

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
(KELÂM) ANABİLİM DALI

MU'TEZİLE-SİYASET İLİŞKİSİ
(DOKTORA TEZİ)

Mahmut AY

Danışman
Prof.Dr.Mustafa Sait YAZICIOĞLU

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ANKARA - 2000

94635

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
(KELÂM) ANABİLİM DALI

MU'TEZİLE-SİYASET İLİŞKİSİ
(DOKTORA TEZİ)

Tez Danışmanı: Prof.Dr.Mustafa Sait YAZICIOĞLU

Tez Jüri Üyeleri

Adı Soyadı

Prof.Dr.Mustafa Sait YAZICIOĞLU

Prof.Dr.Mustafa ERDOĞAN

Prof.Dr.Ahmet AKBULUT

Doç.Dr.İlhami GÜLER

Doç.Dr.Şaban Ali DÜZGÜN

İmzası

M. Yazicioğlu
Prof. Dr. Mustafa Erdoğan
Prof. Dr. Ahmet Akbulut
Doç. Dr. İlhami Güler
Doç. Dr. Şaban Ali Düzgün

Tez Sınavı Tarihi: 18.10.2000

ÖNSÖZ

İslâm Kelâm'ının temellerini atan, problemlerini tesbit ve sınırlarını tayin eden, onları çözüme kavuşturmaya çalışan Mu'tezîle kelâm okulu, İslâm kültür mirasının yeterince üzerinde durulmamış ve en ihmal edilmiş alanlarından biridir. Büyük bir entelektüel birikimi içinde barındıran bu kelâm okulu, İslâm düşüncesinin gelişiminde en büyük paya sahiptir. Bundan dolayı; Mu'tezîle hakkında tatmin edici araştırmaların yapılmasına büyük bir ihtiyaç vardır.

Batı'da ve Doğu'da Mu'tezîle kelâm okulunu konu edinen pek çok eser ve makale kaleme alınmıştır. Ancak Mu'tezîle kelâm okulunun ve Mu'tezîlî fikirlerin oluşumunda, temel esaslarının gelişiminde siyasetin etkisini ve rolünü konu edinen, aydınlatıcı çalışmalar yapılmamıştır. Muhalefet ve iktidarda hangi tutum ve tavırları takındıkları yeterince ele alınmış değildir. Mu'tezîlî görüş ve düşüncelerin oluşumunda bu siyasî tutum ve duruşların ne ölçüde etkili olduğu yeterince aydınlanabilmiş değildir.

Batı'da ve Doğu'da yapılan çalışmalarda, Mu'tezîle'nin ve Mu'tezîlî öncülerin kelâmî-felsefî görüşleri üzerinde durulmuş, bu okulun sadece dinî karakteri üzerinde yoğunlaşmıştır. Halbuki, her kelâmî-felsefî sorun, ortaya çıktığı, geliştiği ve oluştuğu ortamın siyasî şartlarından bağımsız olarak düşünülemez. Bu sorunların temelinde siyasetin belirleyici rolünün olduğu, inkâr edilemez bir gerçektir. "Mu'tezîle-Siyaset İlişkisi" adlı çalışmamız bu alandaki boşluğu gidermeye yöneliktir. Böyle bir çalışmanın zorunlu olduğunu gördüğümüzden, bu konuyu doktora tezi olarak araştırmayı düşündük.

Mu'tezîle'nin doğuşu ve konumlandırılmasıyla ilgili olarak Batı'da ve Doğu'da yapılan çalışmalarda, iki genel bakış açısı söz konusudur. Bu yaklaşımların her ikisi de aynı metod ve yöntemle hareket etmiştir. Batılı araştırmacılar, Mu'tezîle'yi İslâm toplumunun "hürriyetçileri", "eşitlikçileri", "rasyonalistleri" ve hatta "devrimcileri" şeklinde isimlendirmişlerdir. Bunun yanında; Mu'tezîle'nin kaynağını, Yunan Felsefesine veya Yakındoğu uygarlıklarına dayandırmışlardır.

Bu araştırmalar Mu'tezîle'nin gelişiminde tarihî, siyasî ve kültürel şartları gözardı ederek, dış etkiler üzerinde durmuşlar ve ona herhangi bir özgünlük tanımamışlardır.

Mu'tezîle'nin gelişimi ve konumlandırılmasında, tarihsel-insanî nitelikleri dinsel bir kavramsal çerçeve ve form içinde algılayıp ifade eden, Doğu'daki yaklaşımlar, genellikle tarih dışıdır. Bu yaklaşım tarzı, bünyesinde bir çok çelişkili rivayet ve haber barındırmakta; Mu'tezîle'nin heretik karakterini, tarihsellikten uzak bir üslûpla izah etmeyi amaçlamaktadır.

Milel ve Nihal kitapları, hakikatin sadece bir fırka tarafından temsil edildiği varsayımından hareketle, epistemolojilerini ve metodolojilerini bu temel varsayıma göre düzenlemişlerdir. Bu yaklaşım tarzı, fırkaları sağlıklı bir şekilde değerlendirme ve anlama konusunda, bizlere yardımcı olmaktan uzaktır. Klasik entelektüel mirasın eleştirel yorumuna ve sorgulanmasına kapalı olan bu bakış açısı, geçmişin ideallığı tezine dayanmaktadır.

Bu araştırmamızda, her iki yaklaşımın içinde bulunduğu paradigmayı dikkate alarak, farklı ve alternatif bir bakış açısı geliştirmeye çalıştık. Elimizden geldiği ölçüde objektif olmaya ve bilimsel kurallara uymaya özen gösterdik. Araştırmamızda, Milel ve Nihal kitaplarının içine düştüğü çıkmazları dikkate alarak, mümkün olduğu ölçüde genellemelerden kaçındık. Daha çok Mu'tezîlî temsilciler ve görüşleri üzerinde yoğunlaştık. Olayların ve fikirlerin değerlendirilmesinde siyasî kimlikleriyle ön plana çıkan insan faktörünü göz önünde bulundurmaya dikkat ettik. Mu'tezîlî öncüler ve Mu'tezîle hakkında, Milel ve Nihal kitaplarının yergi ve övgü ifade eden genellemelerinden kaçınmaya özen gösterdik. Mu'tezîle kelâm okulunun siyasetle ilişkisini tesbit ederken, öncelikle bireylerin tek tek siyasî kimlikleri ve siyasî etkinlikleri üzerinde durduk. Mu'tezîle'nin beş prensibinin, hangisinin ne ölçüde siyasî bir karakter taşıdığını, Mu'tezîlî temsilcilerin siyasî karakterlerini dikkate alarak tesbit etmeye çalıştık.

