⁴ Başka bir ifadeyle, insana bunları yerine getirecek gücün verilerek mükellef kılınması iyidir. Bunları yaparsa cennetle ödüllendirilmesi ise Allah'ın karşılıksız lütfu (*tefaddul*) ile cennette yaratılmasından daha iyidir.

Çocukların ve vahşi hayvanların acı çekmesi ise günahtan dolayı cezalandırılmak olarak yorumlanamaz (zira İslâm hukukuna göre belli yaştan altındaki çocuklar mükellef değildir) ancak yine de Allah'a nisbet edilir. Bu ise Allah'ın kötülük yaptığı gibi bir görüntü ve Mu'tezile için de bazı sorunlar ortaya çıkardı. Bişr b. el-Mu'temir (ya da benzer görüşlere sahip birileri) çocukların acı çekmesini ve bu acılarına karşılık olarak (cennete girmek gibi) tazminat almalarını acı olmadan elde edilen zevk tecrübesi kadar iyi olmadığını itiraf etti. Ancak Allah aslah olanı yapmak zorunda değildi.¹¹⁵ Bişr'e isnad edilen bir iddia ise şuydu: Allah'ın çocukları cezalandırması, büyüdükleri zaman cezaya müstehak kafirlerden olmalarından dolayıdır.¹¹⁶ Bu tatmin edici bir görüş olmasa da, tartışmalarda yer almaya devam etti. Sonraki zamanlarda ortak fikir, Allah'ın yetişkinleri uyarmak için çocukların acı çekmesine izin vermesiydi. Sırf bu şekilde onlara zarar vermesi adaletsizlik olacağından, lezzet vermek suretiyle onların zararlarını karşıladı. Bu da başka

113 Eş'arî, 249, 576 vd.

114 Eş'arî, 246 vd., 248.11-15. satırları anonimdir fakat çok benzerdir.

115 Eş'arî, 253.11 vd.

116 Eş'arî, 201.7.

sorunları ortaya çıkardı. Zira bu tazminat cennete girmek ise bu sonsuza kadar devam edecekti ve cennet sorumlu olunan itaat fiiliyle hakedilen bir mükafat ise onlar bu tür bir tazminata hak kazanmadılar ve bunu sadece Allah'ın lütfu (*tefaddul*) ile elde edebilirlerdi.¹¹⁷ Artık burada insanların kaderlerindeki farklılıkları açıklama konusunda aklın yetersizliği ortaya çıkmaya başladı ve sonraları daha da açık hâle geldi.

Acı çeken hayvanlar konusunda genel Mu'tezilî görüş, acılarına karşılık olarak bir tür tazminat elde etmelerinin gerektiği idi. Hayvanların yüklendikleri bir sorumluluk yoktu ve böylece ebedî bir cezaya çarptırılmazlardı. Bazı kelâmcılara göre onların zararlarının karşılandığını bilebiliriz ancak bunun nasıl yapıldığını, dünyada mı yoksa başka bir yerde mi gerçekleştiğini ise bilemezdik. Diğerleri ise otlayan hayvanlara cennetin en iyi meralarında ebedî bir zevk verileceğini söylemeye cüret ettiler. Yırtıcı hayvanların durumu ise daha zordu; bir görüşte onların bir tür "ara yer" olan bekleme yerinde (*mevkıf*) birbirlerinden intikamlarını alacakları ileri sürüldü. Bununla birlikte bu konuda en zekice görüş Câfer b. Harb ile İskâfî'ye aitti; yırtıcı hayvanlar (ister dünyada ister mevkıfta) acıları karşılandıktan sonra kafirlere ve günahkârlara ceza için cehenneme gönderilecek ancak orada acı çekmeyeceklerdi. Şüphesiz bu hayvanların cehennemde zikredilmesini açıklamak içindi; zira onların ceza çekmek için orada olmaları adaletsizlik olacaktı.¹¹⁸

Çocukların ve hayvanların acı çekmesine dair bu meseleler tam anlamıyla İslâmî bir tarzda ortaya konmuştu ancak bunlar daha önce Hristiyan kelâmı ile başka yerlerde de ortaya atılmıştı.¹¹⁹ Aynı zamanda Müslümanlar hayvanlara acı ver-

117 Eş'arî, 253 vd.

118 Eş'arî, 254 vd. Krş. Bağdâdî, *Usûl*, 236 vd.

119 Krş. G.H. Bousquet, "Des animaux et de leur traitement selon le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam», *Studia Islamica*, IX (1958), 31-48.

menin Maniheiztler ile Brahmanların dinlerinde yasaklandığını biliyorlardı.¹²⁰ En iyi ya da en uygun olan (*aslah*) görüşünün Hristiyan ya da Helenistik bir geçmişi de vardı.¹²¹ O hâlde genel metafizik ve bilimsel meselelerde olduğu gibi bu hususlarda da entelektüel çevrelerinde halihazırda mevcut olan fikirleri aldıkları açıktır ve bu fikirlerin geriye doğru izlerini sürmek ise ilgi çekicidir. Ancak Mu'tezilenin bu fikirleri oldukça doğal bir şekilde büyük ölçüde İslâm İmparatorluğu içindeki siyasî hadiseler tarafından belirlenen İslâm düşüncesi bağlamına yerleştirmeleri son derece önemlidir.

Son olarak, adalete uygun olsa da, günahkârların cehennemde cezalandırılmasının Allah'a hiçbir şekilde kötülük nisbet etmeyeceğine inanan kişiler için nasıl sorunlar ortaya çıkardığı da kaydedilmelidir. Doğal olarak cehennemde ceza görmenin insanlar için zararlı olduğu öngörülebilir ve bu, Allah'ın evreni yaratma şeklinin ve günahkârları cezaya çarptırmasının bir sonucudur. İskâfî'nin bu güçlüğü hissettiği görünüyor ve bu sebeple cehennemdeki cezanın gerçekte iyi, faydalı, meşru ve merhametli olduğunu ileri sürdü. Allah burada kullarına müşfiktir. Onlar ceza görürken küfürden de uzak tutulurlar. Onun zihninde olan, ahirette bazı günahkarları cezalandırmanın bu dünyada kafirleri korkutacağı ve ikaz edeceğiydi.¹²² Bu görüşe dayanarak başkalarına uyarı olarak işlem görenlerin, ikaz edilenlere kıyasla bir işleme maruz kaldıkları görülür. Bunun işareti de tüm kainatın sonuçta cennete gidecek kimseler için yaratılmış olduğudur. Böyle bir görüşü savunma imkânı olmasa da teodiseyi aklen izah etme iddiasına dair çabaların başarısız olduğunu peşinen göstermektedir.

120 Krş. Hayyât, 155.14. R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Poetry*, Cambridge 1921, 136 (Ma'arri). P. Kraus, *RSO*, XIV, 350.

121 J. Schacht, *Studia Islamica*, I (1953), 29.

122 Eş'arî, 249, 537.

5. Tevhid İlkesi

Tevhid ilkesi -daha ziyade “(Allah’ı birleme ya da Allah’ın bir olduğunu iddia etme- III./IX. yüzyılın başından itibaren Mu’tezile düşüncesinin merkezinde yer aldı ve Mu’tezilileri bazı Hâricîler gibi (kader inancı dahil) kendileriyle “adalet” ilkesinde ittifak edenlerden ayırıyordu. Bu ilke altında yer alan önemli meseleler şunlardı: Allah’ın ilim, kudret ve kelâm gibi zâtî sıfatlarının varlığını, Kur’ân’ın yaratılmamışlığını ya da ezeliliğini ve Allah ile mahlukatı arasında herhangi bir benzerliği (antropomorfizmin reddi) reddetmek. Wensinck, “Kur’ân hakkındaki görüşlerinin ezelî takdiri reddetmeleri gibi, sadece ezelî sıfatları reddetmelerinin mantıkî bir sonucu” olduğunu düşündü. Burada kesin olarak mantıkî bir bağlantı vardı ancak tarihi bakımdan Kur’ân hakkındaki müstakil tartışmaların zâtî sıfatlara dair soyut tartışmalardan önce olması daha olasıdır. Bu sebeple Kur’ân meselesi öncelikli olarak tartışılacaktır.

a. Kur’ân’ın Yaratılmışlığı

Kur’ân’ın yaratılmışlığını ilk dile getiren kişinin Ca’d b. Dirhem olduğu söylenir ancak onun hakkında çok az şey bilinir. Ona dair ilk bilgiler Dârimî’nin (v.288/895) *er-Redd ale’l-Cehmiyye ve’z-zenâdika* adlı eserinde bulunur. Hz. İbrahim’in “Allah dostu” olduğu ve Allah’ın Hz. Musa’ya hitap ettiğini reddettiği için Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından bir tür kurban olarak öldürüldüğü burada rivayet edilir.¹²³ Bu hadise Hâlid, Basra valisiyken 124/742 ya da 125/743 yılında gerçekleşmiştir. Bu bilginin geç ve Dârimî’nin de bir Hanbelî olması, Kur’ân’ın yaratılmışlığı görüşünü savunanları kötü şöhretli bir kişiyle irtibatlandırarak gözden düşürme

123 ed. Vitestam (krş. n. 5/50), 4, 97, 100. *Fihrist*, 337 vd. İleri referanslar için krş *El²*, “İbn Dirham” mad. (G. Vajda). Dârimî için krş. Sezgin, I, 600. *Tezkire*, II, 621 vd.

girişimi olabilir. Ona yönelik suçlayıcı ifadelerin bazı sözle-
rinden çıkarıldığı anlaşıyor. Gerçekten de yaratılmışlık inanc-
ı ile Allah'ın Hz. Musa'ya hitap etmemesi arasında bir bağ-
lantı vardır; zira sonraki dönemde muhalifler şayet çalıdan
Hz. Musa'ya yöneltilen sözler yaratılmış olsaydı, bunun Allah
değil Hz. Musa'ya hitap eden yaratılmış bir şey olacağını sa-
vundular. Diğer taraftan yaratılmışlık inancı ile Hz. İbrahim
hakkında sözü arasında ise bir bağlantı yoktur. Bu sebeple
Ca'd hakkındaki ifadenin, bu inancın kaynağına dair hiç ışık
tutmadığı neticesi çıkarılmalıdır.

Carl Heinrich Becker'in, Müslümanlar Kur'an'ın yaratıl-
mışlığını Hristiyanlar onlarla Allah'ın kelimesi olan Hz. İsa
hakkında tartışmalarından sonra tartışmaya başladıkları gö-
rüşünden de fazla bir fayda elde edilemedi. Hz. İsa Kur'an'da
Allah'ın kelimesi diye isimlendiğinden bir Hristiyan bir
Müslümandan onun yaratılmış mı yoksa yaratılmamış mı
olduğunu söylemesini isteyebilirdi. Bu ikilemin ilk çatalı, Al-
lah'ın bir süreliğine sözünün olmadığı, ikincisi ise Hz. İsa'nın
Allah olduğuna işaret eder.¹²⁴ Becker belki de Müslümanların
yaratılmış ve yaratılmamış ayrımını kullanma fikrini Hristi-
yanlar tarafından kullanılan olgudan aldıklarını düşünmek-
te haklıdır. Ancak bu ayrım, İslâm içi bir tartışmaya uyum
sağladığı anlaşıldığı zaman ancak İslâm düşüncesine dahil
edildi (esasen Grek kavramlarının ilk kelâmcılar tarafından
İslâmî tartışmalara dahil edilmesi de aynı şekildeydi). Becker
sonra, Yahya ed-Dımeşkî (v. 132/750)'de yer alan bir pasajın,
Kur'an'ın yaratılmışlığının o dönemin Müslümanları arasın-
da bir sapkınlık olarak görüldüğüne işaret ettiğini ileri sür-
müştür. Ancak "Bu tür insanlar Araplar (Saracen) arasında
heretik sayıldı" şeklindeki önemli sözde hata yaptığı anlaşı-
lır. Bu ifadeleri Kur'an yaratılmıştır görüşünden farklı olarak

124 "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung", ZA, XXVI (1911),
175-95. *Islamstudien*'de yeniden basıldı; bk. Leipzig 1924, I, 432-49, özel-
likle 188 (=443).

Allah Kelâm'ının ya da Ruh'unun olmadığını söyleyenler için kullanmak son derece tabî olurdu.¹²⁵ Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikrinin 132/750 yılına kadar ileri sürüldüğü üzerinde hiçbir delil olmadığından ve o sıralarda çok az kişi sapkın ilan edildiğinden, Becker'in yorumu doğru ise bu ifadelerin bizzat Yuhanna'ya ait olmadığı ancak bir asır sonra bir başkası tarafından yazıldığı anlaşılır.

Bu ayrımın oturtulduğu İslâm içi tartışmanın kader akidesiyle ilgili olması da muhtemeldir. Kur'ân'da tarihsel olaylara pek çok referans vardır. Ancak Kur'ân'da onun bir tür semavi levhada önceden var olduğunu (el-Buruc 85/2) ve buradan *Kadir gecesinde* "indirildiğini" belirten (el-Kadr 97/1) ifadeler de vardır. Bu ifadeler genelde anlaşıldığı şekliyle yaratılmamış değilse de, Kur'ân'ın önceden var olduğu şeklinde alındığında, olayların önceden belirlendiğine dair bir varsayımda bulunulabilir. Me'mûn tarafından delil olarak kullanılan ayeteki gerçek bu iddiayı teyit eder: Ayet şöyledir: "Biz geçmiş olayları (*mâ kad sebak*) sana böylece anlatırız" (Tâhâ 20-99) Bundan çıkarılan sonuç Kur'ân'ın anlatılan olaylardan sonra ortaya çıktığıdır.¹²⁶

Eşarî'nin *Makâlât*'ında Mu'tezile'nin Kur'âna dair görüşleri hakkında çok az şey söylenmiştir. Ancak *İbâne* ve *Lüma*'da ona karşı yöneltilen delillerden, çağdaş Mu'tezilî tartışmalara dair bazı fikirler edinilebilir. Taberî'nin *Târih*'inde günümüze kadar gelen Me'mûn'un mektuplarından da Mu'tezilîlerin daha

125 Krş. Migne, *Patrologia Graeca*, XCVI, 1341 vd. Vanna Cremonesi'nin bu öneriye itirazı esas meseleyi karşılık gelmemektedir; bk. "Un antico documento ibâdita su'l Corano creato", *Studi Magrebini*, I (1966), 133-78, özellikle 135n. (137-46. sayfalar ise Mu'tezile'nin görüşlerini özetlemektedir. 160-78 sayfaları arasında tercüme edilen belge ise Rüstemî imam Ebû'l-Yekzân Muhammed'e [v. 281/895] aittir ve Cübbâî'nin görüşlerine uygundur.)

126 Taberî, III, 1113, sayfa sonu. Walter Patton *Ahmed b. Hanbal and the Mihna*, Leiden 1897, 58. Krş. yk. s. 108, dn. 3. Ayrıca Ömer-II'nin risalesi ve van Ess'in görüşleri için bk. *Abr-Nahrain*, XII, 23.

erken devirde kullandıkları delillere dair fikirlere ulaşılabilir. En gözde delillerden biri Allah'ın Kur'ân'la aynen mahlûkat ile konuştuğu gibi konuşmasına dair ayetlerden alınmıştır. Bu kategoride en çok atıf yapılan ayet şudur: “Biz onu Arapça bir Kur'ân yaptık (*cealnâhü*) ” (ez-Zuhruf 43/3). Bu ayette geçen *cealnâ* (“yapmak”tan çok “kılmak”a yakın olabilir) ifadesinin “yaratmaya” işaret ettiği ileri sürüldü. Aynı şekilde Kur'ân'ın levh-i mahfûzda olması (el-Burûc 85/21-22) gerçeğinden hareketle onun sonlu ya da sınırlı olduğu ve sınırlı olmasının ise yaratılmışlık durumunda söz konusu olacağı da iddia edildi. Aynı netice şu ayetten de çıkarılmaktadır: “Ne önünden ne de arkasında bâtil olan gelemmez.” (el-Fussilet 41/42) Önünde ya da arkasında bir şeyin olması ise sonluluğa delalet eder.¹²⁷

Elbette bu lafzî deliller Eş'arî'nin *Makâlât*'ta verdiği özet bilgilere uymamaktadır. Bu da Kur'ân'la ilgili tartışmalara dair referansların azlığını açıklayabilir. Onda mevcut birkaç referans¹²⁸ genel olarak kelâmın esrarengiz karakterinin spekülâtif tartışmaları yol açtığı noktalara aittir. Bu hususları “Kur'ân bir cevher midir araz mıdır yoksa hiçbiridir? Bir kimse Allah kelâmı olan Kur'ân'ı duyabilir mi? Okuma okunan şeyden farklı mıdır?” diye sürer gider. Eş'arî asıl rivayetine “Mu'tezile, Havâric, Zeydîyye'nin çoğu, Mürcie ve Râfızîlerin çoğu, Kur'ân'ın Allah kelâmı ve yaratılmış olduğunu -yani yoktu ve sonra oldu- kabul eder” ifadesi ile başlamaktadır. Bu ise aşağı yukarı Hârûn er-Reşîd devrine kadar yaratılmışlık görüşünün tartışılmadığını onaylama eğilimindedir. Ancak zamanda ortaya çıktığı bilindiğine göre onun yaratılmış olduğu varsayıldı. Bazıları onun zamanî (*muhdes*) olduğunu ancak yaratılmadığını söylemeye çalıştı. Yaratılmışlık meselesi Hişâm b. Hakem zamanında ortaya çıktı, o Kur'ân'ın bir sıfat olduğu (*sıfatullah*) ve bu itibarla da yaratılmışlık ya da yaratılmamışlıkla nitelenemeyeceği görüşünü benimsedi. Bu erken

127 Taberî, III, 1113, 1118 vd. Krş. Patton, *a.e.*, 58, 68.

128 Eş'arî, 225 vd., 582-603.

dönemde teolojik terimler henüz oluşmadığı için Kur'ân'a "cisim" diyenler muhtemelen sadece "bizatihi mevcut şey"i kastedtiler. Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın Kur'ân'ı levh-i mahfûzda yarattığını ve böylece de onun (levhin) bir sıfatı olduğunu iddia etti. Böylece üç yerde, ezberlendiği, yazıldığı, okunduğu ve işitildiği yerlerde mevcut oldu.¹²⁹ Bu ise herhangi bir yazılı eserin paradoksal bir karakteri olduğunu kabul etmektir. Belki de sadece onun zamanından sonra bu durum Lafziyye ve Vâkıfiyye öğretilerine yol açmıştır.¹³⁰

b. Allah'ın Sıfatları

Kur'ân'ın yaratılmışlığı inancıyla Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatları öğretisi arasında mantıksal bir irtibat vardır. Belki de bu irtibat daha ziyade bu iki inanca karşı çıkanların görüşleri arasındadır. Muhalifler bunu tek olan Allah'ta bir tür çokluk olarak gördüler. Oysaki Mu'tezile mutlak olarak O'nun birliği üzerinde ısrar etmiştir.¹³¹

Güçlük şuydu: Bir kimse Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söylerse, görünüşte iki ezelî varlığı kabul etmiş olmaktadır ve bu da vahdaniyetin inkârıdır. Görünen o ki bu husus erken bir dönemde icat edilmiştir. Zira Şehristânî, Vâsıl'a "her kim ezelî bir formu (*ma'nâ*) ya da sıfatı kabul ederse, iki ilahı ispat etmiş olur" şeklinde (iki ezelî ilahın varlığının imkânsızlığı üzerinde uzlaşmayı öngören) bir iddiayı nisbet etmektedir.¹³² Vâsıl bizzât *ma'nâ* kelimesini kullanmamıştır. Zira bu kelimenin teknik kullanımı onun ölümünden bir süre sonra yaygınlaştı. Dolayısıyla bu iddia sonraki bir netice olmalıdır.

129 Eş'arî, 598.

130 Bk. yk. s. 280-83. Geniş bilgi için bk. Watt, "Early Discussions about the Qur'ân", *Muslim World*, XL (1950), 27-40, 96-105. (Cehmiyye hakkındaki l. prg. bazı düzenlemeleri gerektirir.)

131 *Vâhid* kelimesinin farklı anlamları için bk. Nâşî, prg. 2/60.

132 Şehristânî, 31.

Ancak Şehristânî, filozofların kitapları incelendikten sonra bu öğretinin geliştiğini itiraf etmektedir. Burada ilim sıfatı bir bağlantı olarak mühimdi; zira Kur'ân'da olan her şey Allah'ın bilgisine dahildir.

Şehristânî, Mu'tezilîlerin sıfatları ilim ve kudrete indirgediğini söylemeye devam etmiştir. Bu iki sıfat, Eş'arî'nin kaydettiği tartışmalarda da önemlidir. Fakat onların Allah'ın mümkün tüm sıfatları ya da isimleri hakkında konuştukları anlaşıl-maktadır. Ebu'l-Huzeyl Allah'ın kendisi olan bir bilgiyle bildiğini, kendisi olan bir kudretle güç yetirdiğini ve kendisi olan bir hayatla canlı olduğunu kabul etti. O, bunu "Allah bilir dediğimde O'nun zatı olan bir bilgiyi kabul ederim ve O'ndan cehaleti nefyederim ve mevcut olan ya da mevcut olacak bilginin konusuna (*ma'lûm*) işaret ederim" diyerek de ifade etti.¹³³ Mu'tezile'nin çoğunun bu görüşü Allah'ın bir anlamda müstakil varlığa sahip bir bilgisi olduğunu kabul et-meye oldukça yakın olarak düşündüğü anlaşılıyor. Eş'arî'ye göre sadece Mu'tezile ve Hâricîlerin çoğu değil pek çok Mür-ciî ve bazı Zeydîler de Allah'ın bilgisi, kudreti ve hayatı olduğunu benimsediler. Onlar "Allah'ın ilmi vardır" sözünü ise sadece "O bilir" anlamında câiz gördüler.¹³⁴ Nazzâm "ilim" kelimesinden kaçınmış görünüyor, ona göre "âlim" olduğunu söylemenin anlamı onun zâtını ispat ve câhil olduğunu reddetmektir ve zâtî sıfatlar ancak Allah'tan tenzih edilen şeylere göre farklılaşır." Buradaki menfî görünümde belki de, Allah'ın âlim, kâdir ve hayy olduğunu söylemenin O'nun câhil, aciz ve ölü olmadığı anlamına geldiğini kabul eden Dırâr'ın etkisi olmuştur.¹³⁵

133 Eş'arî, 165. Bu kısım için krş. R.M. Frank, "The Divine Attributes according to the Teaching of Abûl Hudhayl al-'Allâf", (*Museon*, LXXXII [1969], 451-506).

134 Eş'arî, 164. Krş. Şehristânî, 55 foot. Cübbâî de aynıdır fakat onda *li-zâtihi* şeklindedir.

135 Eş'arî, 166 vd. Dırâr için krş. 283 vb. Ayrıca bk. van Ess, *Der Islam*, XLIII, 277.

Yüzyıllar sonra sıfatlarla ilgili tartışmanın neden böylesine büyük bir kızışma ortaya çıkardığını anlamak güçtür. Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğunu reddetmek neden bu kadar önemliydi? Bunu kabul etmenin kelâm sıfatını, sonuç olarak da yaratılmamış Kur'ân'ı kabul etmek anlamına geleceği için mi ya da Hıristiyanların teslis inancıyla karışma korkusundan mı? Şehristânî'nin, "Ebu'l-Huzeyl'in bu sıfatları zâtın görünüşleri olarak ispatı, Hıristiyanların uknûmları ile aynıdır" şeklinde ilginç bir görüşü vardır.¹³⁶ Belki de Sünnî kelâmcılar sıradan bir Müslümanın görüşüne daha yakın olduğu için sıfatlara inanmayı akıllarına getirdiler. Allah'ın mutlak birliğinde ısrar etmek muntazam bir aklî teori idi ancak dinî tecrübenin tümüne hakkını vermedi. Dırâr'ın ve Nazzâm'ın olumsuz ifadeleri sıradan âbidler için de tatmin edici değildi. Zira ibadetin gayesi, bilinemeyen ya da en azından tanımlamayan bir şey olarak düşünülüyordu.

c. Antropomorfizmin İnkârı

Bu noktada Eş'arî'nin Mu'tezile'ye dair verdiği bilgilerin başlangıcını alıntılarlamak gerekir:

Mu'tezile Allah'ın birliğinde ittifak etti; O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O iştendir, görendir, cisim (*cisim*, *şebah*, *cüsse*) değildir. Şekli, eti ya da kanı yoktur. Şahıs değildir, cevher ya da araz değildir. Rengi, tadı, kokusu, dokunması sıcaklığı, soğukluğu, rutubeti, kuruluğu, uzunluğu, genişliği, derinliği, birleşmesi ya da ayrılması, hareketi, sükûnu ya da bölünmesi yoktur. O'nun bölümleri, parçaları, bacakları ya da uzuvları da yoktur. Bir yönde değildir; sağ, solu, önü, arkası, üzeri, aşağısı da yoktur. Mekan onu kuşatamadığı gibi zaman da üzerinden geçemez. Bir şeyin O'na temas etmesi, O'ndan ayrılması ve O'nun mekanlara yerleşmesi caiz değildir. O, yaratılmışların sonradanlığına işaret eden herhangi

136 Şehristânî, 34.

bir sıfatla vasıflandırılmaz. O, sonluluk, boyutluluk ve bir yöne doğru hareket etmekle de vasıflanamaz. O sınırlanmış değildir; doğurmuş ve doğrulmuş da değildir. Büyüklük O'nu kuşatamadığı gibi perdeler de O'nu örtemez. Duyular O'nu idrak edemez. O insanla mukayese edilemez ve yaratılmışlara da hiçbir bakımdan benzemez. Güçsüzlük ve acılar O'nu etkileyemez. O zihne gelen her şeyden ve hayalle düşen suretten farklıdır. O ezelden ilktir, öncedir, hâdislerden de yaratılmışlardan da önce mevcuttur. O ezelden beri bilendir, güç yetirendir, canlı olandır ve daima da böyle olacaktır. Gözler O'nu idrak edemez, görme duyusu O'na erişemez, tahayyül onu kavrayamaz. O kulakla işitilmez, (O) şeydir ancak diğer şeyler gibi değildir. Alim, kadîr ve hayydır ancak insanların bilmesi, güç yetirmesi ve yaşaması gibi değildir. O tek başına kadîmdir ve O'ndan başka kadîm yoktur. O'ndan gayrı ilah da mevcut değildir. Mülkünde ortağı yoktur ve otoritesini (paylaşan) bir vezir de bulunmamaktadır. Bir şeyi yaparken de yaratırken de yardımcısı yoktur. O, yaratılmışları bir örneğe göre yaratmış da değildir. Bir şeyi yaratmak O'na başka bir şeyi yaratmaktan ne kolaydır ne de zordur. O, fayda, zarar, sevinç, lezzet, acı ya da lezzet gibi şeyleri de tecrübe etmiş değildir. O'nu sınırlayan bir sınır da yoktur. Varlığı yok olacak, zayıflayacak ya da eksik kalacak da değildir. O kadınların dokunmasından eş ya da evlat edinmekten de münezzehtir.¹³⁷

Bu pasaj Allah'ın İslâm düşüncesinde her zaman önemli bir başlık olan farklılığını ve aşkınlığını en güzel biçimde açıklamaktadır. Şüphesiz bunun Kur'ânî bir temeli vardır ve bu pasajdaki bazı ifadeler doğrudan Kur'ândaki "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (eş-Şûrâ 42/11), "Gözler O'nu idrak edemez" (el-En'âm 6/103) gibi ayetlerden çevrilmiştir. Bu açılardan Mu'tezile'den farklı düşünen kimseler, yanlış olan insan biçimcilik (*teşbih*) ve cismânîliği (*tecşîm*) kabul etmekle

137 Eş'arî, 155 vd. Neredeyse eş anlamlı olan tâbirleri ayırmak için hiçbir çaba gösterilmedi.

suçlandı ve Mücessime ve Müşebbihe olarak isimlendi. Pek çok durumda kendilerine bu lakapların verildiği kişiler teşhis edilebilmektedir. Bu sebeple bu isimlerin ekolleri temsil ettiğini varsaymak da bir tehlike yoktur. Mücessime terimi Allah'ın cisim olduğunu iddia eden kişiler için kullanıldı ve Hişâm b. Hakem, Hişâm el-Cevâlikî, Mukâtil b. Süleyman ve diğerleri bu gruba dahildi.¹³⁸ Burada kısmen terminoloji üzerinde bir tartışma vardı. Hişâm b. Hakem, ilk kelâmcılardan biri olarak, Arapça uygun bir felsefî terim bulmak gerektiğini düşünüyordu ve *cisim* ile “fizikî bir varlığı” değil “mevcûd”, “şey” (ya da entite”) ve kendisiyle kâim (*kâimun bi nefsihi*) olanı kastetti.¹³⁹ Eş'arî'nin Mücessime'yi anlatırken zikrettiği diğer kişilerin de *cismi* böyle anladıkları kesin değildir, bazıları daha bilgisizce düşünmüş olabilir.

Burada güçlüğü asıl kaynağı Kur'an'ın antropomorfik terimler kullanmasıdır. Hiç bir Müslüman Allah'ın eli, gözü ve yüzü olduğunu reddedemez, zira bunlar açıkça Kur'an'da zikredilmiştir. Şayet O'nun eli varsa neden vücudu da olmasın? İlk etapta teşbih suçlamasıyla Kur'anî terimleri bilinçsizce ele alan ve onlardan çıkarımlar yapan kişilerin hedef alındığı görünmektedir. Pek çok Sünnî kelâmcı neticede Kur'an'daki bu antropomorfizmle ilgili olarak daha sofistike bir yolu benimsediler ve Mu'tezile'nin bu husustaki tavrını şiddetle reddettiler. Kaldı ki Müşebbihe kategorisine dahil edilen kimseler arasında ilk düşünürlerdir. Mutezilî Hayyât'ın bunlara Mukâtil b. Süleymân, Dâvud el-Cevâribî, Dırâr ve Hafs el-Ferd'i dahil ettiği görülür.¹⁴⁰ Bizzat Mu'tezilîler ise teşbih, tevîl ya da “metaforik yorumlama” metoduyla ilgilen-diler. Bunun tam anlamı şuydu: Kur'an metninde yer alan tek tek kelimeleri Kur'ândan başka yerde ya da İslâm öncesi

138 Eş'arî, 207-217. Şehristânî bunu uygun bir tasnif olarak kullanır; bk. 4, 8, 80, 84.

139 Eş'arî, 304.11 vd; krş. 44. Ayrıca bk. van Ess, *Der Islam*, XLIII, 257.

140 Hayyât, 22, 50, 67, 69, 133 vd.

şiiirde olan ikincil ya da metaforik anlamlara göre yorumlamada haklı olduklarını iddia ettiler. Böylece Allah hakkında “elleriyle yaratma” ayetinde (Sa’d 38/75) geçen “eller” kelimesinin “nimet” anlamına geldiğini söylediler. Bunu da neredeyse günlük İngilizce konuşma dilimizde “Sana el vereceğim (I’ll give you a hand)” ifadesine paralel kullanarak gerekçelendirdiler. Benzer biçimde yüzün (*vech*) de genelde *zât* olduğu söylendi. Allah’ın dünyada görüldüğünden bahseden ayetler de buradaki “görme” ile fizikî görmenin kastedilmediği belirtilerek diğer ayetler ışığında yorumlandı.¹⁴¹

Bu tefsir tarzı bazı açılardan sünidir fakat en azından düşünürleri dini tecrübenin “temelinde” tutmakta ve *zât* ile sıfatları arasındaki ilişkiye dair soyut akademik tartışmadan uzaklaştırmaktadır.

6. Büyük Mu’tezilîlerin Önemi

Vâsıl ile Amr b. Ubeyd, ister Mu’tezilî olarak düşünölsün ister düşünölmessin, onların İslâm düşünöncesinin gelişimine yaptıkları katkıları, Bişr b. el-Mu’temir ve Ebu’l-Huzeyl’in nesli ve takip eden nesil ile hatta belki de bunlara ilave olarak Cübbâî, Ebû Hâşim ve Ka’bî ile mukayese edildiğinde zayıf olduğu ortadadır. Bu şahıslara XIX. yüzyıl İslâm araştırmacıları kadar hayran olmasak da onların İslâm kelâmının gelişimine derin bir etki yaptıklarını itiraf etmeliyiz. Sonraki Mu’tezilîler bu şahısların değerini abartmış ve Mu’tezile olarak kabul etmedikleri diğer ilk kelâmcıların çalışmalarını küçümsemiş olabilirler. Ayrıca bu meselelere dair bilğimizin çoğunun Mu’tezile ya da Mu’tezile’den etkilenen kaynaklardan geldiği de hatırlanmalıdır. O hâlde burada söylenmesi gereken şey, esas olarak “büyük Mu’tezilîler” hakkında olsa da bir ölçüde diğer ilk kelâmcılar için de söylenebilir.

141 Eş’arî, 195, 218 vb.

Onların İslâm düşüncesine önemli hizmetleri pek çok Grek fikrini ve tartışma metotlarını özümsemekti. Bu şahısların entelektüel olarak Greklerden etkilendikleri ve onların eserlerini şevkle inceledikleri düşünülebilir. Fakat belki de onları ilk etkileyen husus, Grek düşüncesinin tartışma amaçları için faydalı olmasıydı. Bir muhalif bu fikirleri onlara karşı kullandığında ve onlar buna cevap veremediklerinde akılları başlarına geldi. İslâm kelâmında Hıristiyan etkinin olması da böyle görünmektedir. Zira Müslümanlar Hıristiyanlara ait eserleri detaylı biçimde incelemeler. Allah kelâmının yaratılmışlığına dair söylenen bazı fikirlerin, bir Hıristiyan tarafından onlara karşı kullanılmasından sonra, onlar da benzer fikirleri farklı bağlamlarda muhaliflerine karşı kullandılar.

Böylece Mu'tezile'nin tanıttığı Grek fikirleri, İslâm kelâmının aklî ya da felsefî kelâm olarak isimlenen bir kanadına hakim olmaya başladı. Her ne kadar son zamanlarda bu tür bir kelâm fazla aklî ve sıradan hayattan uzak olsa da iyi bir şey olduğuna hükmedilebilir. Bunun yanında Mu'tezile'yi Sünnîler sapkın gördüğünden onların fikirleri ve öğretileri kolayca alınmaz ancak dolaylı olarak tecrübe edilir ve istifade edilebilirdi. Burada önemli rolü Eş'arî oynadı. O, Mu'tezile olarak yetiştikten sonra Hanbelî düşünce tarzına döndü. Bununla birlikte Mu'tezile fikirlerinin ana akıma girdiği başka kanallar da vardı. Mu'tezilîliğe karşı çıkan kelâmcıların çoğu tartışma esnasında belli ölçüde Mu'tezilî fikirleri benimsemek zorunda kaldılar. Böylece Mu'tezilîlerin görevi İslâm inancına uzaktan da olsa faydalı görünen tüm Grek fikirlerini almak oldu. Diğer şahıslara ise bunların hangisinin özümsemebilir olduğunu keşfetmek için gözden geçirmek kaldı. Neticede Mu'tezile'nin temsil ettiği usul nadiren tümüyle korunsada pek çok önemli fikir devam ettirildi.

ÜÇÜNCÜ KISIM

SÜNNÎLİĞİN ZAFERİ
(236-334/850-945)

İkinci Abbasî yüzyılı çeşitli şekillerde karakterize edilebilir. Bu yüzyıl Abbasî hanedanının gücünde sert bir düşmeye ve aynı zamanda İslâm imparatorluğunu teşkil eden topraklar üzerinde hem yarı bağımsız hem de tam bağımsız devletlerin ortaya çıkmasına şahitlik etmişti. Bu çalışma açısından bu dönemin önemli özelliği ise Sünnîliğin İslâm toplumunda baskın bir konum elde etmesi ve bunu sağlamlaştırmasıdır. Bu ise sırayla Şiîliği yeniden yapılanmaya götürdü ve sonuçta ilk defa sonraları aşına gelecek olan bir forma kavuştu. Bir bakıma burada bir kutuplaşmanın ortaya çıkması söz konusudur ancak Sünnî kutup Şiîlikten çok daha önemliydi. 333/945 yılına kadar İslâm toplumunun Sünnî çerçevesi güzel bir şekilde kurulmuştu ve Şiî idarecilerin hakimiyeti altında bile varlığını kolayca sürdürebilmiştir.

DOKUZUNCU BÖLÜM

SÜNNÎLİK-ŞİÎLİK KUTUPLAŞMASI

Şimdiki bölümün iki yönlü bir hedefi vardır. İlki, Sünnîliği destekleyen sosyal güçlerin hilafet içinde nasıl hakim olarak kabul edildiğini, Sünnîliğin daha önce olmadığı biçimde nasıl “kurumsal” bir din hâline geldiğini ve bunun entelektüel hayatın çeşitli alanlarında nasıl bir uzlaşmaya götürdüğünü göstermeye çalışır. Gerçi kelâm bu gelişimin merkezinde olsa da bu konuyu 10. bölüme ertelemek daha uygun olacaktır. İkinci olarak, 287/900 civarında İmâmiyye’nin yeni şeklinin ılımlı Şiîler’in öz-farkındalığını nasıl artırdığını ve belki de bunun Sünnîlerin öz-farkındalığına nasıl katkıda bulunduğunu göstermeye çalışmaktır.

1. Siyasî Arkaplan

Tarihçiler bu dönemi, elinizdeki kitapla oldukça ilişkili bir bakış açısından henüz yeterince çalışmış değildirler. Bu sebeple burada yapılabilecek en iyi şey, önemli akımları kaydetmek ve onların önemine dair geçici yorumlar ortaya koymaktır.