Araştırmamızda karşılaştığımız en büyük engellerden biri, Mu'tezîle kelâm okuluna veya Mu'tezîlî temsilcilere ait olduğu kabul edilen eserlerin elimizde bulunmayışıdır.

İlk Mu'tezîlî temsilcilerin eserlerinin kaybolması, İslâm kültür mirasının asırlar boyu uğradığı zararların en büyüğüdür. Fırkalar Tarihi ile ilgili eserler, parça parça olarak da olsa, ilk Mu'tezîlî öncülerin bir çok görüşünü kaydetmektedirler. Ancak ilk Mu'tezîlî öncülerin dayandıkları epistemolojik temelleri ve yöntemsel adımları

öğrenmenin tek yolu bizatihi kendi yaratılarıdır. Bunlar ise bugün elimizde bulunmamaktadır.

Araştırmamızda Mu'tezîlî temsilcilere ait görüş ve düşüncelerin yer aldığı, ilk dönem Mu'tezîlî kaynaklardan yararlandık. İncelediğimiz döneme en yakın kaynaklara öncelik verdik. Mu'tezîlî öncülerin görüş ve düşüncelerini ele alan, Eş'ârî (324/935), Bağdadî (409/1037), Şehristanî (548/1153) gibi Makalat, Mîlel-Nihal yazarlarının eserleri başvurduğumuz temel kaynaklardır. Tarihî ve biyografik eserler, Mu'tezîlî fikirlerin ilk defa kimler tarafından ortaya atıldığına ve bu fikirlerin hangi siyasî şartlar etkisinde oluştuğuna dair özgün bilgiler sunmaktadır. Bu sebeple, bu tür eserlerden mümkün olduğunca yararlanmaya çalıştık. Bazı Mu'tezîlî öncülerin görüş ve düşüncelerini şiirsel bir dille aktaran edebî eserlerden de yararlanmaya çalıştık.

Mu'tezîle'nin doğuşunu, gelişimini, Mu'tezîlî öncülerin görüş ve düşüncelerini -yetersiz de olsa- Batılı araştırmacılar daha çok ele almıştır. İslâm dünyasında konuyla ilgili tatmin edici çalışmalar yapılamamıştır. Araştırmamızda, Batı'da ve İslâm dünyasında ortaya konan, çağdaş eser ve makalelerden yararlanmaya özen gösterdik.

Mu'tezîlî temsilcilerin siyasî tutum ve tavırlarını daha sağlıklı değerlendirebilmek ve anlayabilmek amacıyla siyaset bilimine dair eserlerden faydalanma yoluna gittik.

"Mu'tezîle-Siyaset İlişkisi" adlı çalışmamızın giriş kısmında, Mu'tezîle isminin anlam değerindeki değişimler ve Mu'tezîlî öncülerin yönetim sorununa bakış açıları üzerinde durduk. Birinci bölümde, Mu'tezîlî temsilcilerin, yukarıda bahsettiğimiz sorunlar çerçevesinde, siyasî tutum ve davranışlarını ele aldık. İkinci bölümde ise, Mu'tezîlî temsilciler ve Abbasî iktidarı arasındaki ilişkiler ve bu ilişkiler sonucunda iktidarın ideolojisi haline gelen Mu'tezîlî yaklaşımlar üzerinde durduk.

Bu araştırma süresince, görüş ve düşünceleriyle bana yol gösteren, değerli katkılarını esirgemeyen Prof.Dr.Ahmet AKBULUT'a ve Prof.Dr.Hüseyin ATAY'a; böyle bir araştırmayı yapmam konusunda beni teşvik ederek, yardımlarını hiçbir konuda esirgemeyen Hocam Prof.Dr.Mustafa Sait YAZICIOĞLU'na teşekkürlerimi sunarım.

Mahmut AY
ANKARA 2000

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR	VII

GİRİŞ

A- MU'TEZİLE İSMİNİN TARİHİ VE SİYASİ ARKA PLANI	
1- Mu'tezile İsminin Siyasî Anlamı	1
2- Mu'tezile İsminin Siyasî Temelli Dinî Karakterli Anlamı	5
3- Mu'tezile İsminin Meşruiyyet Arayışından Doğan Anlamı	13
4- Siyasî Sebeplerden Dolayı Mu'tezile İsminin Anlam Değerindeki Değişmeler	20
B- MU'TEZİLE VE YÖNETİM (İMAMET-HİLAFET) SORUNU	34
1- Yönetim ve Yöneticinin Gerekliği	41
2- Yöneticide "Kureyşlilik" Ayrıcalığı	45
3- Yöneticide Öncelik: "Efdaliyet"	50
4- Yöneticinin Göreve Geliş Şekli	57