Zikredilmesi gereken ilk mesele, Mütevekkil'in idaresinin ilk yıllarında yani yaklaşık olarak 235/850 civarlarında, hükümet siyasetinde değişikliğin gerçekleşmesidir. Bu, Mu'tezile'nin uzlaşma çabasının terk edilmesini ve Mihnenin sona ermesini de içeriyordu. Görevde olan Mu'tezililer kademeli olarak değiştirildi. Hatta Kerbela'da olan Hz. Hüseyin'in türbesinin yıkılması ve buraya haccın yasaklanması gibi Alevilere karşı bazı tedbirler de alındı. Tüm bunlar Mu'tezile'nin verdiği tavizlerin uygulamada faydasız bulunduğu ve en başta "meşrutiyetçi" blok diye tanımlanan gruptan destek bekleme-ye karar verildiğine işaret eder görünüyor. Gerçi siyasî karar önce Mütevekkil zamanında alınmıştı ancak mücadele henüz sona ermemişti. 247/861 yılında Mütevekkil'e suikast düzenlenmesi ve Mu'temid'in 256/870 yılında başa geçmesi arasındaki karışıklığa ise eski bir mücadelenin yenilenmesi olarak bakılmalıdır. Ancak Mu'temid dönemiyle birlikte toplumdaki "meşrutiyetçi" unsurlara güvenme siyasetinin başarılı olduğu görülür. Bu zamandan itibaren de halk arasındaki diğer unsurlar da devletin ve toplumun esas itibarıyla "Sünnî" olması gerektiği vakıasını kabul etmiş görünmektedir. (Sünnî teriminin kesin anlamı ileriki bölümde tartışılacaktır.)

Hükümet merkezinin 221/836 yılında Mu'tasım tarafından yeni bir şehir olan Samerra'ya taşınması ve onun Türk memurları şahsî muhafızı olarak tanıtması da aynı şekilde muhtemelen bloklar arasındaki dengeyle irtibatlıdır. Bağdat halkı "meşrutiyetçi" kanat üzerinde baskın bir kuvvet idi ve Samerra'ya taşınmanın güçlerini azaltacağını ümit ettiler. Belki de öyleydi, ancak böyle olsa bile bu avantaj bir süre sonra Türk birliklerinin güçlerinin büyük ölçüde ağır basması dezavantajı karşısında oldukça önemsiz bir hâle geldi. Belki de Bağdat'ın 271/883'te yeniden başkent olmasının¹ esas amacı Türklerin gücünü azaltmaktı. Fakat bu durum, "meşrûtiyetçi" unsurların desteğine dayanma şeklindeki yeni siyasete de uygundu.

1 Sourdel, *Vizirat*, 320 vd.

Dönemin ikinci önemli özelliği, olayların kontrolünün askerî liderlerin ya da askerî destek elde eden şahısların ellerine geçmesiydi. Hilafet merkezinde halifeyi tayin edenler de azledenler de Türk kumandanlardı. Bununla birlikte 324/936'da merkezdeki rekabetler halifeyi öylesine zayıflattı ki vazifelerinin çoğunu hariçteki bir askerî lider olan İbn Râik'e *emîr-ü'l-ümerâ* ünvanıyla devretti. 333/945 yılında Büveyhî ailesine mensup olan Muizzüddeve ordusunun başında Bağdat'a girdi ve *emîr-ü'l-ümerâlık* mevkiini ele geçirdi. Büveyhîler tam bir asır, Irak'ın ve doğu eyaletlerinin *fiilî* yöneticileri oldular. Önceki yıllarda belli eyalet valileri yarı bağımsız olarak tanındı ve halife yöneticiliğe bir evladın ya da başka bir akrabanın halef olarak yetkili kılınmasını da kabul etti. Nitekim Horasan'da Tâhirîler (205-50/821-73), 253/867'den itibaren de Sistan'da Saffârîler ve Tunus'ta Ağlebîler (184-800/296-909) böyleydi. İslâm düşüncesinin gelişimine tesir eden bu eyalet otonomisindeki esas yön, onun eyalet başşehirlerindeki İslâmî eğitimin genişlemesini teşvik etmesiydi.

Biraz önce zikredilen ve aynı zamanda hem merkezi hem de eyaletleri yöneten bu kimselere "savaş lordu" demek uygundur. Bu tabir onların kuvvetinin sadece askerî güce dayandığını ve hiçbir özel fikrî temeli olmadığına da işaret eder. Bunun arkasındaki düşünce ise halife tarafından atanmış olmalarıydı. Bu tabir İmâmî Şiîlerinden olan Büveyhîler için bile kullanıldı. Zira 333/945 yılında bu inanç şekli Sünnî hilafette kabul edilmiş bir şekle dönüştü. Bu zikredilen savaş lordlarının yönetiminin düşünsel olmayan temeli, 296/909 yılından itibaren Tunus'u, 358/969 yılından itibaren de Mısır'ı yöneten Fâtîmîlerin durumuna kesin olarak zıttı. Zira onlar İsmâilî fikirleri esas alarak bütün İslâm dünyasının meşrû idarecileri olduklarını iddia ettiler. Elbette, bir savaş lordu Bağdat'ta olduğu gibi iki rakip fırkaya rastladığında biriyle ittifak kurabilirdi. Ancak Sünnî ya da Sünnîliğe yakın bir fırkanın fikriyatı, Sünnîliğin belli bir şeklini kabul ettiği taktirde bir savaş

lordunun yönetimini haklı görebilirdi. Bu ise onun şeriatı kabul ettiği, bir bakıma onun kulu olduğu ve genelde şeriatın izlendiği alanlarda şer'i değişiklikler yapmaktan vazgeçtiği anlamına geliyordu. Savaş lordlarının bu hususta Sünnî fikriyata tabi oldukları vakıası, farklı görüşlere rağmen, Fâtımîler ile daha sonra Mağrip'te olan Muvahhidlerin toplum yapısını gözle görülür biçimde etkileyemedikleri dikkate alınır, şaşırtıcı olmaz. Belki de onların başarısızlıkları fikrî coşkunun eksikliğine bağlanabilir ki bunun bir belirtisi toplumun tüm tabakalarında dönüşüm yapmada yetersiz olmalarıydı.² Öte yandan bir düşünce esasında tüm imparatorluk için bir reform programı olsa da küçük bir toplumu komşularından temyiz etme görevini icra ettiğinde, büyük olasılıkla tüm toplum hayatını etkileyebilmektedir. (Batı Cezayir'de 16-777'den 296/909 yılına kadar hüküm süren) Hâricî Rüstemîler ile Yemen Zeydîlerinin durumu da budur.

Dönemin üçüncü önemli özelliği, halifenin siyasî gücünün azalması ile birlikte, "dinî" olarak isimlendirilebilecek otorite boyutundaki artışı. Gerçekten hilafet Şiîlerin imamlara nisbet ettiği bazı vasıfları kazanmış görünmektedir. Nitekim (493/1100 yılı civarındaki) daha sonraki bir tarihte Gazzâlî, şayet bir imam-halife olmadığı taktirde tüm idarî fiillerin ve tüm evlilik gibi hukukî işlerin geçersiz olacağını ileri sürmüştü.³ Bu, şeriate dayalı resmî işlerin geçerliliği için hilafetin zorunlu olduğu anlamına gelir. Burada incelenen dönemin sonuna kadar halife tümüyle politik olarak güçsüz olmasa da onun dinî otoritesinin büyümekte olduğuna dair ilk zayıf işaretler mevcuttur ve tüm bunlar Türk memurların halifeleri tayin etmesine ve azletmesine rağmen cereyan ediyordu.

2 Krş. Watt, "The Doctrine of Almohads; reflections on the viability of religious movement", *History of Religions*, IV (1964), 23-9.

3 *İktisâd*, kutb 4, bâb 3, taraf 2. Krş. *Transactions of the Glasgow University Orienta Society*, XXI, (1966), 21.

Son olarak kaydetmek gerekirse, meydana gelen olayların tümü “Sünnîliğin kuruluşu” olarak isimlendiğinde, bu hareketin başarısı aynı yöndeki sonraki adımları da teşvik etti. Tümünün arkaplanı, fırkalar arasındaki kavgalardan ve birçok yerde ortaya çıkan isyanlardan doğan güvensizlikti. Halk, Sünnîliğin kuruluşunun onlara güvenlik verdiğini hissettiği derecede, Sünnîliğin farklı yönlerinin daha da bütünleşmesini görmeyi istediler.

2. Sünnî Bütünleşmesinin Boyutları

Abbasîlerin ikinci asrı sırasında Sünnî-İslâm daha önce sahip olduğundan daha belirgin bir şekil aldı. Bunların önemini dikkate almadan önce bazı ayrıntılarına bakmak yerinde olacaktır.

a. Bir Hadis Usulünün Oluşumu

Sünnet kelimesinin asıl anlamı “genel uygulama” ya da “normal ve normatif âdet”tir. İslâm öncesi zamanlarda bir kabilenin *sünnet*inden bahsedilebilirdi. Kur’ân da *sünnetullahtan* ve *sünnetü’l-evvelînden* bahsetmektedir. Görülüyor ki her ikisinin anlamı da Allah’ın yoldan çıkan geçmiş kavimleri cezalandırmasıdır.⁴ Nitekim *sünnet* Arap zihniyetinde derin kökleri olan bir kavramdır. Bu sebeple 11/632’den sonraki yıllarda ilk Müslümanların peygamberin sünnetini ve kısa bir süre sonra da dört râşid halifenin *sünnetini* hatırlamaları tabidir. *Sünnet* kelimesi çok farklı şekillerde de kullanılabilirdi. Gerçi şimdi neredeyse lafzen çelişir görünse de Şiîlerin *sünneti* yani “peygamber ailesinin sünneti” de (*sünnetü Ehli’l-beyt*) söz konusu olabilirdi.⁵

4 Krş. Paret, *Kommentar*, el-Enfâl, 8/38.

5 Goldziher, *ZDMG*, XXXVI (1882), 279 (= GS, II, 121).

Kadim hukuk ekollerinde -Joseph Schacht ve diğerlerinin görüşlerini izlersek⁶- her şehirde varolan dindar kişiler Kur'ânî kurallar ışığında yerel hukukî uygulamaları eleştirdiler. Zaman içinde, bunların Kur'ânî ve İslâmî ilkelere uygun olanları üzerinde bir ölçüde uzlaşmaya vardılar. Bu ise Schacht'ın "canlı ekol geleneği" diye isim verdiği Medine, Kûfe ve diğer bazı şehir gelenekleri denen şeyi oluşturdu. Diğer yandan bu durum, başka şehirlerde kabul edilen görüşlerden farklı olsa da, burada bulunan ulemanın uzlaşmasını (*icmâ*) temsil ediyordu. Başka bir taraftan ise canlı geleneğe *sünnet* ya da "genel uygulama" diye itibar edildi ve ilk Müslümanların tatbikatı ile devam ettiği varsayıldı. Alimler Emevî yöneticilerini eleştirdiği sürece -ki genelde böyleydi- *sünnet* fiilî bir tatbikat değil daha çok idealize edilmiş bir uygulama oldu. Uzun süre uygulamanın sürekliliği sadece varsayıldı. Emevî devrinin sonlarında ise Kûfeli Hammâd b. Ebî Süleyman (v. 120/738) gibi bu dönemde Kûfe'de benimsenen görüşleri hocası İbrahim en-Nehâî'ye (v. 95/714) nisbet eden kişilerle karşılaşırız. Ayrıca İbrahim'in de bu görüşleri müstereken "İbn Mes'ûd'un ashâbı" denilen ilk âlimlerden aldığı iddia edilmiştir. En sonunda görüşler, Hz. Muhammed'in Kûfe'de yerleşik ashâbının başı olan İbn Mes'ûd'un kendisine atfedildi. Bu süreçteki son adım ise bu *sünnetin* Peygamberin *sünneti* olduğunu iddia etmektir.

"Peygamberin sünneti" ifadesi, geçmişte, özellikle de kendi faaliyetleri için dini bir temel iddiasında bulunan siyasî liderler tarafından çokça kullanılmıştı. Nitekim bir sapkın olan Hâris b. Süreyc (bk. yk. s. 222-223) bile adamlarını Allah'ın kitabına ve Peygamberin *sünnetine* davet etmişti. Bu ifade genişçe kullanıldığı için belli bir manası olmak-

6 Bu bilgi aslında Schacht ve Coulson'da yer almaktadır; bk. Schacht, *Indroduction to Islamic Law* (n. 3/1), özellikle 29-33. Coulson, *History of Islamic law* (krş. a.y) Ahmad Hasan da bir dereceye kadar Schacht ve Coulson'u izler ancak geleneksel temel üzerinde durur; bk. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1970.

tan uzaklaştı ve herhangi bir zümrenin ya da hatta bir ferdin gerçek bir İslâmî öğreti olarak düşünebileceği şeyleri temsil eder hâle geldi. Abbasî döneminin başlarında, önde gelen fakih Şâfi'nin (v. 205/820) eseri ile bu durum değişti. Şâfi Medine ekolünün mensubuydu ancak aynı zamanda Ehl-i hadis olarak bilinen kişilerden de etkilenmişti. O, hadislerin kadîm ekollerin ve Ashâb-ı re'yn görüşlerinden tatmin edici olmayan hususların eleştirisinde kullanabileceğini gördü. Kadîm bir ekolün *sünnet* olarak benimsediği belli bir tatbikatın Hz. Muhammed'in yaptığı ya da söylediği bazı şeylere aykırı olduğu söylenebilirdi. Kadîm bir ekol belli bir uygulamanın "*sünnet*" olduğunu iddia ettiğinde (ve bunu Peygamberin *sünnetine* kadar genişlettiğinde) genelde iddiasını çoğunlukla ekol içinde aktarılan genel bir iddia ile doğruluyordu. Diğer yandan Hz. Muhammed'in yaptığı ya da söylediği hadislerin her biri, rivayeti bir önceki şahıstan alan kesin raviler zinciri (*isnâd*) tarafından desteklenmişti.

Şâfiî hadislerle meşgul olan ilk fakih değildi. Kadîm ekollerin mensupları onların eleştirilerini açık biçimde karşılamak zorundaydı. 197/813 yılında ölen bir şahsın üç seçkin kişiden sözettiği rivayet edilir. Bunlardan biri *sünnette* değil hadislerde yetkin olan Süfyân es-Sevrî (v. 155/772) diğeri ise hadislerde değil de *sünnette* yetkin olan Evzâî'dir (v. 157/774). Üçüncüsü ise her iki disiplinde de yetkin olan Mâlik b. Enes'tir (v. 179/795).⁷ Benzer bir çifte yetenek Haneî Ebû Yusuf'a (v. 182/799) da nisbet edilir.⁸ Ancak, birisi "*sünnet*" olarak isimlenen iki disiplinin zikredilmesi, bu ikisinin tam olarak koordine olmadığını ve hakkında hadis yoluyla hiçbir delil olmayan bir *sünnetin* mevcut olabileceğini de ortaya koymaktadır. Şâfiî'nin bu meseleye katkısı iki yönlü olmuştur. O, belli bir uygulamanın Peygamberin *sünneti*

7 Goldziher, *MS*, II, 12.

8 Goldziher, *a.e.*, *Tezkire*, I, 239'den alıntı.

olduğu iddia ediliyorsa, isnadı olan bir hadis suretinde bir delil ile ispat edilmesi gerektiği üzerinde ısrar etti. Ancak o daha ileri gidip insanların Allah'ın kitabını kabul etmek zorunda oldukları gibi *sünnetini* de kabul etmeleri gerektiğinde ısrarcı oldu. Bu ikinci hususu ise hikmetin sadece Allah resulünün sünneti olduğunu savunarak, Hz. Muhammed'in Allah tarafından insanlara Kitap ve Hikmeti öğretmek için gönderildiğini belirten çeşitli Kur'an ayetlerinden çıkardı.⁹ Hz. Muhammed'in fiillerinin hikmet ile özdeşleştirilmesi ise "Sünnet"e *usûl-i fıkıh* içinde Kitab'a denk bir konum sağladı. Artık bu tarihten itibaren daha eski belirsiz anlamlar kayboldu ve sünnetten bahsedildiğinde doğal olarak hadislerle delillendirildiği ölçüde Hz. Muhammed'in genel uygulamaları kastedildi.

Şu an hadisler üzerine çalışmak temel İslâmî ilimlerden biri olarak görülmüştür ve hadisler fikhî tartışmalarda çokça alıntılanmıştır. Bununla birlikte ahlâksız bir insanın hadis uydurmasının ve ona yanlış bir isnad yapmasının kolay olduğu anlaşıldı ve bu da hadislerin tenkidini ve sıhhatinin tespiti için ravilerin biyografileri üzerinde anahatlarıyla çalışmaya götürdü.¹⁰ Bu tenkit hususen değilse de esas itibarıyla *isnada* yöneltildi. Burada Schacht ve Coulson'un gözünden kaçtığı anlaşılan bir ayrıntı zikredilebilir. Tüm mevcut uygulamaların isnadı olan hadislerle doğrulanamayacağı anlaşıldı ve bu sebeple *mütevâtir* ya da "yaygın olarak nakledilen hadis" denen yeni bir hadis türü icat edildi. Bu hadis, belli bir isnadı olmayan ancak yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir sayıda insanı kapsadığı için genel anlamda kabul edilen bir hadisti. Bir anlamda bu "yaşayan sünnet" kavramının yeni bir kıyafetle ihya edilmesi idi ve insanlar bu tür hadisin münferit şahısların veya sınırlı sayı-

9 *Islamic Jurisprudence: Shāfi'i's Risāla*, trc. Majid Khadduri, Baltimore 1961, 110-12. Krş. Coulson, 56.

10 Krş. El², "(al) Djarh wa-l-ta'dil" mad. (James Robson).

daki insanların naklettiği hadislerden üstün mü yoksa aşağı mı olduğu tartışılmaya başlandı.¹¹

“Kütüb-i Sitte”ye dahil edilmeyen ilk eserlere de ziyadesiyle saygı duyulmuş olabilir. Böyle bir eser *Müsned* olarak isimlenen Dârimî’nin (Ebu Muhammed Abdullah es-Semerkan-dî, v. 255/869) koleksiyonu olup yapı itibarıyla dört *Sünen*’e benzemektedir. Şöyle ki fikhî meselelere göre bâblara ayrılmıştır. *Müsned* terimi büyük oranda her bir hadisin ilk ravi-sine göre bâblara ayrılan bir koleksiyon anlamına gelmektedir. Şüphesiz Ahmed b. Hanbel’in (v. 241/855) *Müsned*’inin tertibinden dolayı böyleydi. O, bir hadis âlimi olarak büyük bir itibar görmesine rağmen altı kitap içinde yer almadı. Diğer yandan Mâlik b. Enes’in (v. 179/795) *Muvattâ*’ı birçok hadis ihtiva etmekle birlikte esasında bir fıkıh eseri-ydi ve bazı noktalarda hadislerden ziyade önde gelen fakihlerin fikirlerini naklediyordu. Esasen tarihin de gösterdiği gibi, bu sebeple yeni “sünnet” anlayışının kabulünden önceki bir döneme aitti.¹²

Belirtilmesi gereken önemli nokta, Şâfiî’yi izleyen dönem-deki ilmi eserlerin sünnet kavramına belli bir anlam verme-de başarılı olmalarıdır. Artık bu, muteber âlimlerin kefaleti altında bulunan hadis külliyyatında yer alan şeyler anlamına geliyordu ve âlimlerin itibarı da Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Ma’in (v. 232/847) gibi az sayıda tanınmış eleştirmenle-rin değerlendirmeleriyle ölçülmüştü. Bazı hadisler ve râviler hala tartışılabilirdi ancak “Sünnet” üzerinde geniş ölçüde bir mutabakat oluşmuştu. Medine’deki âlimlerin çoğu tarafın-dan kabul edilen *Sünnet*, Kufe’li âlimlerin çoğunun tanıdı-ğı *sünnetten* farklı olduğunda, bu Şâfiî’den önceki durumla

11 Krş Bağdadî, *Usûl*, 11-13, trc. ve yorum bk. Watt, *Islamic Quarterly*, VII (1962), 31-4.

12 Son iki paragraftaki meselelerle ilgili geniş kaynakça için bk. Goldziher, *MS*, II, 8. *El*². Ayrıca bk. Sezgin, I, 53-84, 115 vd. *El*², “Hadîth” mad. (J. Robson).

çelişiyordu. Şiîler olarak kendilerini ana gövdeden ayıranlar dışında aynı hadis külliyyatı uygulamada herkes tarafından esas kaynak olarak kabul edilmişti.

b. Fıkhî Usullerin ve Ekollerin Kurulması

“Kadim hukuk ekolleri” coğrafi olarak bellidir. Her bir şehirde ekseriyet ittifak hâlinde idi fakat muhalif azınlıklar da vardı. Bu coğrafi ekoller tedricî olarak kendilerini önemli hocaların talebeleri olarak gören “şahsî ekollere” dönüştüler.¹³ Nitekim Kûfeli âlimlerin çoğu, talebeleri Ebû Yusuf (v. 182/798) ve Şeybânî’nin (v. 179/805) liderliği altında, kendilerini Ebû Hanife’nin (v. 150/767) takipçileri olarak görmeye başladılar. Bununla birlikte Süfyân es-Sevrî (v. 161/778) ekolü hâline gelen muhalif bir grup da vardı. Medine’de ve ayrıca Mısır’da büyük çoğunluk İmam Mâlik’in takipçisi oldu. Şâfiî ise Medine ekolüne mensup olduğunu iddia etti ancak yazılarındaki yeni fikirler farklı bir duruma yol açtı ve ona bağlı olan “şahsî ekol”ün zuhur etmesi pek tabii idi. Şâfiî ekolün oluşumunda Müzenî (v. 264/878) büyük rol oynadı. Emevîler Şam’ı yönetirken gelişmiş olan Suriye ekolü ise Evzâî’nin şahsî ekolü hâline geldi ve kademeli olarak ortadan kalktı.

Diğer ekoller başından beri şahsî bir temele sahipti. Fıkhın temelinde hadislerin yerini vurgulayan ve akıl yürütmeyi asgariye indiren Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Ehl-i hadisin lideri olarak isimlendirildi. Dâvud b. Halef (v. 270/884) ise akıl yürütmeyi basitleştiren ve ağırlığı zahire yani Kur’ân ayetinin ya da hadisin açık ya da literal manası üzerine kuran Zâhirî ekolü kurdu. Büyük tarihçi ve müfessir (Muhammed b. Cerîr) Taberî (v. 310/923) Cerîriyye diye bilinen, farklı ancak kısa ömürlü bir ekol kurdu. Diğer bazı âlimler de, farklı bağımsız-

13 Takip eden bilgiler esas itibarıyla Schacht’ın ve Coulson’un eserlerine dayanmaktadır; bk. Schacht, *Introduction to Islamic Law*, 57-68; Coulson, *a.e.*

lık derecelerine sahip fikhî teoriler ileri sürdüler fakat hiçbiri etkili taraftar kazanamadı. Sonraki bir tarihte ise vaazlarıyla Muvahhidler devletini doğuran İbn Tûmert (v. 524/1130) fikhî meselelerde özgün bir konumu benimsedi ancak bu sistem imparatorlukta resmî bir mevkiye sahip olsa da bağlalarına imparatorluğu yaşatma imkanı verecek entelektüel bir şevkten mahrumdu.

Bazı ekoller sonradan Şâfi'den önce yaşayan kişilerin isimleriyle isimlendirilse de belki onun devrinden sonraya kadar belli bir ekol şeklini alamadılar. Şahsî ekollerin oluşumuna, yazılı eserlerin özellikle de sonraki eserleri ekolün liderine nisbet eden uygulamaya dair görüşlerin ortaya çıkması da yardım etmiş olabilir. Böyle bir nisbet belki aldatmayı değil de daha çok söz konusu eserin, onun takipçilerinin geliştirdiği şekliyle ekol liderinin görüşlerini ihtiva ettiğine işaret etmeyi hedeflemişti. Ancak ekollerin oluşumundaki en önemli sâik muhtemelen Şâfiî'nin "usûl-i fikh" öğretisi idi. Diğer ekoller onunla uzlaşmaktan uzaktı, ancak onun eseri, anlaşmazlıklarını çözebilecekleri ve çerçevesini çizebilecekleri metodolojik ve genel kavramsal bir çerçeveyi onlara verdi. Ekoller arasındaki muhalefet devam etti, ancak müşterek *usûl-i fikh* disiplini 700/1300 civarında fiilen tamamlanıncaya kadar birbirini tanıma seviyesinin artmasına hizmet etti. Bu tarihten itibaren hala devam eden dört mezhep, Hanefiler, Hanbelîler, Mâlikîler ve Şâfiîler varlığını sürdürdü. (Başka yerlerde amelî farklılıklar için "usûl" daha tercih edilebilir olsa da "ekol" terimi entelektüel temele dayalı bir tartışma için uygun göründü).

c. Kur'ân İlimleri

Kur'ân tefsiri sahasında 235/850 yılından 333/945'e kadar olan sürede açıkça belli bir dönüşüm olduğunu iddia etmek güç olacaktır. Belki de genel bir şekilde bu dönemde *tefsîr* (Arapça isimlendiği şekilde), birçok noktada geniş bir mutabakat ya da

en azından dar bir uyuşmazlık sahası olmakla birlikte, önceki asırların bazı dağınık fikirleri bertaraf edildiği için belli bir istikrara kavuşmuştu. Metodolojik esaslara dair çok az izleri olan bir tartışma muhtemelen buna katkıda bulunmuştu. Müşahhas bir vakıa (az önce zikredilen) Taberî'nin hacimli tefsirinin ortaya çıkmasıdır. Bu eser yazarın kendi hükmünü vermeden önce önceki müfessirlerin bilinen tüm yorumlarını (*isnâdla* birlikte) alıntılar. O hâlde Taberî'nin bu eseri bir anlamda bir dönemin sona erdiğini belirler ve bir diğerinin açılışını da hazırlar.

Bununla birlikte, paralel bir disiplin olan *kıraatte* yani [Kur'ân] metni üzerine çalışmada, incelenmekte olan dönemde, hadislerin kanonikleşmesi ile kıyaslanabilecek “yedi kıraat”in güvenilir olarak genişçe benimsenmesi şeklinde bir gelişme görüldü. Kur'ân ilk defa yazıldığında, bir yazı sisteminden çok hafızada bulunan bir aletten oluşan ve noktalama işaretlerinden mahrum bir metindi (*scriptio defectiva*). Burada uzun ya da kısa sesliler ya da şeddeli harfler gösterilmedi ve hatta şu an aynı çizgilerle yazılan ancak noktalarla ayırt edilen belli sessizlerin arası da açık biçimde ayrılmadı. Bu hatalar zaman içinde giderildi ancak yazının gelişim süreci ancak III/IX. yüzyılın sonlarına doğru tamam oldu. IV./X. yüzyılın başlarından itibaren Kur'ân kıraatindeki birliği temin etmeye dair genel arzuya pratik bir ifade kazandırmak mümkün oldu. Bu hususta İbn Mücâhid'in (v. 323/935) eseri etkili oldu. O, farklı şehirler belli ayetlere dair farklı okuyuşlara bağlı olduğu için, tümüyle uzlaşma sağlamanın imkânsız olduğunu kavradı. Bu sebeple Hz. Muhammed'e Kur'ân'ın *yedi harfe* göre okumanın öğretildiğini ifade eden bir hadise dayanarak aynı şekilde geçerli olan yedi okuma biçiminin (*kırâat*) olduğunu öne sürdü ve esasında “harfler” olan bu *ehrufu* okuma setleri olarak yorumladı. Böylece okuma setleri İbn Mücâhid tarafından seçilen âlimlerden üçü Kûfe'den biri ise Mekke, Medîne, Şam ve Basra'dandı.

Kıraatin yedi ile sınırlandırılmasını tüm âlimler hemen kabul etmedi ve bazıları bunu on, diğerleri ise on dört olarak

tasarladı. Bununla birlikte İbn Mücâhid'in şeması hayatının sonlarına doğru fetva makamlarının etkisiyle resmî bir onay kazandı. Bir âlim sessiz harfli bir kelimeyi, gramere uygun biçimde ve makul bir anlam vererek herhangi bir kıraate göre okumayı benimseyebileceği görüşünden vazgeçmeye zorlandı. Bu, sessiz harfleri o an yazıldığı gibi kabul etmek zorunda olmak demekti. Diğer bir âlim ise yedi (doğrusu ne on ne de ondört) kıraat içinde olmayan İbn Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b'ın eski kıraatlerini kullandığı için kınandı.¹⁴ Kur'ân metni üzerine çalışma bir tür ihtisas hâline gelmişken, bununla meşgul olan âlimler diğerlerinden ayrılmadılar, aksine müfessirler, fakihler, dilciler, muhaddisler ve diğerleri ile aynı çerçevede hareket ettiler. Böylece Kur'ân metnindeki birliğin önemli olduğu görüşünü fakihlerin resmen kabul etmesi, Müslümanların ana gövdesinin, birçok âlimin iki asırdan fazla bir sürede ortaya koydukları eserlerin sonucunu güvenilir kabul etmelerinin bir bölümüydü. Dolayısıyla bu bölümde zikredilen bu ve diğer meseleler Sünnîliğin kurulmasının ve güçlenmesinin işaretleridir.

d. Sûfilerin Katkısı

Bu çalışmada sûfiler özel bir ilgiye mazhar olmasa da bu noktada onlar hakkında bir şeyler söylemek yerinde olacaktır. Onları ayrıca dikkate almamanın ana sebebi, sûfilerin İslâm düşüncesinin pek çok alanında var olmalarıdır. Louis Massignon mistisizmi "usulüne uygun icra edilen bir dinin içsel tecrübesi" (l'experimentation *ab intra* d'une religion dûment pratiquée) olarak tanımlar ve İslâm'da kelâmî akidenin gelişimiyle mistisizmin gelişimi arasında yakın bir paralellik olduğunu göstermeye çalışır.¹⁵ Ona göre belli mistiklerin

14 Krş. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân*, Edinburgh 1970, 47-50. Geniş bir kaynakça ile.

15 *Essai*, 110-13.

tecrübeleri, Fazliyye, Bekriyye, Kerrâmiyye ve Sâlimiyye ile fiilen Hallâciyye gibi kelâmi ekollerin oluşumuna da katkıda bulunmuştur. Bunlardan üçüncüsü gelecek bölümde zikredilecektir ancak diğerlerinin 333/945'e kadar olan süreçte İslâm düşüncesinin genel gidişatına herhangi bir önemli katkı yaptığını söylemek oldukça güçtür. Her ikisi İbn Sâlim olarak isimlenen ve yine her ikisi Sehl et-Tüsterî'nin (v. 283/896) talebesi olan baba ve oğlu (v. 296/909; 349/960) takip edenler anlamına gelen Sâlimiyye'nin sonraki dönemde bir miktar etkisi oldu.¹⁶ Hallâc (v. 310/922) ise belki esasında yeni problemler ortaya koymakta etkiliydi; fakat bu onun itikadî görüşlerinden çok şahsiyetinden ve başarılarından meydana gelmişti.¹⁷ Fazl b. İsa er-Rekâşî geç Emevî döneminde popüler bir vaiz idi ve görüşleri Hâricîlik ve Mürciîlik'e benziyordu.¹⁸ Bekr b. Uhti Abdülvâhid (v. 177/793) ise ilk kelâmcılar içinde önemsiz bir sima idi.¹⁹

Yaklaşık 287/900 yılı dolayında ve takriben yarım asırlık bir dönemde sûfilik hadis, fıkıh ve Kur'ân ilimleri çalışmalarından farklı olarak, birleşme ve birlikte büyüme sürecine maruz kalmış görünmektedir. Arthur Arberry, Cüneyd (v. 297/910) hakkında şunları yazdı:

Ondan önce başkaları ve onun çağdaşları, sezginin parlak ışıkları sayesinde bir şekilde şu an efendilerinin üzerine dü-

16 Goldziher, "Die dogmatische Partei der Sâlimijja", *ZDMG*, XLI (1907), 73-80 (=GS, V, 76-83). Massignon, *Essai*, 294-300. A.mlf. *Passion*, 361 vd.

17 Massignon, *Passion*, 535, n. 1. Kelâbâzî onun Allah inancına dair ifadelere atıf yapmıştır. *The Doctrine of the Sufis*, trc. A.J. Arberry, Cambridge 1935, 15 vd.

18 İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 240, 301. Eş'arî, 118 vd., 513 vd. Nevbahtî, 9. Şehristânî, 103, 106. Karışma ihtimalini açıklayan notlarla bk. Pellat, *Milieu*, 113. Massignon, *Essai*, 167, 169.

19 Hayyât, 144, 218 (not). Eş'arî, 5.216, 259, 286 vd.; 457. Nevbahtî, 13. Massignon, *Essai*, 219. (Bekriyye'yi özellikle Şiîler Hz. Ebû Bekr'i destekleyenler için kullanır. Ancak krş. Gazzâlî, *Fedâ'ihu'l-Bâtmiyye*, Kâhire 1964, 174 sayfa sonu.

şen ruhsal yüceliklere ulaştılar. Sanki o, analitik düşüncenin en yüksek zirvesinde durarak, altında uzanan tüm mistik düşüncenin bütün manzarasını kendi görme sınırlarına dahil etti ve bir sanatkar gözüyle tek bir tuval üzerinde birleşmesini ve idrak edilmesini sağladı... O, son derece ince ve üzerinde derince düşünülmüş bir lisanla, henüz tam olarak gelişmemiş ve sonraki tüm oluşumun özünü oluşturan İslâm teozofisinin tutarlı sisteminin çerçevesini meydana getirdi.

Louis Massignon ise Hallâc'a merkezi bir konum vermekte ancak onunla Cüneyd'in temelde oldukça benzer görüşlere sahip olduğunu kabul etmektedir. Cüneyd Hallâc'ın hocası olduğundan belki de onun bu vurgusu Arberry'ininkinden pek de farklı değildir.²⁰

Bu devrin sûfilik tarihindeki merkezîliği veya can alıcı karakteri ayrıca İranlı bir tasavvuf tarihçisi Hucvirî'nin (v. 462/1071 civarı) bir ifadesiyle şöyle gösterilebilir: O şöyle yazmıştır: "Sûfilige talip olanların tümü on iki firkadan oluşur. Bunlardan ikisi kınanmış, kalan onu ise onaylanmıştır."²¹ Tasvip edilen fırkaların kurucuları: Muhâsibî (v. 243/857), Hamdûn el-Kassâr (v. 270/884), Ebû Yezîd el-Bistâmî (v. 261-63/875-77), Cüneyd (v. 297/910), Nûrî (v. 294/ 907), Sehl et-Tusterî (v. 283/896), Hâkim et-Tirmizî (v. 280-85/ 893-98), Har-râz (v. 279-86/892-99), İbnu'l-Hafif (v. 370/981) ve Seyyârî (342/953). Kınanan fırkalar ise Ebû Hulmân ed-Dımeşkî (v. 338/950)'ye uyanlar ile Hallâc'a uyanların bir bölümüdür.²² Bu şahısların dönemleri kaydeğerdir. Çünkü yedisi 261/875 ile 297/910 yılları arasında ölmüş; içlerinden biri bu tarihten biraz önce Hallâc ise biraz sonra ölmüştür ve yalnızca üçü esas itibarıyla X. yüzyılda yaşamıştır.

20 *Sufism, an account of the mystics of Islam*, London, 1950, 57. Massignon, *Essai*, 304. Ayrıca bk. aş. s. 428 ve 10 bölüm 59. dn.

21 *Keşfü'l-mahcûb* trc. Reynold A. Nicholson, yeni bs., London 1936, 130.

22 Bu son ikisi için bk. Massignon, *Passion*, I, 362.

Bunun önemini abartmamak gerekir. Muhtemelen daha sonra ilim ile ulaşılan bir aşamada sûfilîği bu şekilde kodlamak ve sınıflandırmak doğaldı. Ancak Hucvîrî'nin ifadesi ayrıca, bir şahsın itikadî açıdan sapkın iddialarda bulunmaması şartıyla, Sünnî âlimler arasında sûfilîğin bir ölçüde kabul gördüğüne ya da en azından müsamaha ile karşılandığına işaret etmektedir. Massignon'un ileri sürdüğü gibi, bazı sûfilerin kelâma olan belli katkıları çok da etkileyici olmamıştır. İslâm hayatının müsamaha edilen bir boyutu olarak sûfilîğin varlığının, kendini "oluşturma" sürecinde Sünnîliğe büyük destek vermesi olasıdır. Sûfilîğin varlığı ve müsamaha ile karşılanması en azından fertlerin dini tecrübelerinin belli durumlarında meşrûtiyetine delalet etmiş ve Sünnîlik (Şiiilerin karizmatik liderlerinden farklı olarak) geniş ölçüde sıradan insanlar üzerine bina edilmiştir. Şüphesiz Sûfilik de hikmet sahibi önemli birkaç kişiden nakledilen bilgi ('ilm) lehindeki önyargı ile mücadele etmek zorundaydı.²³

3. Sünnî Bilincin Ortaya Çıkışı

a. Genel Düşünceler

Burada tartışılacak olan mesele sadece gelişme kavramının ciddi bir şekilde ele alınmasından ortaya çıkmıştır. Geleneksel bir Müslüman âlimi için sorun yoktur. İslâm her zaman Sünnî idi ve Sünnî İslâm da her zaman vardı. Şüphesiz bu görüş, Sünnîliğin unsurlarının her zaman var olması anlamında doğrudur ancak Sünnîliğe karşı olan unsurların da her zaman var olması anlamında ve iyi bir Müslümanın Sünnî unsurları ve yorumları seçmesi ve diğerlerini ise reddetmesinin açık ve kesin olmadığı anlamında da da doğrudur. Mesela, Kur'ân metninde öyle ayetler vardır ki makul bir şekilde Kur'ânın ya-

23 Krş. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden 1970, özellikle 70-96. Bu kitap için Watt'ın yazdığı değerlendirme ise BSOAS içindedir. Ayrıca bk. Massignon, *Passion*, 467, 537, 545 vb.

ratılmış olduğu çıkarımı yapılabilir ve bunun gibi diğer ayetlerle de benzer şekilde, Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu neticesine varılabilir. İfade edebildiğimiz kadarıyla güvenilir İslâm âlimleri bir asırdan fazla tüm ayetleri Kur'ân'ın bir cüz'ü kabul etmelerine rağmen bu iki çıkarım setinden hiçbirini yapmadılar. Sadece meselenin açıkça ortaya çıkması ve tartışmada delillerin ve çıkarımların tetkik edilmesinden sonra, genelde bu âlimler ve toplum, Kur'ân'ın Allah'ın yaratılmamış kelâmı olduğu görüşünü kabul etme komununda oldular.

Gelişme kavramı etrafında bu şekilde ortaya çıkan sorunun çeşitli boyutları vardır. İşin en önemli kısmı, Müslümanların ana gövdesinin Sünnî İslâm'ı oluşturan çeşitli inanç ve uygulamaları *ne zaman açıkça* kabul ettiğini keşfetmeye çalışmaktır. Müslümanların Şii'lerin aksine kendilerini Sünnî olarak düşünmeye *ne zaman* başladıkları ve niçin *sünnî* terimini kullandıkları da ayrı bir sorudur. Sünnî bilincin ortaya çıkışını konuştuğumuzda da temel nokta budur. Çünkü Sünnîlik ve Şiîlik arasındaki kutuplaşmanın ortaya çıkışıyla yakından ilgilidir. Bu meseleyi aydınlatmak için önce şu iki soruyu sormak faydalıdır: i) Sünnîler nereye kadar ortak inançlara sahiptiler? ii) Ne ölçüde birbirlerine ait olduklarını kabul ediyorlardı?

Kelâmî ya da itikadî inançlar hususunda (ileriki bölümde de görüleceği üzere) kesinlikle bir yakınlaşma vardı ancak tam bir uyuşma asla söz konusu değildi. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen basit bir akâid metni *el-Fıkhu'l-ekber I* bile umumi bir kabul elde etmekten uzaktır. Mesela onun beşinci maddesinde "Biz Osman ve Ali meselesini Allah'a bırakırız" ifadesi yer alır ve açıkça (sapkın olmasa da) Mürcîî bir görüştür ve genel dini hareket içinde yeralan diğer fikirler tarafından reddedildi.²⁴ Sünnîliğin esaslarından biri olan bu özel mesele üzerinde ittifak edildi. Fakat bu uzlaşî dört halifenin üstünlük sırasının

24 Wensinck, MC, 104. Her ne kadar Mürciîliğin katolik eğilimlerini göstermek için söylense de, "bu ortodox İslâm tavrını" açıklar şeklindeki iddiası ise yanlıştır.

kronolojik sıraya göre olduğunda, başka bir ifadeyle Hz. Osman'ın Hz. Ali'nin üstüne yerleştirilmesi şeklindeydi. Ancak kaydedildiği üzere (bk. s. 116-117) Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i kabul eden pek çok kimsenin Hz. Ali'yi Hz. Osman'ın üzerine çıkardığı dönemler de oldu. Burada esas mesele, III./IX veya IV./X asırda Müslümanların kendilerini ümmetin geçmişiyle ne derece özdeşleştirdiği idi. Hz. Ali'yi üçüncü sıraya koymak Hz. Osman'ı kısmen reddetmekti ve bu hususa Müslümanların ana gövdesi müsamaha gösteremezdi. III./IX. asrın sonlarından itibaren Müslümanların ana gövdesi için tatmin edici şahsiyetin, İslâm'ın tüm bir geçmiş tarihi (en azından onun ilk döneminin tümü) olduğu açıkça anlaşıldı ki bu da Hz. Osman'ın halife olduğu zaman, en iyi yönetici vasıflara sahip olduğunu kabul etmeye işaret ediyordu. Bu sebeple akâid metinlerinde yer alan maddeler, ilk dört halifeyi kronolojik sıra içinde kabul etmiştir.²⁵

III./IX. yüzyılın sonlarında Sünnîler tarafından kabul edilen inançlar, sahih hadislerde tanımlanan Peygamberin sünnetinin varlığı, "fıkıh usûlü"nün genel şeması, Kur'ân tefsirinin ilkeleri ve pek çok ayrıntılı yorumlar ile (IV./X. asırda ise) Kur'ân kıraatine dair setlerdi. Yukarı da belirtildiği üzere hala pek çok alanda tartışma mevcuttu ancak bunlar genel ilkeler üzerindeki uzlaşmaya nispetle oldukça zayıftı. Özellikle III./IX. asrın sonunda, genel dinî hareketin içindekilerin çoğu, hadislere dayalı sünnet kavramını benimsediler. Bu ise tüm sahâbenin dürüstlüğünü kabul etmek demekti. *Fıkıh-ı Ekber-İ*'in ortaya koyduğu gibi (4. madde): "Allah Resûlünün sahâbîlerinin hiçbirinden uzaklaşmadığımız gibi onlardan birini diğerinden ayırt etmeyiz." Bu, doğrudan Şiîlerin görüşüne karşı çıkmaktı. Zira onlar sahâbeden biri olan Hz. Ali'ye özel bir mevki vermişler ve Hz. Ebû Bekir'i meşru halife olarak tanıyanlardan ise uzak durmuşlardır.

25 Vasiyye, prg. 10. *el-Fıkıhul-Ekber* II, prg. 10. Eş'arî, *Makâlât*, 36. *İbâne*, prg. 33 (*Theology*, 246 vd.).

O hâlde Sünnîler arasında tam bir uzlaşının olduğu itikadî hususlar genel sünnet kavramını ve dört halifeyi de kronolojik sıraya göre kabul etmekte. Bunun aksine Şîîler Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'in meşrû halefi olduğunu ve "Kütüb-i Sitte"-deki hadislerin ise açıkça uydurma değilse bile geçerliliğinin şüpheli olduğunu düşündüler. Zeydîler dışındaki tüm Şîîler ilk üç halifenin gâsıp olduğuna inandılar.

Farklı Sünnî grupların birbirlerine müsamaha göstermeleri meselesine açık bir cevap vermek ise oldukça güçtür. Farklı fikirlere sahip insanları tanıma konusu belki de en çok hadis sahasında vardı ve bu, Kur'ân ilimlerinde çok azdı. Fıkıhta "usûl-i fıkıh" tartışmasında ortak bir zemin bulunuyordu fakat anlaşılan birkaç asır önce fıkıh ekolleri tümüyle birbirlerini tanımışlardı. Kelâmda ise 333/945 yılında hala en az üç grup vardı: Akılcı Eş'arîler, Mâturîdîler (Hanefîler) ve akılcılık karşıtı Hanbelîler. Her biri diğerini sert biçimde eleştiriyordu. İki asır sonra Gazzâlî (v. 505/1111) (*Faysalu't-tefrika* adlı eserinde) hala birbirlerini kafir ilan etmeye son derece yatkın olmalarından şikayet etmekteydi. Bununla birlikte aynı zaman diliminde Pezdevî (v. 492/1099) Ehl-i sünnet ve'l-cemaat *mezhebinden* "fakihler, Kur'ân âlimleri, sûfiler ve Ashâbü'l-hadîs" mezhebi olarak söz ediyor ve görünen o ki "Bizimle" onlar arasında sınırlı sayıda ikincil meseleler dışında hiçbir farklılık yok" diye belirterek, Eş'ariyye ve Küllâbiyye'nin bu gruba dahil olma iddiasını kabul ediyordu.²⁶

Diğer yandan Müslümanların genel çerçevedeki belli farklılıkları her şeyden önce belki de yedi *harf* ya da *kıraati* ile diğer fıkıh ekollerini kabul etmeye hazır olmaları büyük bir başarı olarak alkışlanmalıdır. Sınırlı sayıdaki farklılığın kabulü ve sapkın fırkaların kademeli biçimde bertaraf edilmesiyle gerçekleşen bu yakınlaşma, kısmen, pek çok Müslüman'da

26 Pezdevî, *Kitabu Usûlîd-Dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Kâhire 1963, 242. Krş. İbn Kutluboğa, no. 198. İbn Ebî'l-Vefâ, II, 270. GALS, I, 637, erkek kardeşi.

bulunan ümmetin birliği şeklindeki güçlü duyguya nisbet edilebilir. Bu duyguya muhtemelen “Ehlü’s-sünne ve’l-cemâa” adındaki *cemâa* kelimesi kullanılarak işaret edildi. Bu duygunun kaynağını İslâm ümmetinin karizmatik bir ümmet olduğu inancına kadar götürmek de mümkün olabilir.²⁷ Erken dönemde Mürciîler evrensel ve kapsayıcı olma eğiliminin bir örneği oldular ki *el-Fıkhu’l-ekber-I*’in yedinci maddesi bunu ifade eder görünmektedir: “Ümmetin ihtilafı rahmettir (*ih-tilâfü’l-ümme rahmetün*).”

Sünnî İslâm’da inancın ve uygulamanın yakınlaşması az ya da çok resmî baskıya da borçludur. Abbasî döneminin başında İbnü’l-Mukaffâ halife Mansûr’u çeşitli “kadîm ekoller” arasındaki fikhî esaslar üzerinde uzlaşmak için çaba göstermeye teşvik etmişti. Belki de bunun az bir etkisi oldu. Me’mun’un başlattığı Kur’ân’ın yaratılmış olduğuna dair Mihne ise “resmî” vasıtalarla itikadî birliğe ulaşma yolunda başarılı bir girişim değildi. Louis Massignon Hallâc’ın mahkemesini ve suçlanmasını anlatırken *tekfirin* ya da kafir ilan edilmenin kendi başına bir “seküler güç” faaliyete götürmediğinde ısrar eder. Hükümet harekete geçmeden önce de bir *zendaka* suçlaması vardı ve bu kelimenin anlamı “Maniheist düalistler”den devletin güvenliğini tehdit eden itikadî suç”a kadar da genişletilmişti.²⁸ Yukarıda zikredilen 322/934 ve 323/935 yıllarındaki olaylarda bir kimse Kur’ân metnine dair meselerdeki görüşlerinden dolayı suçlandığında (*zındıklık* olmasa da) belki de otorite olan kişiler bunun sosyal düzenin bozulmasına götürdüğünü kabul etmişlerdi.²⁹ Sünnî İslâm’da “seküler güç” -halife, sultan veya yardımcıları- bir inancı resmî olarak ilan edemezlerdi, zira bu ulemanın imtiyazıydı. Memûn’un Mihnesi ise onun Zeydî (Şii) sempatisiyle de ilgilidir. Öte yandan Sünnî ulemanın icmâi bile eğer olabilirse

27 Bk. Watt, *Integration, indeks*.

28 *Passion*, 182-9.

29 Krş. İbn Hallikân, III, 16-18 (İbn Şennebûz).

nadiren gerçekleşirdi. Sonuçta bir inancı resmî ya da ortodoks kılmak için hiçbir mekanizma yoktu. Bu sebeple bu hususlardan bahsederken “ana gövdenin (yani Sünnîlerin) görüşü” ya da “Sünnî görüş” gibi ifadeler kullanmalı ve sapıklık da icmâya dayandığı için burada açıkça sapıklıkla ilgisi olmayan değişik görüşlerin var olabileceğini de daima hatırlamalıyız.

b. İsimlerin Delili

Sonraki dönemlerde Sünnîler için kullanılan genel isim Ehlü’s-sünne ve’l-cemâ’a idi. Muhtemelen Ebû Leys es-Semer-kandî’nin (v. 373/983) yazdığı *Şerhü’l-Fıkhü’l-ekber*’de bu vardır. Ahmed b. Hanbel de Ehlü’s-sünne ve’l-cemâ’a ve’l-eser şeklinde kullanmıştır.³⁰ Ehlü’s-sünne en azından bir kere İbn Kuteybe’de (v. 276/889)³¹ mevcuttur. Câhız’ın Osmânîlere ve Ehlü’s-sünne’ye karşı Zeydîliği savunduğu bir yerde geçse de muhtemelen bu terim Câhız’dan değil İbn Kuteybe’den gelmektedir fakat bu düşüncenin İbn Kuteybe düşüncesinde öne çıkmadığı açıktır.

En kapsamlı ilk delil Eş’arî’nin *Makâlât*’ında yer almaktadır. Ehlü’s-sünne ve’l-hadîs’e (s. 211) Allah’ın *cisim* (cevher) olmadığını ve eşyaya (nesnelere) benzemediği görüşü nisbet edilirken, burada verilen akidenin (s. 290, metinde s. 298) Ehlü’l-hadîs ve’s-sünne’ye ait olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte en genel tabir Ehlü’s-sünne ve’l-istikâme olup altı yerde geçmektedir ve şu inançla ilgilidir: “Osman doğru hareket etti ve haksız biçimde öldürüldü ve sonuçta Râşid halifelerin

30 Mâturidî, *Şerh*, 3. maddenin yorumu. İbn Ebî Ya’lâ, I, 31 (*Akide’l-in* başlığı olarak). Van Ess, bu ismin 441/1050 civarında daha çok Mâturidîler için kullanıldığını düşünür; bk. *Die Erkenntnislehre des Adudaddîn al-Îcî*, Wiesbaden 1966, 48. Ancak 341/1040 yılı civarında, halife Kâdir’in esas Hanbelî akidesi olarak kullanılmıştır; bk. George Makdisî, *İbn ‘Aqîl et la resurgence de l’Islam traditionaliste au Xle siècle*, Damascus 1963, 308 vd.

31 İbn Kuteybe, *Te’vil*, 71. Me’mûn bir mektupta (Taberî, III, 1114) kendilerini sünnete nisbet eden (*nesebû enfüsehum ile’s-sünne*) ve *ehlu’l-hakk ve’d-dîn ve ve’l-cemâ’a* olduklarını ileri süren kişileri eleştirir.

üçüncüsüdür. Cennette Hz. Muhammed'in ümmetinin içmesine izin verdiği bir havz vardır. O şefaathakına sahiptir. Mü'minler cehennemde ebedî olarak kalmayacaklardır. Cennet ve cehennem halihazırda mevcuttur.”³² Bir pasajda ise (s. 473) Ehlü'l-istikâmet'in ölünün kabirde Münker ve Nekir melekleri tarafından sorguya çekilmeyi kabul ettiği söylenir. Başka bir yerde ise (*Lüma'*, s. 76, 184) onların Vâsıl'dan önce mürtekîb-i kebîre hakkında ılımlı bir görüşü kabul ettikleri dile getirilir. Burada Ehlü'l-cemâ'a'ya ise “Osman öldürülene kadar imam idi ve haksız biçimde öldürüldü” görüşünü kabul ettikleri şeklinde tek bir referans vardır (s. 454). Bir yerde ise Ehlü's-sünne ve'l-cemâ'a'ya atıf vardır ve “Cennetle müjdeleyen on kişinin kesinlikle orada olduğuna” inandıkları belirtilir (s. 471). Sonuç olarak *İbâne'*de yer alan akidenin Ehlü'l-hakk ve's-sünne'ye ait olduğunun söylendiği kaydedilebilir.

Burada kullanılan terimler içinde *cemâ'a* tümüyle kapsamlı bir ümmeti ifade etmektedir ve bu aslında bahsi geçen öğretinin bir “eğilimi”dir. *İstikâmet* ise şüphesiz Fâtîha'daki “doğru yol”a (6/5) işaret eder. *Hakk* ise elbette belirsizdir, her fırka kendi öğretisinin doğru olduğunu iddia eder. Eş'arî'nin ifadesini Berbehârî (v. 328/940) ve İbn Battâ (v. 387/997) da tekrarlar ve Ehlü'l-hakk'tan bahseder.³³ Nâşî ise buna zıt olarak Mu'tezile'den de Ehl-i hakk olarak sözeder.³⁴

Ehlü'l-hadîs ya da Ashâbü'l-hadîs teriminin bazen Ehlü's-sünne'den farklı bir manaya sahip olduğu fakat kesin anlamın yazardan yazara değiştiği de kaydedilebilir. Hayyât'a göre onlar, Şîa, Havâric, Mürcie ve Mu'tezileyle birlikte ümmetin beş fırkasından biridir. İbnü'r-Râvendî'ye karşı onları savunur ve sahâbenin tümünü kabul ettikleri üzerinde ısrarla durur.³⁵

32 Eş'arî, I, 3; II, 455, 473-475.

33 Laoust, *Profession*, II n., 166 (metin 90).

34 Nâşî, prg. 2/60, 2/178. Krş. s. 143.

35 Hayyât, 139, 143. Krş. *İndeks*.

Nâşî'de imamet konusundaki ilginç görüşlerine dair bir rivayet vardır. Burada onları dört gruba ayırır: Kûfeliler, İsmâîl el-Cevzî'yi takip edenler, Velid el-Kerâbisî'yi takip edenler ve Basralılar.³⁶ Eş'arî de bu tabiri ara sıra kullanır. O'nun bu tabiri uyguladığı kişiler oldukça muhafazakârdır fakat bazıları öyle görünüyor ki bilinen bir şeyin vücûda gelmeden önce bilinip bilinmediği gibi kelâm çevresindeki bazı meseleleri tartışmaya hazırdır.³⁷ İbn Kuteybe de Ehlü'l-hadîs tabirini belli ki her hadis rivayet edeni veya herkesi ifade eder bir tarzda adeta kuşatıcı bir manada kullanır.³⁸ Böylece Ehlü'l-hadîs terimini kullanma Sünnilikte bilinç gelişimine hiçbir ışık tutmasa da, hadîs tetkiklerinin nasıl makbul bir disiplin hâline geldiğini gösterir. Benzer şekilde Haşviyye³⁹ ve Nâbite⁴⁰ gibi lakaplardan da öğrenilecek bir şey yoktur.

Louis Massignon Basralı bir dilci olan Esmâî'nin (v. 213-216/828-31) bir ifadesine atıf yapar: Buna göre Ehl-i sünnet dört kişi tarafından kurulmuştur: Yunus b. Ubeyd el-Kaysî (v. 138/756), Abdullah b. 'Avn b. Ertabân (v. 151/768), Eyyûb es-Sihtiyânî (v. 130-748) ve Süleymân et-Teymî (143/760).⁴¹ Bunlar Basralı âlimler grubudur. Hammâd

36 Nâşî, prg. 1/110-14.

37 Eş'arî, 504.11 (Burada Havâdis'i kasteder. Aynı kişiler 399'da da vardır). Krş. 586. Diğer atıflar, 5, 172, 211, 217, 290 vd. (akide), 434, 451 vd., 602.

38 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, a.y.

39 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 96 (muhaliflerin verdiği bir isimdir). Hayyât, 74, 132. Nevbahtî 6 vd, 14 vd. M.Th.Houtsma, ZA, XXVI (1911), 196-202. A.S. Halkin, JAOS, LIV (1934), 1-28. *El*², "Hashwiyya" mad.

40 İbn Kuteybe, önceki not gibi. Hayyât, *İndeks*. G. van Vloten, *Actes du XIe Congrès international des Orientalistes*, III. 99 vd. Houtsma, ZA, XXVI, 201 vd. Massignon, *Essai*, 219. A.S. Tritton, *Fihrist*, 179. sayfadaki "nâbitâtü'l-Haşviyye" ifadesini düzeltmeyi (Massignon gibi) önerir; bk. JRAS, 1932, 137. Krş. Pellat, "La Nâbita de Djahiz", *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales de l'Université d'Alger*, X (1952), 302-25. Krş. Pellat, *LWJ*, 82-6.

41 *Essai*'de (168) kaynak gösterilmeksizin bu dört kişi onları eleştiren 'Amr b. Ubeyd'e karşı "dostlarımız" olarak zikredilir. İbn Kuteybe, *Me'ârif*, 243 (483) ve *Te'vîl*, 101. van Ess, *Traditionistische Polemik*, prg. 15.

b. Zeyd (v. 179/795), “*bizim fukahamız*” Eyyûb b. ‘Avn ve Yûnus’tur” dediğinde, karşısında konuşan Süfyân es-Sevrî (v. 160/77) de, “Bizimkiler de İbn Ebî Leylâ (v. 148/765) ve İbn Şübrûme (nerdeyse aynı târih) dir” diye cevap vermiştir. Her iki âlim de Kûfelidir.⁴² Bu sonuncusu Basra ve Kûfe arasındaki rekabetin bir ifadesidir ve Esmâ’î’nin cümlesinin aynı rekabetin başka bir ifadesi olduğunu düşünmek için bir zemin vermektedir. Ancak bu ifadenin kaynağını bilmeden kesin karara varmak ise güçtür.

Yukarıda ileri sürülen genel düşünceler ile örnek olan ilk isimlerin görüşlerinden çıkarılacak sonuç, Sünnîliğe kesin şekil veren olayların III./X. asrın başlarında olduğudur. Mütevekkil’den bu yana idarecilerin siyaseti, kesin olmamakla birlikte bazen Sünnîliğin kuruluş sürecine katkıda bulundu. Mevcut olaylardan ve çeşitli alanlardaki geniş uzlaşından sonra bile insanlar ancak kademeli olarak kendilerinin Sünnî olduklarını düşünmeye başladılar. Ehl-i sünnet adı kendi başına ya da terkip ile III./IX. asırdan itibaren kullanılmaya başlandı. Ancak *sünnî* sıfatının dikkat çektiği ilk örnek İbn Battâ’da (v. 387/997) yer alır. *Kitâbü’t-Tevhîd*’de Mâturîdî’nin kendi fırkası için kullandığı belirgin bir isim yoktur. Bunun ötesinde, özellikle inanç ve akide meselelerinde eski rekabetlerin kaybolması asırlar boyunca ve yavaş bir şekilde gerçekleşti. Bununla birlikte İslâmın Şîî ve Sünnî şeklinde kutuplaşma sürecinin asıl bölümüne şahitlik eden dönemin IV./X. yüzyıl olduğunu kabul etmek için doğru gerekçeler vardır. Bu husus aynı dönemdeki Şîilik incelendiğinde daha açık bir şekilde görülecektir.

42 İbn Sa’d, VII/2.15.

4. Şiîliğin Yeniden Şekillenmesi

Şiîlik 235/850'den sonraki yıllarda derin olarak bölünmüş bir hareket görüntüsü vermektedir. 260/874'de Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra, onun takipçileri arasında Nevbah-tî'ye göre on dört Mes'ûdî'ye göre de yirmi ayrı grup vardı.⁴³ Buna ilave olarak, burada İsmâîlî ve Zeydî gruplar da vardı. Ancak Hasan'ın vefatından yarım asır sonra, neredeyse ona bağlı olanların tümü ve diğer ılımlı Şiîler bir tek İmâmî fırkası etrafında toplandılar. İsmâîlîler ise Fâtımî hanedanı sayesinde merkezi Tunus, Karmatîler (*Karâmita*) aracılığıyla da merkezî Bahreyn olan bir devlet kurdular. Zeydîler ise halihazırda Yemen'de elde ettikleri konumu güçlendirdiler. Bu gruplar üzerine yapılan çalışmalarda akılda tutulması gereken önemli soru şudur: Onlar tüm İslâm dünyasını kendi belli akidele-rine döndürmeyi ümit ettiler mi yoksa onlar pratikte böyle bir ümidi terk edip diğer Müslüman gruplardan ayrılan bir zümre olmaya razı mı oldular? Bu soru onların İslâm düşün-cesinin ana akımına ne ölçüde katkıda bulundukları ve etki ettikleri -özellikle de bu çalışmada önemli olan- şeklindeki başka bir soruyla bağlantılıdır.

a. İsmâîlîler

İsmâîlîler bu adı, Câfer es-Sâdık'tan (v. 148/765) sonraki ima-mın, İmâmîlerin dediği gibi Musa el-Kâzım değil de onun oğlu İsmail olduğunu söyledikleri için aldılar. Onlar bazen "Seb'iyye" ya da "Yediciler" olarak da isimlendiler. Bu hare-ket 148/765 yılından III./IX. asrın sonlarına kadar yeraltın-da olduğundan, ilk dönem tarihine dair büyük bir belirsizlik vardır. Muhtemelen ihtilalci radikaller İsmâîlî'i tanıyanlarla bir araya gelirken, ılımlı siyasî görüşte olanlar ise Mûsâ'yı ter-cih ettiler. Bir yeraltı faaliyeti olarak İsmâîlîlik, hiyerarşik bir

43 Nevbahtî, 79 vd. Mes'ûdî, VIII, 40.

organizasyon geliştirerek veya birbiriyle irtibatına dair çok az bilgimiz olan çeşitli organizasyonlar sayesinde başarılı oldu. Hareket yeraltında kaldığı müddetçe gizli kalmaya devam eden imama ilave olarak *dâî* ya da misyoner-davetçi adını taşıyan ve bir baş *dâîn*in danışmanlığında olan bir ajanlar heyeti mevcuttu. Ajanlar genelde gizli hareket etseler de hareketin dışındaki şahıslarla irtibatları vardı.

Hareketin ilk açık başarısı, Karmatîler olarak bilinen kolun veya ekolün *dâî*si olan Ebû Saîd el-Cennâbî'nin, Doğu Arabistan'da merkezi Bahreyn olan bir tür cumhuriyet kurduğu 281/894 yılında gerçekleşti. Davetçiler Bahreyn'den İsmâîlî propagandayı Abbâsî hilafetinin çeşitli bölgelerine taşıdılar ve olagelen rahatsız edici şartlarda genelde güzel bir karşılık aldılar. IV./X. asrın ilk yıllarında, Suriye çölünde güçlkle bastırılan bir Karmatî isyanı vardı. Doğu Arabistan'da ise Karmatî devleti en azından V./XI. yüzyılın sonuna kadar gelişmeye devam etti.

Karmatîlerin açıkça ortaya çıkmalarından kısa bir süre sonra netice itibarıyla daha önemli bir başarı belki de hareketin ana gövdesi tarafından Tunus'ta gerçekleşti. Burada *dâî*lerin faaliyetleri öyle verimli oldu ki gizlenen imamın Mehdî ünvanıyla Ubeydullah'ın şahsında kendini göstermesi mümkün hâle geldi. Böylece 296/909 yılında kurulan devlet, hızlıca Tunus'taki yarı-müstakil Ağlebîler ile Batı Cezayir'deki Hâricîler-Rüstemîler hanedanını yıktığı gibi Sicilya'yı da işgal etti. 358/969 yılında Mısır'ı fethettiler ve başkentlerini yeni kurdukları Kâhire şehrine naklettiler. Artık İsmâîlî hanedanı Fâtimîler altında anılmaya başlandı ve Mısır gelişerek yüksek bir kültür merkezi oldu. Mehdî'nin ilk zuhurundan başlayarak Fâtimîler tüm İslâm dünyasının meşrû yöneticileri olduklarını iddia ettiler ve en azından 493/1100 yılına kadar *dâî*lerini Abbâsî halifelerini tanıyan bir şekilde tüm ülkelere gönderdiler. Onların ilan ettikleri mesaj sadece siyasî değildi aynı zamanda büyük bir incelikte entelektüel açıdan işlenmiş bir kelâmı da

ihativa ediyordu. Bununla birlikte Sünnî kelâmcıların Fâtımîlerin fikri delillerine cevap verme mecburiyeti hissetmeleri V./XI. asra kadar gerçekleşmedi. Bu sebeple İsmâîlîliğin İslâm düşüncesinin herhangi bir genel tarihinde önemli bir rolü olsa da sırf oluşum dönemiyle sınırlanan bir çalışmada daha fazla bahsedilmeye ihtiyaç duymaz.⁴⁴

b. Civar Bölgelerdeki Zeydîlik

Daha önce Zeydîliğin bir formunun veya ona çok benzeyen bir akımın Me'mun ve onun bazı önemli memurları tarafından izlenen bir öğreti olduğu belirtilmişti. Belki de İbn Kuteybe'nin ifadesi, Câhız'ın zaman zaman Zeydîyye'yi Osmaniyye ve Ehl-i sünnete karşı savunduğu döneme aitti.⁴⁵ Câhız'ın zamanından sonra Irak'ta Zeydîlere dair çok az şey işitildi ve Zeydîlik hakkında ilgi merkezi hilafetin periferisindeki iki noktaya nakledildi; Hazar denizinin güney bölgesi ile küçük bir Zeydî devletin kurulduğu Yemen. Kuzeydeki devletin öndegelen lideri Utrûş (v. 304/917) idi.⁴⁶ Akide ve ameldeki belirli özellikler sebebiyle kuzey Zeydîlerinin, Utrûş'a verilen Nâsır lil-Hakk ismi hatırına Nâsiriyye ekolüne mensup olduğu varsayıldı. Yemen'de ise büyük bir entelektüel faaliyet vardı. En önemli düşünürleri ve yazarları imam Kâsım b. Abdullah er-Ressî (v. 246/860) ile onun Hâdî ile'l-Hakk (v. 298/911) diye bilinen torunuydu.⁴⁷ Yemenli Zeydîler Kâsım'dan dolayı Kâsımiyye diye bilinirler. Onların öğretileri ise yukarıda da kaydedildiği üzere Mu'tezile'ye yakındı ancak aynı değildi. Yemenliler hakkındaki başlıca bilgiler şunlardır:

44 İsmâîlîlik hakkında faydalı ve genel bir bilgiyi Bernard Lewis vermiştir; bk. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, London 1967, bl. 2. Daha ileri bir kaynakça için bk. s. 144 vd. Ayrıca krş. *El*², "İsmâ'iliyya" mad.

45 Krş. 6. Bölüm dn. 55.

46 Krş. Sezgin, I, 567.

47 Krş. *a.e.*, 561-6.

Zeydiler öğretilerinin tüm Müslümanlar için hakikati içerdiğini düşünseler de onlar Fâtımîlerle mukayese edilebilecek bir misyonerlik faaliyetine girişmediler. Bir kere kendilerine küçük bir devlet kurdukları için İslâm dünyasının geri kalan kısmından tam olarak izole edilmiş bir hâlde kalmaya razıydılar. Zeydilik bu şartlar altında çift yönlü bir fonksiyona sahipti. Bir yandan devlete ne olduğu ve neyi temsil ettiği anlamında hakkını verdi diğer yandan da onu diğer devletlerden ayırdı. En azından bu ikinci fonksiyonu bağlamında, tüm İslâm dünyasının inancı olduğunu söyleyen Câhız'ın Zeydiliğinden ayrılır. Yemen Zeydiliği, yüksek entelektüel seviyesine rağmen, tecrit edilmesi sebebiyle gerçekte İslâm düşüncesinin ana akımına katkıda bulunamadı. Mesela Şehristânî, Kâsım er-Ressî'yi Zeydî âlimler arasında saymaz. Kâsım ile ona uyanların İslâm düşüncesinin oluşumunda bir etkileri olmadığı ve onun hakkındaki her şeyi Wilfred Madelung yazdığı için⁴⁸ burada başka bir şey söylemeye ihtiyaç yoktur.

Bu çalışmada (özellikle bölüm altında) benimsenen Zeydilik görüşü (Zeydiliğe ismini veren) Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen fıkıh mecmuasının (*corpus iuris*) özgünlüğü ve zamanı hakkındaki tartışmalarla ilgilidir. Öğretinin incelenmesi, Zeydiliğin birçok farklı anlamı olduğu ve bizâtihi Zeyd ya da onun farklı anlamları ve bunları benimseyenler arasında zorunlu bir süreklilik olmadığı görüşüne götürmektedir. Bu meselelerle ilgili olarak mümkün olduğu kadar daima fertlerin görüşlerinden bahsetmek daha iyidir. Bu düşünceler fikhî tartışmayı şu şekilde etkiler. İlk olarak, müstakil bir Zeydî devleti oluşuncaya kadar fikhî meselelerin Zeydilik açısından çokça tartışılması olası değildir. Kaldı ki Müslümanlar bazen fikhî hususları boşlukta (*in vacuo*) tartıştılar. Sözgelimi Me'mûn'un etrafındaki Zeydiler fikhî meseleleri tartışsaydı, dönemin fakihlerinin eserlerinde bu hususta mutlaka kesin bir şeyler

48 Madelung, *Zaiditen*. Ayrıca o ilgili konularda da pek çok makale yazmıştır.

olurdu. İkinci olarak, eğer Zeydî fıkıh mecmuası II./VIII. asra (veya daha önceye) ait özgün bir malzeme ihtiva etseydi, bu birbirleriyle irtibatlı olan Zeydî bir fırkayla bağlantılı olamazdı. Bu olmadığı için, kendi zamanının genel fikhî tartışmalara katılan ve görüşlerinin çoğunu çağdaşlarıyla paylaşan herhangi birinden gelmesi gerekmektedir. İmâmiyye hukukunun gelişiminde de bazı paralellikler olduğu birazdan görülecektir. Fikhî ihtilaflar hakkında daha fazla bir şey söylemek ise bizi bu çalışmanın ana hedeflerinden alıkoyacaktır.⁴⁹

c. İmâmîliğin Oluşumu

Sonraki Şiî yazarları Hişâm b. Hakem ve çağdaşları gibi kişileri İmâmî olarak gösterdiler. Ancak onların kendileri hakkında bu ismi kullanıp kullanmadıkları hususu kesin değildir. Altıncı bölümde belirtildiği üzere hasımları onları daha çok Râfızî olarak isimlendirdi. *Kitâbü'l-İntisâr*'da Eh-lü'l-İmâme (ya da Ashâbü'l-İmâme) adı kullanıldı. Her ikisi de İbnü'r-Râvendî'den ve Hayyât'ın ona cevaplarından alıntılardır.⁵⁰ Eş'arî *Makâlât*'ta iki kere İmâmiyye'yi bir kere Ashâbü'l-İmâme'yi iki kere de "itizâlî ve imâmeti kabul edenleri" (*yekûlûne bi'l-i'tizâl ve'l-imâme*) kullanır.⁵¹ Nevbahtî'nin ise İmâmiyye'yi üç defa kullandığı görülmektedir. O, özellikle on ikinci zümrenin adı olarak, onbirinci imamın ölümünden sonra var olanları tarif eder ve son olarak da şöyle der: "Bu İmâme'nin yoludur ve İmâmiyye Şîasının her zaman izlediği zorunlu temiz yol da budur (*lem tezel et-teşeyyu' aleyhi*).⁵² Böylece bu ad 287/900 yılından itibaren ya da hemen sonraki yıllarda kullanılmaktaydı.

49 Daha önceki tartışmalara da atıfla, ihtilaflı meseleler için bk. Madelung, *Za'iditen*, 54-7. Sezgin, I, 552-6.

50 Hayyât, 132, 134, 164, 172 (*ashâb*).

51 Eş'arî, 31, 64, 31, 41, 42.

52 Nevbahtî, 84, 90, 93.

Nevbahtî'nin rivayeti burada özellikle değerlidir. Zira ölüm yılı olan 310/922'den önceki bir tarihte yazılmıştır ve kendisini İmâmî olarak gören birinin eseridir. Elbette bu eser İmâmiyye öğretisinin bir anlatımı değil sadece İmâmiyye'nin diğer Şiî gruplardan ayrıldığı noktaları ele almaktadır. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Allah'ın yeryüzünde, (Onbirinci İmam) Hasan b. Ali'nin oğullarından bir *hüccet*'i vardır ve o babasının vasisidir.
2. İmâmet, Hasan ve Hüseyin'den sonra iki kardeşin payına düşmez.
3. İmamet, (onbirinci imam) Hasan b. Ali'nin sülalesindedir.
4. Yeryüzünde sadece iki kişi kalsa biri *hüccet* olur. Bunlardan biri öldüğünde ise diğeri *hüccet* olur. Allah'ın yaratıkları için emir ve yasakları var oldukça bu uygulanır.
5. İmamet, babası sağken ölen, imameti kanıtlanmayan ve *hücceti* olmayan bir kimsenin sülalesinde de olamaz. Bu ise (altıncı İmam) Câfer es-Sâdık'tan sonraki imamın Muhammed b. İsmâîl b. Ca'fer olduğunu ileri süren İsmâîlî (*Mubârekî*) görüşü kabul etmemektir.
6. Yeryüzü *hüccetsiz* olamaz. Biz imâmeti ve (Hasan b. Ali'nin) ölümünü tasdik ederiz ve kendi soyundan, ondan sonra imam olan ve zuhûr edip açıkça imâmetini ilân edecek bir evlada sâhip olduğunu iddia ederiz. Zuhûr etme ve gizli kalma sürelerini belirlemek ise Allah'a mahsustur ve insanların bu gizli hususları soruşturması yanlıştır.
7. Re'y veya ihtiyâr ile bir imam seçmek herhangi bir mü'minin görevi değildir. Allah onu bizim için tayin etmiştir.
8. İmamın kimliğini gizlemesinin bir gerekçesi vardır ve zuhûr edene kadar da bilinmeyecektir.⁵³

Bir kimse IV./X. asrın ilk yarısında İmâmî öğretisinin ılımlı Şiîler arasında genişçe kabul edildiği ve bu sebeple de rakip

53 Nevbahtî, 90-93.

zümrelerin çoğunun varlığını sürdüremediği izlenimine kapılabilir. Esasen bu intibâ bilgi eksikliğinden kaynaklanabilir ve diğer gruplar daha uzun yaşamış olabilirler. Kesin olarak Büveyhîler Bağdat'ta 333/945 yılında iktidara geldiklerinde himaye ettikleri fırka İmâmîlik idi. Ancak diğer zümrelerin ortadan kayboluş tarihleri ne olursa olsun, ihtilalci olmayan Şiîliğin birliğine yol açan faaliyet 313/925'ten önce büyük oranda tamamlanmıştı. Louis Massignon'un derlediği tarihi ayrıntılar da bunu gösterir.⁵⁴ XI. İmam'ın vefatı üzerine onun vekili ya da baş temsilcisi Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman el-Ömerî oldu. Fakat diğer iki veya üç kişi, onun bu mevkiye sahip çıkmasına itiraz etti. Sünnîlere göre onun cariyesi Sakîl, babasının ölümünden sonra erkek çocuğunu doğurdu ve mahkeme onları kardeşi Ca'fer'e verinceye kadar da İmam'ın mülkünde hak iddia etti. Bir evlat hakkındaki belirsizlik, Şiîlikten ayrılan birinin faaliyetiyle kısmen onaylandı. Diğer yandan Şiîler On Birinci İmam'ın 25 Temmuz 256/870 yılında doğan Muhammed adında bir oğlu olduğunu ve onun 264/878 yılında mucizevi bir şekilde kaybolduğunu ileri sürdüler. XI. İmam'ın ölüm tarihi ise 1 Ocak 260/874 tarihi olarak verilmektedir.⁵⁵

Massignon'un alıntılardığı bir rivayete göre *vekîl* Muhammed el-Ömerî, XI. İmam'ın ondan sonra imam ve *hüccetin* sonuç olarak gaybubetten sonra tekrar zuhur edecek olan oğlu Muhammed olacağını söylediğini işitmiştir. Böylece o İmâmîyye zümresine mensuptu ve onun (galiba 305/917'deki) ölümünden önce, İbn Rûh en-Nevbahtî'nin vekîl ve imamla ona uyanlar arasında aracı olacağına hükmetti. Bu adam güçlü Nevbaht ailesinden geliyordu ve belki de bu dönemde İmâmîliğin oluşmasında en önemli etkiye sahipti. Ayrıca İmâmîliğe entelektüel şeklini de veren devlet adamı ise Ebû

54 *Passion*, 144-50.

55 *El²*, "Hasan al-'Askarî" mad. (J. Eliash).

Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (v. 311/923) idi.⁵⁶ Daha felsefî zihniyete sahip olan şahıs ise *Kitâbu fırakî'sh-Şîa* adlı eserinin yazarı olan Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (310/922) idi.⁵⁷ Öte yandan, 280/893 yılında, Şeyleme lakaplı ailenin başka bir üyesinin, adını vermeyi reddettiği bir Alevî adına Abbasî halifesine karşı bir suikasti yönettiğini ve bunun sonucunda da yanarak öldüğünü öğrenmek şaşırtıcıdır.⁵⁸ Muhtemelen bu başarısızlıktan sonra ailenin diğer fertleri yeni İmâmîler adına daha barışçıl bir siyaset benimsediler.

Şu an olduğu şekliyle İmâmîliğin pratikte önemi ne idi? Sünnîlik ve Abbasî halifesi ile ilişkileri nasıldı? IV./X. yüzyılın İmâmîleri Hişâm b. Hakem gibi bir asır önce yaşayan şahısların kendi İmâmî arkadaşları olduklarını savundular. Şüphesiz belli açılardan kesin bir süreklilik mevcuttu. Meselâ Nevbâhtî'nin açıklamasındaki, imamın insanların değil yalnızca Allah'ın tayin edeceğine dair yedinci madde, imamın otoritesini aşağıdan değil yukarıdan aldığına dair ısrarı tekrar eder. Aynı şekilde yeni İmâmîlik, daha eski olan Râfızîlik gibi Abbasî hanedanını öngörülebilir bir gelecekte bir Alevî ile değiştirmeye kalkışmıyordu. Sünnîlerin hadislerini dayandırdıkları çoğu sahâbenin sıhhati hakkında benzer bir eleştirel görüşü aldıkları da varsayılabilir. Nevbahtî bu hususu zikretmez ancak Şeyh Sadûk adıyla bilinen İbn Bâbeveyh'in (v. 381/991) *Risâletü'l-İ'tikâd* adlı eserindeki kısmen geç bir delil, belki de IV./X. asrın başındaki durumu ortaya koyar.⁵⁹ İbn Bâbeveyh hadislerle ilgili olarak 45. bölümde, kaynakların (ya da asıl râvilerin) dört tür olduğunu söyler: "Münafıklar, hafızaları zayıf

56 Massignon, *Passion*, 146-50. *Fihrist*, 176 vd., 191, 238, 244. Tûsî, 57 vd. (no. 109).

57 *Fihrist*, 177. Tûsî, 98 (no. 208). Sezgin, I, 539. Mes'ûdî, I, 156.

58 Massignon, *Passion*, 145 n. Massignon, VIII, 141 vd. *Fihrist*, 127.

59 İngilizce çev. Asaf A.A. Fyzee, *A Shi'ite Creed* (Islamic Research Association Series, 9), London 1942. krş. *El*² "İbn Bâbawayh (I)" (Fyzee) mad. *GALS*, I, 322 (7) Burada yanlış bir şekilde çevirinin 1932'de yapıldığını söyler ve bunu Sezgin de (I, 548) tekrarlar.

olanlar, nesihle ilgili hususları bilmeyenler ve bu hatalardan uzak olanlar. Sünnilerin dayandığı sahabenin çoğu muhtemelen ilk üç kategoridir ve en büyük güvenin sadece veya esas olarak imamlardan gelen rivayetlere verilmesi gerektiği açıkça belirtilmiştir.

IV./X. yüzyıl İmâmîleri, sahabilere ve kendi entelektüel faaliyetlerine güvenerek, Sünnî ulemaya karşı eski düşmanca tavırlarını sürdürseler de bazı farklılıklar da vardı. Bunların en kayda değer olanı ise imanın bir gizlenme (*gaybe*) ya da saklanma (*hifâ*) hâlinde olmasına dair inancın benimsenmesidir. Bu inanç tümünden yeni değildi, Vâkıfê'nin (ya da Şîa'nın) sözcüsü olan Tatarî (v. 220/835) Yedinci İmam Mûsâ el-Kazım hakkında benzer bir görüşü benimsedi. "On iki" özel bir sayı olsa da imamların on ikiyle sınırlanacağı hususunda hiçbir fikir yoktu. Bu sebeple Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin delilinin en önemli kısmı, imamlar serisinin on ikinci imamı olan Hasan el-Askerî'nin oğlu Muhammed ile sona erdiğini ispatlamaktı. O, buna Muhammed'in gizemli hatta mucizevî bir şekilde gözden kaybolduğundan istifade ederek ulaştı. Ayrıca onbirinci imamın kardeşi Ca'fer adına ortaya atılan çeşitli iddialara, Tatârî'nin görüşlerine ve başka diğer görüşlere de karşı çıktı. Yeni İmâmî düşüncenin entelektüel delilleri ve bunu benimseyenlerin siyasî yetenekleri, sonuçta neredeyse tüm ılımlı Şîîlerin katıldığı bir tür öğreti olmasına yol açtı.

Ayrıca III./IX. asrın başlarından itibaren politik ortamın büyük çapta değiştiğini de hatırd tutmak gerekir. Me'mûn muazzam bir gücü kullanıyordu ancak halefleri bir asır sonra tüm politik güçlerini kaybetme noktasına geldiler. Bu yüzden Abbasîleri, Ali taraftarları ile değiştirmeye çalışmanın fazla bir anlamı yoktu. İhtiyaç duyulan şey, farklı türde bir yönetici idi. O an daha mutlakiyetçi bir anlamda yorumlanan hilafet işine sahip olmaya çalışmak gerçekçi değildi. Bu sebeple İmâmîler, halifeleri ve sultanları güce sahip oldukları ve üzerlerinde baskı kurabildikleri müddetçe fiilî yöneticiler olarak kabul ederek, belki de *takiyye* ya da gerçek fikrini gizleme ilkesine göre hareket ettiler. Gâib imama inanmak -açıkça ifade edilse de- rejim için doğrudan bir tehdit

değildi fakat bunda, fiilî şartların eleştirisine işaret eden sosyal ve siyasî bir iddia vardı. Ancak bu eleştiriden daha ciddi olan husus, İmâmîlerin bu öğretileri sayesinde İslâm toplumunun büyük çoğunluğundan ayrıldıkları gerçeğiydi. Sünnîler dört râşid halifeyi kabul ederek ve fazilet sırasını da kronolojik yaparak kuşatıcı olmayı hedeflediler. Diğer yandan İmâmîler ilk üç halifeyi ve saha-benin çoğunu reddederek kendilerini tümüyle İslâm toplumuyla özdeşleştirmekten kaçınıyor ve Sünnîlere isim olarak verdikleri *âmm*eden de üstün görüyorlardı.⁶⁰ Zira onları Sünnîlerden ayıran hususlar (İbn Bâbeveyh'in akaidinden de görüleceği üzere) büyük oranda kelâmî görüşleri olduğundan, belki de onlara, dini esasında toplumsal bir mesele değil de ferdî olarak kabul ederek modern dini düşünceye yaklaşan kişiler olarak bakılabilir.

Nevbahtî ve diğerleri İmâmîyye'nin siyasî ve teolojik görüşlerini tasnif ederken, diğer bir müellif olan Kuleynî (v. 327/939) *el-Kâfî fî 'ilmi'd-dîn* (dinî ilimlerde yeterli) adlı eserinde İmâmîyye ve İsnâaşeriyye fıkhnın temellerini atıyordu.⁶¹ Bu eser, 15.000'den fazla hadis ihtiva eden bir mecmuadır. Her bir hadisin isnadı vardır; ancak Şiîlere göre imam onu daha önceki bir âlimden duysa bile *isnâd*daki esas isim her zaman bir imam olmalıydı. İmâmîlerin (Sünnîlerden farklı olmakla beraber) hadisleri kullanmaları ve kendi mecmualarını oluşturmaları ise kaydadeğerdir. Bu, merkezî İmâmî konumun belirgin biçimde, Sünnî (ya da belki de Arap) kavramların İslâm düşüncesinde nasıl baskın bir konuma sahip olduğunun bir göstergesi olan Sünnî uygulamaya adapte olması şeklinde görünmektedir. İmamî fıkhu bazı yönlerden ilave bir Sünnî ayin ya da *mezhepten* farklı değildi. Ancak bu öğreti İmâmîleri ayrı tuttu. Şüphesiz İmâmîliğin başarısı Sünnîler arasındaki öz farkındalığın gelişmesine de katkıda bulundu.

60 Krş. Goldziher, ZDMG, XXXVI (1882) 279 (=GS, 11, 121).

61 Krş. Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London 1933, 284-90. GALS, I, 320. Sezgin, I, 540-2. G. Vajda, "Aperçu sur le K. *at-Tawhîd* d'al-Kulîni", *Acta Orientalia Hungarica*, XII (1961), 231-4.

ONUNCU BÖLÜM

SÜNNÎ KELÂMIN GELİŞİMİ

III./IX. Yüzyıl Sünnî Kelâmcıları

Batılılılarca II. Dünya Savaşına kadar İslâm kelâmı üzerine yazılanların çoğu, burada akılcı bir hareket (Mu'tezile) ile akıl karşıtı kişiler (Ahmed b. Hanbel gibi) olduğu, ancak Eş'arî Hanbelîlerin inançlarını Mu'tezile'nin metotlarıyla birleştirmeye kadar uygulamada herhangi bir şeyin bulunmadığı izlenimi vermektedir. 1945'ten bu yana görülen çalışmalar bu izlenimin ne kadar hatalı olduğunu açığa çıkarmıştır. Bir kere yedinci bölümde görüldüğü üzere, akılcı kelâm hareketi tam manasıyla Mu'tezile mezhebinden daha geniştir. Bir başka husus, III./IX. yüzyıl boyunca bir dereceye kadar kelâmla uğraşan ve muhafazakar itikadî görüşleri savunan pek çok kimse vardı. Dırâr gibi bir erken dönem kelâmcısı bile kader konusunda muhafazakar görüşü benimsedi ve birazdan görüleceği gibi burada genel Sünnîliğe hala daha yakın olan başka III./IX. yüzyıl kelâmcıları vardı. Bu hatalı izlenim belki de neredeyse sadece Mu'tezilî ve Eş'arî kaynaklara dayanmak ve bunların fikirlerin gelişimiyle ilgili olmadığını anlayamamaktan

kaynaklanıyordu. Esasında Bağdâdî'nin *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde Ehl-i sünnet kelâmcılarına dair bir bölüm ile ilk Ehl-i hadîs kelâmcılarının kısa bir listesi (esasinda Wensinck bu listeyi başka bir amaç için alıntıladi) vardır.¹

Bu bölüm itikadî meselelerde ortaya attıkları görüşler anlamında kelâmcılarla ilgilidir ve sadece akılcı kelâmcılara ya da Mu'tezile'ye hasredilmiş değildir. Gerçekte kelâmı tam olarak tanımlamak güçtür. Akıl yürütme [metodunu] kullanma ya da buna karşı çıkmaya dair uzun tartışmanın bir sonucu olarak, sonraki kelâmcılar her türden insanı selefleri olarak görüyordu. Bağdâdî'nin Ehl-i sünnet kelâmcılarını anlatırken verdiği isimler arasında Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Ömer, Ömer b. Abdülaziz, Hasan el-Basrî, Zührî, Şa'bî ve Ca'fer-i Sâdık vardır. Ebû Hanife ve Şâfiî ise bazı eserleri sebebiyle [listeye] dahil edilmiştir. Bunlardan Şâfiî, Berâhime'ye karşı nübüvvetin varlığını ispat etmiş, Ehl-i ehvâyı ise reddetmiştir. İlerleyen sayfalarda mütekellim olarak nitelenip nitelenmediğine bakılmaksızın Sünnî akidenin oluşumuna katkıları bakımından en etkili olan kişiler hakkında genel bir özet verilecektir. Burada amaç ise ayrıntılı bilgi vermekten çok dengeli bir resim sunmaktır. Ayrıntılı bilgi verme hususu şu an gerçekte imkânsızdır. Zira [kelâmın] gelişimi açısından henüz incelenmemiş pek çok malzeme vardır. Bu bölümde III./IX. asır, bu asırda yetişmiş ve 338/950 yılından önce ölmüş kimseleri ihtiva edecek şekilde ele alınmaktadır.

a. Mihnenin Sonuçları

Pek çok muhafazakar kelâmcının kelâm yapmaya razı olması belli ki Mihne ya da Sorguya Çekme [denilen süreçte] Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu meselesi vasıtasıyla olmuştu. Bağdâdî'nin ilk Sünnî kelâmcılar listesindeki şahısların Kur'ân hakkındaki tartışmalara katıldıkları anlaşılmaktadır. Elbette Kur'ân,

1 Bağdâdî, *Usûl*, 307-10, 254. Wensinck, *MC*, 136.

210/825'ten en azından 261/875 yılına kadar kelâmi tartışmaların merkezinde olduğundan bu hiç de şaşırtıcı değildir.

Bu tartışmaya katılan ilk kişilerden biri, başkaları dışında Şâfiî'den de hadis işiten Abdülaziz el-Mekkî'dir (234-39/849-854).² O, 208/824 yılında Me'mûn'un huzurunda belli ki biraz da başarılı bir şekilde Bîşr el-Merîsî ile Kur'ân hakkında tartışmıştır. O, kelâm metoduna dair bazı araştırmalar da yapmış ve sonra da Ehl-i hadisi, bir gün hasımlarına karşı olan mücadelelerinde onlara yardım edecek araçlara aşına olmaya boşuna teşvik ettiği ileri sürülmüştür.³ Mekkî, kelâma ilgisini sürdüren Hüseyin b. el-Fazl el-Becelî'nin (Ebû Ali) seçkin bir talebesidir. Ölüm tarihi belli değildir, zira şüphesiz Horasan valisi Abdullah b. Tâhir (v. 229/844) tarafından Nişapur'da ikamet etmeye ikna olunmuştu. Özellikle bir müfessir olarak şöhret kazanmıştı ve onunla birlikte Irak'taki ilmin Horasan'a taşındığı söylenmişti. Onun siyasî görüşleri Memûn'un kilerden farklı değildi. Çünkü ona göre de Hz. Ali efdaldi fakat mefdûlün imametini câiz görüyordu.⁴

Mütevekkil döneminin başında pek çok kişi bir türlü bitmeyen Kur'ânla ilgili kılı kırk yaran tartışmalardan rahatsızdı. Mütevekkil bu türden Kur'ân hakkındaki tartışmaları (*el-cidâl/el-keâm fi'l-Kur'ân*) yasaklamayı başarmıştı.⁵ Bu tutum, takva ve ahlâktan dolayı bu tür tartışmaların "bid'at" olduğu görüşünü benimseyen daha önceki âlimlere atıfla haklı görülebilir. Bu görüşü kabul eden ilk kişilerden birinin Huraybî (Abdullah b. Dâvud, v. 213/828) olduğu anlaşılmaktadır.⁶ O, geniş

2 Kinânî olarak da isimlenir, bk. *GALS*, I, 340. Sezgin, I, 617. Sübkî I, 265. van Ess, *Oriens*, XVIII/XIX, 101.

3 Hatîb, *Târihu Bağdâd*, VIII, 53 (Abusaq'dan, I, n. 47). İbn Asâkir, *Tebîin*, 352-4)

4 Bağdâdî, *Usûl*, 293, 304. Diğer atıflar, 166, 249, 254, 295, 306, 309.

5 Yâkûbî, *Târih*, II, 484. Krş. Abusaq 4/n. 4.

6 İbn Sa'd, VII/2. 249. *Tehzib*, V, 200. İbn Ebî'l-Vefâ, I, 275 vd. *Tezkire*, I, 337 vd. Ebûsaq 7/n 1-6.

anlamda muhaddis olarak kabul edildi fakat aynı zamanda Ebu Hanîfe ve Ashâb-ı rey'e benzer görüşleri savundu. Kur'ânla ilgili tartışmaları yasaklamasını destekleyen Mütevekkil'in çağdaşları arasında Yâkub b. İbn Şeybe (v. 259-61/873 veya 875)⁷ ile İshak b. Ebî İsrâîl de (v. 245/859)⁸ vardır. Halife bunların ikisine de görevler vermişti. Aynı şekilde Yâkûb Bişr b. Velîd el-Kindî (v.237/852) de Me'mûn ve Mu'tasım dönemlerinde Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ilan etmeyi reddetmiş ve biraz ceza da çekmişti. Ancak şimdi belli ki bu tartışmanın yasaklanmasını tasvip etmeye hazırdı.⁹ Bu şahıslar bazen Kur'ân hakkında "hüküm vermeyi askıya aldıkları" için (*vakf* ya da *vukuf*) Vâkıfe olarak da bilinmektedir.

Zikredilen bu şahıslar öncelikle muhaddis ve fakihtiler. Onları bazen Vâkıfe¹⁰ olarak isimlenen başka bir gruptan da ayırt etmek gerekir. Fakat daha çok kelâmıla ilgilenen kişiler olarak Lafzıyye diye belirtilmeleri daha doğrudur. Lafzıyye'nin belirgin görüşü; Kur'ân yaratılmamış olsa da bir şahsın onu okurken ki *lafz*ının yaratılmasıdır.¹¹ Benzer hususlar bir kimsenin Kur'ân'ı ezberlemesi veya daha açık biçimde onun yazması için de söylenebilir. Zira mürekkep ve kağıt yaratılmış olmalıdır ancak lafız bu konudaki en önemli ilgi odağıdır. Mesele, Allah'ın Musa'ya hitap eden sözlerinin onun ezeli kelâmı mı yoksa anlık mı ortaya çıktığına dair tartışmalarda da ileri sürülmüş olabilir. Her durumda kelâmın ya da yazının doğası hakkında bazı paradoksal durumlar vardır. Bir arkadaştan gelen bir mektubu okuduğumda arkadaşım benimle konuşmakta ve iletişim kurmakta mıdır? Kitabını okuduğumda Eş'arî gibi uzun zaman önce vefat eden bir müellif benimle konuşmuş olur mu? Sir Winston Churchill'in bir ses kaydını

7 *Tezkire*, II, 577. Ebûsaq 7/n 11-16.

8 *Tezkire*, II, 484-6. Ebûsaq 7/n 12-23.

9 İbn Ebî'l-Vefâ, I, 166 vd. (no. 374). Ebûsaq I/n. 52-62.

10 İbn Ebî Ya'lâ, I, 32.

11 Eş'arî, 602.10.

dinlediğimde onun konuşmasını işitmiş olur muyum? Lafziyye'nin Mu'tezile ve benzerlerinin delillerini savuşturmak ve bunun gibi diğer muhafazakârlara da Kur'ân ve hadis tetkiklerinin hiçbir şekilde var olmayan kelimeleri ve kavramları kullanarak çözülebilecek meselelere yol açtığını göstermek için istifade ettiği paradoks da buydu.

Ahmed b. Hanbel, Cehmiyye olarak etiketlediği Lafziyye'ye şiddetle karşı çıktı ve onları Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyenlerden daha tehlikeli buldu.¹² Onun öfkesi özellikle bu inancın kaynağı olarak gördüğü Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî'ye (v. 245-48/859-862) yöneldi.¹³ Kerâbisî bir fakih ve aslında ehl-i reydi ancak son zamanlarda Şâfiî'nin de talebesi oldu. Onun Kur'ân lafzına dair inancı en azından Kur'ân ve hadislerde açıkça zikredilen meselelerin kapsamının ötesine gidebilecek kadar kelâmcı olduğunu da gösterir. Hadislerin tenkidine dair gelişimde de rol aldı ve ayrıca heretik fırkalara dair de bir risale yazdı. Böylece o "Cehmî" lakabına rağmen Sünnî bilimin merkezî akımından uzaklaşmadı.

Aynı husus Muhâsibî (Hâris b. Esed, v. 243/857) için de geçerlidir. Ancak onun en etkili eserleri tasavvuf ve zühd alanındaydı.¹⁴ O, Şâfiî usule bağlı bir fakih ve muhaddis olduğu kadar *er-Redd ale'l-Mu'tezile*'yi yazan bir kelâmcıydı. Onun bazen lafz inancını benimsediği de söylenmiştir. Ancak *Kitâbü'r-Riâye* adlı eserinde yer alan bir pasajda kendisini

12 İbn Ebî Ya'lâ, I, 62. Krş. 142, sayfanın başı ve sonu.

13 İbn Ebî Ya'lâ, I, 41, 75, 111, 120. Genel atıflar: Eş'arî, 95 (Havâric hakkındaki rivâyetlerin kaynağı için krş. Şehristânî 96), 457, 602. Bağdâdî, 265. a.mlf, *Usûl*, 254, 308. *Fihrist*, 181 (Bk. Mücbire hakkında; o Ali'ye karşı bir kitap yazmıştır. Ayrıca bk. *Kitâbu'l-Müdelisîn*), 207 (Tahâvî'nin sonuncuyu eleştirisi). Sübkî, I, 251-6. İbn Hallikân, I, 416 vd. Sezgin, I, 599 vd. Massignon, *Passion*, 467 n, 592. van Ess, *Oriens*, XVIII, 102, 109.

14 *Fihrist*, 184. Eş'arî, 546. Bağdâdî, *Usûl* 189, 222, 254, 308, 341. Sübkî, II, 37-42. Şehristânî, 20, 65. Gazzâlî, *Munkız*, Dimaşk 1939, 109 vd. Sezgin, I, 639-42. Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad*, London 1935. van Ess (bk. aşağıdaki not).

halku'l-Kur'ân öğretisinden *lafz* ve *vakftan* uzak tutmaktadır.¹⁵ Ahmed b. Hanbel ona sert biçimde saldırırsa da, bunun sebebi kelâmın metotlarını genel olarak kabul etmesidir ve burada *lafz* ile ilgili özel bir işaret dikkati çekmemiştir.¹⁶ Bu saldırının şiddeti şüphesiz Ahmed'e göre bütün kötülüğün kaynağı olan "Cehmî Kelâmı" dışında Muhâsibî'nin görüşlerinin ona yakın olmasından dolayıdır.

Oldukça farklı bir şahıs bazen Kerâbisî ile birlikte Lafziyye'nin kurucusu olarak isimlendirilen (Muhammed b. Şucâ') İbnü's-Selcî idi.¹⁷ O bir Hanefî fakihî idi ve baş kadı İbn Ebî Duâd ve 205/821'den 235/850 yılına kadar Bağdat valiliği yapan İshak b. İbrahim el-Mus'abî gibi Mihne'ye karışan çeşitli şahıslarla güzel ilişkiler kurmuştu. Ahmed b. Hanbel'in aktif bir hasmı idi. Mu'tezilîliğe temayül ettiği söylense de "Kur'ân yaratılmıştır" diyecek kadar ileri gitmedi sadece onun zamanda oluştuğunu (*muhdes*) yani yoktan yaratıldığını (*kâne ba'de en lem yekün*) söyledi. O, "yaratılmış" kelimesinden kaçındığı için Vâkife sayılsa da yukarıda zikredilen kişilerden farklı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸ Bu, *lafz* akidesini kabul etmesine aykırı da değildir.

Büyük muhaddis Buhârî (v. 256/870) de *lafz* hakkında çeşitli tartışmalara katıldı. Nişabur'a yerleştikten sonra bu inancı benimsemekle suçlanınca, istemeyerek kendi görüşünün şöyle olduğu cevabını verdi: "Kur'ân Allah'ın yaratılmamış kelâmıdır, insanların fiilleri yaratılmıştır ve bunu sorgulamak (*imtihân*) ise dalâlettir." Belki "sorgulama" ile konunun daha

15 Van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârî al-Muhâsibâ*, Bonn 1961, 205 vd. *Kitâbu'r-Ri'âye*, ed. M.Smith, London 1940, 244 sayfanın başı.

16 İbn Ebî Ya'lâ, I, 62

17 *Fihrist*, 206 vd. İbn Ebî'l-Vefâ, II, 61. İbn Kutluboğa, no. 161. *Tezkire*, II, 629 (sadece 266 olarak ölüm târihini verir). Sezgin, I, 436. "Selcî, Belhî'den bozulmuş da olabilir; bk. Eş'arî, 582.12. ve 602.5 ve *Fihrist*, 206. İbn Ebî'l-Vefâ ise "Selcî veya Belhî" demektedir; krş. yk. s. 203 ve 7. bölüm dn. 119.

18 Eş'arî, 583; krş. 586.

fazla araştırılmasından daha ötede bir şeyi kasetmedi.¹⁹ Bu rivayetin gerçek bir tarafı vardır, şeklen sağlamdır ve kelâmın paradokslarındaki karışıklığı ortadan kaldırır. Ancak kıskanç bir rakibe (Buhârî'nin savuncularının ileri sürdüğü gibi) onun Lafziyye inancını kabul ettiğine dair zayıf bir gerekçe vermektedir. *Lafz* akidesini kabul etme suçlaması, çok açıktan olmasa da ünlü Şâfiî fakih ve muhaddis Muhammed b. Nasr el-Mervezi'ye (v. 293/906) de yapıldı.²⁰ Onun başka pek çok hocası olsa da bir süre Buhârî ile çalışması ve Hâris el-Muhâsibî ile teşriki mesaide bulunması önemli olmalıdır. Buhârî ve Muhammed b. Nasr gibi kişilerin *lafz* öğretisini kabul etmeye yakın olmaları, başlangıçta kelâma duyulan ihtiyacı, Ahmed b. Hanbel'in son bir muhalefetine rağmen pek çok fakih ve muhaddisin de kabul ettiğine işaret etmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in ısrar ettiği konu anlaşılabilir. Bir kişi Kur'ân okunduğunu işittiğinde "Allah'ın sözünü" işitmektedir. Ahmed burada "Allah'ın sözünü işitinceye kadar" bir kimsenin ilahi koruma altında olduğundan bahseden Kur'ân ayetine (et-Tevbe 9/6) atıf yapar.²¹ Diğer yandan Kur'ân okumanın zamanî bir insan fiili olduğu bellidir ve bu sebeple Hanbelîlere göre yaratılmıştır. Mürekkep ile Kur'ân'ın yaratıldığı kağıt da yaratılmıştır. Bu meselelere çözüm bulmak için pek çok girişimde bulunuldu. İsimleri verilmeyen bazı Mu'tezilîler ilkini insan fiili, ikincisini ise ilahi fiil yaparak okuma (*kırraat*) ile okunan (*makrû*) arasını ayırdılar.²² Bu ise Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna dair Mu'tezile görüşüne uymaktadır. Ancak "okunan" şeklindeki meçhul bir ifade Kur'ân'ın "Allah kelâmı" olduğu şeklindeki Sünnî görüşle oldukça çatışır ve bu ayrım çok fazla kullanılmamıştır.

19 Sübkî, II, 12 sayfa başı. Genel atıflar: Sübkî, II, 2-19. *Tezkire*, II, 555-7. Sezgin, I, 115-34. Başka atıf için bk. *El*² James Robson'un maddesi.

20 Suçlama için bk. Sübkî, I, 252. Başka atıflar için bk. Sezgin, I, 494.

21 İbn Ebî Ya'lâ, I, 75.

22 Eş'arî, 602.3.

Meseleyi tartışan Mu'tezilîler arasında iki Ca'fer oldukça ilginç bir görüş ortaya atmıştır. Onlar (bir kimse okuduğunda) yazılan, ezberlenen ve işitilen her şeyin de esasen Kur'ân olduğunda ittifak ettiler ve bu iddiayı dilin sıradan kullanılışıyla (tıpkı 'Bu sir Winston bir durum hakkında konuşuyor kaydımızda söylediğimiz gibi) doğruladılar. Bununla birlikte onlar her işitileni, onun *hikâyesi* "taklidi" ya da daha ziyade Kur'ân'ın bir "kopyası" ve *misli* olmak anlamında Kur'ân olduğunu ifade etmeyi sürdürdüler.²³ İki Câfer'in aşağı yukarı çağdaşı olan İbn Küllâb (birazdan tanıtılacak) da benzer bir görüşü benimsemişti. Ancak farklı olarak Allah kelâmının onda var olan "tek bir anlam" (*ma'nâ vâhid*) olduğunda ısrar ettiler. Sesler ve harfler ise onun ya bir "kopyası" ya bir "işareti" ve ifadesidir (*ibâre*).²⁴ Aynı husus *Vasiyyetü Ebî Hanîfe* olarak bilinen anonim Hanefî belgede de mevcuttur. Bu, *lafzın* her tür ifadesinden kaçınır ancak kalem, kağıt ve yazının yaratılmış olduğunu kabul eder. Aynı zamanda yazı, harfler, kelimeler ve ayetlerin Kur'ân'ın beşer ihtiyaçlarını karşılayan bir *delâleti*, işareti ya da tezâhürü olduğunu da ileri sürer.²⁵ Bu ise *Vâsiyye*'nin az önce zikredilen şahısların çağdaşları olan Hanefîlerin görüşlerini ortaya koymasını muhtemel kılar. Bunun aksine daha geç bir Hanefî belgesi olan *el-Fıkhü'l-ekber-II*, *hikaye* ya da *delâlet* gibi hiçbir şeyi zikretmese de tereddütsüz biçimde şunu kabullenir: "Kur'ân yaratılmış olmasa da, bizim Kur'ân'ı telaffuzumuz yaratılmıştır, onu yazmamız yaratılmıştır ve onu okumamız yaratılmıştır."²⁶

Kelâmı ve onun götürdüğü neticeleri kabul etmeye hazır olmak ancak Hanefî ekolün bir kısmının özelliği idi. Bunun tersi ise açık bir şekilde Tahâvî (v. 321/933) akidesinde görülür. O da Vâkıfe gibi Kur'ân ve hadislerde kullanılan terimlerin ötesine

23 Eş'arî, 600.

24 Eş'arî, 584 vd., 601 vd.

25 Prg. 9. Wensinck, MC, 127.

26 Prg. 3, MC, 189. Bu akidenin açık biçimde vurgulanması için bk. Watt, MW, XL (1950), 98 vd.

gitmeye hazır değildi. Onun söylediği (9. madde) tümüyle şudur:

Biz Kur'ân hakkında tartışmayız fakat onun âlemlerin Rabbinin kelâmı olduğunu biliriz. Rûhu'l-Emîn onu getirmiş, öncekilerin ve sonrakilerin efendisi olan Hz. Muhammed'e öğretmiştir. Yaratılmışların hiçbir sözü, Allah kelâmına denk değildir. Biz, "O yaratılmıştır" demeyiz (bunu reddederiz) ve Müslümanların çoğunluğuna muhalefet etmeyiz."²⁷

Eş'arî, kelâmı kabul etmesine rağmen, şüphesiz Ahmed b. Hanbel'e hayranlığı sebebiyle, lafz meselesini dikkate almada isteksizdir. *İbâne*'de yer alan bir akidede (23. madde) o sadece Kur'ân'ın Allah'ın yaratılmamış kelâmı olduğunu söyler. *Makâlât*'taki akidede ise (22. madde) biraz daha ileri gider ancak yine de kendini teslim etmez:

"Onlar (*Ehlü'l-hadîs ve's-sünne*) Kur'ân'ın Allah'ın yaratılmamış kelâmı olduğunu benimsediler. *Vakf* (hükmün askıya alınması) ve *lafz* hakkındaki tartışmaya (*kelâm*) gelince, onlara göre *lafzı* veya *vakfı* kabul eden kimse sapkındır (heretik). Hiçkimse Kur'ân lafzının yaratılmış ya da yaratılmamış olduğunu söyleyemez."²⁸

Bizzat Eş'arî'nin yaptığı bu uyarıya rağmen onun takipçileri arasında İbn Küllâb ve benzerlerinin takdim ettiği düşünce çizgisini izleyenlere rastlanmaktadır. Bâkılânî (v. 403/1013) kelâmı "nefte yer alan bir ma'nâ" olarak tanımlarken Cüveynî'nin "nefte yer alan kelâmın tasdiki" olarak tanımlaması onun Mu'tezile'ye karşı çıktığı bir husustu.²⁹ Onlar ayrıca bu terimleri *ibâre* ve *delalet* olarak da kullandılar. Michel Allard, bu *kelâm-ı nefsi* kavramını yeni bir kopuş değil, Eş'arî'nin (onu

27 *Beyânü's-sünne ve'l-cemâ'a*, Halep 1344 (1925), 7.

28 Eş'arî, 292.9-11. Maddelerin numaralanması McCarthy'ye aittir; bk. *Theology* 241.

29 *Kitâbü't-Temhid*, nşr. McCarthy, Beyrut 1057, 251 vd.; *Kitâbu'l-İrşâd*, nşr. Luciani, Paris 1938, 60.14 (Fransızca trc. 102).

Hanbelîlerden ayıran bir husus olarak) Kur'ân'ın bütünlüğündeki ısrarından kaynaklanan bir gelişme olarak değerlendirir.³⁰

b. Hanefiler

Öncelikle -muhtemelen 235/850 yılından sonraya kadar- kesin bir sınır çizgisi olmadığı için Hanefilerden ayrı bir grup ya da ekol olarak konuşmak uygun olabilir. Yukarıda belirtildiği üzere (7. bölüm 1. başlık) Ebû Hanîfe'ye uyanlar için kullanılan Ehl-i rey tabiri için de benzer bir belirsizlik vardı. İbn Ebi'l-Vefâ'nın *el-Cevâhirü'l-mudîa fi tabâkâti'l-Hanefiyye* adlı eserinde haklarında bazı bilgiler verdiği ilk âlimler içinde Ebû Hanîfe'ninkilere benzer görüşler ortaya koyanlar olsa da, bu kişilerin ondan ya da onun doğrudan talebesinden ders aldıkları belli değildir. Şâfiî ekolü şekilleninceye kadar az bir derecede de olsa akılcı metodu kullanan Iraklı müelliflerin çoğunun Hanefiler olarak görüldükleri anlaşılr. Sonuç itibarıyla Hanefiler arasında farklı hatta birbirine aykırı düşünce akımları vardı. Maalesef Hanefî ekolünün gelişimi tümüyle çalışılmadı ve biyografik kayıtlar çok olmakla birlikte yetersizdir. Bu sebeple burada yapılacak olan tek şey bazı kısa işaretlemler vermekten ibarettir.

Hanefî fıkhnın olgunlaşması üstadın bazı talebelerine özellikle de Ebû Yusuf (v. 182/798), Ebû Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v.189/905) ve daha az oranda Lü'lû'ye (v. 203/819) çok şey borçludur. Bu şahısların her birinin onun talebeleri olduğu görülüyor ancak aralarında bir tür "çapraz aşılama" vardı ve "entelektüel münasebet" açık değildi. Herhalukarda-şu an ilgilendiğimiz en önemli meseleler olan kelâm ve mihneye yönelik tavırlar fıkhıdaki grup sadakatine uygun değildi. Nitekim Bîşr el-Merîsî kelâmıla ilgilendiği ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna inandığı için hocası Ebû Yu-

30 Allard, *Attributs*, 413-16. Ayrıntılı tartışmalar için bk. 239, 310, 391 vd., 398. Krş. *İbâne*, 71.4. Trc. 60.

suf'un öfkesine maruz kalmıştır (yk. s. 301). Hanefiler *re'yi* kabul ettiklerinden, çoğunun fiilen rol alacak derecede, mih-nede hilafet yönetiminin yanında yer aldıklarını görmek hiç de şaşırtıcı değildir. Resmî akideye şiddetle karşı çıkan birilerine rastlamak ise oldukça şaşırtıcıdır. Sonuncular arasında yer alan ve yukarıda zikredilen kişiler Bişr b. Velid el-Kindî (v. 237/852), Ebû Hassân ez-Ziyâdî (v. 242/856)³¹ Hasan b. Hammâd es-Seccâde³² ve Nu'aym b. Hammâd'dır (v. 228/842-3).³³ Diğer yandan mihneyi yöneten fakihlerden Ahmed b. Ebî Du'âd³⁴ kadar Abdurrahman b. İshâk,³⁵ İbn Ebî'l-Leys,³⁶ Muhammed b. Semmâ'a,³⁷ Ubeydullah b. Ahmed,³⁸ Hasan b. Ali b. el-Ca'd³⁹ ve Abdullah b. Muhammed el-Halîcî⁴⁰ de bir Hanefi sayılmıştı. Ebû Hanîfe'nin aynı zamanda bir fakih olan torunu İsmâîl b. Hammâd da, 212/827 yılındaki ölümünden kısa bir süre önce, Kur'ân'ın yaratılmışlığı akidesini kabul etmişti.⁴¹

Bu çalışmanın bakış açısından Hanefiler hakkındaki en ilginç malzeme, bir önceki alt bölümde ve 5. bölümde zikredilen itikadî hükümlerdir. Tahâvî, Bişr b. Velid el-Kindî gibi şahısların görüşlerini sürdüren biri olarak görülebilir. Diğer yandan iki anonim akaid eseri kelâma daha itibar edilen çevrelerden gelmiştir. *Vasiyye*'nin 235/850 yılları civarına ait olduğu

31 İbn Ebî'l-Vefâ, I, 197 (no. 479). Ebûsaq I/n.52, 2/n.2.

32 İbn Ebî'l-Vefâ, I, 191 (no. 444). Patton, *Mihna*, (n. 6/91), indeks.

33 İbn Ebî'l-Vefâ, II, 202 (no. 630). Başka atıflar için krş. 5. bölüm 79. dn.

34 İbn Ebî'l-Vefâ, I, 56 vd. (no. 72).

35 İbn Ebî'l-Vefâ, I, 299 vd. (no. 795). Patton *Mihna*, indeks (Ebû Nu'aym'dan alınan metin (s. 102) bu şahıstan bahsetmez, Ebû Abdurrahman eş-Şâfiî belki de Ahmed b. Yahya hakkındadır; krş. Hayyât indeks).

36 Ebûsaq, 2/n. 9, 15.

37 İbn Ebî'l-Vefâ, II, 58 vd. (no. 189). Sezgin, I, 435.

38 İbn Ebî'l-Vefâ, I, 337 (no. 920). Ebûsaq, 6/n. 43.

39 İbn Ebî'l-Vefâ, I, 198 (no. 484).

40 İbn Ebî'l-Vefâ, I, 290 (no. 764).