I. BÖLÜM

MUHALEFETTE MU'TEZİLE

A- İKTİDARIN DAYANDIĞI MEŞRUIYYET TEMELLERİ	65
1- İlâhî Kaynaklı İktidar İddiası	70
2- Cebir İdeolojisi	73
B- MU'TEZİLE VE SİYASAL MUHALEFET	78
1- Cebir İdeolojisine Karşı Hürriyet Fikri	85
a) Hürriyet Kavramı	88
b) Kader Sorunu Bağlamında Hürriyet Fikri	89
2- Hürriyet Fikrine Dayalı İhtiyatlı Siyasal Muhalefet	103
3- "Adl" (Adâlet) İlkesinden Doğan Siyasî Sonuçlar	117

a) İnsan Sorumlu Bir Varlıktır	117
b) Allah'a Zulüm ve Kötülük İsnad Edilemez	119
4- Özgürlüğün Gerçekleşmesini Sağlayan Araçlar	124
a) Özgür İrade	124
b) Fiil'den Önceki Potansiyel Güç (İstitaat)	127
c) İnsanın Fillerinde Özgür Olması	130
C- SİYASÎ BİR ARA FORMÜL YARATMA TEŞEBBÜSÜ	
“EL-MENZİLE BEYNE'L MENZİLETEYN”	137
D- DİNÎ BİR İLKE (el-EMRU Bİ'L MA'RUF	
ve'n-NEHYİ ani'l-MÜNKER)'NİN	
SİYASÎ BİR İÇERİK KAZANMASI	154
1- Siyasal Propaganda ve Kamuoyu Oluşturma	154
2- Başkaldırının Meşruiyet Kaynağı:	
“İyiliği Emretme Kötülükten Alıkoyma”	162
II. BÖLÜM	
İKTİDARDA MU'TEZİLE	
A- İLK ABBASÎ YÖNETİCİLERİ VE MU'TEZİLÎ TEMSİLCİLER	173
1- İktidarı Tehdit Eden Unsurlar	184
2- İktidarın Meşruiyet Sorunu	189
3- Dinî Yaşamı Denetleme ve Düzenleme Politikası	192
B- HALİFE ME'MUN VE MU'TEZİLÎ BÜROKRATLAR	200
C- İKTİDARIN DAYANDIĞI İDEOLOJİK TEMEL: MU'TEZİLİZM	209
D- İLİMLİ Şİİ MUHALEFETİN SİYASAL ENTEGRASYONU	224
E- MU'TEZİLÎ İDEOLOJİYİ ZORUNLU KILAN ŞARTLAR	228
1- Başkentte Otorite Boşluğu	228
2- Otorite Boşluğundan Doğan Sivil İnsiyatif	230
3- Filizlenen Emevî Hayranlığı: “Beklenen Süfyanî”	233
4- Başkaldırıyla Özdeşleşen Şîi Muhalefet	236

F- RESMÎ KOĞUŞTURMA (MİHNE) SÜRECİ VE MU'TEZİLİZM	242
1- Mihne'nin Sözlük ve Terim Anlamı	242
2- Mihne Kültürü	242
3- Mihne İçin Seçilen Slogan: "Kur'an Yaratılmıştır"	247
G- KUR'AN'IN YARATILMIŞLIĞI SORUNU VE MU'TEZİLİZM	251
1- Sorunun Tarihî Süreci	251
2- Sorunun Kaynağı	254
3- Sorunun Siyasî İçerikli İdeolojik Kullanımı	261
SONUÇ	286
BİBLİYOGRAFYA	291
1- YAZMA VE MATBU ESERLER	291
2- MAKALELER	309
3- BASILMAMIŞ TEZLER	312

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
Arp.	: Arapça
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİİİED	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi
AÜİİFD	: Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi
AÜSBFD	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Derg.	: Dergi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DFİFM	: Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası
ed.	: Edit
Haz	: Hazırlayan
IC	: Islamic Culture
IESS	: International Encyclopedia of the Social Sciences
İA	: İslâm Ansiklopedisi
JAOS	: Journal of The American Oriental Society
JRAS	: Journal of the Royal Asiatic Society
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Nşr	: Neşreden
S.	: Sayı
SAV.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
SI	: Studia Islamica
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
TED	: Tarih Enstitüsü Dergisi
thk.	: Tahkik

tkd.	: Takdir
trz.	: Tarihsiz
Üniv.	: Üniversite
v.	: Varak
vd.	: ve devamı
vol.	: Volume
Yay.	: Yayınları



GİRİŞ

A- MU'TEZİLE İSMİNİN TARİHİ VE SİYASİ ARKA PLANI

1- Mu'tezîle İsminin Siyasî Anlamı

Mu'tezîle, “uzaklaşmak”, “ayrılmak”, “bir tarafa çekilmek” anlamına gelen i'tizal¹ kelimesinden türemiştir.

Mu'tezîle ismi, İslâmiyetin ilk günlerinden itibaren kullanılmıştır. Bu kullanımda, kelime tamamen siyasî bir nitelik taşımaktadır.

Hiz.Osman'ın, Hicretin 35. yılında bizzat müslümanlar tarafından şehid edilmesi² İslâm tarihinde bir kırılma noktası olarak kabul edilebilir. Hiz.Osman'ın öldürülmesiyle İslâm toplumunda yeni bir sayfa açıldı. Bu olayla birlikte, İslâm'ın ortadan kaldırmaya, tabiatını değiştirmeye ve evrensel bir yapıya kavuşturmaya çalıştığı bir çok olgu tekrar işlevsel bir zemin buldu.

Hiz.Osman'ın öldürülmesinden sonra İslâm toplumunda bir ayrışma yaşandı. Bu ayrışma sonucunda dört eğilim belirdi. Bunlar; Ali taraftarları, Osman taraftarları, tarafsızlar ve kararsızlardı³.

Naşî el-Ekber Mu'tezîle ismi verilen iki gruptan bahsetmektedir⁴. Hiz.Ali ve muhalifleri arasında meydana gelen çatışmadan uzak duran, bu çatışmada herhangi bir tarafta yer almayan gruplardan birini; Abdullah İbn. Ömer, Sa'd İbn. Ebî Vakkas, Muhammed İbn. Ebî Mesleme, Üsame İbn. Zeyd ve sahabeden, tabinden pek çok kimse oluşturmaktaydı. Bu insanlar savaşa katılmamayı, çatışmadan uzak durmayı fazilet; çatışmaya girmeyi fitne olarak görüyorlardı⁵.

Mu'tezîle ismi ile anılan ikinci grup ise; Hiz.Ali ile Talhâ ve Zübeyir arasında meydana gelen çatışmada hangi tarafın haklı olduklarını bilmediklerinden dolayı, bu

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, XI, 440.

² İbn Sa'd, *Tabakat*, III, 31-77; İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, III, 90; Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l Mulûk*, III, 442.