41 İbn Ebî'l-Vefâ, I, 148 vd. (no. 329). Ebûsaq, I/n. 8.

görülmektedir. Ancak elimizdeki mevcut delillere göre onun yazarının adını tahmin etmek riskli olacaktır. *el-Fıkhu'l-ekber II* ise daha sonra, Kur'ân'ın ve ilahi sıfatların oldukça gelişmiş bir inancına yer veren bölümünde, değişik bir vurguya sahiptir. Bazı maddelerle Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'indeki bazı bölümler arasında benzerlikler vardır.⁴² Ancak bunlar tam bir paralellik değildir ve bu inanç ile Mâturîdî'ye nisbet edilen diğer eserler arasında da farklılıklar bulunur.

c. İbn Küllâb ve Kalânîsi

Belki de Mihne dönemi kelâmcılarının en etkili olanı 239/854 yılından kısa bir süre önce ölen ve tam ismi hakkında bazı tartışmalar bulunan İbn Küllâb'dı (Abdullah b. Saîd).⁴³ Hocalarının adı bilinmese de bir Şâfiî sayılır. Bağdâdî, Abdülaziz el-Mekkî'nin onun talebesi olduğunu söyler⁴⁴ ancak bu şüphelidir. Zira bu ikisi tahminen çağdaştır. Bununla birlikte İbn Küllâb'dan etkilenmiş olabilir. Zira her ikisinin de Memûn'un huzurunda Mu'tezile'nin aleyhinde konuştukları söylenmiştir. Bilhassa İbn Küllâb, Abbâd b. Süleymân ile tartışmıştır. Eş'arî'nin *Makâlât*'ta çeşitli kere-ler Zeydî Süleyman b. Cerîr'in İbn Küllâb'a çok yakın oluşundan⁴⁵ ve onun arkadaşı Kalânîsi'nin Zeydîliğin belirgin inancı olan "mefdûlün imameti"ni tasdik etmesinden bahsetmesi önemlidir.⁴⁶ Bununla birlikte İbn Küllâb'ın kelâma esas katkısı ilahi sıfatlar akidesini geliştirmesidir. O, "kâdir", "âlim" ve "kadîm" gibi her bir isim için "kudret", "ilim" ve

42 Meselâ *Tevhîd*, 59'da Nisâ 4/64. âyet (Allah'ın Mûsâ'ya hitâbı), prg. 3'te olduğu gibi (MC, 189) alıntılanır.

43 Sübkî, II, 51 vd. *Fihrist*, 180. Hayyât, III. Eş'arî, 169-73, 177-80, 298 vd. ile benzeri yerler. Sezgin, I, 599, 550. J. van Ess, "İbn Küllâb und die Mihna", *Oriens*, XVIII/XIX (1967), 92-142. Allard, *Attributs*, 164-53.

44 Usûl, 309.

45 *Eş'arî*, 171, 514, 522, 547, 582.

46 Bağdadî, *Usûl*, 293.

“kıdem” gibi bir sıfat olduğunu iddia etmiştir. Bazı rivayetler sıfatın alternatifi olarak mâ’nâya (burada “gerçek/hipostatik nitelik” olabilir) yer verse de İbn Küllâb’ın bu terimi kullandığı kesin değildir. Bu sıfatlar “ne Allah’tır ne de Allah’tan başka bir şeydir.” O, bunlar içinde fiilî ve zâtî nitelikleri (*sıfatü’l-fi’l*, *sıfatü’n-nefs* ya da *zât*) birbirinden ayırmaktadır.⁴⁷ İbn Küllâb, Allâh “vücud” ile “mevcûd” idi demeye hazır olmasa da bu görüşü mümkün olduğu kadar geniş bir şekilde kullandı. Diğerleri ise işi “Allah bekâ ile bâkîdir, kıdem ile kadîmdir” vs. demekle yetindiler. Ancak sonuçta Eş’arîler ve diğerleri arasında yedi “zâtî” sıfat olduğu hususunda geniş bir mutabakat vardı; bilgi, kudret, irade, hayat, kelâm, sem’ ve basar. Sünnî itikadın bu boyutunun geniş ölçüde İbn Küllâb’dan geldiği söylenebilir.

Eş’arî pek çok pasajda “İbn Küllâb’ın dostlarından” bahseder ancak isim vermez. Fakat Bağdâdî’nin *Usûl*’ünde Kalânîsî’nin (ya da Ebu’l-Abbas el-Kalânîsî) adı en azından aynı ya da oldukça benzer görüşlere sahip biri olarak İbn Küllâb adıyla ilişkili olmaksızın kullanılır.⁴⁸ Kalânîsî adı verilen pek çok şahıs bilinmektedir ancak bunlardan görüşleri İbn Küllâb’a benzeyen şahsın aşağı yukarı Eş’arî ile çağdaş olan Ahmed b. Abdurrahman b. Hâlid olması gerektiği belirtilmiştir.⁴⁹ İlgilendiğimiz şahıs Eş’arî’den biraz yaşlı olabilir, zira 327/939’da vefat eden Ebû Ali es-Sekafî zamanında Ehl-i sünnetin imamı olduğu bildirilmiştir.⁵⁰ O, muahhar bir Eş’arî olan İbn Fûrek

47 Eş’arî, 179, 517, 583.

48 İkisi de zikredilmiştir: *Usûl*, 89, 90, 97, 109, 113, 123, 132, 222. Sadece İbn Küllâb; *a.e.*, 104, 146, 249. Sadece Kalânîsî; *a.e.*, 10, 29, 40, 45, 46, 67, 87, 111, 230 vd., 234, 256, 281, 293, 304. Listelerde: *a.e.*, 254, 309 vd.

49 İbn Asâkir’in *Tebyîn*’inde (398) geçtiği gibi. Meseleyi J. van Ess tümüyle incelemiştir; bk. *Oriens*, XVIII, 100. Tritton yanlış biçimde (182) bu adamı, İbn Fûrek’in çağdaşı Ahmed b. İbrâhîm ile aynı kişi sayan Seyyid el-Murtazâ’yı (*İthâfu’s-Sâde* (Kâhire 1311/1893), II, 5vd) izler. Bu şahsın babası Halâl’in çarmıha gerilişine şahit olmuştu; bk. Massignon, *Passion*, 305.

50 Bağdâdî, *Usûl*, 310. Krş. van Ess, *a.m.* Bağdâdî’de ise o mütekaddimûn’dan biridir; bk. *Usûl*, 254.

(v. 405/1015) için, *İki Şeyh, Kalânîsî ve Eş'arî Arasındaki Farklar* adında bir kitap yazacak kadar da önemliydi.⁵¹ Bağdâdî ondan “Şeyhimiz”⁵² ve hatta görünüşte Eş'arîlerden bir grubun lideri olarak “Kalânîsî ve onu takip eden dostlarımız” diyerek büyük bir saygıyla sözeder.⁵³

Bu olaylar Eş'arî ve ekolünün entelektüel tarihine ilginç bir ışık tutar. Bunlar daha sonra Eş'arî'nin sünnîliğe “geçiş” hakkındaki iki önemli ifadeyi de aydınlatır:

«... tâ ki Abdullah b. Sâîd el-Küllâbî, Ebû'l Abbas el-Kalânîsî ve el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî geldi. Bunların hepsi de “eski ekole” (*cümletü's-selef*) mensuptu, fakat kelâm ilmiyle meşgul oldular ve “selef ekolü”nün öğretilerini kelâmdan elde edilen deliller ve usûlün burhanlarıyla (*berâhînü usûliyye*) savundular. Nitekim onlar, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ile hocası arasında “salah ve aslah” meselesi (Allah'ın insan için en iyi olanı yapıp yapmayacağı vs.) üzerinde bir tartışma olunca ya kadar yazmaya ve okutmaya devam ettiler. Bu ikisi düşman oldular ve Eş'arî bu gruba katıldı ve onların görüşlerini kelâm metotlarıyla destekledi ve Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat için bir *mezheb* (? makul inanç sistemi) hâline geldi.⁵⁴

“Eş'arî (fıkhî) mezhep olarak Hanefî, kelâmda ise Mu'tezilî'dir. Ebû Ali el-Cübbâî'nin evlâtlığı idi. Cübbâî onu yetiştirdi, ona fıkhî ve kelâmı öğretti. Daha sonra, aralarında geçen bir hadiseden dolayı Ebû Ali'den ayrıldı ve Mu'tezile'nin usûllerini terk edip kendi adına bir *mezheb* tesis ederek İbn Küllâb ve benzerlerinin tarafına geçti.⁵⁵

51 Seyyid el-Murtazâ, *a.e.*, II, 5, sayfa sonu.

52 *Fark*, 145 sayfa başı. *Usûl*, 230.

53 *Usûl*, 256, 281. Krş. Pezdevî (n.9/26), 188. Eş'ariyye'den Kalânîsî.

54 Şehristânî, 65. Krş. Allard, *Attributs*, 134. Şehristânî'deki fikir kronolojisi doğru değildir.

55 İbn Ebi'l-Vefâ, II, 247 vd. (no. 55). Krş. I, 353 vd. (no. 978). Kaynak Mes'ûd b. Şeybe'nin *Kitâbu't-Ta'lim*'i olabilir (krş. *GALS*, II, 953.58a). Bu kişi kısım Şehristânî'yi (65) takip ediyor olabilir. *Fıkh*'ın zikredilmesi ise bir hata

Böylece Sünnîlerin ana gövdesi içinde kelâmın kabulüne dair harekette merkezî yeri İbn Küllâb almış görünüyor. Muhâsibî belki de burada dikkate alınan malzemenin işaret ettiğinden daha da etkiliydi.⁵⁶ Bu kişilerin görüşleri Kalânîsî'nin liderliğini yaptığı grup içinde devam etti ve şüphesiz Mu'tezile'den ayrılınca Eş'arî de bu gruba katıldı. Eğer bir kimse *Makâlât*'ın ilk cildinin yazarının "dönmeden" önceki görüşlerini ortaya koyduğu hipotezini benimserse, halihazırda bu grubun bazı görüşlerine aşına olmalıdır. Ancak bu entelektüel yapıdaki bir insan, uzun süre diğerlerini takip etmeye razı olamazdı ve çeşitli hususlarda kendi görüşlerini benimsedi. Bununla birlikte Sünnî kelâmcılar ile iyi ilişkileri devam ettirmeli ve onlardan biri olarak kabul edilmeliydi. Yukarıda zikredilen İbn Fûrek'in kitabının bir sonucu olarak, Iraklı Sünnî kelâmcıların kendilerini Kalânîsî'den çok Eş'arî'nin takipçileri olarak görmeye başlamaları da olası görünüyor. İbn Fûrek'ten aşağı yukarı yirmi yıl sonra vefat eden Bağdâdî, Kalânîsî'yi şeyhlerinden biri olarak göerek eski bir adeti hala sürdürmektedir. (Eş'arî ve ilk kelâmcılar hakkındaki bilgimizin çoğunun, İbn Fûrek'in *Tabakâtü'l-mütekellimîn* adındaki kayıp eserinden geldiği görülmektedir).⁵⁷

Diğer âlimler içinde bu gruba dahil olabilecek bir kişi de Zahirî fıkıh usulünün kurucusu Dâvud b. Ali el-İsbahânî (v. 270/884)⁵⁸ ile önemli sûfî Cüneyd (v. 297/910) dir.⁵⁹ Cüneyd'in

olabilir. Nitekim I, 354'te ihmal edilmiştir. Cübbâî'nin bir Mâlikî olduğu da söylenir. Massignon, *Passion*, 246.

56 O, İbn Küllâb ve Kalânîsî ile birleştirilir; bk. Bağdâdî, *Usûl*, 222.

57 Krş. *El* ², "İbn Fûrak" mad.

58 Bağdâdî, *Usûl*, 308.

59 a.e., 309. *El* ², "al-Djunayd" mad. (A.J. Arberry). Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London (Gibb Memorial Series, N.S. 22), 1969, 6 vd. Onun kelâma karşı olduğunu gösteren anekdotlara yer vermiştir (fakat bunlar sadece bazı görüşlere delâlet eder). Massignon Cüneyd'in irtibatlı olduğu Muhâsibî'nin kelâmını kötülediğini söyler; bk. *Essai*, 305 ve *Passion*, 535. Onun İbn Küllâb ile bağlantılı olduğunu da kaydeder. (*Passion*, 37). Bk. yk. s. 391-392.

kelâma yönelik kesin tavrı ne olursa olsun bu alana belirgin hiçbir katkıda bulunmadı. Dâvud b. Ali ise çalışmalarının çoğunu fikhî meselelere tahsis etti. Fakat İbn Küllâb'ın sıfatlar inancına dair bir eleştiri ona nisbet edilmektedir. O, Allah'ın gerçek (hypostatized) bir iştirme ve görme ile işiten ve gören olmasını reddetti. Zira Kur'ân Allah'ın sadece işiten ve gören olduğunu söyler ve başka bir şeyden bahsetmez.⁶⁰

d. İbn Kerrâm

Irak'ın doğusuna kadar uzanan bölgelerde kelâmın gelişiminde en önemli rolü İbn Kerrâm (Abdullah b. Muhammed) oynadı.⁶¹ (Muhtemelen doğru okuyuş Kerâm belki de Kirâm'dır ancak alışılan şekil muhafaza edilmiştir) O, Nişabur, Belh, Merv ve Herat'ta eğitim görmüş sonra da beş yıl Mekke'de kalmıştır. 229/844 yılları civarında ise Kudüs'te idi ve orada bir *hangâh* (dergah) inşa etti.⁶² Doğuya dönünce ona pek çok talebe kazandıran bir tebliğ vazifesi yürüttü ancak bazı yöneticiler buna karşı çıktı. Bu sebeple sekiz yıl hapis yattı (242/857'den 251/865'e). Serbest kaldıktan sonra tekrar 255/869 yılında öldüğü Kudüs'e yerleşti. Farklı bölgelerde, özellikle Nişabur'a kendi entelektüel merkezleri olarak bakan Horasan bölgelerinde birçok takipçisi vardı. Bu sonuncu bölgede hareket oldukça popülerdi ve IV./X. asrın ikinci yarısından itibaren belli önemde bir siyasî güç de kazandı. Bu dönemde Kerrâmîler, genel tarih kitaplarında zikredilen çeşitli hadiselerde rol oynadılar. Kerrâmî inancı Gazneli Sultan Mahmûd'dan (388-421/998-1030) resmi destek de

60 İbn Hazm, II, 140 vd. Krş. Goldziher, *Zahiriten*, 135 n.

61 Eş'arî, 141, 143. Bağdadi, 202-14. Bağdadi, *Usûl*, 5, 29-31, 73, 77, 88, 93, 95 vd., 103, 106, 112, 118, 122, 143, 150 vd., 154, 167 vd., 176, 189 vd., 217 vd., 250 vd., 290, 298. Şehristânî, 79-85. Sübkî, II, 53 vd. ("Uthmân ad-Dârimî mad.). *El*¹, "Karrâmiya" mad. (D.S.Margoliouth). Massignon, *Essai*, 255-72, 318 vd. Allard, *Attributs*, 321-6, vb. C. E. Bosworth, *The Ghaznavids* Edinburgh 1963, 185-9, vb. a.mlf., "The Rise of the Karâmiyyah in Khurasan", *MW*, 50 (1960), 5-14,

62 Massignon, *Essai*, 157.

gördü. Kerrâmîler 493/1100 yılına kadar siyasî etkilerini büyük oranda kaybettiler ancak mezhep en azından VII./XIII. asra kadar varlığını sürdürdü.

Kerrâmîlerin inancına dair malzeme, muhaliflerinden gelmekte olup izahı oldukça güçtür. Ayrıca bu malumatın ne kadarının bizzat İbn Kerrâm'a kadar gittiğini ve ne kadarının sonraki bir tarihte talebelerine ait olduğunu bilmek de zordur. Massignon Kerrâmiyye'nin Mu'tezile inancına karşı çıkan Hanefileri cezbettiğini söylemektedir.⁶³ Mu'tezilîler ve Eş'arîler ise onu teşbih (antropomorfizm) ya da tecsîmin (korporalizm) bir türü olarak gördüler. Şüphesiz İbn Kerrâm'ın Allah hakkında *cisim* lafzını Hişâm b. Hakem gibi kullandığı görünmektedir (bk. s. 286). Kerrâmîlerin sıradan halk olan mensupları tarafından bu terimi kullanmaya zorlandıkları ancak âlimlerinin *cevheri* tercih ettiği söylenmiştir. Kur'ân'da yer alan özellikle "Allah'ın arşa oturması" gibi antropomorfik terimler hakkında uzunca tartışmalar kaydedilmiştir. Ancak Kerrâmîlerin bu tartışmalardaki amacı belli değildir. Muhtemelen buna dair hususlardan dolayı Ebû Bekir es-Semerkindî (v. 267/881, Mâturîdî'nin neslinden olduğu da söylenir) gibi diğer Hanefiler, Kerrâmîlere karşı çıktılar.⁶⁴ (Allard'ın ifade ettiği gibi) Mâturîdî'de zirveye çıkan Hanefî entelektüel gelişim, Kerrâmîlere olan muhalefete çok şey borçludur. İbn Kerrâm *Kitâbu't-Tevhîd*'de ismen zikredilmez ancak iman öğretisi eleştirilmiştir.⁶⁵

Sıradan insanın muhafazakârlığına gösterilen tavizlere rağmen Kerrâmîler bazı kelâm meseleleriyle ilgilendiler. Özellikle Allah'ın sıfatlarına dair bir tartışmanın bir bölümü olarak zamanî ve ezeli olan arasındaki ilişki meselesiyle boğuşular. Diğerleri bu meselede zâtî ve fiilî sıfatların arasını ayırırken

63 *Essai*, 266. Verdiği isimlerin pek çoğu *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'de bulunmaktadır.

64 Krş. Sezgin, I, 600 vb.

65 *Tevhîd*, 373.

ve fiilî sıfatların ezeli olmadığını kabul ederken (zira, mesela Allah fiilen yaratıncaya kadar layığıyla yaratıcı olarak nitelememez), Kerrâmîler fiilî sıfatların da ezeli olması gerektiğini benimsediler. Onlar, yaratma (ya da yaratılanlar-*halk*) olmasa da Allah'ın yaratıcı (hâlık) isminin olduğunu savundular. Bu ise yaratma üzerine bir kudret olan (*kudre ale'l-halk*) yaratıcılık (*hâlıkîyyet*) niteliğinden dolayı idi. Onlar ayrıca, herhangi bir cismin yaratılmasının, hâdisin hudûsunu dilemesi ve ona "Ol" demesi gibi, Allah'ın zâtındaki çeşitli arazların (*a'râz*) ortaya çıkmasını (*hudûs*) gerektirdiğinde ısrar ettiler.⁶⁶ Bu kısa notlardan hareketle bu teorinin tüm imalarını görmek güçtür ancak belli bir insicama sahip olduğu görülmektedir.

Massignon'un İbn Kerrâm ve ekolüne dair son derece zeki-
ce izahlarının en ilgi çekici bölümü, İbn Kerrâm'ın *cebr*, *ircâ*
ve *şekk* terimlerine getirdiği yeni yorumdur.⁶⁷ Massignon'un
ifadelerinden (zira asıl kaynakları bulmak güçtür) İbn Ker-
râm'ın ona ve aynı düşüncedeki müelliflere verilen Mücbi-
re, Mürcie ve Şükkâk gibi lakapları reddettiği anlaşılmakta-
dır (bk. yk. s. 217). *Cebr* (determinizm) istitâatin sadece fiil
anında ortaya çıkması olarak tanımlandı ki bu görüşü sonuçta
Sünnîler de kabul ettiler. Bu ise *cebrin* "Allah bizim fiillerimizi
kötülük de dahil olmak üzere ilahi *kaderde* yaratması" oldu-
ğunu söyleyen Mu'tezilî görüşü ile *cebri* (Mu'tezile'nin yaptığı
gibi) "istitâat fiilden önce ortaya çıkar" görüşünde olan Ehl-i
hadîs arasında bir tür vasıtaydı. Bizzat İbn Kerrâm (onun için
iman budur) Allah'a imanı şeklen kabul etmenin ötesinde,
bu inanca bağlanmanın ardında bir tür *itminan* hali oldu-
ğunu kabul etti. *İrcâ* sapkınlığı ise "fiilin hâricî varlığını hesaba
katmıyordu" ve bunun gibi Mu'tezile ile Ehl-i hadîs arasında
yer alıyordu. Bu ise tüm vurguyu inancın zahiri ikrarına yap-
tığı için İbn Kerrâm'ın Mürciî olmadığına delalet ediyordu.
O, *şekki* (şüphecilik) "bir kimsenin kendi imanında *istisna*

66 Bağdadî, 206, 204. Bağdadî, *Usûl*, 122. Krş. Massignon, *Passion*, 611.

67 *Essai*, 265.

yapması” (yani Allah dilerse ben bir müminim) olarak tanım-
ladı ki Hanbelîlerin de tam olarak yaptığı buydu. Bu hususlar
Kerrâmîler ve Hanefîler arasında oldukça dikkate değer bir
uzlaşma sahası olduğu gibi bazı ihtilaflar da bulunduğu işa-
ret etmektedir. İbn Kerrâm’ın Herat’tan sürülmesine sebep
olan kişinin Ahmed b. Hanbel’in yakın dostu olan Osman
ed-Dârimî (v. 282/895) olduğu da rivayet edilir.⁶⁸

Kerrâmîlerin İslâm düşüncesinin gelişimine büyük bir katkısı
olduğu söylenemez. Ancak onlar doğu hilafet [bölgesindeki]
entelektüel hayat üzerinde diğer gruplarla iç içe geçen önemli
bir akımdı.

e. Ahmed b. Hanbel ve Diğer Kelâm Karşıtları

III./IX. asırdaki İslâm düşüncesinin tüm görünümünü de-
ğerlendirmek için kelâma karşı çıksalar da kelâmi öğretiler
hakkında bazı beyanlar ortaya koyan kişilere bakmak gerekir.
Bu kişiler genelde kaynaklarda Ehl-i hadis olarak isimlenen
gruba aittir. Onlar içinde en iyi bilinen figür ise evvelce çeşitli
vesilelerle kendisinden söz edilen Ahmed b. Hanbel’dir.

1. *Ahmed b. Hanbel*, tam adı Ebû Abdullah Ahmed b. Mu-
hammed b. Hanbel eş-Şeybânî 163/780’de Bağdat’ta dünyaya
geldi ve orada 241/855’te vefat etti.⁶⁹ Bağdat’ta hadis ve fıkıh
tahsil etti ve sonra Kûfe, Basra, Hicaz, Yemen ve Suriye’ye
seyahat etti. Onun Kur’ân’ın Allah’ın yaratılmamış kelâmı
olduğunda ısrarı ile mihne sürecinde resmî siyasete diren-
mesinden evvelce bahsedilmişti. Mihne siyasetinin tersine
dönmesinden sonra Mütevekkil onun desteğini almaya çalış-
tı ancak onun bu işlerde aktif bir rol oynamak için oldukça
yaşlı olduğu görünmektedir. Kelâmcıların akılcı metodunu

68 Sübkî, II, 23.

69 Henri Laoust, *El², “Ahmad b. Hanbal”* mad. A.mlf., *Profession*, VII-XX. Pat-
ton, *Mihna* (n. 6/91). Allard, *Attributs*, 98-101. Sezgin, I, 502-9.

reddetse ve dini inançlarla fikhî kuralların sadece Kur'ân'dan ve hadislerden çıkarılmasında ısrar etse de, şüphesiz büyük karmaşıklığa sahip meselelerde tutarlı bir görüşü benimseyen güçlü bir entelektüel kapasiteye sahip bir kişiydi. Zira prensipte sistemleştirmeyi reddettiğinden onun itikadî görüşleri bize çeşitli şekillerde geldi. Burada onun görüşlerine dair biraz fikir verebilmek adına Henri Laoust'un *Akide-I* olarak isimlendirdiği kısa tercüme izlenecektir.⁷⁰

1. *Îmân*, söz, amel, niyet ve sünnete sarılmaktır. *Îmân* artar ve eksilir. *Îmânda istisna* (Allah dilerse ben bir mü'minim demek) vardır ancak *istisna* bir şüphe değil, sâdece âlimler arasındaki eski bir âdettir (*sünne mâziye*).
2. Kaderin (belirleme) iyisi de, kötüsü de, azı ve çoğuda... Allah'tandır. ... Hiçkimse Allah'ın iradesine karşı çıkamaz ve O'nun kazâsını dışına çıkamaz, fakat herkes, O'nun kendileri için yarattığı şeye uğrar... Bu O'nun adâletidir. Zina, hırsızlık, içki içme, öldürme, gayr-ı meşrû servet, şirk ve bütün günahlar Allah'ın kader ve kazası ile olur...
3. Ehl-i kıbleden herhangi birinin, yaptığı bir kötülükten dolayı, bu hususta bir hadis olmadıkça cehennemlik olduğuna şahitlik etmeyiz...; Herhangi bir kimsenin yaptığı bir iyilikten dolayı hakkında bir hadis bulunmadıkça da cennete gittiğini söyleyemeyiz...
4. Hilâfet iki kişi hayatta kalıncaya kadar Kureyş'tedir... İster adaletle isterse de zulümle davransınlar imamlarla cihat etmek meşrûdur... Cuma namazı, iki bayramı (kutlamak) ve hac, doğru, âdil ve dindar olmasalar da otoriteyle (*sultan*) kutlanır. Vergiler (*sadakât*, *harâc* vb.) ister adil ister kötü davransınlar âmirler (umerâ) ödenir... Allah'ın işlerinizi emanet ettiği kimseler takip edilmelidir... ve onlara kılıcınızla karşı çıkmamanız gerekir... İç savaş

70 Krş. *Profession*, XV. İbn Ebî Ya'lâ'daki (I, 24) metin, sapık fırkaların tenkidine yer vermez; bk. s. 31-6.

(*fitne*) çıktığında (her iki taraftan da) uzak durmak, uyulması gereken eski bir adettir.

5. Ehl-i kibleye dokunmayın ve onlardan herhangi birine bir hadis olmadıkça bir günahdan dolayı kafir demeyin.
6. Şüphesiz tek gözlü Deccâl görünecektir... Kabir azabı haktır... Hz. Muhammed'in (sav) havuzu (*havz*)..., köprü (*sırât*)..., tartı (*mîzân*)..., boru çalma (*sûr*)..., korunmuş levha (*levh-i mahfûz*) ve kalem gerçektir.
7. Kıyamet gününde aracılık (*şefâat*) haktır. İnsanlar (*kavm*) diğerlerine şefaet edecekler ve onlar cehenneme girmeyecektir. Bazıları şefaatle cehennemden çıkacaktır. Bazıları da cehenneme girdikten ve Allah'ın dilediği kadar kaldıktan sonra oradan çıkacaktır. Bazıları, yani müşrikler ile Allah'ı inkâr eden ve O'na inanmayanlar ise cehennemde ebediyyen kalacaklardır.
8. Cennet, cehennem ve içindekiler şu an yaratılmıştır. Allah onları yaratmış, yaratılmışları da onlar için yaratmıştır. Cennet, cehennem ve içindekiler hiçbir zaman yok olmayacaktır.
9. O, yedi göğü..., yedi yeryüzünü..., tahtı (*arş*) ve oturağı (*kürsî*) yaratmıştır.
10. Kur'ân Allah'ın kendisiyle konuştuğu kelâmıdır ve yaratılmamıştır. Kur'ân'ın yaratılmışlığını kabul eden kişi bir Cehmî ve kafirdir. Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu kabul eden ve hükmü askıya alarak (*vekafe*) "yaratılmamış" olduğunu söylemeyen kimse ise Cehmî'den de kötüdür. Kur'ân Allah kelâmı olduğu hâlde bizim onu telaffuzumuzun ve okumamızın yaratılmışlığını kabul eden kimse ise bir Cehmî'dir...
11. Rü'yet Allah'tandır ve haktır. Bir kişi rüyada, karışık olmayan bir şey görür, onu doğru biçimde bir âlime aktarır ve âlim de onu bozmadan doğru biçimde yorumlarsa, bu rü'yet sâdıktır...

12. Allah Resûlünün ashâbının tüm güzel vasıfları (*mehâsin*) birlikte zikredilmeli ve onların kötü vasıflarından söz edilmemelidir...
13. Hz. Peygamberden sonra ümmetin en hayırlısı Hz. Ebû Bekir, sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osman sonra da Hz. Ali'dir. Bazıları Hz. Osman hakkındaki hükümde tevak-kuf etmişlerdir... Bu dört kişiden sonra insanların en ha-yırlısı Allah Resûlü'nün sahâbesidir. Hiç kimse onların kötü vasfından söz edemez ve herhangi birini çirkin veya eksik bir şeyle suçlayamaz. Bunu yapan kimse mutlaka hükümet (*sultan*) tarafından cezâlandırılmalıdır...
14. O (? Biri) Arapların (? İslâm'da) hak, üstünlük ve önceli-ğe sahip olduklarını kabul eder, onları sever... ve Şuûbî-lerin görüşlerine uymazsa...
15. Kazancı ve ticareti yasaklayan... câhildir ve hatâlıdır...
16. Din sadece Allah'ın kitabı, *âsâr* (müttakilerin sözleri ya da fiilleri), *sünen* (benimsenmiş uygulamalar) ile Allah resulüne, onun sahabesine, tabiilere ve tebe-i tabiîne va-rıncaya kadar, kabul edilen, sağlam ve meşru hadislere (ahbâr) dair güvenilir kimselerden nakledilen ve birbirini destekleyen sahih rivayetlerdir. Onlardan sonra da ör-nek alınan, sünneti kabul eden, *âsârı* koruyan, sapkınlığa pirim vermeyen ve hata etmek ya da (birbirleriyle) fikir ayrılığına düşmekle itham edilmeyen meşru imamlar (âlimler) gelmektedir. Onlar, *kıyas* ve *re'y*'i savunan kim-seler değildir. Çünkü *kıyas* dinde değersizdir, *re'y* de aynı şekilde kötüdür. Dinde *re'y* ve *kıyas* taraftarları, güveni-lirselef imamlarının herhangi birinden bir eser gelmesi hariç, sapkınlık ve hata içindedir.
17. "Taklit tasvip edilmez ve bir kişi dininde başka birini izle-yemez" diyen kimse..., sâdece *eser*'i geçersiz kılmak, ilmi ve sünneti zayıflatmak ve *re'y*, kelâm, dalâlet ve (başkaların-dan) ayrılma hususunda kendini soyutlamak istemektedir.

Bu maddelerden çoğu daha önceki bölümlerde anlatılan büyük tartışmaların bir sonucudur ve daha fazla izaha muhtaçtır. Mesela 1. madde (*îmân*), 2. madde (kader), 3. madde (*ircâ* meselesi?) 5. madde (Hâricî karşıtlığı), 7. madde (şefaât), 10. madde (Kur'ân), 13. madde (üstünlük sırası) gibi. Kanuna bağlılık (4. madde) uzun bir süre Ehl-i hadisin içinde geliştiği “genel dinî hareketin” bir karakteristiği idi. Bu bilinen eskatolojik inançların (6. madde) da kabul edilmesi demekti. Cennet ve cehenneme dair madde (8) ise doğrudan Cehmî görüşe yöneltilmişti.⁷¹ Bir akaid eserinde 14. maddede olduğu gibi Şû'ûbiyye karşıtı bir madde bulmak alışıldık bir şey değildir. 15. maddede hücum edilen zühde ise Eş'arî de değinmiştir.⁷² Tüm sahâbîlere hürmet konusundaki ısrar (12. ve 13. madde) ise doğrudan, çoğu sahâbe Hz. Ali'yi halef kabul etmeyerek Hz. Muhammed'e itaatsizlik etti diyen ve sahâbenin sıhhatinin hadis binasının zorunlu bir parçası olduğundan destek uman Şiîliğin muhtelif formlarına yöneltilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in ayrıca 16. ve 17. maddelerde *âsâr* (tekili *eser*) ifadesini kullanarak sonraki tabakalardan kabul edilmiş önemli âlimlere yer vermesi de kaydadeğerdir. Burada *âsâr* kelimesi Hz. Muhammed dışındaki kişilerden gelen rivayetler anlamına gelir.⁷³ Nitekim bu maddeler ümmetin ortaya çıkan icmainsine önde gelen ulemânın da şahitlik ettiğini vurgulamaktadır.

Bu akidenin özellikle en önemli hususiyeti ise 16. ve 17. maddelerde metodolojik meseleleri tartışmasıdır. Ahmed b. Hanbel'in *kıyâs* ve *re'yi* reddetmesi Michel Allard'ın çağdaş Hanbelîlerin Eş'arî'ye karşı çıkmasının nedenlerine dair bir çalış-

71 Henüz yaratılmış değildir: Huşeyş'ten alıntı, Malatî, *Tenbîh*, 76 vd., 104. Son bulacaktır: *a.e.*, 76 vd., 106. Eş'arî, 148 vd., 163, 279, 474, 542. Ebu'l-Huzejl'in bu görüşe sempati duyması hakkında bk. Eş'arî, 163. Şehristânî, 35 (5. mesele).

72 Eş'arî, 467 vd.

73 Krş. Goldziher, *MS*, II, 26, n.3 (İng. trc. 36, n.7 “M'ye değil, ... dönüş” şeklinde okunmalıdır.)

masında izah edilmiştir.⁷⁴ Fıkıhta akıl yürütme, kabul edilen esaslar ve hadislerden ibaret olan gerçeklerin “müspet bir şekilde sıraya konmasından” ileri gelir. Ancak kelâmında böyle bir hiyerarşi yoktur ve mütekellim Allah ve yaratılmışlar arasındaki bir benzerlikten hareketle tartışmaya meyleder. Nitekim insan eliyle zekice inşa edilmiş eserler gerçeği, inşa edenin bilgi sahibi olduğuna işaret eder. Eş’arî benzer bir irtibata alem ve Allah’ın bilgisi arasında olduğunu iddia eder.⁷⁵ Hanbelîler için bu yöntem bir *teşbih* yani antropomorfizmdir. (Onlar kendilerine karşı ileri sürülen teşbih suçlamasını Kur’ân’daki teşbihî terimlerin kipsiz olarak alındığını (*bilâ keyf*) kabul ederek çürütürler.) Kısaca Eş’arî kelâmı şu iki hususta ayıplanmalıdır: Onlar teşbihe düşerler ve Kur’ân ve hadislerin önceliğini bunların kabul edilmiş tefsirleriyle birlikte terk ederler. Hanbelîlerin bu iki hususta, artan bir sübjektifliğe karşı objektifliği savundukları söylenebilir. Kelâma yönelik bu tavra uygun olarak, bu akaitte kelâmcıların tecrübe ettikleri ilahî sıfatlara dair birçok mesele hakkında tartışma yoktur. (Ancak O’nun neyi bildiği ve kelâmı hakkında bazı kuru ifadeler vardır).⁷⁶ Kur’ân’ın telaffuzu (*lafzı* ve *kıraat*) meselesi Kur’ânî terimlerin ötesine kelâma doğru gider ancak teşbihi gerektirmez.

2. İbn Kuteybe (Ebu Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî) Bir kelâmcıdan çok edebiyatçıdır, Kûfe’de 213/828 yılında doğmuş ve Bağdat’ta 276/870 yılında vefat etmiştir.⁷⁷ 236/851 yılından 256/870 yılına kadar Kürdistan Dînever kadısı idi ancak 257/871’den ölümüne kadar kendini hocalığa

74 “En quoi consiste l’opposition faite à al-Ash’arî par ses contemporains hanbalites?”, *REI*, XXVIII (1960), 93-105.

75 McCarthy, *Theology*, metin s. 12 (prg. 18).

76 *Akide l’deki ifadeler uygun bir tarzda toplanmıştır*: Allard, *Attributs*, 99-101.

77 7GAL, I, 124-7 (S. I, 184-7). Gerard Lecomte, *İbn Qutayba, L’homme son oeuvre, ses idées*, Damascus 1965. a.mlf. El², “İbn Kutayba” mad. O, İbn Kuteybe adı altında yazılan eserler dışında şunu da yazmıştır: *The Divergence about the Lafz and the Refutation of the Jahmiyya and Mushabbiha*.

adadı. Görüşleri Ahmed b. Hanbel'e yakındı. Mütevekkil döneminin başında siyasetin değişmesinin ardından hükümet tarafında oldu. Fakat kendisini Ahmed b. Hanbel'in talebesi olarak görmedi ve Kur'ân'ın *lafzı* konusunda daha yumuşaktı. Ashâb-ı hadîse mensup olduğunu ve Ahmed b. Hanbel'in de bu zümrenin bir düzine önemli âliminden biri olduğunu düşündü.⁷⁸ Nitekim Ahmed b. Hanbel'in genelde bilinen baskın konumundan önce bu grubun görüşlerini temsil ederek ilgi çekmiştir.

Bir yerde o Ashâb-ı hadîs akidesinin özet bir ifadesine yer vermektedir:⁷⁹

Ashâb-ı hadîsin tümü şu hususlarda ittifak etmektedir:

1. Allah'ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz.
2. O, hayır ve şerrin yaratıcısıdır.
3. Kur'ân, Allah'ın yaratılmamış kelâmıdır.
4. Allah kıyamet günü görülecektir.
5. İki şeyhin (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer) üstünlüğü vardır.
6. Onlar kabir azabına inanırlar.

Onlar bu esaslarda ihtilâf etmezler. Bu (hususların) herhangi birinde onlardan ayrılan kimseyi tanımazlar. Bu kişiden nefret ederler, onu sapkın olarak görürler ve ondan uzaklaşırlar. Onlar sadece muğlaklığından dolayı Kur'ân'ın telaffuzu hususunda ayrılırlar. Onların tümü şu hususta ittifak eder:

7. Kur'ân, okunması, yazılması, işitilmesi ve ezberlenmesi gibi her durumda, yaratılmamıştır. Bu bir *icmâdır*.

Benzer olmakla birlikte daha uzun bir akideye İbn Kuteybe'ye nisbet edilen *Vasiyye* adlı eserde rastlanır. Bu eserin onun tarafından yazılmadığı neredeyse kesindir. Oğlu ya da torunu tarafından yazılmış olabilir. Bir akide olmasının ötesinde eser, sufi öğütlerini de ihtiva eder ve itikada dair tartışmada sufi

78 İbn Kuteybe, *Tev'il*, 19 vd (prg. 27 vd.)

79 Aynı eser, 19 (prg. 27).

fikirlerin izleri de mevcuttur.⁸⁰ Özgün olmasa da bu eser IV./X. asırda Ehl-i hadîsin bazı tavırlarına dair bir delil oluşturur.

İbn Kuteybe Beyhakî tarafından Kerrâmî (v. 458/1066) olmakla suçlanmıştır. Ancak eserlerini incelemek bu suçlamayı reddetmek için geniş bir temel vermektedir.⁸¹ Nitekim birbiriyle çelişen hadislerle dayalı olarak *imam* konu alması, onun İbn Kerrâm'ın yaptığı gibi imanı dışarıya ilan etmeyle sınırlamadığını açıkça ortaya koyar.⁸²

3. 338/950'ye kadar olan *diğer Hanbelîlere*, (Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed) el-Hallâl⁸³ (v. 311/923) ve (Ebu Muhammed Hasan b. Ali) el-Berbehârî (v. 329/941)⁸⁴ dahildir. Hallâl'ın *Kitâbü'l-Câmi'* adlı eserinde olduğu şekliyle akidesinin belirgin özelliği, siyasî yöne özel bir ilgi göstermesidir. Berbehârî ateşli bir şahsiyete sahipti ve bir ölçüde duygusal konuşmalarıyla destek kazanan bir demagogdu. Belki o dönemde Bağdat'taki bazı iç karışıklıkların arkasında da etkisi vardı. Onun görüşleri İbn Ebî Ya'lâ'nın *Tabakât'*ında yer alan *Kitâbü's-Sünne'*de bugüne gelmiştir ve hocasının görüşlerine benzemektedir.⁸⁵

4. Büyük tarihçi ve müfessir (Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr İbn Yezîd) et-Taberî (v. 311/923)⁸⁶ ise bir Hanbelî sayılmaz ancak akidesinde açıkça Ahmed b. Hanbel'in *lafz görüşünü*

80 Krş. G. Lecomte, "La Wâsiyya (testament spirituel) attribuée a... b. Qutayba", *REI*, XXVIII (1960), 73-92.

81 Lecomte, *İbn Qutayba*, 333-6. Krş. Massignon, *Essai*, 318.

82 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 212 (prg. 196).

83 Laoust, *Profession*, XXIV vd., ve n. 52. Sezgin, I, 511 vd.

84 *Profession*, XXVIII-XLI. Sezgin, I, 511 vd.

85 Laoust (*Profession*, 84. n. 4), İbn Ebî Ya'lâ'daki bir cümleyi (n. 30) Berbehârî'nin "insanın lafzının yaratılmadığını" dediği anlamında yorumlar. Fakat bu cümleyi Vâkıfe kadar Lafziyye'yi de kötülediği şeklinde almak daha tercihe şâyandır. Taberî'nin İbn Hanbel'in görüşlerine dair rivâyeti için bk. *REI*, XXXVI (1968), 198 (ve 192).

86 *GAL*, X. 148 vd. (S., I, 217 vd.). Sezgin, I, 323-8.

takip eder.⁸⁷ Diğer yandan bazı Hanbelîler, belki tefsirinde bazı Mu'tezilî görüşlere taviz verdiği için hayatının son dönemine doğru ona sert biçimde karşı çıkmışlardır. Bazı kişilerin onun Şiîliğe sempatisi olduğuna inandıkları ise kesindir ancak bu suçlama yanlış görünmektedir.⁸⁸ Oysaki bu, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî şeklinde neredeyse aynı ada sahip olan İmâmî bir müellifin varlığı ihtimalinden dolaydır.⁸⁹

5. Taberî'ye benzer bir görüşü, Muhammed b. İshak İbn Huzeyme (v. 312/924) kabul etmiştir. Bu zâtın *Kitâbü't-Tevhîd* aslı eseri yayınlanmıştır.⁹⁰

Bu bölümde anlatılan âlimler 338/950'ye kadar olan süreçteki Sünnî âlimlerin tümüdür. Onlar bu dönem Sünnîliğinde ve bir ölçüde Eş'arî öncesi Sünnî kelâmcılarda varolan çeşitliliği ve tek tip olmamayı resmetmektedir.

2. Mu'tezilîliğin Gümüş Çağı

Mu'tezilîliğin altın çağı, (daha önceki bölümde incelenen) büyük Mu'tezilîler dönemi ile hilâfet yönetiminin Mu'tezile akidesinin en azından bazı yönlerini resmen benimsediği yılları hemen izleyen devirdir. Buna mukabil Ebû Hâşim'in 321/933'teki ölümüne kadar olan dönem ise gümüş çağdır. Bu dönemde önceki dönemin şevk ve heyecanı kaybolmuş ve

87 Dominique Sourdel, "Une profession de foi de l'historien al-Tabarî", *REI*, XXXVI (1968), 177-99, özellikle 198 (ve 192).

88 Edinburgh'da yapılan basılmamış bir doktora tezinde Hibz Yûsuf Nûru'd-Dâim *Tefsîr*'deki Sünnî ve Şiî görüşlerin ayrıldığı ana kısımları inceler ve Taberî'nin dâima Şiî açıklamalara karşı çıktığını gösterir. O, Gadir-i Hum hadisini kabul etse de farklı yorumlar.

89 Krş. Sezgin, I, 640. *Fihrist* (235) *Kitâbu'l-Müsterşid*'i yanlış olarak bir tarihçiye nisbet eder.

90 Krş. Sezgin, I, 601. Onun bir Kerrâmî olduğuna dair bir teklif reddedilmelidir (Massignon ise bunun tersini düşünmektedir; bk. *Essai*, 318, s. 266).

düşünürler yeni alanlar bulmak yerine, eski meselelere verilen cevaplara daha ayrıntılı çözümler vermeye uğraşıyorlardı. Bu bakımdan bu devrin ileri gelen bir ya da iki Mûtezilî âlimini ele almak yeterli olacaktır.

a. Cübbâî

Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâî, Hûzistan Cubba'da dünyaya geldi. Basra'da o dönemde Mu'tezile'nin lideri olan hocası Ebu'l-Huzeyl'in yerine geçen Şehhâm'dan⁹¹ ders gördü. Cübbâî sonra 266/888 ya da 277/890 yılında vefat etmesi üzerine Şehhâm'ın yerine geçti. Cübbâî'nin hiçbir eseri günümüze ulaşmadı ancak Eş'arî ve diğer yazarlar onun görüşlerini naklettiler. Cübbâî 302/915 yılında vefat etti.⁹²

Cübbâî'nin düşüncesinin bir boyutu, Allah'ın kudretini ve idrak edilemezliğini basitçe anlamayı iyileştirmeye yönelik bir eğilimdir. Allah adalet veya zulüm gibi beşerî kavramlara bağlı değildir. O sadece kendi hikmetinin gerektirdiği kavramlara bağlıdır. Şöyle ki O'nun fiilleri abes değildir. Buna göre Cübbâî'nin düşüncesinde Allah insan için her konuda değil de sadece dini açıdan en iyi olan şeyi (*aslah*) yapmak zorundadır. Bu konuda o Allah'ın her zaman insan için en iyi olanı yarattığına inanan tüm Bağdat Mu'tezilesine karşıdır.⁹³ Allah onlar için dinen en iyi olanı yaratır. Zira insanlara iman etmelerini emretmiştir. O'nun emri, onlara peygamber göndermek gibi işleri yapmadığında abes olacaktır.

91 Eş'arî, 162, 199, 277, 415, 504 vd., 549 vd. Hayyât, 53, 191. Bağdâdî, 163. Şehristânî, 18, 37. *Münve*, 71 vd. Belki de 184-194/800-810 yıllarından 266-277/880-890 yıllarına kadar yaşamıştır. Tritton, 140 vd.; Massignon, *Passion*, I, 192.

92 Eş'arî, indeks. Bağdâdî, 167-9. Şehristânî, 54-9. Tritton, 141-8. Massignon, *Passion* 246 (fıkıhta Mâlikî olduğunu söyler). Allard, *Attributs*, 113-33. *El*², "(al-) Djubba'î" mad. (L. Gardet).

93 Eş'arî, 247 vd., 575.

Allah'ın insanlara verdiği lütuf (*lutf* bazen de *latîfe*) kavramı da bununla ilgilidir. Cübbâî'ye göre Allah'ın böyle "lütuf"ları vardır ancak bunlar O'nun asla inanmayacağını bildiği bir insanda etkili olmayacaktır. Muhtemelen böyle bir durumda "lütuf" bahşetmek Allah'ın kendi bilgisiyle de çelişir. Öte yandan Allah'ın lütuf olmadan iman edebileceğini bildiği bir insana "lütuf" bahşetmesi onun müfakatını azaltır. Zira burada o herhangi bir çaba olmaksızın inanacaktır. Cübbâî yine de Allah'ın bir insana lütufta bulunarak, onu "lütuf" olmadan asla inanmayacağı bilinen bir kimseye eşitlemesinin O'na uygun olduğunu düşünüyordu.⁹⁴ Bu düşünce çizgisinin, Eş'arî'nin dönüşü anlatılırken zikredilecek olan "üç kardeş" hikayesiyle ilgili olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle Cübbâî, belli bir mükafat ve ceza şeması olan ve tüm insanları eşit fırsatlara sahip olduğu için nihai kaderlerinin kendi ahlâkî çaba seviyelerine bağlı olduğu, eskî Mu'tezilî (ve Hâricî) düşünce yönteminden uzaklaşıyordu. Cübbâî Allah'ın insanla ilişkisinin ayrıntılarının aklen izah edilemeyeceğini de kavradı. Öz-tutarlılık Allah'ın insanlar için bir şeyler yapmasını gerektirir ancak bu herhangi bir mecburiyet anlamının ötesinde, insanlara çokça iyilik sunmasıdır. Bu O'nun adına bir cömertlik ve hak edilmemiş bir ihsan olan -Cübbâî'nin önem verdiği bir kavram- *tefaddul*dur. Bu kavram ayrıca insanın zayıflığını tanımaya ve kendi gayretiyle cennet mükafatını kazanmakta tam olarak yetersiz olduğuna işaret etmektedir.

Eş'arî'nin yer verdiği en eksiksiz rivayetler içinde Cübbâî'nin ilahi sıfatlara dair görüşü de vardır. Burada Ebu'l-Huzeyl; "Allah zâtı olan bir bilgiyle bilir" derken Cübbâî buradaki "bilgi" terimine karşı çıkar ve Allah'ın zâtıyla bildiğini söyler. O diğer zâtî sıfatları da aynı şekilde ele almıştır. O zâtî (*sıfâtü'z-zât*) ya da ve fiilî sıfatlar (*sıfâtü'l-fi'l* ya da *ef'âl*) arasında da ayrım yaptı. Fiilî sıfatlar Allah'ın zamanî faaliyeti ile ilgili isimler ya

94 Şehristânî'de sayfanın son beş satırında bulunan kapalı bir pasaja (57) dayandırılmıştır; bk. I, 108 sayfa sonu. Bu metinden kaynaklanan bazı zorluklar da vardır.

da sıfatlardır. Bu ayrımı daha belirgin hâle getirmeye ve iki sınıfın tam bir tanımını yapmaya çalıştı. Çeşitli isimlerin Allah hakkında kullanılmasını ya da kullanılmamasını düşündüğünde ise Kur’ân’dan bir ölçü aramadı ancak meseleyi aklî ve filolojik temelde müzakere etti. Böylece (*akl*’dan gelen) “*âkil*” (*zekî*) kelimesinin Allah için kullanımının uygun olmadığını, zira “*ikâl*” (devenin yuları) de olduğu gibi kelimenin kökünün bir bağ ya da engeli ima ettiğini ve Allah’ın bir bağ ya da engelle konu olmadığını kabul etti.⁹⁵

Sıfatlar hakkındaki açıklamanın genel etkisi olumsuzdur, Allah’ın herhangi bir gerçek bilgisine karşı insanı kapatır. Her ne kadar insan zihni her bir sıfatı ya da ismi diğerlerinden farklı olarak alsın da, bu, Allah’ta farklılık olduğu sonucuna götürmez. Bu sebeple tüm bu isimler bize O’nun Allah olduğunu söyler. Bu, Cübbâî’nin “*vasıf sıfattır*” ve *tesmiye de isimdir*” iddiasının bir yorumu olarak görülür.⁹⁶ Allah hakkında hangi isimleri kullanmanın uygunluğuna dair tartışma, Allah’ın gerçekliği hakkında değil Allah için kullanılan beşerî dilin uygunluğu hakkındadır. Bu husustaki akıl yürütmenin inceliğini ve bunun Kur’ân’ın otoritesini tanımadığını kaydettikten sonra Michel Allard şöyle belirtir:

Cübbâî’nin ilahi sıfatlar meselesine yoğunlaşan sayfalarını okumakla elde edilen hakim izlenim; bu sayfalarda yazarın herhangi bir kimseye hitap etmemesi yani *iknâ* etmeye değil göstermeye çalışmasıdır. Şu izlenim de kaçınılmazdır ki burada hem Allah’ın hem de insanın realitesi öylesine sterilize edilmiş ve kurutulmuştur ki her türden akli operasyon için uygun bir malzeme haline gelmiştir. Eş’arî’nin hocasının adı altında yer verdiği sayfalarda kaybolmuş bazı kısımlar da vardır.⁹⁷

95 Eş’arî, 526. Burada sıfatlara dair verilen bilgiler Allard’a (n. 10/92) dayanırılmıştır. Eş’arî’de 522-37 sayfaları arası ise neredeyse özel olarak Cübbâî hakkındadır.

96 Eş’arî, 529 vd. Krş. Allard, 120-2, ve Massignon, *Passion*, 568.

97 *Attributs*, 132 vd.

b. Ebû Hâşim

Biraz önce zikredilen kişinin oğlu olan Ebû Hâşim Abduselâm b. Muhammed el-Cubbâî, Basra Mu'tezilesi'nin reisi olarak babasının yerine geçmiş ve 321/933'te ölmüştür.⁹⁸ Doğum tarihi 247/861 ve 277/890 olarak farklı şekillerde verilir. Bu sonuncu tarih 302/915 yılında babasının yerine oldukça genç bir yaşta geçmesini sağlar ve son birkaç yılını Bağdat'ta geçirdikten sonra 285/898'te vefat eden Basralı büyük dilci Müberred'den ders görmesini imkânsız hâle getirir. Ebû Hâşim'e tabi olanlara ise Behşemiyye denmiştir.

Ebû Hâşim'in görüşleri pek çok açıdan babasına benzemektedir. Ancak insanın kaderindeki farklılıklar konusunda eski aklî şemaya dönmeye ve insanın kendi felahını kazandığı ve Allah'ın da (insan) aklına göre hareket etmeye mecbur olduğunda ısrar etmeye meyletmiştir. İlahî sıfatlar öğretisiyle bağlantılı olarak gümüş çağ boyunca Mu'tezile düşüncesinin esas yeniliği olan modlar/haller (*ahvâl*, tekili *hâl*) teorisini icat etti. Terimin gramatik bir kullanımdan ortaya çıktığı görülmektedir. Mesela "Zeyd binerek geldi (*câe Zeydün râkiben*) gibi bir cümlede *râkiben* kelimesi zarf haldir ve bir *hâli* yani fiil meydana gelirken fiili yapan öznenin (ya da objenin) şartlarının hâlini ya da durumunu ifade ettiği için böyle olduğu söylenir. Ebû Hâşim'in teorisinde "Allah bilir" dediğimizde "bilir" sözü Allah'ın zatındaki ancak zâttan ayrı olan bir *hâli* ya da durumu ifade eder. Teorinin esası ise şöyle görünmektedir: Nasıl ki "binme" nin Zeyd'den ayrı bir varlık ya da yokluğundan bahsedemiyorsak "bilme" nin de Allah'tan ayrı bir varlığı ya da yokluğu bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle teori, sıfat gibi bir kelime ile "ilim" gibi isimleri ima etmekten kaçınmaktadır.

98 Bağdadî, *Fark*, 169-89. Şehristânî, 55-9. a. mlf, *Nihâyetu'l-İkdâm* (nşr. Guillaume, London 1934), 131-49. Bâkılânî, *Temhid* (nşr. Ebû Rîde-el-Hudayrî, Kâhire 19) 47, 152-60. a.mlf, *a.e.*, (nşr. R. J. McCarthy, Beirut 1957), 198-212. *Münve*, 94-6. İbn Hallikân, II, 132 vd. (247/861'de doğduğunu söyler). Sezgin, I, 623 (doğum tarihini 277/890 olarak verir). *El*², "(al-) Djubbâ'i" mad.

Çünkü bunlar Allah'ın zâtı ya da varlığı ile birlikte yarı müstakil ya da kısmen de olsa müstakil bir varlığa sahiptir. Ahvâl teorisi bazı açılardan Bâkılânî (v. 403/1013) ve Cüveynî (v. 478/1085) gibi bazı sonraki Eş'arî kelâmcılar tarafından da kabul edilmiştir.

c. Ka'bî

Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Kâ'bî el-Belhî (v. 317-19/929-31) bazen Ebû'l-Kâsım el-Belhî olarak bilinse de taraftarlarına verilen tek isim Ka'biyye'dir.⁹⁹ Hayyât'ın¹⁰⁰ talebesi idi ve Bağdat Mu'tezilesi'nin reisi olarak onun yerine geçti. Ancak hayatının son senelerini memleketi olan Belh'te geçirdi.

Genelde görüşleri Bağdat Mu'tezile çizgisinde idi. Ona göre Allah'ın insanlar için en azından emrettiği hususlarda en iyiyi yapması zorunludur. Sıfatlar meselesinde ise hem Cübbâî'den hem Ebû Hâşim'den farklı bir konumu benimsedi. Allah'ın isimlerindeki büyük farklılığı bir ya da iki temel isme indirgemeye çalıştı. Böylece ona göre Allah "irade eder" demek sadece "bilir" ve "yaratır" demektir. "İşitir" ve "görür" demek de gerçi işitilen ve görülen şeyler sınırlı olsa da sadece "bilir" demektir. Bağdâdî *Usûl*'ünün birçok yerinde Ka'bî'nin görüşlerinin Eş'arî'ye benzediğini kaydeder.¹⁰¹ Bizzat Eş'arî *Makâlât*'ta Ka'bî'nin atomcu eğilimleriyle özellikle de onun "arazlar iki anda devam etmez" iddiasıyla çok ilgilenmiş görünmektedir.¹⁰²

99 Eş'arî, 230-2, 358, 557, 602. Bağdâdî, *Fark*, 165-7. Şehristânî, 53 vd, a.m.lf, *Nihâyetu'l-İkdâm*, indeks. Sezgin, X, 622 vd. *El*², "Balkhî (Abûl-Kâsım)" mad. (A.N.Nader; birçok hatalı atıflarla). O, yazma hâlinde olan bir *Kitâbu'l-Makâlât* da yazdı ancak henüz neşrolunmadı. Eş'arî (582 ve 602) Belhî ile Selcî'yi karıştırmış olabilir; krş. n. 10/17.

100 Ebû Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât: Bağdâdî, *Fark*, 163-5. Şehristânî, 53 vd., Sezgin, I, 621. Yaklaşık aynı devirde yaşayan başka bir Mu'tezilî Nâşî idi (krş. yk. s. 224 ve n. 8/53, 54).

101 Bağdâdî, *Usûl*, 42, 50, 87, 116, 231, 234.

102 Eş'arî, 230, 232, 358 (daima Ebû'l-Kasım Belhî şeklinde),

Mu'tezililer içinde en önde gelen temsilciliğini yaptığı atomcu tabiat görüşü, ilk birkaç asrın Eş'arileri arasında olmasa da İslâm düşüncesinin belli noktalarında baskın bir konuma sahiptir. Müslümanlar tarafından özümsenen Grek felsefesi ve bilimine dair eserlerde içkin olan tabiattaki nedensel süreklilik fikri, elbette felâsife tarafından kabul edilmeye devam etse de İslâmî ifadelerden hemen çıkarıldı. Muhtemelen tabiattaki düzensizliğin düzenden daha belirgin olduğu Arap çöllerindeki göçebelerin tecrübesi, her biri diğerini takip eden olayları bağımsız birimler olarak ele almaya onları hazırlamıştı. Yay kırışını serbest bırakmayı okun havada gidişinin izlemesi gerekmez, bir anda beyaz olan bir taş sonraki bir anda siyah olabilir. Her bir olay ya da şart doğrudan veya derhal Allah tarafından yaratılmış görünür ve O'nun mutlak kudreti dilediği her şeyi, belirli bir siyasete benzeyen bir şey olmaksızın yapabileceği anlamına gelmektedir. Şüphesiz bu görüş, en güçlü yönetici insanın her anlık isteği giderebilecek en tam güce sahip olduğu düşünceyle bağlantılıdır. İslâm sultanı da gücün çoğunu elinde tutar. Aynı şekilde kelâmcı da bazen tefvîz fikrinden ya da Allah'ın sorumluluğu insana havalâ etmesinden ve fiillerini ona tevdi etmesinden bahsetseler de kendi düşüncesinde asla önemli bir yer vermemiştir. İslâm atomculuğuna etki eden diğer bir faktör Arapların dile ve gramatik bilimlere olan ilgisi olabilir ki farklılıkları ve nesnelerin sözlerle olan ilişkisini, ilişkisellikten ve şeyler arasındaki nedensel bağlardan daha gelişmiş bir kavrayışla tartışırlar.

d. Mu'tezile'nin Dönüşümü

Mu'tezile ekolü sınırlı sayıdaki Grek tartışma terimlerini ve metotlarını İslâmî dini inançlara uygulama çabalarından yani Grek akılcı görüşünü sıradan insanın temel dini düşüncesiyle (daha çok Kur'ânî) kaynaştırma çabalarından ortaya çıktı. Gerçekte tüm kelâmın hedefi buydu ancak bunu bir

süre Mu'tezile yürüttü. Me'mûn devrinde Mu'tezilenin belli inançlarının siyasî kurumlarda olan kişilerin belli siyasî hedefleriyle yakın bir uyum içinde olduğu anlaşıldı ve bir süreliğine bazı Mu'tezilîler (görüleceği üzere) siyasî güce sahip konumlarda oldular. Bu ise Mu'tezile kelâmını teşvik etti ancak geliştikçe sıradan insandan tümüyle uzaklaştı ve onları o dönemde en başta Ehl-i hadis denebilecek genel dini hareket tarafından temsil edilmeye bıraktı. 235/850 yılı civarında siyasetin değişmesi ve Mu'tezile'nin siyasî gücünü kaybetmesi, geniş halk desteğini kazanmada başarısız olmalarının da bir işaretiydi. Bu noktada Mu'tezilîlerin ya tekrar sıradan insana yakınlaşmaya çalışması ya da yeni Grek fikirlerini araması beklenebilirdi. Ancak onlar hiçbirini yapmadılar. Birinci yolu İbn Küllâb ve Eş'arî gibi şahısların, ikinci yolu ise Farabî ve diğer filozofların takibine bıraktılar.

235/850 yılından sonra Mu'tezilîler büyük halk kitlelerinden kopmuş ve İslâm düşüncesinin sonraki sürecinde çok az tesir eden oldukça küçük bir akademik kelâmcılar zümresi hâline geldiler. Eş'arî'nin alıntıladığı ve itiraz edilen şahıslara hala takipçileri tarafından atıf yapılıyordu ancak sonraki Mu'tezilîlerin tümü diğer Sünnî kelâmcılar tarafından ihmal edilme temayülünde olundu. Bunun en önemli istisnası *ahvâl* teorisi bir süre daha ilgi çeken Ebû Hâşimdir. (Bu kavramın esas reddi şüphesiz onun Grek ilminden değil Arap gramerinden gelmesi gerçeğiyle ilgiliydi ve Gazzâlî'nin Sünnî kelâma soktuğu diğer Grek fikirleriyle kolayca bağdaştırılamazdı.) Mu'tezile'nin çöküş döneminde bile hala onların içinde Kâdî Abdülcebbar (v. 416/1025) gibi birinci sınıf kafalar vardı. O fıkıhta Şâfiî idi ve verimli bir yazardı ve pek çok eseri yakın zamanda yayınlanmıştır.¹⁰³ Kur'ân tefsiri sayesinde kendi ekolü dışında Yemen Zeydîleri üzerinde de büyük bir etki oluşturan tek Mu'tezilî yazar ise Zemah-

103 Sezgin, I, 624-6. Burada çoğu fıkıhta Hanefî olan diğer Mu'tezilîler de zikredilir. Krş. Makdisî, *a.e.* (n. 9/29), 291-300.

şerî'dir (v. 538/1144). Onun etkisi Mu'tezilî olmasından değil, muhteşem dil bilgisinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁴

Mu'tezilîler bu şekilde başka sahalara cesaret etmeyi reddederken İslâm dünyasında bazı grupların hala aktif biçimde Grek bilimini ve felsefesini özümseme süreciyle meşgul olduklarını hatırlatmak önemlidir. Aşağıdaki şahıslar Cübbâî ve Ebû Hâşim'in çağdaşları arasında öne çıkan isimlerdir: Kustâ b. Lûkâ (muhtemelen v. 299/ 912), meşhur Huneyn (v. 298/910-11)'in oğlu İshâk, Huneyn'in yeğeni Hubeyş dâhil diğer talebeleri ve aynı zamanda bir mantıkçı olduğu kaydedilen Ebû Bişr Mettâ (v. 328/940).¹⁰⁵ Aslında bir matematikçi veya astronomi âlimi olarak kabul edilenler ise şunlardır: Sâbiî Sabit b. Kurra (v. 288/901) ve oğlu Sinan (v. 330/942), Avrupa'da Anaritus olarak bilinen Öklid uzmanı Neyrizî (v. 308/921), aslında bir muhaddis olan ve 273/886 yılında oldukça geç yaşta ölen meşhur astronomi âlimi Ebû Ma'ser (Latince *Albumasar*), Sâbiî iken İslâm dînine giren diğer seçkin astronomi âlimi Bettânî veya Albategnius.¹⁰⁶ (Muhammed b. Zekeriyâ) er-Râzî veya Rhazes (v. 311/923 veya 320/932) ise tıbbâ olan katkılarıyla çok iyi tanınır ancak aynı zamanda kimya ile de ilgilenmiştir ve biraz da filozoftur.¹⁰⁷ İspanyol Müslüman İbn Meserre (v. 319/931) ise Empedokles çizgisinde bir filozof ve aynı zamanda bir mu'tasavvıftı.¹⁰⁸ Bir süre sonra ise üç büyük İslâm filozofundan biri olan Fârâbî gelmiştir.¹⁰⁹

104 GAL, I, 344-50 (S., I, 507-13).

105 GAL, I, 222-8.

106 GAL, I, 241-53 (S., I, 384-97).

107 GAL, I, 267-71 (S., I, 417-21).

108 GAL, I, 378 vd. *El²*, "İbn Masarra" mad, (R. Arnaldez).

109 GAL, I, 232-6 (S., I, 375-7).

3. Eş'arî'nin Başarısı

XIX. asırda Avrupalı bilginler kademeli olarak İslâm düşüncesinin gelişimine dair bazı fikirler oluşturmaya başlayınca, Eş'arî kelâmının bir dönüm noktası olduğunu farkettiler. Onun zamanına kadar fırkaların çekişmesinden başka hiçbir şey olmamış gibi görünüyordu. Halbuki onunla beraber, Sünnî kelâmın akılcı bir şekli meydana gelmiş ve böyle olmaya da devam etmiştir. Eş'arî'nin eserlerine kolayca ulaşılmaya ve incelenmeye başlayınca, bilginlerin şaşkınlığı daha da artmıştır. *The Muslim Creed*'de (1932) üç erken devir Hanefî malzemesine dikkati çekerek konuyu büyük ölçüde ileri götüren Arent Jan Wensinck, fiilen *İbâne*'yi okuduğu zaman hayret ve dehşetle dolmuştu. *İbâne*'nin aklî olmaktan uzak delilleri, ona esasen Kur'ân ve hadislerden alıntılar gibi geldi ve şöyle haykırdı: "Manevî evlatları Hanbelîlerce lanetlenen ve kendisi de İbn Hazm tarafından nefretle anılan Eş'arî bu mudur? Yoksa Eş'arî ikiyüzlü bir adam mıdır?"¹¹⁰ Bu sözler yazıldıktan sonra, Avrupalı ve Amerikalı bilginlerin, özellikle (G. C. Anawati ile ortak eser yazan) Louis Gardet, Richard J. Mc Carthy ve Michel Allard'ın çalışmaları, genelde İslâm kelâmı özelde ise Eş'arî'nin değerini taktir etmeyi kolaylaştırdı. Michel Allard'ın *Le probleme des attributs dans la doctrine d'al-Ash'ari...* adlı eserinin dikkatli ve ayrıntılı bir incelemesi, burada onun düşüncesinin tam bir izahına girişmeyi lüzumsuz kılmaktadır. Bu sebeple bu bölümün amacı, merkezi bir şahsa ait bir görüşün nasıl anlaşıldığını ve savunulduğunu göstermekle sınırlandırılmıştır.

110 MC, 91.

a. Hayatı, Mu'tezile'den Ayrılması ve Önemli Eserleri¹¹¹

Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, 259/873 yılında Basra'da doğdu. Sıffin savaşının sonundaki iki hakemden biri olan Ebu Mûsâ el-Eş'arî'nin soyundan geliyordu. Muhtemelen o dönemdeki tüm gençler gibi zamanın bir kısmını fıkıh tahsiline harcadı ve doğrusu, hem Hanefiler hem de Şâfiîler onun kendilerinden olduğunu iddia ettiler.¹¹² Ancak eğitiminin önemli kısmı, Cübbâ'î'den Mu'tezile kelâmını öğrenmesiydi. Fırsat bulursa hocasının yerine geçecek kadar ümit veren bir talebe idi ve bunu yapması da mümkündü. Ancak kırk yaş civarında Mu'tezililikten Ehlü'l-hadîs ve's-sünne inancına geçti ve hayatının kalanını bu inancı savunmaya ve Mu'tezililiği eleştirmeye vakfetti. Hayatının sonlarına doğru ise Bağdat'a taşındı ve orada 324/935 yılında vefat etti.

Onun dönüşüm hikâyesinin farklı rivayetleri vardır. Bunlar çoğunlukla hadiseyi Ramazan ayında gördüğü ve muhtemelen inanç krizindeki üç aşamayı belirleyen üç rüyaya bağlarlar. Bunların her birinde ona Hz. Muhammed görünmüştür. İlkinde (rivayete göre) Hz. Peygamber ona, onunla ilgili (hadislerde bulunan) inançları savunmasını emretmiş, ikincisinde ise bu işi nasıl gerçekleştirebileceğini sormuştur. Diğer rivayetler ise onun Allah'ın görülmesi, şefaât ve (zira o tecrübesinin gerçekliğinden şüphe etmiştir) rüyâda Hz. Peygamberi görme hakkındaki hadisleri tetkikinden söz etmektedir. Bir yerde ise genellikle Eş'arî'nin kendisini tümüyle hadislerle vb. çalışmalara vakfetmek için kelâmı terk ettiği söylenmiştir. Üçüncü rüya ise muhakkak surette onun takip etmesi gereken

111 GAL, I, 206-8 (S., I, 345 vd.). Sezgin, I, 602-4. McCarthy, *Theology*. Allard, *Attributs*. George Makdisi, "Ash'arî and the Ash'arites in Islamic Religious History" *Studia Islamica*, XVII (1962), 37-80; XVIII (1963); 18-39. İbn Asâkir, *Tebyîn*. Sübkî, II, 245-301 (s. 254'ten itibaren daha çok takipçilerden bahseder) İbn Hallikân, n. 227 vd.

112 Krş. n.10/55. Sübkî, n 248'de onun bir Mâlikî olduğunu reddeder ve Ebû İshâk el-Mervezî'nin bir talebesi olduğunu söyler. Ancak bu şahıs hakkında hiçbir bilgi vermez.

yeni kelâmi çizgiye işaret etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber kızgın bir şekilde, onunla irtibatlandırılan inançları savunmasını emretmiş ancak kelâmı bırakmasını emretmemiştir.¹¹³ Bu hikayeler sembolik açıdan doğru görünebilir hatta onlarda fiilî gerçeğe dair unsurlar da olabilir.

Aynı itimada (ilgili şahıslar daima böyle belirtilmese de) “üç kardeş hikayesi” olarak isimlenebilecek olan rivayette sahip olmak ise imkânsızdır. Esas hikâye biri dindar veya mü’min, diğeri günahkâr veya kafir, üçüncüsü ise henüz çocuk yaşta ölen üç çocuk hakkındadır. Şimdi bazı Mu’tezilîlere göre cennet, iyi fiilleri ile onu kazanan veya hakedenlere mahsustur ve dolayısıyla bu üç kişiden yalnızca ilki cennete gidecektir. O hâlde üçüncü kardeşin cennetten mahrum olması haksızlık olarak görünmektedir. Çünkü Allah, onu dindar veya mü’min olma fırsatını elde etmeden öldürmüştür. Eğer onun erken ölümünü açıklamak için, “Şayet Allah yaşasaydı onun kafir olacağını biliyordu” denirse, o taktirde “Allah ikinciye kafir olmadan önce öldürmeyerek adaletsizlik yapmıştır” cevabını yaptırmak için bir kapı açılmış olur. Bu hikâye Eş’arî ve Cübbâî arasındaki bir diyalog olarak verilir ve onun Mu’tezile’den ayrılışının sebebi olduğu söylenir.¹¹⁴ Bu hikâyeden şüphelenmek için bir sebep, burada hücum edilen belirgin Mu’tezile görüşünün Cübbâî’nin değil Bağdat Mu’tezilesi’nden bazılarının görüşü olmasıdır. Cübbâî bu hikâyeyi Bağdat ekolüne karşı kullanmak için hazırlamış olabilir. Zira Cübbâî (yukarıda işaret edildiği üzere), Allah’ın *tefaddul* ile hareket edebileceğine, yani insana hak ettiğiinden daha fazla iyilik yapabileceğine inanıyordu. Diğer bir husus, bu hikâyenin oldukça geç ortaya

113 İbn Asâkir, *Tebyîn*, 40-3 (McCarthy özetlemiştir; bk. *Theology*, 152-5). Wilhelm Spitta, *Zur Geschichte Abu’l-Hasan al-As’arî’s*, Leipzig 1876, 47-9. (*Tebyîn*, 42’deki rivâyetin kaynağı, Bâkılânî’nin bir arkadaşıdır ve bu rivâyet, Eş’arî hakkındaki ilk rivâyetlerden biridir).

114 Sübkî, II, 250 vd. Spitta, *a.e.*, 41 vd. İbn Hallikân, II, 669 vd. Taftazânî (v. 791/1389), *A Commentary on the Creed of Islam*, trc. E.E. Elder, New York 1950, 9.

çıkmasıdır. İbn Asâkir (v. 572/1176) zikretmez ancak Sübkî'de (v. 771/1370) bulunur. O da hocası Zehebî'den (v. 748/1347) nakletmiştir. Diğer taraftan neredeyse aynı hikâyeyi Gazzâlî (v. 505/1111) daha önce Eş'arî'nin kullandığını hiçbir şekilde ima etmeden Mu'tezilî görüşü eleştirmek için kullanmaktadır.¹¹⁵

Diğer iki kısa anekdot, rüyalara dair rivayetlerle uyumsuz değildir. Biri, Eş'arî'nin sıklıkla Cübbâî'yi halka açık tartışmalar da nasıl temsil ettiğinden ve bir kere bir hasmın onu yenmesi üzerine görüşlerini değiştirmesinden bahseder.¹¹⁶ Bu muhalifin, İbn Küllâb ve Kalânîsi ekolüne mensup olup olmadığı merak edilebilir. Diğer kısa hikaye, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasından sonra onbeş gün nasıl uzlete çekildiğini ve ardından fikrini değiştirip cami minberinden "Cübbemi çıkardığım gibi inandığım herşeyden çıkıyorum" diyerek bunu açıkça duyurduğunu ve bu sözlerine uygun davrandığını anlatır.¹¹⁷

Ayrıca, Eş'arî'nin koşullarındaki diğer faktörlerin de onun dönüşümüne katkıda bulunup bulunmadığını göz önünde tutmak gerekir. Hocanın gözde talebesiyle, son derece zeki oğlu Ebû Hâşim arasında bir rekabetin varlığı muhtemel görünüyor. Ancak bu ihtimali destekleyecek hiçbir delil yoktur. Eş'arî'nin o dönemde Basra'dan pek de uzakta olmayan Karmâtî âsîlerinin tehditleri ile hilafet merkezindeki karışıklıklarla dolu istikrarsız siyasî şartlardan endişe duyması da başka bir ihtimaldir. Onun kesin dönüşüm tarihinin belirsiz kalması gerektiğinden, bu ihtimal pek de vurgulanmaz. Nitekim bu olayın 300/912 yılı civarında vuku bulduğu ifadesi bir tahmin olarak görünüyor ve belki de Eş'arî'nin IV. hicrî asrın başında

115 *İhya*, 2. kitap (*er-Risâletü'l-Kudsiyye*), 3. rükün. 7. asıl. *İktisâd* (nşr. Çubukçu ve Atay, Ankara 1962), 184 vd. Kaynakların geç olması meselesine Oxford'da yapılan bir doktora tezinde Michael Schwarz da değinmiştir. Ayrıca krş. McCarthy, *Theology*, 156 n.

116 İbn Asâkir, *Tebyîn*, 91. McCarthy, 255 vd.

117 İbn Asâkir, 39. McCarthy, 151. Ancak Mu'tezililiği reddetmek için yazdığı kitapları tamamlamış olması muhtemel değildir.

beklenen *müceddid* ya da “dini yenileyen kişi” olduğuna dair iddiayı desteklemek için yapılmıştır.¹¹⁸ Tüm bu meseleler bir varsayım olarak kalmalıdır. Ancak Mu'tezile ekolünün artık kendine döndüğü ve geçmiş başarıları için geriye baktığı neredeyse kesindir. Böylece Eş'arî'nin bir şekilde bunun farkına varması ve günün acil meselelerini ele almak için daha ciddi teşebbüslerin temelini atması da muhtemeldir.

Eş'arî'nin mevcut eserleri üzerindeki en ciddi çalışmayı Michel Allard yapmıştır.

Burada onun ulaştığı önemli neticeleri tekrar etmek yeterli olacaktır.¹¹⁹ O, *The Theology of al-Ash'ari* başlığı ile tenkitli neşrini yapan ve tercüme eden Richard McCarthy'nin ulaştığı neticeleri takip ederek ve herhangi bir niteleme yapmaksızın *el-Lüma*'ı otantik kabul eder. Oldukça önemsiz bir kelâm savunusu olan *Risâle fî istihsâni'l-havz fî ilmi'l-kelâm*'ı da aynı şekilde kabul eder. *el-İbâne*'ye gelince durum biraz karışıktır. Allard onun otantik olduğunu düşünür ancak, Berbehârî ve diğer Hanbelîlerin Eş'arî'nin yeni durumu ile ilgili yaptıkları eleştirilere karşılık vermek amacıyla bizzat Eş'arî tarafından gözden geçirilmiştir. Allard'ın *Makâlât* için tercih ettiği görüş ise bu eserin aslında üç ayrı eserden oluştuğudur:

- a. Asıl *Makâlât*: Helmut Ritter'in neşrinde ilk ciltten ibarettir. İslâm fırkalarının görüşlerinin tarafsız bir şekilde açıklamasıdır.
- b. “Kelâmın İnce Meseleleri” (*Dakikü'l-kelâm*) kitabı: Kelâmdan kaynaklanan ancak tam olarak kelâmi olmayan meseleleri ele alarak Hristiyanlar, filozoflar ve diğer gayr-i Müslimlerin görüşlerini ihtiva eden bir kitaptır (II. 301-482).