³ Naşî el-Ekber, *Mesâilu'l İmame*, 16-17; Çubukçu, *Mu'tezîle ve Akıl*, 51.

⁴ Naşî el-Ekber, 16-17.

⁵ Bu gruba “Hüleysiye” adı verilmektedir. Bkz. Naşî el-Ekber, 17. Medineliler'in umumiyetle bu gruba uydukları da bilinmektedir. Bkz. Taberî, I, 3169-3178; Nevbahtî, *Fırâku's-Şiâ*, 5; Adil el Avvâ, *el-Mu'teziletü ve'l Fikri'l-İlür*, 47.

çatışmadan uzak durmuşlardır. Bu grup, Ebû Musa el-Eş'ârî, Ebû Said el-Hudrî, Ebû Mes'ud el-Ensârî, Ahnef İbn. Kays et-Temimî gibi kimselerden⁶ oluşmaktaydı.

Bazı araştırmacılar, Mu'tezîle isminin, Hz. Osman döneminden itibaren meydana gelen siyasî çatışmalardan uzak duran, Cemel ve Sıffin savaşlarında Hz. Ali, Aişe, Talha, Zübeyir ve Muaviye'nin yanında yer almayan, bunu da sadece İslâm toplumunun birliği endişesinden dolayı yapan, Hz. Ali ve Osman taraftarlarının dışında tarafsızlar diye tanımlanan gruba verildiğini ifade etmektedirler⁷.

Tarihçiler Mu'tezîle ismini, Cemel vak'asında Hz. Ali ile Hz. Aişe arasındaki mücadeleye katılmayıp, uzak duranlar, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki siyasî çatışmaya katılmayanlar, Nehrevan savaşında Hz. Ali'den ayrılanlar ve Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye'ye teslim etmesinden sonra bunu tasvip etmeyip her ikisinden ayrılanlar için kullanmışlardır⁸. Bazı kaynaklarda bu kimselerin Hz. Ali'ye biatı terk ettikleri için Mu'tezîle ismini aldıkları ifade edilirken⁹, diğer bir kısım kaynaklarda da bu kimselerin biatı kabul edip, sadece savaşa katılmamak ve müslümanlara kılıç çekmemek gibi nedenlerden dolayı ayrıldıkları için Mu'tezîle ismini aldıkları ifade edilmektedir¹⁰.

Bu kimseler, birtakım hadisler rivayet ederek¹¹, müslümanların birbirine kılıç çekmesini reddedip, İslâm toplumunun birliğini bozacak çatışmalardan uzak durmayı dinin gereği ve erdem kabul etmişlerdir. Müslümanlarla savaşmayı haram kılmışlardır¹².

Tarafsızlar grubunu oluşturanlardan bazıları, çatışmalardan uzak kalmalarını gerekçeleriyle detaylı bir şekilde açıklamışlardır. Aslında bu kimseler, tarafsızlık temeline dayalı siyasî tutumlarının bilincindedirler.

⁶ Basra'da Ahnef b. Kays ve altı bin Temimli ile Sabra b. Şeyman'ın emrindeki bir kısım Ezdîler'in bu mücadeleden uzak kaldığı bildirilmektedir. Bkz. Taberî, I, 3169-3178; Naşî el-Ekber, 17.

⁷ Nyberg, Nallino, A.R. Hamilton Gibb ve Ahmed Emin gibi araştırmacılar, i'tizal isminin, tarih ve siyaset kitaplarında Hicrî I. ve II. yüzyılın ilk yarısından itibaren, müslümanlar arasında süregelen çekişmelerden uzaklaşan, bu çatışmalara iştirak etmeyen insanların durumunu göstermek açısından kullanıldığını ifade etmektedirler. Bkz. Nyberg, "Mu'tezîle", İslâm Ansiklopedisi, VIII, 756; Nallino, Carlo Alphonso, et-Turasu'l Yunanî fi Hadaratî'l-İslâmiyye adlı eserin içerisinde Buhus fi'l-Mu'tezîle başlığı, Ter. A. Bedevî, 181-184; Ahmed Emin, Fecr, 415; Gibb Hamilton A.R., *Muhammedanizm*, 88.

⁸ Taberî, I, 3244, 3248; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, I, 53; Minkârî, 65; Mesudî, II, 361; İbn Esir, *el-Kâmil*, III, 191; Gurabî, *Fıraku'l-İslâmiyye*, 48 vd.

⁹ Mesudî, II, 361; İbn Esir, *Kâmil*, III, 191; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 226.

¹⁰ Nevbahî, *Fıraku's-Şiâ*, 5; Ebû'l-Fidâ (732/1331), *Muhtasar Fi Ahbari'l-Beşer*, Beyrut, trz., I, 171; Naşî el-Ekber, 16. vd.; İbn Kuteybe, *İmame*, I, 53.

¹¹ "Ölen ve öldüren her iki müslüman da ateştedir", "Allah'ın ölen kulu ol, öldüren kulu olma". Hadisler için bkz. E.Y. Wensinck, *Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfazi'l-Hadisi'n-Nebevî*, II, 525; V, 288-289, İstanbul, 1988.

¹² İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, I, 53; Naşî el-Ekber, 16-17.

Hız.Ali, Cemel ayaklanmasını bastırmak için Medineliler'den yardım istediğinde, çatışmalardan uzak durmayı benimseyenlerden; Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkas, Muhammed b. Mesleme, Ali'ye biat etmelerine rağmen, Ali'nin kendisini destekleme isteğini geri çevirmişlerdir. Abdullah b. Ömer, Hız.Ali'nin göndermiş olduğu elçiye konuyla ilgili olarak şu cevabı vermiştir: "Babamın, ölmenden önce oluşturduğu şura içerisinde, bu işe en lâıyk olan Hız.Ali'dir. Ancak bu işe kılıç karıştı, ben bunu anlayamıyorum. Bu sebeple ben Hız.Ali'ye ne düşmanlık yapar, ne de desteklerim. Ben bu işe karışmam"¹³.