118 İbn Asâkir, *Tebyîn*, 51-5. McCarthy, 157.

119 *Attributs*, 48-72. George Makdisi, kendi *Makâlât* tasnifinden kısmen birşey bekler (*Studia Islamica*, XVII, 26-30), fakat başka hususlarda farklı neticelere ulaşır.

- c. “İsimler ve Sıfatlar” (*el-Esmâ ve’s-Sıfât*) kitabı: Bu bölümde (eserin birinci kitabındaki gibi) görüşlere dair tarafsız ifadeleri kısa fakat sert eleştiriler izler (II. 483-661).

Allard eserin ilk iki kısmının Eş’arî’nin Mu’tezilî döneminde yazıldığını ve dönüşüm geçirdikten sonra da kısmen düzeltilildiğini düşünür. Birinci kısmın sonundaki (I. 290-7) Hanbelî tarzı akide, bizzat kendisinin bu akideleri kabul ettiğini bildiren son sözler dışında, hiçbir ilave olmayan asıl tarafsız ifadeler olabilir.

b. Eş’arî’nin Akılcı Yöntemi

Wensinck’in Eş’arî’ye yönelttiği, delillerinin esasen Kur’ân ve hadislerden nakiller içerdiği suçlamasından önce, *el-İbâne*’nin bölümlerinin, özellikle de Allah’ın cennette görülmesiyle ilgili kısmın değerlendirilmesi bulunur.¹²⁰ Ancak metnin dikkatli bir incelemesi, Wensinck’in ulaştığı neticenin doğru olmadığını gösterir. Nakillerle savunma suçlaması, eseri *el-İstikâme*’nin bazı kısımları *Mâlâtî*’nin (v. 377/987) *et-Tenbîh*’inde bulunan Huşeyş ile *Tevhîd* adlı eseri elimize ulaşan ve yukarıda kısaca zikredilen İbn Huzeyme (v. 312/924) gibi şahıslara karşı pekâlâ yapılabilirdi. Bu şahıslarla kıyas edildiğinde, Eş’arî’nin Kur’ân âyetleriyle ispata çalıştığında bile, sırf alıntı yapmayıp âyetler etrafında akli delillerden önemli bir bina kurduğu görülecektir. Nitekim “O gün bazı yüzler Rablerine bakarak (*nâzıra*) parlayacaktır.” (Kıyâme, 75/22-23) âyetini tartışırken, Kur’ân’ın başka yerlerinde geçse de üç mecazî anlamı geniş anlamda “akli” oldukları gerekçesiyle reddeder. Burada “bakarak” (*nâzıra*) kelimesi “düşünerek, derin düşünerek” anlamlarına gelemmez, zira zikredilen “yüzler” ifadesi ile uyumsuzdur. “Ümit etme” anlamına da gelmez, zira ümit etmenin cennet mutluluğu ile uyuşmayan negatif bir tarafı vardır. “Sempati ile

120 MC, 88-91. Eş’arî, *İbâne*, 13-23 (trc. 56-65).

bakmak” anlamına da gelemmez, zira insanın Allah’a sempati duyması doğru değildir.

Benzer metot, hasımlarının “Gözler O’nu göremez” şeklinde (el-En’âm 6/103) gelişigüzel anlamından elde ettikleri delili reddederken de gözlemlenebilir. Bu meselede o, “Kur’ân kendisiyle çelişmez/*Kitâbu’llâh yusaddiku ba’zuhû ba’z*” şeklinde genel bir iddiada bulunur ve bu esasa dayanarak bu âyetin mutlaka ya “beşerin görmesi bu dünyada Allah’a ulaşamaz ya da “kafirlerin görmesi Allah’a ulaşmaz” manasına geldiğini ileri sürer.¹²¹ Sonraki aşamada ise her iki taraf bu âyete dair tartışmaya, çeşitli incelikleri dahil etse de metoda dair bir yenilik yoktur. Diğer yandan Allard, Kur’ân’ın öz-tutarlılığı iddiasını (yukarıda belirtildiği gibi) ileriye dönük önemli bir adım olarak görmüştür.

Bu meseleye dair Wensinck’in numaralandırdığı sekiz delilden sadece beşi alıntılara dayanmaktadır. Altıncı delil ise tümüyle aklîdir ve özü şöyledir: “Allah varolan her şeyi bize gösterebilir. Allah var olduğuna göre bize kendisini göstermesi imkânsız değildir.” Yedinci delil, esas itibarıyla neredeyse benzer bir delildir: “Kendini görmeyen, nesneleri de göremez; Allah nesneleri gördüğüne göre kendisini de görmelidir ve neticede kendisini bize mutlaka gösterecektir.”¹²² Sekizinci delil ise cennet hayatının muhteşem bir saadet olduğu iddiasıyla başlar ve hazların en büyüğü Allah’ı görmek olduğundan O’nun bunu esirgemeyeceği şeklinde devam eder. Paragrafın sonunda, görmenin görülene değil ancak görene tesir ettiği şeklinde tipik bir kelâmî görüş yer alır. Bu son üç delilden hiçbirine Hanbeliler müsamaha göstermemiştir. Bunlar açıkça Eş’arî’deki yenilik unsuruna işaret etmektedir.

el-Lüma’ın bu konuya karşılık gelen kısmının mukayesesi öğreticidir. “Rablerine bakarlar” tartışması da aynı çizgide tekrar-

121 *İbâne*, 17 (trc. 60).

122 *İbâne*, 18 vd. (trc. 61 vd).

lanır ve “Gözler O’nu idrak edemez” (el-En’âm 6/103) gibi diğer bazı âyetlerin kısa bir müzakeresi de vardır. Ancak en önde rü’yetullahın aklî açıdan mümkün olduğunu göstermek için aklî bir delil yer alır. Buna göre, zamânîlik ilişkisi, yaratılmışlara benzemek ya da haksızlık gibi mevcut hiçbir etken Allah’ın görülmesini imkânsız kılamaz. Bölümün sonunda ise akılcı düşünen hasımların yaptıkları itirazlara cevaplar verilmektedir: Eğer Allah görülebilirse, O’nun dokunulması, tadılması ve koklanması da câiz olur. Görülebilen şey ise sınırlıdır.¹²³ *el-İbâne*’nin altıncı, yedinci ve sekizinci delilleri ise *el-Luma*’da tekrar edilmemiştir. Bu ise tüm bahsin oldukça kısa olmasından ileri gelebilir. Ancak bu kısa mukayese, Allard’ın iki esere dair görüşleri ile uyumlu sonuçlar verir. *el-Luma*’ın Mu’tezilîleri ve diğer kelâmcıları muhatap aldığı görülür oysaki *el-İbâne* daha çok Hanbelîlerin taktir ettiği delil türlerine sahiptir.

Wensinck ve diğer âlimlerin Eş’arî’nin delillerini Kur’ân’a dayandırma tarzından duydukları kısmî şaşkınlık, Mu’tezile’nin delillerini Kur’ân’a ne ölçüde dayandırıldığını kavramadaki başarısızlıktan kaynaklanıyordu. Uzun bir süre Avrupalı bilgiler, Mu’tezile hakkındaki bilgilerini, Şehristânî’nin mezhepler tarihi eseri gibi ayrıntılı deliller vermeksizin ekollere dair kısa görüşler veren eserlerden elde etmek zorunda kalmışlardı. Mu’tezile’nin akılcı perspektifine duyulan hayranlık da buna eklenince, onları Mu’tezile’nin tüm delillerinin sırf aklî olduğunu farzetmeye götürdü. Şu an bu izlenim, gerçek Mu’tezile metinleri ile Eş’arî’nin *Lüma*’ı gibi eserlerden yapılan alıntılarla düzeltilebilir (bu eserde onun karşılaştığı itirazların çoğu Mu’tezile’ye ait olmalıdır.) Nitekim Me’mûn’un Kur’ân’ın yaratılmışlığına dair (belki de Mu’tezile’den esinlenen) delilleri Kur’ân âyetlerine dayandırılmıştır. Kezâ Hayyât’ın *el-menzi-le beyne’l-menzileteyn* akidesini savunması da büyük ölçüde Kur’ân’dan iktibaslar içerir.¹²⁴ Derinlemesine bir düşünme,

123 McCarthy, *Theology*, prg. 68-81.

124 Hayyât, 164-8.

Kur'ân'a yapılan bu tür referansların yegane beklenen husus olduğunu gösterir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, Mu'tezile ile onların iknâya çalıştıkları diğer Müslümanlar arasındaki ortak zeminin temel unsuruydu. Mu'tezilî delillerin hadislerden mahrum olması ise muhtemelen bu ekolün hadislerin delil ve isbat için bir esas olarak henüz geniş ölçüde kabul görmediği bir dönemde şekillenmesi gerçeğinden kaynaklanıyordu.¹²⁵ Fakat her durumda hadisler, Eş'arî gibi bir zata nisbetle Mu'tezile için daha az gerekliydi. Eş'arî'nin *el-Lüma'*ında hiç hadis olmaması belki dikkat çekicidir. Fakat *el-İbâne*'de o, kelâmi delilleri desteklemek için, Kur'ân'ın yaratılmamışlığı ve eskatolojik meselelere dair farklı hadisler ve *âsâr* kullanmıştır.

Kur'ân âyetlerinden alınan delillerin incelenmesi, farklı görüşleri desteklemek için âyetleri ve ibareleri bulmak için icrâ edilen büyük mahareti gösterir. Bu hususa dikkati çekerken, Eş'arî'nin, her ne kadar Allah, mutlak kudretiyle insanın kötü fiillerini irade ederse de, bundan dolayı O'nun kötü olmadığını göstermek için kullandığı bir delili kaydetmek kıymetlidir. O, Hz. Âdem'in oğullarından birinin diğerine "Öldürmek için bana elini uzatırsan, ben öldürmek için sana elimi uzatmam.... Ben ne benim ne *de senin* günahınla dönüp cehennemliklerden olmanı isterim, zulmedenlerin cezâsı budur." (el-Mâide, 5/28-29) âyetlerine işaret eder. Sonra, öldürülme işinin günahından korumak isteyen birinci kardeş, böyle konuşarak kasten (ikinci kardeş Allah'ın zikriyle engellenmedikçe) kendi ölümünü de kapsayan bir faaliyet sürecini dilemektedir ve yine de öldürme işinden sorumlu tutulamaz. Aynı şekilde Hz. Yusuf, Firavun'un karısının isteklerini defalarca reddettikten sonra, onu hapse atırma tehditlerine; "Rabbim, hapis benim için bunların davet ettikleri şeyi yapmaktan daha iyidir" (Yûsuf, 12/133) diyerek cevap vermişti. Bu şekilde Hz. Yusuf, (bazılarına göre) adaletsizlik olduğu için bir günah sayılan kendi hapsini dilemektedir.

125 Câhız Nazzâm'ı *huffâzu'l-hadîs*'ten biri olarak nitelemiştir; bk. Van Ess, *Nazzâm* (n. 8/27), 118.

Eş'arî buradan hareketle günahkâr ve ahmak olmadan Allah'ın günahkârlığı ve ahmaklığı dileyebileceği neticesine ulaşır.¹²⁶

Buradaki yenilik, ilahi kudret ve insan sorumluluğu arasındaki ilişki meselesini izah etmek için insan iradesinin taallukundan elde edilen analojinin kullanılmasıdır. Bu, maddî veya fizikî kıyasların kullanılmasından daha ümit verici bir düşünce çizgisidir. Buna rağmen sonraki müelliflerin çok kullandığı görülmez. Bu delillerin kesin şekli, şüphesiz Eş'arî'nin kendisine özgüdür; fakat genel düşünce çizgisi, Hıristiyan yazarlar tarafından ortaya atılmış olabilir. Çünkü Eş'arî'nin Hıristiyanlığı anlatan ve tenkît eden iki kitap yazacak derecede bu dîni incelediği bilinmektedir.¹²⁷ Nitekim Nestûrî Patriği Timothy'nin *Apology*'sinde, 164/781 civarında halîfe Mehdi ile yapılan bir tartışmayı kaydeden ilgili bir kısım vardır. "Hz. İsa, ya onun çarmıha gerilmesini önleyemeyecek kadar zayıftı ya da Yahudiler bunu dilemelerinden dolayı sorumlu değillerdi" şeklindeki bir itiraza cevap veren Timothy, şeytanın cennetten kovuluşu, Hz. Âdem'in cennetten çıkarılışı ve Allah yolunda savaşan Müslümanların kafirler tarafından öldürülüşü arasında mukayeseler yapar. Daha sonra o tartışmaya şöyle devam eder: "Gerçek şu ki Allah'ın, şeytanın Cennet'ten Hz. Âdem'in de cennetten çıkmasını dilemesi, şeytan ile Hz. Âdem'i suçtan ve eleştiriden kurtarmaz." Müslüman şehitlerin katilleri, kurbanların isteklerini yerine getiriyor olsalar da, kınanmaya müstehaktırlar. Zira cennete girişlerini kolaylaştırmak için onları öldürmediler.¹²⁸ Hz. Dâvud'a İncil'de söylenen şu sözlerde de kısmen benzer bir örnek vardır: "Sen Hittî Uriya'yı, ... Ammon oğullarının kılıcı ile öldürdün."¹²⁹

126 *el-İbâne*, 64 vd. (trc. 104)

127 İbn Asâkir, *Tebyîn*, 135. McCarthy, *Theology*, 227, n. 84, 86.

128 *The Apology*, A. Mingana tarafından *Woodbrooke Studies II* (Cambridge 1928, 1-162) içinde yayınlanmış ve tercüme edilmiştir. Özellikle bk, s. 43-46.

129 2 *Samuel*, 12.9.

Eş'arî'nin kendi akılcı metotları ile savunduğu akideler, aşağı yukarı Ahmed b. Hanbel'in akideleridir. Esas fark ise Eş'arî'nin Mu'tezile tarafından ortaya atılan Allah'ın sıfatları meselesini tartışması ve bu hususta kesin bir tavrı benimsemesidir. Eş'arî'nin görüşlerini Mâturîdî'nin görüşleriyle mukayese ederken, bu mesele hakkında bazı şeyler söylenecektir.

c. Eş'arî'nin Etkisi

Joseph Schacht, 1953 yılında neşredilen bir makalede, Eş'arî'nin önemi ve çağdaşları ile takip eden neslin gözlerindeki değeri meselesini ortaya attı.¹³⁰ Onun tezinin bir bölümü, Eş'arî'nin muhafazakâr akideleri Mu'tezile usûlleri ile savunan ilk kişi olmaktan uzaklığıydı. Nitekim bu çok genel ifadelerle ortaya konan bu husus kabul edilebilir ve aslında bu bölümün ilk kısmı, bilebildiğimiz kadarıyla bu ilk temsilcilerden önde gelenlerin isimlerini vererek bu hususu ayrıntılı biçimde anlatmaktadır. Başka bir husus ise Eş'arî'nin ancak daha sonraki bir tarihte kelâmi bir ekole ismini vermesiydi. En azından bu da kısmen kabul edilebilir ve başka bilgilerle geliştirilebilir. Eş'arî yalnız değildi, bir zümreye veya ekole mensuptu. *el-Lüma*'da pek çok defa "Aşhabımız" a (*ashâbunâ*) işaret eder ve bunu aralarındaki bazı görüş farklılıkları olduğunu imâ ederek yapar.¹³¹ Yukarıda alıntılanan ifadeler ışığında, bunun İbn Küllâb taraftarlarından oluşan bir zümre olması gerekir ve bu hususu coğrafyacı Makdisî'nin bir ifâdesi de teyit eder. O, 375/985 yılında yazan biri olarak, Küllâbiyye'den (Mu'tezile, Neccâriyye ve Sâlimiyye ile birlikte) kelâmi ekollerden biri olarak söz eder. Ancak biraz sonra onların (Neccâriyye'nin Cehmiyye'de erimesi gibi) Eş'ariyye içinde eridiklerini söyler.¹³² Belki de Eş'arî hayatı boyunca, o zümre için-

130 "New Sources for the History of Muhammedan Theology", *Der Islam*, I (1953), 23-42, özellikle, 33-6.

131 McCarthy, *Theology*, (Ar.), 33.8, 13, 18; 46.3; 47.2, 11.

132 Makdisî (Mukaddesi), *Ahsenu't-tekâsim*, Leiden 1885, 37, trc. G.S.A. Ran-

de Kalânisi'den daha önemli bir isim değildi. Eş'arî'nin adının ağır basmasına önemli bir katkısı İbn Fûrek (v. 405/1015) yapmış olabilir. Onun *Tabakâtu'l-Mütekellimîn* adlı eseri, Eş'arî ile onun ilk tabakadan takipçileri için başlıca tarihî kaynaktır. Kezâ o, Eş'arî ile Kalânisi'yi kıyaslayan bir kitap da yazdı.¹³³ Mezhepler tarihi yazarı Bağdâdî (v. 429/1037), Kalânisi'den "Şeyhimiz" diye sözetsse de kendisini Eş'arî'nin bir takipçisi olarak görmektedir.

Önceki Avrupalı yazarların Eş'arî'nin akide ve usûllerine ne ile meşgul olduğunu tam olarak anlamak ve eserlerinin belirgin vasıflarını kavramak için pek az ilgi duymaları, şimdi açıklık kazanmıştır. Onların takipçilerinin çabaları sayesinde, Eş'arî'nin entelektüel kâmeti hakkında daha doğru bir değerlendirme yapabiliyoruz. Onun İbn Küllâb veya Kalânisi'den ziyade kurucu olarak seçilmesinden şüphe etmenin ise hiçbir sebebi yoktur. Çünkü bu ekolün mensupları kendi ilhamlarını en çok onun eserlerinde buluyorlardı. Bilhassa şu üç şahıs, onun en yakın talebeleri ve bir sonraki neslin hocaları olarak bilinir: Ebû Sehl es-Sü'lukî en-Nisâbûrî (v. 368/979), Ebû'l-Hasen el-Bâhilî el-Basrî, Ebû Abdillâh b. Mucâhid el-Basrî el-Bağdâdî (v. 369/980).¹³⁴ Bir sonraki neslin önde gelen üç Eş'arî âlimi, Bakıllânî, İbn Fûrek ve el-İsferâînî, Ebû'l-Hasen el-Bâhilî'nin talebeleri idiler. Ancak Bâkılânî, aynı zamanda İbn Mucâhid'den, İbn Fûrek de Ebû Sehl'den ders almışlardır. Tüm bunlardan, Eş'arî ile en yakın tâkipçilerini kuşatan bilinmezliğin, tümüyle zifirî bir karanlık olmadığı ve onun düşüncesinin son derece büyük önemini inkâr etmenin ise haklı gösterilemeyeceği sonucu çıkarılabilir.

king ve R.F. Azoo (Bibliotheca Indica, 137), Calcutta 1897 ve diğer baskılar, 52, 54. 375/985 yılı, ilk müsveddenin tarihi idi, fakat bu kısım birkaç yıl sonraki bir revizyon da olabilir. Pezdevî Küllâbiyye'den sanki XI. asrın sonlarında hâlâ varmış gibi söz eder; bk. *a.e.*, (n. 9/26), 242 (krş. 2 ve indekte ilgili madde-Kettân).

133 İbn Asâkir, *Tebyîn*, 125, 398 n.

134 *a.e.*, 177, 178, 183-8. Krş. McCarthy, *Theology*, 429.

4. Mâturîdî ve Eş'arî Münasebeti

a. Mâturîdî'nin Belirsizliği

Mâturîdî'nin kariyeri ve selefleri hakkında, Eş'arî'ye dair bilinenlere nisbetle oldukça az bir bilgi vardır.¹³⁵ Onun *nisbe*'si doğduğu Semerkand dolaylarında küçük bir yer olan Mâturîd veya Mâturit'ten gelir. Semerkand Hanefî mektebine uygun olarak fıkıh okumuştur. Kısmen kelâm da tahsil etmiş olabilir. Onun asıl hocasının ve onun da asıl hocasının isimlerini bilmekteyiz. Ayrıca bunların ve devrin diğer muhtelif Hanefî âlimlerinin hayatları hakkında da kısa kayıtlara sahibiz. Ancak bu son derece sınırlı malzeme bile henüz tam incelenmiş değildir. Tüm bildiğimiz, Hanefî fıkıh ekollerinin hilâfetin doğu yarısında birçok asırda bir şekilde geliştiğidir. Mâturîdî 333/944 yılında vefat ettiğine göre, 256/870 yılı civarında doğmuş olmalıdır. Bir ya da iki eseri günümüze ulaşmıştır ve en meşhuru *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'dır. Bu araştırmanın amaçlarına uygun en önemli eseri ise yakın zamanda Fethullah Huleyfin tahkikli neşrini yaptığı *Kitâbu't-Tevhîd*'dir. "Mâturîdî'nin Akidesi" başlıklı pek çok yazma eser de vardır. Ancak bunların, bizzat üstadın görüşlerini mi ortaya koyduğu (bazıları diğerinden dikkat çekici biçimde farklıdır) ya da talebeleri tarafından görüşlerinin sonradan formüle edilmesi mi olduğuna karar vermek için ciddi bazı çalışmalara ihtiyaç vardır.¹³⁶

Belirsizlik takip eden nesillerde de devam eder. Mâturîdî'den bahsedileceği ümit edilen, meselâ İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'i (378/988'de yazıldı), Şehristânî'nin (v. 548/1153) *Sıfâtıyye*'yi anlattığı bölüm, İbn Hallikân'ın (v. 681/1282) biyografi söz-

135 İbn Ebî'l-Vefâ, II, 130 vd. İbn Kutluboğa, no. 173. *El*¹, "al-Mâturîdî" mad. (D.B. Macdonald). Seyyid el-Murtazâ (v. 1206/1791), *İthâfu's-sâde* (Kâhire 1893), II, 5-15. Sezgin, I, 604-6; GALS, I, 346. Vajda, yukarıda 7. bölüm 23. dipnot.

136 Krş. Sezgin, Nitekim Lâleli 241 1/12'de (vr. 16-31) Eş'ariyye'ye bir atıfta bulunur (vr. 19 vd.), ve yaklaşık 390/1000'den daha erken olmayan bir tarihi ileri sürer.

lûgü, İbn Haldun'un (v. 808/1406) *Mukaddime*'sindeki kelâm anlatımı, Süyûtî'nin (v. 910/1505) müfessirler sözlüğü gibi birçok eserde sükûtle geçiştirilmesi dikkat çekicidir. Diğer yandan Nesefî'nin akâidi üzerine Taftazânî'nin (v. 791/1389) yazdığı şerhte, onun savunduğu bazı görüşlerden kısaca bahsedilir. Bundan kısa bir süre sonra Eş'arî ile aynı doğrultuda olduğu yönünde iddialar zuhur etmiştir. Taşköprîzâde (v. 967/1560) *Miftâhu's-Se'âde*'de de şöyle yazar: "Ehlü's-sünne ve'l-cemâ'a arasında kelâm ilminin başında biri Hanefî diğeri ise Şâfiî olan iki şahıs vardır. Yani Mâturîdî ve Eş'arî. Mâturîdîler ile Eş'arîler arasındaki paralelliklere ve dolayısıyla mezheplerine isimlerini vermeleri fikrine, çok bilinmeyen bir âlim olan Ebû Uzbe'nin 1125/1713 yılından sonra yazdığı *er-Ravzu'l-behiyye*'de de rastlanmaktadır. Belli ki o, Nureddin eş-Şîrâzî'nin, Sübkî'nin (v. 771/1370) bir şiiri üzerine yaptığı şerhten intihallerde bulunuyordu ki bu şerh, yazarın ricası üzerine 757/1356 yılı civarında yazılmıştır.¹³⁷ Şüphesiz zikredilen bu tarihlere yakın tarihlerde yazılan başka eserlerde de Mâturîdî'ye atıflar vardır. Ancak bu atıflar, VIII./XIV. asır civarında Mâturîdî'nin belirsizlikten kurtulmaya ve tam olarak sahnenin ortasına doğru hareket etmeye başladığını göstermek için yeterlidir. Peki bu nasıl açıklanabilecektir?

Bu bilinmezliğin asıl sebeplerinden biri, Mâturîdî'nin hilâfet merkezinden oldukça uzak bir eyalette yaşamış ve çalışmış olmasıdır. Bağdatlı âlimler Semerkand'da ne olup bittiği ile ilgilenmiyorlardı. Gerçi 390/1000 yılından önce Mâturîdî kelâmcıları, belki de Nişabur gibi yerlerde bulunan Eş'arî ekoller sebebiyle, eserlerinde Eş'arîlerin eleştirisine yer veriyorlardı. Genelde Hanefîlerin mezhepler tarihi ve kendi ekollerinin önde gelen mensuplarının hayat hikayelerini araş-

137 Krş. GALS I, 346 sayfa sonu. J. Spiro alıntılar; bk. *Proceeding of 13th International Congress of Orientalists* (Leiden 1904), 282-5. Diğer malzemenin çoğu, Huleyf'in yazdığı girişte zikredilir; bk. Mâturîdî, *Tevhîd*, 7-9. Bu meseleyi Louis Gardet de tartışmıştır; *Studia Islamica*, XXXII (1970), 135-9.

tırmaya Eş'arîlerden daha az dikkat etmeleri de söz konusu olabilir. Ancak bu bilinmezliğe rağmen, kelâmın Mâturîdî ile yüksek bir seviyeye ulaştığı ve kendilerine Mâturîdî takipçileri demeseler de doğu eyâletlerindeki Hanefiler arasında geliştirilmeye devam ettiği bir gerçektir. Bu bilinmezlikten çıkışın, Hanefilerin Selçuklular ve Osmanlıların desteği ile merkezî İslâm topraklarında önem kazanmalarından sonra gerçekleştiği görünmektedir. VIII./XIV. asırda veya daha önce, onların Eş'arî ile kıyaslanabilecek bir mezhep kurucusu ismini bilinçli olarak aramaya başladıkları düşünülebilir.

Mâturîdî-Eş'arî münasebetine dair Avrupalı fikirlerin, bu son ifadeler ve özellikle biraz önce zikredilen *er-Ravzu'l-behiyye fî mâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturidiyye* adlı eserle çarpıtıldığı görülür. Bu eser iki ekolün on üç konuda farklılaştığını savunur. Bunlardan yedisi lafzîdir, diğerleri ise *manevî* belki de "asıl" dır ve önemli hususlardır. Bu eser 1322/1904 yılında Haydarâbât'ta neşrolunmadan önce, 1876'da bu on üç noktanın kısmen yanlış bir özetini Wilhelm Spitta kullanmıştır.¹³⁸ Jean Spiro, onun aşırılmış karakterini ortaya koyuncaya ve hatta koyduktan sonra bile, bu eseri Goldziher ve diğer yazarların kullanıldığı görülür. Her halukarda, bu on üç nokta, listenin yapıldığı zamandaki bu iki ekol arasındaki ilişkileri gösterebilirse de, iki ekol kurucusunun görüşlerini doğru olarak ortaya koyamaz. Şimdi, neşrolunan temel metinlere yeterince sahip olduğumuz veya kolayca bunları temin edebildiğimiz için, bu listenin sebep olduğu tahrifleri bertaraf etmek mümkün olacaktır.

Aşağıdaki alt bölüm, bu on üç noktayı izah ve tenkit etme niyetinde değildir. Zira bunların çoğu esasında küçük meseleler ya da sonraki tarihlerde ortaya çıkan sorunlarla ilgili olduğu için ihmal edilmiştir. Ancak Eş'arî ile Mâturîdî ve V./X. asırda yaşayan diğer Hanefilerinin görüşleri arasındaki temel farklılıkları ortaya koy-

138 Spitta, *a.e.*, (n.10/113). Klein *İbâne*'nin tercümesine girişte (37) bunu tekrar etmiştir. Krş. Max Horten, *Die philosophische Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912, 531.

ma gayretine yöneliktir. Biraz önce belirtilen hususlardan, ferdi olarak Mâturîdî'nin eserinin, İslâm düşüncesinin oluşumuna en azından ana akımın cari olduğu merkezî bölgelere kısmen katkıda bulunduğu açıktır. Mâturîdîler belki de geniş ölçüde Nişabur ekolünden dolayı Eş'arîlerin farkında olmuşlarsa da, görülebildiği kadarıyla Eş'arîlerin Mâturîdî'ye en erken atfını VIII./XIV. asırda Teftazânî yapmıştır. Diğer yandan bizzat Eş'arî'den bu yana Eş'arîler, belirgin bir Hanefî görüşün farkındaydılar. Böylece diğer bazı akımlar gibi Mâturîdî de, İslâm düşünce merkezinin civarında yaşayan bir akımı temsil etmektedir.

b. Temel Farklar

Eş'arî düşünce ile Mâturîdî-Hanefî düşünce arasındaki temel farklar, dört başlık altında düşünülebilir. Bu hususlardan bazıları önceki bölümlerde kaydedilmişti. Buradaki odak noktası ise IV./X. asrın ilk yarısında iki liderin görüşleridir. Ancak belli yerlerde, kendi ekollerindeki diğer açıklamalara bakmak faydalı olacaktır.

1. İman: Bu konuda temel bir farklılık vardır. Eş'arî ve takipçilerine göre, Hanbelîlerde olduğu gibi, *iman* söz ve ameli yani inancın şeklen itiraf edilmesini ve şeriatte emredilen görevlerin yapılmasını ihtiva eder. İnsanların amelleri yapma seviyesi değişebileceğinden, bu *iman* kavramı beraberinde *imânın* artması ve eksilmesi inancını da getirmiştir. Buna zıt olarak Hanefîlere göre *iman* sadece sözden ibarettir ya da genelde açıkladıkları gibi kalbe ve dile aittir; yani *iman*, kalben tasdik ya da şeklen dile getirilme ile birlikte olan bir itikattir.¹³⁹

2. Kader İnancı: Burada Mâturîdî, bir dereceye kadar Mu'tezilî görüşe yaklaşır. Oysaki Eş'arî Mu'tezile'ye şiddetle karşıdır. Bu hususta Eş'arî, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve aslında insanın fiili yapmadan önce hiçbir gücü olmadığını,

139 Krş. yk. s. 205-210. Mâturîdî, *Tevhid*, 373-9. Ayrıca bk. Manfred Götz, "Mâturîdî und sein Kitâb Ta'wîlât al-Qur'ân", *Der Islam*, XLI (1965), 27-70, özellikle 57-63.

yani “teknik” olmayan bir ifade tarzıyla, Mu’tezile’nin “güç fiil- den önce vardır” (*el-istitâ’a kable’l-fi’l*) şeklindeki görüşüne zıt olarak, “güç fiil ile beraberdir” (*el-istitâ’a me’a’l-fi’l*) görüşünü ileri sürmüştür.¹⁴⁰ Mâturîdî buna karşılık, insanın seçimi (*ih-tiyâr*) üzerinde ısrarla durur ve insanın gücünün iki zıt fiil için (*el-istitâ’a li zıddeyn*) olduğunu kabulde Mu’tezile ile uyuşur.¹⁴¹ Diğer Hanefiler ise Eş’arî’ye daha yakındır. Vasiyye’nin müellifi, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını (11. madde) ve yapabilme gücünün fiil ile beraber olduğunu (15. madde) kabul eder. Diğer yandan *el-Fıkhu’l-Ekber II*’nin müellifi ise *iman* veya *küfrün* insanın fiili olduğu ve Allah ona iman için yardım edip küfürden uzak tutarsa, onu ne imana ne de küfre zorlamış olmayacağını (6. madde) vurgular. Allah olacak her şeyi yazmıştır; fakat bu belirleyici değil betimleyici (*bi’l-vasf*) bir yazmadır (5. madde). Bununla ilgili bir mefhum olan kesb ya da kazanma dikkat çekici bir rol oynamaktadır. İtikada dair eserlerinde zikretmese de Eş’arî bunu kabul etmişti.¹⁴² Bu, aynı zamanda *el-Fıkhu’l-Ekber II*’de de kabul edilmiştir. Oysaki Maturîdî *kesb* terimini bir Mu’tezilî inancı olarak görmüştür.¹⁴³ *İstîsnâ* -bir kimse “Ben bir mü’minim” diyebilir mi? veya buna “İnşallah” sözünü eklemesi gerekli midir?- hakkındaki görüşler, *iman* ve *küfr* hakkındaki görüşleri izlemiştir. Mâturîdî *iman* konusunda *istisnânın* zorunlu olduğu şeklindeki Hanbelî inancına saldırır.¹⁴⁴ Sonraki bazı Eş’arîler, bu hususta Hanbelî görüşü benimsese de bizzat Eş’arî, bunu açıkça ileri sürmüş görünmemektedir.¹⁴⁵

140 17/18 ve 16/17. maddeler (*Makalât/İbâne*’den McCarthy’in numaraladığı şekilde *Theology*, 236-54). Mu’tezile için krş. yk. s. 353-354.

141 *Tevhîd*, 239, 263. Krş. Götz, *a.e.*, 52-7. Mu’tezile’ye benzerlik için krş. Pezdevî, *Usûlu’d-dîn* (n. 9/26), 207, 210 (atıf. van Ess, *Erkenntnislehre*, (n. 9/30), 327.

142 Eş’arî, 542.8 vd. kendi tanımı. Krş. yk. 292-295.

143 *Tevhîd*, 91. Krş. 235, 369.

144 *Tevhîd*, 388-92. *Fıkhu Ekber*’de 6 paragrafta zımnen inkâr edilmiştir.

145 Bağdadî, *Usûl*, 253. Krş. McCarthy, *Theology*, 92 (prg. 155). Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l’homme*, Paris 1967, 388-390.

3. Günahların Cezalandırılması: Mâturîdî bu hususta Ebû Hanîfe'nin önceki Mürcie görüşüne uygun bir düşüncayı benimser. Buna göre büyük günah insanı *imândan* çıkarmaz ve iman varsa insan sonsuza kadar cehennemde kalmaz.¹⁴⁶ Yukarıda kaydedildiği gibi diğer Hanefiler de benzer görüşleri kabul ettiler. *Vasiyye* (25. madde) Hz. Peygamber'in şefaati sayesinde büyük günah işleyen Müslümanların cennet ehline dahil olacaklarını iddia eder. Tahâvî akidesiyle (13. madde) *el-Fıkhul-Ekber II* (14. madde) de aynı görüşlere sahiptir. Hatta *el-Fıkhul-Ekber II* tövbe etmeyen Müslüman günahkârların bile cennete girmesini câiz görmüştür. Eş'arî'nin görüşü de bundan pek farklı değildir fakat o, hiçbir mü'minin sonsuza kadar cehennemde kalmayacağını iddia etmeye hazır değildir. O, büyük günah işleyen bazı Müslümanların, Hz. Peygamber'in şefaatiyle cehennemden çıkacaklarını kabul eder. Ancak nihai kararın Allah'a ait olduğunu ve dilerse bazı günahkârları -sonsuza kadar görünüyor- cehennemde cezalandırabileceğini vurgular.¹⁴⁷

4. Allah'ın Fiilî Sıfatları: Hem Eş'arî hem de Mâturîdî, Allah'ın ilim gibi sıfatları (*sıfât*) olduğunu ve O'nun bu sıfatla bildiğini kabul eder. Bu hususta onlar, "O zâtıyla bilir", diyen Mu'tezile'den ayrılırlar.¹⁴⁸ Sonra Mu'tezile'nin fiilî ve zatî sıfatlar (*sıfâtü'l-fi'l*, *sıfâtü'z-zât* veya *fi'liyye*, *zâtîyye*), ayrımını da kabul ederler.¹⁴⁹ Fakat Mâturîdî tüm sıfatların ezeli olduğunu söylerken¹⁵⁰ Eş'arî en azından ima yoluyla fiilî sıfatların ezeli olmadığına inanır. Onun bildirdiğine göre Allah yaratılmışlar var oluncaya kadar "yaratıcı" (*hâlık*) veya "rızk verici"

146 *Tevhîd*, 325. Krş. yk. s. 213-214.

147 Akâidler: (n. 10/139), prg. 32/29a, 27/29b, 31/28.

148 *Tevhid*, 220.5; 44-9. *Luma'* (*Theology*, içinde), prg. 18-26 ve benzeri yerler.

149 Eş'arî, 508. Bu ayrımın Cehm'e ya da Cehmiyye'ye isnâdı elbette aynı şeyi Hanbelî tarzında söylemektir; bk. Laoust, *İbn-Taymiyya*, 158.

150 *Tevhîd*, 47. Götz (n. 10/138), 49-51. Krş. *Fıkh-ı Ekber II*, prg. 2, 16.

(râzık) olamayacağı için, “Ehl-i Kelâm’ın çoğu” bir kimsenin “Allah yaratmayı kesmedi (ya da O ezelde yaratıcıdır)” demesine cevâz vermemiştir.¹⁵¹ Muhtemelen o da bu görüşe razıdır. Daha sonraki bir tarihte ise Bağdâdî’nin, Hanefileri değil sadece Kerrâmîleri muhalif olarak zikretse de, fiilî sıfatların ezeli olmadığını ileri sürdüğüne şahit oluruz.¹⁵² Genelde Eş’arîler bir Mâturîdî eseri olan *Şerhu’l-Fıkhı’l-Ekber*’de, Allah’ın zâtı ve sıfatları arasında farklılık veya sıfatlarında bir değişikliğe delalet ettiği gerekçesiyle bu görüşleri sebebiyle eleştirilirler.¹⁵³

Bu açıklama, Eş’arî ile Mâturîdî arasındaki farklılıkların görünüşte cüz’î olsa da derin neticeleri olduğunu ve bunların sırasıyla Eş’arî ve Hanefî ekollerce geniş ölçüde paylaşıldığını gösterir. Mâturîdî birçok hususta, bilinen Hanefî çizgiyi izler ancak onun öğretisinin bazı noktaları Orta Asya’daki Kerrâmîler gibi bazı hasımlara karşı geliştirilmişti. Eş’arî ve takipçileri de aynı şekilde Bağdat’ın entelektüel çevresinden etkilendiler.