Aynı şekilde Muaviye'nin Hız.Osman'ın intikamını almak için birleşmeleri isteğine olumsuz cevap vermişlerdir. Tarafsızlık anlayışını benimseyenlerden biri olan Sa'd b. Ebî Vakkas Muaviye'ye şu cevabı vermiştir: "Hız.Ömer, Şura'ya Kureyş'in hilafete hak sahibi olanlarını seçti. Onların birinin diğerine üstünlüğü yoktur, kimin üzerinde birleşilirse o tercih edilir. Hız.Ali'ye gelince, bizde olan meziyetler onda da vardır, ama onda olanlar bizde yoktur. Sonra biz bu işi önce de sonra da sevmedik. Talha ve Zübeyir'e gelince, köşelerine çekilselerdi (i'tizal etselerdi) iyi olurdu"¹⁴.

Öyle anlaşılmaktadır ki, bu kimselerin bu tür talepleri geri çevirmelerinin temel sebebi: İslâm toplumunu ve halkın birliğini tehdit eden her türlü çatışmadan uzak durma anlayışdır.

Abdullah b. Ömer, Hız.Osman'ın ölümü üzerine kendisine biat etmek isteyenlere, müslümana karşı savaşmanın doğru olmadığını ileri sürerek bunu kabul etmemiştir¹⁵.

Tarafsızlık ilkesini benimseyen bu insanlar, Hız.Ali ve Muaviye arasındaki mücadelenin tamamen siyasî olduğu bilincindeydiler. Bu sebeple İslâm toplumunun birliği üzerine vurgu yaparak çatışan taraflardan hiç birisini desteklemediler. Tarafsız bir siyasî tutum benimsediler. Bu tür siyasî tutum benimseyenlerin yöneticiye biat konusunda daha esnek davranmaları dikkat çekicidir. Abdullah İbn Ömer, halife seçilecek kişinin, Kureyşli olmasından daha fazla bütün müslümanların biatıyla seçilmiş olmasına önem vermiştir¹⁶. Bu görüş ile daha sonraki Mu'tezîlîler'in hilafet konusundaki düşünceleri arasında bir benzerlik söz konusudur.

¹³ İbn Kuteybe, *İmame*, I, 53.

¹⁴ İbn Kuteybe, *İmame*, I, 100; Minkârî, *Vak'atu Sıffin*, 75.

¹⁵ İbn Sa'd, IV, 149-152.

¹⁶ İbn Kuteybe, *İmame*, I, 174.

Nyberg, Nallino ve Ahmed Emin gibi araştırmacılar, Nevbahtî'yi dayanak kabul ederek, tarafsızlık anlayışını benimseyen kimselerin, daha sonraki felsefî ve dinî karakterli Mu'tezîlîlerin öncüleri olduğunu savunmuşlardır¹⁷. Nevbahtî, Hz.Osman'ın şehid edilmesinden sonra insanların fırkalara ayrıştığını ve bazı insanların Hz.Ali'ye biat edip, onunla birlikte çatışmalara katılmadıklarını böylece i'tizal fikrini benimseyerek Mu'tezîle'nin öncüleri olduklarını ifade etmektedir¹⁸.

Hz.Ali'ye biat etmeyi kabul edip, ancak siyasî çatışmalarda ondan ayrılan bu grup, Hz.Ali'ye ve muhaliflerine mensup olmayı küfürle bir saymış ve tarafsız kalmanın çatışma ortamında gerekli olduğunu vurgulamıştır. Bu siyasî tutumlarından dolayı siyasî Mu'tezîle¹⁹ olarak isimlendirilmişler ve Mu'tezîle'nin öncüleri olarak kabul edilmişlerdir²⁰.

Tarafsızlık anlayışını benimseyen insanlara verilen Mu'tezîle ismi ile Hicrî II. asırda kullanılan, birtakım felsefî ve itikadî sorunları konu edinen Mu'tezîle arasında bir bağ kurmak gerçekten zordur. Öncelikle Hicrî II. asırda kurulan Mu'tezîle fırkasından olmak için; bu fırkanın "Usûlü Hamse" "Beş Esas"ını kabul etmek gerekir. Onların beş esasından birini kabul etmeyen Mu'tezîle'den sayılmaz.

Mu'tezîle'nin öncüleri olarak nitelendirilen ve tarafsızlığı siyasî bir tutum olarak benimseyen bu insanların yaşadığı siyasî sorunlar zamanla felsefî ve dinî bir zemine taşınmıştır. Bu durumda bile sonraki Mu'tezîlîler ile siyasî çatışmalarda uzak durmayı tercih edenler arasında bir ilişki kurmak çok zordur.

¹⁷ Nyberg, "Mu'tezîle", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 756; Nallino, *Buhus fi'l Mu'tezîle*, 181-184; Ahmed Emin, *Fecr*, 415.

¹⁸ Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 5.

¹⁹ Naşî el-Ekber, *Mesâil*, 17; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 114.

²⁰ İbn Murtaza, *Tabakâtü'l Mu'tezîle*, 11 vd; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mutazila Reconsidered", *Jarusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII, 1990, 275; Nallino, *Buhus fi'l Mu'tezîle*, 173-175; A. Adıvar-R. Arat-A. Ateş-C. Baysun, *İslâm Ansiklopedisi*, Mu'tezîle Maddesi, VIII, 757, İstanbul, 1979.

2- Mu'tezile İsminin Siyasî Temelli Dinî Karakterli Anlamı

Hakem olayının hemen ardından, siyasî konularda dinin aracılığı ile konuşmak başlamıştır. Siyasî tavırlar, tabiatı itibariyle cüz'î oldukları için bunlara dinden genel dayanaklar aranmaya başlanmıştır.

Büyük günah meselesi de Tahkim olayından sonra müslümanlar arasında tartışılan konulardan biridir. Bu konudaki tartışmalar muhtemelen siyasî kutuplaşmaların bir sonucu olarak doğmuştur. Taraflar siyasî kanaatlerinin meşruluğunu göstermek için, düşüncelerini Kur'an ve Hadislerle temellendirme ihtiyacı duymuşlardır. Siyasî düşünceler zamanla dinî bir içerik kazanmıştır. Gerçekten de İslâm tarihinde dinî yaşama şekilleri olarak da algılanabilecek olan gruplar -birkaçı istisna tutulacak olursa hemen tamamına yakını- ya şahısların ya da toplulukların, bir şekilde, iktidarı elde etme ve onu kullanma amacına yönelik olarak, siyasî ve dünyevî ihtiras, arzu ve menfaatlarının etkisiyle ortaya çıkmışlar; yaşamlarını sürdürebilmeleri için de Kur'an ve hadislerden beslenme, onları dayanak olarak kabul etme anlayışı içerisine girmişlerdir.

Mu'tezile isminin siyasî temelli dinî karakterli anlamı, büyük günah işleyen bir kimsenin mü'min ya da kâfir olmadığı; bu iki durumun arasında bir yerde (el-menziletu beyne'l-menziileyn) olduğu fikrine dayanmaktadır.

Haricîler, Hakem olayını kabul ettiği için Hz.Ali'nin küfre düştüğünü iddia ediyorlardı. Önceleri Hz.Ali ile sınırlı olan bu suçlama, zamanla genişletilerek, Haricîler gibi düşünmeyen herkese uyarlandı. Tüm Haricî gruplar, büyük günah işleyen kâfir olduğunda birleştikleri²¹ gibi, Hakemi kabul etmesinden dolayı Hz.Ali'nin küfre düştüğünde de birleştiler²². Hz.Ali'nin yanı sıra Osman, Talha, Zübeyir gibi kimseleri de küfürle itham etmekteydiler²³. Büyük günah işleyen herkesin küfre düştüğünü savunuyorlardı²⁴.

Haricîler tarafından geliştirilen tekfir etme geleneği, diğer grupları da farklı şekillerde etkilemiştir. Haricîlerin büyük günah konusundaki görüşlerinin tam aksini Mürciî ileri gelenler geliştirdi. Mürciîler, amelin imandan bir cüz olmadığını, bundan

²¹ Razi, *İtikadatu Fıraku'l Muslimin*, 55-56; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman*, 16; Eş'ârî, *Makalat*, 87.

²² Şchristanî, *Milel*, I, 203.

²³ Razi, *İtikadat*, 51.

²⁴ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman*, 52.

dolayı da günah işlemenin imana zarar vermeyeceğini belirttiler²⁵. Haricîlerin şiddet ve anarşi dolu anlayışına karşılık Mürcie, büyük günah konusundaki hükmü Allah'a havale ederek, bu konuda kesin bir karar vermiyordu. Mürcie, büyük günah meselesinde Haricîlere tepki olarak yeni bir tezle ortaya çıkıyor ve dinin esasının iman olup, amel olmadığını, işlenen günahla imana bir zarar gelmeyeceğini söylüyordu. Buna göre, büyük günah işleyen kimse mü'mindir. Bununla beraber böyle bir günah işleyene verilmesi gereken ceza açıklanmamış, Allah'a havale edilerek Ahiret'e ertelenmiştir²⁶.

Hasan Basri ise büyük günah işleyen kimsenin münafık olduğunu dile getirdi²⁷. Ehl-i Sünnet, büyük günah işleyen kimseyi mü'min kabul etmiştir. Bir kimsenin işlediği büyük günah kendisini imandan çıkarmadığı gibi küfre de sokmaz; çünkü halen kendisinde imanın esasını teşkil eden tasdik mevcuttur²⁸.

Öyle anlaşılmaktadır ki, büyük günah sorunu ile ilgili ortaya atılan görüş ve düşünceler hiç bir tarafı tatmin etmiyordu. Haricîlerin anlayışı şiddet ve sertlik içerirken, Ehl-i Sünnet, Mürcie ve Hasan Basri'nin görüşleri bir ahlâkî gevşeklik ve esneklik taşıyordu. O halde başka bir formül bulmak gerekiyordu.

Mu'tezile, ortaya atılan görüşleri yeterli ve tatmin edici bulmadığından dolayı yeni bir ara formül ortaya koymak durumunda kaldı. İşte bu noktadan itibaren uzlaşma temeline dayalı bir formül geliştirildi.

Mu'tezile, amelin imanın bir parçası ve imanı tamamlayan bir unsur²⁹ olduğunu, dolayısıyla mü'minler, kâfirler ve münafıklarla ilgili olarak Kur'an'da geçen hükümlerin, büyük günah işleyen kimse hakkında uygulanamayacağını savunmuştur³⁰. Öyleyse bunlar hakkında kendi durumlarını yansıtan başka bir hüküm vermek gerekir. Mu'tezile, büyük günah işleyen kimse ne mü'min ne de kâfirdir, ancak iman ile küfür arasında bir durumda (el-Menzile beyne'l Menzileteyn) bulunmaktadır³¹, şeklinde ayrı bir hüküm geliştirdi.

Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimseyle ilgili ortaya koyduğu yeni formül, onun "Mu'tezile" diye adlandırılmasına vesile olmuştu.

²⁵ Şchistanî, *Milel*, I, 269.

²⁶ İbn Hazm, *Fasl*, IV, 205; İbnü'l-Cevzî, *Telbis*, 87; Ebû Hanife, *Fıkhu'l Ekber*, 61.

²⁷ Hayyat, *İntisar*, 164; Nescfi, *Akaid*, 119.

²⁸ Zühdi, Hasan Carullah, *Mu'tezile*, 15.

²⁹ Nescfi, *Akaid*, 117.

³⁰ Hayyat, *İntisar*, 167; İbn Murtaza, *Tabakatu'l Mu'tezile*, 8.

³¹ Hayyat, 164-168; Malatî, *Tenbih*, 49.

Mu'tezîle'ye bu ismin verilmesinin sebebi, kurucuları kabul edilen Vasil b. Ata³² veya Amr b Ubeyd³³'in büyük günah konusundaki genel yaklaşımdan ayrılarak (i'tizal ederek) yeni bir yaklaşım ortaya koymalarıdır³⁴.