5. Teşekkül Devrinin Sonu

Yaklaşık 338/950 yılına kadar İslâm düşüncesinin oluşum dönemi sona ermişti. Bu tarih Eş’arî ve diğer önemli düşünürlerin vefatına ve aynı zamanda Bağdat’da Büveyhî hânedanının iktidarı ele geçirmesine yakın yuvarlak bir rakamdır. Bu haricî olaylar, fikrî gelişimin kesintiye uğradığına değil niteliğindeki değişime işaret eder. (Bâkillânî’nin ele aldığı gibi) Kerâmet ve mûcize arasındaki fark ve (Gazzâlî’nin üstlendiği) Fârâbî ve İbn Sînâ’nın kelâm eleştirilerinin reddi gibi yeni kelâmi meseleler görülmeye devam etti. Ancak bunlar, önceki tartışmalar gibi İslâm inancının merkezi yapısında bir revizyona yol açmadı. Eş’arî zamanına kadar itikâdî esaslar, yalnız Sün-

151 Eş’arî, 545.

152 *Fark*, 327. Krş, 207 ve *Usûl*, 122. Krş. Bâkillânî, *Temhid* (n.10/29), 263 sayfa sonu.

153 21 vd.

nîler için değil aynı zamanda İmâmîyye ve İsmâîliyye Şiîleri için de aşağı yukarı son hâline kavuşmuştu. Görüldüğü üzere aynı dönemde fikhî esaslar veya ekoller de kesin hâlini almış, hadislerin tedvîni tamamlanmış ve Kur'ân-ı Kerîm'in metni hakkında da bir ittifak sağlanmıştı. Tüm bu Sünnî sistemin ve kurulan toplumun istikrarı, mutlak güç İmâmî Büveyhîler elindeyken neredeyse hiç bozulma sorunu yaşamaması gerçeğiyle de ispat edilebilir.

Elbette İslâm düşüncesinin oluşum süreci, önemli bir konuda tamamlanmış değildi. Şimdiye kadar "Sünnîler"ın genel olarak tanıdıkları bir isim yoktu ve belli fikhî ve kelâmî ekoller arasında, halâ çok yoğun bir rekabet vardı. İki asırdan fazla bir zaman geçtiği hâlde bile Gazzâlî bazı kelâmcı meslektaşlarını, birtakım önemsiz görüş farklılığı sebebiyle muhâliflerini "kafir" olarak suçlamadıkları için eleştiriyordu. Ancak 338/950 yılına kadar, bu süregelen rekabetlere rağmen, fiilî uygulamada geniş bir ittifak alanı oluşmuştu. İşte bu fikri yapıya sağlamlık veren şey bu ittifak sahası içine giren konulardı. Bu geniş anlaşma aynı zamanda İslâm toplumuna olan derin sadakatle örtüştü. Öyle bir sadakat ki nadiren açıkça izah edilmiş fakat birliği ve homojenliği sağlayan etkili bir faktör olmuştur. Merkezi çevrelerde Eş'arîler (veya Küllâbîler) ile Hanbelîler arasındaki süregelen gerginliklerin ise çok verimli olduğu görünmektedir. O sırada Mâturîdîler ve filozoflar geri planda kalmışlardı ve ancak bir iki asır sonra ana akıma katkı yaptılar.

Bu çalışmada kaydedilen entelektüel tartışmalar, araya okuyucuya önemsiz şeylerle ilgiliymiş gibi görünebilir. Ancak bu görünüm yanıltıcıdır. Tartışmaların hasılası, müteakip bin yıl boyunca büyük bir medeniyete temel hazırlayan inancın veya akidenin merkezi yapısının teşekkülüdür. İtikadın oluşumu, bir toplumun canlılığının kaynağı olmaktan ziyade halihazırda tecrübe edilen canlı bir yenilenmenin analizidir. Ayrıca sağlam bir akide, toplumda mevcut olan canlılığın korunmasını

ve daha sonraki nesillere intikalini mümkün kılar. İnsanlık yeni ve daha canlı bir birlik ve ahenk aradığına göre, İslâm düşüncesinin oluşum dönemi hakkındaki bu çalışmanın, şu an dünya çapında beklenen fikrî gelişmelere ışık tutması beklenebilir.

KAYNAKÇA

Abusâq

M. O. Abusâq, *The Politics of the Mihna under al-Ma'mûn and his successors* (doktora tezi, Edinburgh, 1971) Brill tarafından yeniden basılacak. Atıflar bölümlerde ve dipnotlardadır.

AIUON

Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.

Allard, *Attributs*

Michel Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aşari et de ses premiers grands disciples*, Beirut 1965.

Ebü Nu'aym, *Hilye*

Ebü Nu'aym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10 cilt, Kahire 1932-1938.

Eş'arî, *Makâlât*

el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2 cilt (peşpeşe sayfa numaralı), ed. H.Ritter, İstanbul 1929-30.

Eş'arî, *İbâne*

el-Eş'arî, *Kitâbü'l-İbâne 'an usûlîd-diyâne*, Haydarâbâd, 1321/1903. İngilizce çevirisi, W. C. Klein, *The Elucidation of Islâm's Foundation*, New Haven, 1940.

Eş'arî, *el-Lüma'*

el-Eş'arî, *Kitâbü'l- Lüma'*, metin ve çeviri, McCarthy, *Theology* içinde.

el-Eş'arî, *Theology*

Bk. McCarthy, *Theology*.

Bağdâdî,

el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, ed. M. Bedr, Kahire, 1328/1910.

Bağdâdî, (Halkin)

el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, tr. A.S. Halkin, *Moslem Schisms and Sects*, 2. Bölüm, Tel Aviv 1935.

Bağdâdî (Seelye)

el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, trc. Kate C. Seelye, *Moslem Schisms and Sects*, 1. Bölüm, New York 1920, yenibası.

Bağdâdî, Usûl

el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1928.

el-Belazûrî

Futûhü'l-büldân, nşr. M. J. de Goeje, Leiden 1863-1866. İngilizce çeviri, Philip K. Hitti and F. C. Murgotten, *The Origins of the Islamic State*, New York 1916-1924 (sayfa kenarında Leiden baskısının sayfa numaraları ile).

Buhârî

el-Buhârî, *Sahîh*, (L. Krehl and Th. W. Juynboll'un 4 ciltlik baskısına kitâb ve bâb atfı ile birlikte ve parantez içi sayfa numaraları şeklinde) Leiden 1862/1908.

Dozy, Supplément

R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, iki cilt, Leiden, 1927.

EI¹, EI²

The Encyclopaedia of Islam, birinci baskı, Leiden 1913-1942. İkinci baskı Leiden and Londra'da sürüyor (1960). Sayfa numaraları farklı dillerde değiştiği için atıflar maddelere yapılmıştır.

EI (S)

The Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden 1953.

Fihrist

İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig 1870-1871.

Fihrist (Arb.)

"New Material on the Kitâb al-Fihrist of Ibn al-Nadîm", *Islamic Research Association Miscellany*, I (1948), London 1949, 19-45.

Fihrist (Fück)

J. Fück, "Some hitherto unpublished texts on the mu'tazilite movement from Ibn al-Nadîm's *Kitâb al-Fihrist*", *Muhammad Shafi Presentation Volume*, Lahore 1955, 51-76.

Fihrist (Houtsma)

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, IV (1889), 217-235 içinde fragmanlar hâlinde basıldı.

GAL (S)

C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, iki cilt (ikinci baskı) ve üç *Supplementbände*, Leiden 1937-1949.

Gibb, Studies

H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, ed. By Stanford J. Shaw and William R. Polk, London 1962 (makalelerin yeniden basımı).

Goldziher, GS

Ignaz Goldziher, *Gesammelte Schriften*, ed. Joseph De Somogyi, 5 cilt. Hildesheim 1967-1970.

Goldziher, Koranauslegung

Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920.

Goldziher, MS

Muhammedanische Studien, 2 cilt. Halle 1889-1890. İngilizce trc. S. M. Stern, *Muslim Studies*, London 1967-1971.

Goldziher, Vorlesungen

Vorlesungen über dem Islam, ikinci baskı, Heidelberg 1925.

Goldziher, Zâhiriten

Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte, Leipzig 1884.

Graf, GCAL

Georg Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, 5 cilt, Vacitan City 1944-1953.

İbn Asâkir, Tebyîn

İbn Asâkir, *Tebyîni kezibi'l-müfterî*, Şam, 1347/1928.

İbnü'l-Esîr

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, Kahire 1348 ve diğer yıllar (atıflar yıllara göredir)

İbn Ebî'l-Vefâ

İbn Ebî'l-Vefâ, *el-Cevâhirü'l-mudî'a*, 2 cilt. Haydarâbâd, 1332/1913.

İbn Ebî Ya'lâ

İbn Ebî Ya'lâ (Ebu'l-Hüseyn ibni'l-Ferrâ), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, 2 cilt. Kâhire, 1952.

İbn Hanbel, Müsned

Ahmed ibn-Hanbel, *el-Müsned*, 6 cilt, Kâhire, 1313/1895.

İbn Hazm

İbn Hazm, *Kitâbü'l-Fisal*, 5 cilt, Kâhire, 1345/1926.

İbn Hişâm

Sire, nşr. F. Wüstenfeld, Göttingen 1859-1860.

İbn Hallikân

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, trc. Baron MacGuckin de Slane, 4 cilt, Paris 1842-1871.

İbn Kuteybe, Te'vîl

İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, Kâhire, 1326/1908. Fransızca çev. Gérard Lecomte, *Le traité des divergences du hadît*, Damascus 1962 (kenarında Arapça metnin sayfa numaraları)

İbn Kuteybe, Me'ârif

İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-Me'ârif*, nşr. F.Wüstenfeld, *Handbuch der Geschichte*, Göttingen, 1850. Servet Ukkâşe, Wüstenfeld'in sayfa numaralarını işaretleyip neşretti ve sadece böyle verildi. Bk. Kâhire, 1969.

İbn Kuteybe, Şi'r

İbn Kuteybe, *Kitâbuş-Şi'r veş-şuârâ*, ed. M. J. De Goeje, Leiden 1904.

İbn Kutluboğa

İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcîm*, Bağdat, 1962 (ayrıca G. Flügel, Leipzig 1862 neşri) (atıflar makale numaralarına göre).

IS

İbn Sa'd, *Tabakât*, 9 cilt. nşr. E. Sachau, Leiden 1905 ve diğer yıllar.

Isl.

Der Islam.

JAOS

Journal of the American Oriental Society.

JRAS

Journal of the Royal Asiatic Society.

Hâtib, Târih

Hâtib el-Bağdâdî, *Târih-i Bağdâd*, 14. cilt. Kâhire, 1931.

Hayyât

el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, nşr. H. S. Nyberg, Kâhire, 1925.

Lane

E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93.

Laoust, Ibn-Taymiyya

Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-dîn Ahmad b. Taimîya...*, Kâhire, 1939.

Laoust, Profession

La profession de foi d'Ibn Batta, Damascus 1958.

Laoust, Schismes

Les schismes dans l'Islam : Introduction à une étude de la religion musulmane, Paris, 1965.

McCarthy, Theology

Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî*, Beirut 1953.

Madelung, Zaiditen

W. Madelung, *Der Imâm al-Qâsim ibn Ibrâhim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

el-Mâlâtî, Tenbîh

Kitâbü't-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida', ed. Sven Dederling, Leipzig 1936 (Bibliotheca Islamica, 9).

Mes'ûdî

el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, nşr. ve trc. C. Barbier de Meynard-Pavet de Courteille, 9 cilt, Paris 1861-1877.

Mes'ûdî, Tenbîh

Kitâbu't-Tenbîh ve'l-Îsrâf, nşr. M.J. de Goeje, Leiden 1894.

Massignon, Essai

Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, ikinci bs., Paris 1954.

Massignon, Passion

La Passion... d'al-Hallaj, 2 cilt. (sayfa numaraları sürekli), Paris 1922.

MC

Bk. Wensinck.

Mecca; Medina

Bk. Watt.

MSOS

Mitteilungen des Seminars für orientalischen Sprachen.

Mâturîdî, Şerh

Şerhü'l-Fıkhü'l-Ekber, bazen Mâturîdî'ye nisbet edilse de muhtemelen Ebû'l-Leys es-Semerkindî'ye aittir (krş. Sezgin, I, 450). Kullanılan nüsha Haydarâbâd, 1321/1903.

Mâturîdî, *Tevhîd*

el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970.

Mufaddalî yât

Divânü'l-Mufaddalî yât, nşr. ve trc. C. J. Lyall, Oxford 1918-1921.

Münye

Ibnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel*, *Die Klassen der Mu'taziliten* başlığı altında bir seçki, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Wiesbaden 1961.

MW

Muslim World.

Nâşî

Josef Van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* (zwei Werke des Nâşî' al-Akbar herausgegeben und engeleitet), Beirut 1971. (metne yapılan atıflar 1. ya da 2. paragraf gibi, mesela I/47 şeklinde. Girişte ise sayfalara göre.)

Nevbahtî

Hasan ibn Mûsâ en-Nevbahtî, *Kitâbu Fırakîş-Şîa*, ed. H. Ritter, Leipzig 1931.

Paret, *Kommentar*

R. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971.

Pellat, *LWJ*

Charles Pellat (ed.), *The Life and Works of Jâhîz*, tr. by D. M. Hawke, London 1969.

Pellat, *Milieu*

Charles Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gâhîz*, Paris 1953.

REI

Revue des études islamiques

RHR

Revue de l'histoire des religions

RSO

Rivista degli studi orientali

SA

Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, ed. Dr. M.C. Meşkûr, Tahran, 1963.

Sezgin

Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, cilt I, Leiden 1967.

Şezerât

Ibnü'l-‘Îmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, 8 cilt. Kâhire, 1350-1351/1931-1932.

Şehristânî

eş-Şehristânî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihal*, nşr. W. Cureton, London 1946.
Ayrıca 3 cilt, Kâhire, 1368/1948.

Sourdel, Vizirat

Dominique Sourdel, *Le vizirat ‘Abbâside de 749 â 936*, 2 cilt. Damascus 1959.

St. Isl.

Studia Islamica

Sübkî

es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şâfi‘iyyeti’l-kübrâ*, 6 cilt. Kahire, 1324/1906.

Taberî

et-Taberî, *Târîh*, nşr. M. J. De Goeje vdğr, Leiden 1879-1901.

Taberî, Tefsîr

Câmi‘u’l-beyân fî tefsiri’l-Kur‘ân, 30 (10) cilt, Kâhire, 1321/1903

Tezkire

ez-Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, 4. cilt. Haydarâbâd, 1955-1958.

Tehzîb

İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 12.cilt. Haydarâbâd, 1325-13277/1907-1909.

Tritton

A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947.

Tûsî

Şeyh Ebû Ca’fer et-Tûsî, *Fihristü Kütübiş-Şî’a*, ed. A. Sprenger v.dğr. Calcutta 1853-1855. *Tusy’s List of Shy’ah Books* şeklinde.

Watt, Integration

W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, London 1961.

Watt, Mecca

Muhammad at Mecca, Oxford 1953.

Watt, Medina

Muhammad at Medina, Oxford 1956.

Watt, Philosophy and Theology

Islamic Philosophy and Theology, Edinburg 1962.

Watt, “Political Attitudes”

“The Political Attitudes of the Mu‘tazilah’, *JRAS*, 1963, 38-57.

Watt, *Political Thought*

Islamic Political Thought, Edinburg 1968.

Watt, *What is Islam?*

What is Islam?, London and Beirut 1968.

Wellhausen, *Arab Kingdom*

Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, İngilizceye çeviri Margaret G.Weir, Calcutta 1927.

Wellhausen, *Oppositionsparteien*

Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, Göttingen 1901.

Wensinck, *Concordance*

A.J. Wensinck, etc. (edd.), *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 7 cilt. Leiden 1936-1939.

Wensinck, *MC*

The Muslim Creed, Cambridge, 1932 (Burada Hanefî akîdesi için kullanılan Arapça metin Haydarâbâd, 1321/1903.

Ya’kûbî, *Târîh*

el-Ya’kûbî, *Târîh*, 2 cilt. Beyrut, 1960.

Yâkût, *Büldân*

Yâkût, *Mu‘cemü’l-Büldân*, Leipzig, 1866-1873.

Yâkût, *İrşâd*

İrşâdü’l-erîb, nşr. D.S. Margoliouth, 7 cilt. London 1908-1927.

ZA

Zeitschrift für Assyriologie

ZDMG

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

DİZİN

A

Abbâd b. Mansûr, 171, 174
 Abbâd b. Suheyb, 172, 175
 Abbâd b. Süleyman, 333, 360
 Abbasiler, 70, 93, 113, 134, 155,
 197, 236, 238, 261, 262, 263, 271
 Abdullah b. Muâviye, 90
 Abdullah b. Muhammed el-Halîcî,
 423
 Abdullah b. Ömer, 35, 116, 327,
 414
 Abdullah b. Saffâr es-Sa'dî, 54
 Abdullah b. Tâhir, 415
 Abdullah b. Yezîd, 56, 284, 289,
 309
 Abdurrahman b. İshâk, 423
 Abdülcebbâr, 285, 446
 Abdülmelik, 41, 82, 111, 117, 135
 Acâride, 57, 60, 63, 151
 Adliyye, 348
 Ağa Han, 261
 Ağlebiler, 381, 404
 Ahmed b. Ebî Du'âd, 423
 Ahmed b. Hanbel, 24, 96, 135, 190,
 192, 193, 203, 211, 221, 224, 225,
 227, 228, 240, 250, 259, 273, 306,
 340, 387, 388, 399, 413, 417, 418,

419, 421, 431, 435, 436, 437,
 439, 457
 Ahmed b. İbrâhim, 425
 Ahmed b. Yahya, 423
 Alevî, 74, 121, 236, 237, 239, 241,
 246, 247, 250, 253, 270, 410
 Ali b. Heysem, 245, 247
 Ali b. Mîsem, 244, 245, 247, 287
 Ali er-Rızâ, 248, 249, 270, 271, 272,
 286, 335, 340, 345
 Amr b. Ubeyd, 162, 168, 170, 171,
 173, 175, 182, 225, 306, 318, 319,
 320, 321, 323, 327, 330, 342,
 373, 402
 Ârâmiler, 261
 Arent Jan Wensinck, 187, 448
 Arthur Arberry, 392
 Asâkir, 471
 Atâ b. Yesâr, 157, 171, 172
 Avf b. Cemîle, 171
 Âzirîyye, 51

B

Bâkullânî, 204, 354, 421, 444, 450,
 459, 466
 Basra, 32, 36, 41, 47, 50, 53, 55, 57,
 60, 64, 76, 79, 81, 113, 121, 122,
 123, 124, 140, 150, 162, 168, 173,

174, 175, 177, 178, 191, 192, 199,
200, 213, 280, 289, 295, 298, 306,
307, 313, 321, 322, 324, 328, 329,
330, 331, 332, 334, 335, 338, 340,
341, 342, 343, 360, 361, 364, 390,
402, 431, 440, 443, 449, 451

Behşemiyye, 443

Bekriyye, 391, 392

Berâhime, 414

Berkûkiyye, 238

Bermekiler, 284, 287, 299

Beslemiyye, 238

Betriyye, 190, 251, 252

Beyhesî, 42, 56

Beyhesiyye, 41, 54, 60

Bişr b. el-Mu'temir, 245, 254, 272,
290, 296, 315, 319, 325, 328, 332,
335, 336, 337, 341, 343, 357, 358,
360, 361, 373

Bişr el-Merisî, 42, 221, 225, 227,
229, 247, 269, 297, 299, 300, 301,
302, 304, 305, 306, 307, 308, 309,
415, 422

Burgûs, 225, 228, 303, 308

Busr b. Ebî Ertâ, 120

Butriyye, 217, 251

büyük günah işleyen, 39, 42, 44,
61, 66, 127, 189, 193, 195, 197,
198, 199, 204, 205, 210, 214, 215,
218, 220, 223, 288, 291, 297, 318,
323, 345, 346, 465

C

C, 22, 132, 137, 150, 257, 428, 448,
469, 470, 471, 473

Câbir b. Yezîd el-Cu'fî, 87

Câbir b. Zeyd, 41, 43, 55

Câbir b. Zeyd el-Ezdî, 55

Câfer b. Harb, 22, 42, 294, 338, 362

Câfer b. Mübeşşir, 252, 300, 340

Câfer es-Sâdık, 87, 89, 240, 246,
251, 403, 408

Câhızıyye, 25

Cebriyye, 26, 184, 188, 229

Cehm b. Safvân, 190, 222

Ceririyye, 251, 388

Claude Cahen, 69, 70, 93

D

Dahhâkiyye, 60

Dâvud b. Ali el-İsbahânî, 427

Dâvûd b. Ebî Hind, 177

dehr, 141, 143, 144

Dehriyye, 289

Deysâniyye, 285

Dırâr b. Amr, 283, 287, 288, 291

D. Sourdell, 22, 264, 269

Duncan Black Macdonald, 188

E

Ebân el-Lâhiki, 282

Ebû Abdillâh b. Mucâhid, 459

Ebû Abdurrahman eş-Şâfiî, 423

Ebû Beyhes el-Heysem b. Câbir, 54

Ebû Bişr Mettâ, 447

Ebû Hassân ez-Ziyâdî, 423

Ebû Hâşim Abdusselâm b. Mu-
hammed el-Cubbâi, 443

Ebû Hâşim b. Muhammed b.
el-Hanefiyye, 328

Ebû Hâzim, 177, 178

Ebû Hulmân ed-Dimeşki, 393

Ebû Mansur, 80, 88

Ebû Ma'şer, 314, 447

Ebû Müslim, 81, 90, 236, 238, 241

Ebûmüslimiyye, 238

Ebû Saîd ed-Dârimî, 224

Ebû Seleme, 236, 239, 246

Ebû Sevbân, 206

Ebû Şimr, 154, 206, 210

Ebû Uzbe, 461

Ebû Yezîd el-Bistâmî, 393

Ebû Yûsuf, 33, 313, 385

ecel, 142, 146, 350, 351

Eftahiyye, 248

el-Berbehârî, 438

el-İsferâinî, 459

el-Mekkî, 172, 174, 177, 178, 203,

204, 415, 424
 el-Muhâsibî, 419, 426
 el-Murdâr, 337
 Emevîler, 50, 69, 70, 71, 72, 79, 85,
 93, 95, 101, 106, 108, 113, 115,
 127, 131, 134, 150, 155, 212, 242,
 261, 262, 282, 322, 346, 388
 en-Nazzâm, 308, 331
 en-Nevbahtî, 249, 409, 411
 Ensâr, 74
 er-Râzî, 316, 447
 es-Sekkâk, 247
 eş-Şeybânî, 53, 60, 153, 333, 422,
 431
 Etrâfiyye, 153
 et-Taberî, 281, 438
 Ezârika, 22, 47, 48, 75
 Ezrakîler, 47, 49, 51, 55, 191
 ez-Zübeyr, 111

F

Fâtımîler, 382
 fıkıh, 278, 386, 389
 Firdevsî, 261
 Futhiyye, 248, 251

G

Gassân el-Kûfî, 206
 Gaylân ed-Dımeşkî, 137, 196
 Gaylâniyye, 139, 190, 296
 Gunder, 172, 175

H

Hafs el-Ferd, 228, 307, 335, 372
 halife, 399, 457
 Hallâciyye, 392
 Hamdûn el-Kassâr, 393
 Hammâd b. Ebî Süleyman, 199,
 384
 Hammâd b. Seleme, 298
 Hammâd b. Zeyd, 298, 402
 Hamziyye, 153
 Hanbelî, 26, 96, 113, 192, 206, 211,
 219, 227, 229, 298, 300, 320, 364,

374, 399, 438, 453, 465, 466
 Hanefî, 26, 28, 188, 206, 207, 208,
 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216,
 217, 218, 219, 221, 225, 226, 283,
 297, 298, 300, 308, 385, 389, 397,
 418, 420, 422, 423, 426, 429, 431,
 446, 448, 449, 460, 461, 462, 463,
 464, 465, 466
 Hanîfe, 75, 78, 107, 188, 206, 209,
 220, 221, 225, 227, 276, 306, 395,
 416, 422, 423, 465
 Hâris el-İbâdî, 153
 Harun er-Reşîd, 328
 Harûriyye, 43, 75
 Hasanîler, 70, 251
 Hâşimîler, 249
 Hâşimiyye, 71, 240, 241
 Haşviyye, 190, 217, 291, 340, 401
 Hellmut Ritter, 125
 Hemmâm, 172, 174, 177
 Hemmâm b. Münebbih, 177
 Herseme, 299
 Hıristiyan, 76, 136, 154, 156, 216,
 279, 284, 312, 359, 365, 374, 457
 Hıristiyanlık, 20, 223
 hızlân, 303, 352
 hidâyet, 352
 hilâfet, 439, 461
 Hişâm, 81, 85, 111, 113, 137, 138,
 169, 174, 178, 245, 246, 247, 249,
 283, 284, 285, 286, 289, 294, 309,
 311, 327, 330, 331, 332, 333, 340,
 341, 348, 349, 354, 367, 372, 407,
 410, 429
 Hişâm b. el-Hakem, 247, 249
 Hubeyş, 447
 Humeyd et-Tavîl, 157
 Huneyn, 447
 Hz. Âişe, 36, 166
 Hz. Ali, 31, 35, 36, 37, 38, 40, 41,
 44, 45, 46, 66, 70, 72, 73, 74, 75,
 76, 78, 79, 84, 85, 89, 90, 91, 92,
 93, 96, 97, 98, 100, 101, 111, 112,
 116, 117, 118, 121, 123, 128, 132,
 174, 189, 190, 191, 192, 194, 195,

196, 197, 200, 207, 208, 209, 218,
219, 235, 237, 241, 242, 243, 244,
245, 246, 247, 251, 252, 254, 255,
257, 258, 259, 260, 261, 270, 271,
289, 290, 327, 328, 335, 339, 341,
342, 343, 344, 347, 396, 397, 415,
434, 435

Hız. Ebû Bekir, 111, 258, 259, 270,
289, 341, 343, 344, 396, 437

Hız. Fatıma, 89

Hız. Osman, 31, 32, 33, 34, 35, 37,
38, 41, 66, 82, 85, 96, 116, 117,
118, 120, 121, 128, 132, 135, 191,
193, 194, 195, 196, 197, 207, 208,
209, 218, 219, 242, 243, 245, 251,
252, 254, 257, 258, 259, 281, 326,
327, 339, 341, 343, 344, 346, 347,
396, 434

Hız. Ömer, 86, 89, 245, 246, 251,
252, 253, 255, 270, 341, 343,
396, 437

I - İ

Ignaz Goldziher, 104, 108, 471

Irak, 32, 48, 63, 64, 73, 77, 78, 80,
81, 88, 95, 111, 114, 123, 124,
151, 236, 237, 254, 261, 265, 269,
272, 279, 280, 285, 324, 381, 405,
415, 428

İbâdî, 42, 45, 54, 55, 56, 59, 64, 65,
284, 309, 324

İbâdiyye, 41, 63, 237, 324

İbn Abbas, 56, 103, 109

İbn Asâkir, 136, 158, 183, 225, 307,
415, 425, 449, 450, 451, 457, 459

İbn Atiyye, 121

İbn Avn, 320

İbn Bâbeveyh, 410, 412

İbn Ebî'l-Leyl, 423

İbn Ebî Necih, 173, 175

İbn Fûrek, 425, 427, 459

İbn Hallikân, 82, 114, 115, 117,
168, 171, 177, 182, 192, 213,
297, 319, 336, 398, 417, 443, 449,

450, 460

İbn Hazm, 79, 83, 90, 117, 213,
223, 428, 448

İbn Hubeyre, 117

İbn Huzeyme, 224, 277, 439, 453

İbn İbâd, 41, 55

İbn İshâk, 174, 175

İbn Kerrâm, 428, 429, 430, 438

İbn Kuteybe, 22, 43, 71, 82, 84, 85,
96, 97, 98, 101, 102, 116, 117,
121, 139, 140, 144, 152, 157, 158,
167, 168, 170, 171, 172, 177, 181,
182, 183, 184, 192, 195, 197, 199,
217, 224, 240, 250, 253, 256, 263,
276, 283, 319, 320, 336, 356, 392,
399, 401, 402, 405, 436, 437, 438

İbn Meserre, 447

İbn Mes'ûd, 101, 384, 391

İbn Sa'd, 41, 42, 43, 55, 56, 79, 80,
84, 85, 86, 88, 97, 98, 99, 100,
101, 114, 116, 117, 120, 121, 122,
124, 126, 136, 137, 157, 158, 168,
171, 172, 175, 177, 181, 188, 191,
193, 194, 196, 199, 214, 253, 298,
320, 327, 402, 415

İbn Tûmert, 389

icmâ, 28, 278, 384, 437

ictihâd, 52, 255

İkrime, 56, 109

imam, 58, 71, 72, 83, 87, 88, 89, 90,
92, 93, 94, 119, 240, 244, 248,
249, 255, 271, 286, 342, 343, 344,
366, 400, 405, 408, 409, 412

imâmet, 247

İmâmiyye, 70, 86, 92, 244, 286,
379, 407, 408, 409, 412, 467

İmân, 432

İran, 64, 71, 81, 90, 222, 238, 262

İsâ b. Ebân, 308

İshâk, 102, 172, 313, 447, 449

İskâfiyye, 25

İskenderiye, 23, 178, 280

İsmâîlî, 381, 403, 404

J

Josef van Ess, 20, 137, 168, 175,
245, 285, 287, 295, 299, 305, 339

K

kader, 60, 108, 131, 137, 141, 151,
157, 158, 165, 182, 183, 184, 273,
286, 300, 304, 319, 322, 348, 364,
366, 413, 432, 435

Kaderiyye, 26, 97, 113, 115, 117,
128, 131, 136, 137, 139, 140, 148,
149, 153, 154, 157, 162, 167,
170, 175, 181, 182, 183, 184, 188,
227, 349

Kalânîsî, 426, 427, 451, 459

karizma, 68, 71, 91, 92, 238, 243

karizmatik, 67, 68, 72, 74, 76, 83,
86, 91, 119, 268, 291, 345, 394,
398

Kâsımîyye, 405

Katâde, 110, 169, 171, 173, 174,
205, 319, 327

Kıyas, 278

Kitâb, 71, 199, 256, 299, 306, 331,
339, 354, 410, 417, 418, 421, 424,
426, 429, 439, 454, 469, 470, 471,
472, 474

Kureyş, 32, 68, 111, 114, 139, 432

Kustâ b. Lûkâ, 447

Kuteybe b. Ziyâd, 300

Kuzey Afrika, 64, 237

küfr, 44, 464

L

Louis Gardet, 183, 448, 461, 465

Louis Massignon, 473

M

Mâlik b. Enes, 56, 190, 385, 387

Maniheist, 264, 398

Maniheizm, 264

Mansûr b. el-Mu'temir, 102, 177

Mansûriyye, 80, 102, 290

Mâturidî, 184, 207, 217, 227, 280,
349, 399, 402, 424, 429, 458, 460,

461, 462, 463, 464, 465, 466

Mekhûl, 113, 137, 139, 171, 175

Mervan, 236

Mevâli, 77, 78

mevkîf, 362

Meymûn, 59, 60, 64, 113, 138, 151,
152, 153, 172, 284

Meymûn b. el-Esved, 284

Meymûn b. Mihran, 138

Meymûniyye, 60, 151, 153

Mısır, 32, 120, 122, 207, 236, 280,
307, 339, 381, 388, 404

Michel Allard, 421, 436, 448, 452,
469

mihne, 49, 269, 273, 431

Moritz Steinschneider, 282

Morris Seale, 155

Muammer, 289, 290, 334, 341

Muâviye, 34, 35, 36, 38, 40, 45, 46,
53, 66, 72, 73, 75, 90, 97, 101,
111, 112, 116, 118, 121, 124, 132,
135, 259, 290, 342, 343, 344

Muğîre b. Miksem, 122

Muhammed b. Ali, 238, 242

Muhammed b. el-Hanefiyye, 25,
71, 78, 82, 84, 87, 90, 92, 93, 98,
191, 194, 199, 238, 243, 328

Muhammed b. Harb, 56, 184, 309

Muhammed b. İsâ, 294, 308, 309

Muhammed b. Mesleme, 327

Muhammed b. Nasr el-Mervezî,
419

Muhammed b. Semmâ'a, 423

Muhammed b. Şebîb, 206

Muhammed el-Bâkır, 88, 89

Muhârib b. Disâr, 199

Muhtâriyye, 78

Mukâtil b. Süleyman, 213, 372

Mûsâ b. Ebî Kesîr, 199

Mûsâ el-Kâzım, 286

Mutarrif, 124

Muveys b. İmrân el-Basrî, 206

Mücâhid, 56, 173, 390, 391, 459

Mücbire, 183, 184, 308, 349, 417,
430

münafık, 51, 127, 189, 318
Mürcie, 45, 85, 97, 117, 128, 137,
139, 181, 187, 188, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 196, 198, 199,
205, 209, 217, 219, 220, 221, 243,
291, 305, 344, 346, 347, 367, 400,
430, 465
Mürcii, 42, 85, 100, 115, 117, 127,
188, 190, 191, 193, 196, 197, 199,
210, 218, 221, 223, 243, 346, 369,
395, 430
Müşebbihe, 291, 372
müşrik, 51, 58, 59, 66, 81, 201, 323
mütellim, 283, 284, 298, 414, 436
mütellimûn, 42, 307, 311

N

Nâbite, 401
Nallino, 181, 326
Nâsriyye, 405
Necde, 44, 47, 49, 50, 51, 55, 62,
67, 75
Necedât, 49
Nestûrî, 279, 457
Nuaym b. Hammâd, 225
Nûh b. Ebî Meryem, 227
Nûh b. Kays, 172, 175
Nyberg, 246, 324, 327, 331, 357,
472

O

Osman b. Miksem, 172, 174
Osman ed-Dârimî, 431
Osman et-Tavîl, 25, 175, 328
Osmâniyye, 120, 253, 256, 257,
258, 259

P

Pehlevî, 263, 282

R

Richard Walzer, 313, 314
Ringgren, 141, 145, 146

Rizâmiyye, 238, 241
Ruzâmiyye, 238
Rüstemîler, 382

S - Ş

Sabit b. Kurra, 447
Saffâriler, 381
Saîd b. Beşîr, 172
Salih b. Amr es-Sâlihî, 206
Salih b. Keysân, 118
Salih b. Musarrih, 75
Salih el-Murri, 174
Sâlimiyye, 391, 458
Sebeiyye, 84, 98, 99, 100, 102
Sehl et-Tüsterî, 392
Sekenîyye, 246, 348
Sevr b. Yezîd, 171, 172, 174, 175
Sevr b. Zeyd, 171
Sufriyye, 41, 53, 54, 55, 56
Süleyman b. Cerîr, 251, 254, 256,
289, 424
Süleyman b. Yesâr, 107
Süleymaniyye, 251
Sünnet, 77, 114, 256, 257, 267, 275,
277, 278, 319, 383, 386, 387, 426
Sünniler, 55, 69, 220, 221, 257, 374,
395, 396, 397, 399, 412, 430, 467
Sünnilik, 28, 129, 218, 221, 256,
394, 395, 410
şefâat, 433
Şehhâmiyye, 25
şekk, 430
Şekkâkiyye, 217
Şerîk, 190, 192
Şeyh Tûsî, 244, 281, 287
Şia, 22, 69, 95, 96, 97, 98, 101, 116,
190, 191, 192, 197, 217, 219, 223,
240, 253, 400, 411
Şuayb, 151, 153

T

Taberistan, 48
Tâhirîler, 381
tahkîm, 36, 38

Talha, 36, 74, 97, 111, 123, 128,
194, 340, 342, 344
Talk b. Habîb, 199
tecsîm, 286, 371
tefvîz, 149, 152, 156, 162, 445
Tunus, 237, 381, 403, 404

U - Ü

Ubeyde, 54, 55, 56, 77, 164, 319,
324
Ubeydullah b. Ahmed, 423
Ubeydullah b. Ziyâd, 47, 73, 78
ulemâ, 57, 267, 268
ümme, 51, 147, 255, 271, 398

V

Vaglieri, 31, 39, 45, 64, 75, 116
Vaîdiyye, 190, 288
Vâkîdî, 192
Vâkîfa, 287
Vâsıl b. Atâ, 288, 318
Vâsiliyye, 254, 324
Vasiyye, 60, 207, 208, 209, 216,
217, 219, 257, 396, 423, 437,
464, 465
Vehb b. Münebbih, 171, 173, 177
Vehbiyye, 43
Vekî b. el-Cerrâh, 200

W

Wilfred Madelung, 199, 406

Y

Yahudilik, 223
Yahya b. Ebî Kâmil, 42, 184
Yahya b. Ma'in, 387
Yahya b. Ömer, 251
Yezîd, 47, 53, 65, 72, 73, 75, 82,
111, 115, 116, 119, 122, 124, 125,
138, 153, 172, 178, 194, 199,
288, 438
Yezîd b. Uneyse, 65
Yezîd b. Zuray, 122
Yûnus b. Yezîd el-Eyli, 177

Z

Zeyd b. Ali, 89, 92, 102, 246, 251,
406
Zeyd b. Vehb, 176, 177
Zeydiler, 89, 197, 250, 251, 252,
254, 255, 271, 272, 369, 382, 397,
403, 405, 406
zina, 50, 51, 52, 58, 59, 67, 149

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜL DÖNEMİ

W. MONTGOMERY WATT

İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi, Hazreti Peygamber'in vefatından milâdî 950 yılına kadar geçen dönemde, İslâm düşüncesinin özellikle de kelâmın oluşumunu ve gelişimini tarihî bir seyir ve bağlam içinde ele alan önemli bir eserdir. Bu alanda uzman bir isim olan İngiliz şarkiyatçı W. Montgomery Watt'ın bu çalışması, ilk üç asırda dîni düşüncüyü, buna tesir eden sosyal, siyasal, kültürel vb. etkenleri de hesaba katarak farklı bir okumaya tabi tutmaktadır. Bu doğrultuda pek çok modern ve klasik eseri içeren geniş bir atıf çerçevesinden hareket eden eser, bugün de özgünlüğünü koruyan iddiaları gündeme getirmekte, hususen mezheplerin oluşumuna ve özellikle Ehl-i sünnetin teşekkül sürecine de ışık tutmaktadır.

KE
TE
BE

İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN
TEŞEKKÜL DÖNEMİ
W. MONTGOMERY WATT



9 786257 854740

KİTAP NO

380

DİZİ ADI

ARAŞTIRMA-İNCELEME

48 TL KDV'den muaftr