Mu'tezîle'nin ortaya koyduğu yeni yaklaşımla büyük günah işleyenler mü'minlerden ve kâfirlerden ayrılmış oluyordular. Büyük günah işleyenlerin ne mü'min, ne de kâfir oldukları, iki yer arasında bir yerde bulunduklarına dair bu ara formül onların "Mu'tezîle" şeklinde isimlendirilmelerine sebep olmuştur³⁵.

İşte bu ismin anlamı; temelde siyasî, tabiatı itibariyle de Kelâmî bir kimlik taşıyordu. Gerçekten de Büyük Günah sorunu, Hz.Osman'ın öldürülmesiyle yaşanan Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra, Haricîler'in, Hz.Osman'ı, Hz.Ali'yi, hakemleri, Muaviye'yi ve taraftarlarını tekfir etmeleri ve zalim yöneticiye karşı ayaklanmayı vacip görmeleri³⁶ üzerine gündeme gelen bir problem idi. Başlangıçta siyasî bir sorun iken, sonraları dinî bir zeminde tartışılan bir sorun halini almıştır.

Mu'tezîle ismi, siyasî temelli dinî karakterli anlamını, Hasan Basri ile Vasil b. Ata arasında geçtiği rivayet olunan olaydan almaktadır. Bu yaygın rivayete göre, bir gün, bazı kimseler Hasan Basri'nin meclisine gelerek, ona büyük günah işleyen birine bir mü'min mi, yoksa bir kâfir olarak mı bakmaları gerektiğini sordular. Hasan Basri soruya cevap vermeden, Hasan Basri'nin meclisindekilerden biri olan Vasil b. Ata,

³² Vasil b. Ata'nın, çeşitli kaynaklarda Hicrî 80, Miladî 699 yılında Medine'de doğmuş ve Hicrî 131, Miladî 748 yılında Basra'da ölmüş olduğu ifade edilmektedir. Aslen Farslı olduğu ifade edilen Vasil, Gazzal sıfatıyla da anılmıştır. Ona bu ismin verilmesi, zamanının çoğunu dokumacıların yanında geçirmesinden kaynaklanmaktadır. Bir rivayete göre, Vasil, Medine'de Dabbaoğulları'nın; başka bir rivayete göre de Mazlumoğulları'nın kölesi idi. Vasil'in, hayatının uzun bir dönemini Medine'de geçirdiği, ilmini bu şehirde bulunan büyük İslâm bilginlerinden aldığı ve daha sonra Irak'a hicret ettiği bildirilmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Şehristanî, *Milel*, I, 46; Zehebî, *Siyaru'l A'lam*, V, 464; Yakut, *Mu'cemu'l Udeba*, XIX, 243; İbn Hallikan, *Vesfayât*, VI, 7 vd.; H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, 631; Gurabî, *Tarihu Firaku'l İslâmiyye*, 74; Abdusselam Harun, *Kitabu Hutbeti Vasil b. Ata*, Kitabın Önsözü, 118.

³³ Amr b. Ubeyd, bazı kaynaklarda Vasil ile aynı yılda H. 80/M. 699 yılında doğdu. Kaynaklarda Basra'da doğduğu bildirilmektedir. Aslen Farslı olan Amr, Ebû Osman Amr b. Ubeyd b. Keysan b. Bab el-Basri olarak bilinmekteydi. Basra'nın en güçlü kabilelerinden olan Temim kabilesinin, bazı rivayetlere göre de Beni Ukayl kabilesinin kölesi idi. Hasan Basri'nin meclisinde uzun yıllar öğrencilik yapmıştır. Daha sonra Vasil'in görüşlerini benimsemiştir. Mekke ile Basra arasında Merran denilen yerde 144/761 yılında ölmüştür. Aynı zamanda Muhaddis olan Amr, Hasan Basri ve Vasil'dan rivayette bulunmuştur. Amr'ın Abbasi yöneticileriyle özellikle Ebû Cafer el-Mansur ile ilişkilerinin oldukça iyi olduğu bildirilmektedir. Amr hakkında geniş bilgi için bkz. Hatib Bağdadî, *Tarih-i Bağdad*, XII, 160-175; İbn Hallikan, III, 460; İbn Kesir, *el-Bidaye*, X, 78; Zehebî, *Mizanu'l İ'tidal*, III, 273; Halife b. Hayyat, 340.

³⁴ İbn Murtaza, *Tabakatu'l Mu'tezile*, 38; Taftazanî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, 11; Ebû Ya'la, *Kitab Mu'temed fi Usûliddin*, 276; el-İrakî el-Hanefî, *el-Firaku'l Mufterika Beyne Ehli'z-Zeyğî*, 47.

³⁵ Mesudî, *Murucu'z-Zehab*, III, 235; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, 83.

³⁶ Eş'ârî, *Makalat*, 54-55.

birden araya girdi ve büyük günah işleyenin ne mü'min ne de kâfir olduğunu, fakat iki yer arasında bir yerde (menzile beyne'l menzileteyn) bulunduğunu ileri sürdü. Sonra o mecliste bulunanlardan kendisini takip eden birkaç kişi ile camiin sütunlarından birinin yanına çekildi. Bunun üzerine Hasan Basri "Vasıl bizden ayrıldı" anlamına gelen "Kad i'tezele anna Vasıl" ifadesini kullandı. Başka bir rivayete göre Hasan Basri "ümmetin görüşünden ayrıldı" anlamına gelen "Kad i'tezele Kavle'l Ümme" ifadesini kullandı. İşte bundan dolayı Vasıl ve onun gibi hareket edenler "i'tizal edenler" anlamına gelen "Mu'tezile" ismi ile anılmaya başlanmıştır³⁷.

Anlatılan olayla ilgili olarak bir çok farklı rivayetler ve çelişik anlatımlar söz konusudur. Bu farklılıklardan biri; olaya konu olan başroldeki isimlerin çeşitlilik arzemesidir.

"Büyük günah sahibi ne mü'mindir, ne de kâfirdir; o iki yer arasında bir yerdedir" ifadesi Amr b. Ubeyd (144/761) için³⁸ kullanılmıştır. Başka bir rivayette Mu'tezile ismini kullanan kişinin Hasan Basri değil de Katade b. Diame es-Sedusî (ö. 117/735) olduğuna dair bilgiler vardır³⁹. Katade ile ilgili bir diğer rivayette ise, olayın Hasan Basri'nin ölümünden sonra Katade ile Amr arasında vuku bulan liderlik mücadelesinin ardından meydana geldiği ifade edilmektedir⁴⁰.

İbn Dureyd (321/933)'in naklettiği bir rivayette ise Mu'tezile ismi ile ilgili olarak ne Amr, ne de Vasıl yer almaktadır. Bir başka isim; Amir b. Abdillâh b. Abdilkays et-Temimî (55/675) ön plana çıkmaktadır⁴¹.

³⁷ Şehristânî, I, 48; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 71 vd.; İbn Hallikan, VI, 8; İsfarayînî, *Tabsîr fî'd Din*, 64-65; İbnü'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 3; M. Şerafeddin, *Kaderiyye yahut Mu'tezile*, 5; Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, 412; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu*, 52 vd.; A. Bedevî, *Mezahibu'l İslâmiyyin*, I, 85; Macdonald, *Muslim Theology*, 129.

³⁸ N. Hımyerî, *Huru'l İyn*, 205; Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, 412; Nallino, 174; Watt, *Islamic Philosophy and Theology-İslam Felsefesi ve Kelâmı*, 62.

³⁹ Katade ile ilgili rivayeti sunan İbn Hallikan, bir gün Basra mescidine giren Katade'nin, Hasan Basri'nin meclisinden ayrılarak mescidin bir köşesinde ayrı bir topluluk meydana getiren Amr b. Ubeyd ile arkadaşlarının konuşmalarını işitince -görme özürlü olduğundan- Hasan Basri'nin meclisi zannederek, kendisinin bu meclise katıldığını, fakat daha sonra yanlış olduğunu anlayınca derhal oradan ayrılarak, "bunlar ancak i'tizal eden kimselerdir" dediğini ve bu tarihten itibaren de bunlara ve bunlar gibi düşünenlere "Mu'tezile" dendiği bildirilmektedir. Bkz. İbn Hallikan, *Vefayat*, III, 248-249; Cemaleddin Kasımî, *Tarihu'l Cehmiye*, 43 vd.; Zühdi Hasan Carullah, 2-3; İbn Murtaza, *el-Munye ve'l-Emel*, 5.

⁴⁰ Hasan Basri'nin en önemli öğrencilerinden olan Katade ile Amr arasında cereyan eden liderlik mücadelesi sonucu Amr, Katade'nin meclisinden ayrılarak başka bir grup topladı. Katade arkadaşlarına Amr ve bu grup hakkında "Mu'tezile" ne yapıyor? sorusunu yöneltti ve böylece bunlar Mu'tezile ismini aldılar. Bkz. Seyyid Murtaza (436/1044), *Emali's-Seyyidi'l-Murtaza*, I, 116; İsfahanî, *Hilyetu'l Evliya*, II, 233-235; İbn Nedim, *Fihrist*, 201; İbn Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, 4.

⁴¹ Tabiinden olan Amir b. Abdillâh'ın, Emevîleri şiddetli bir şekilde eleştirdiği ve Tevhid hakkında çok konuştuğu rivayet edilir. Bu şahıs Hasan'ın meclisini terkettiği için kendisine Mu'tezile denmiştir. Bkz. İbn Dureyd el-Ezdi, *İstikak*, 213-214; Mahmud Kâmil Ahmed, *Mefhumu'l Adl*, 20.

Zikrettiğimiz bu anlatımların yanında farklı şekillerde sunulan rivayetler de vardır. Bu rivayetlerden birinde Fahreddin Razî, Hasan Basri'nin halkasından ayrılan Vasil ve Amr'a bizzat halkın, "ayrılanlar" anlamına gelen "i'tezelan" ismini verdiğini ifade etmektedir⁴².

Üzerinde durulması gereken anlatımlardan biri de şudur; Vasil, iki yer arasında bir yer; "el menzile beyne'l menzileteyn" akidesi ile, ümmetin, büyük günah işleyen kimsenin ya mü'min, ya kâfir, yahut da münafık olduğu yolunda ittifak ettikleri İcmâ'dan ayrılmasıyla Mu'tezîlî olarak isimlendirilen ilk kişi olmuştur⁴³. Daha sonra da Amr b. Ubeyd'in, Vasil'in düşüncelerini benimseyip ona katıldığı bildirilmiştir⁴⁴.

Vasil b. Ata merkezli bu rivayetlerin yanında, Vasil'in isminin hiç bir şekilde geçmediği rivayetler de vardır⁴⁵.

Bütün bu anlatılanlardan çıkan sonuç şudur ki, Vasil ve Amr b. Ubeyd'in Hasan Basri'den ayrılmaları, bir fırkaya isim olacak kadar önemli bir olay değildir. En azından o fırkaya belli bir anlam yükleme açısından önemli olduğu söylenemez. Üstelik tek bir olayın bir fırkayı anlamlandırmada yeterli olacağı kanaatinde değiliz.

Bu rivayetlerde, ne Vasil'in, ne de Amr'ın, Mu'tezile'nin belirgin niteliklerinden olan Yunan felsefesiyle içiçeliği ve tartışma teknikleri konusunda bilgi sahibi olduklarına dair herhangi bir işaret yoktur.

Rivayetlerde hakim olan temel faktörlerden biri, Mu'tezile isminin kötüleme, itham etme, sünnetten uzaklaşma ve çıkmayı içeren bir anlamda Ehl-i Sünnet tarafından kullanılmasıdır⁴⁶.

İlk dönem siyasî anlayışların belirginleşmesinde, Hz. Ali ve muhalifleri arasında meydana gelen siyasî çatışmalara katılan ve öldürülenler hakkında verilen itikadî hükümler etkili olmuştur. Bu hükümlerin temelinde siyasî tercihler ve kanaatler de yer almaktaydı. Müslüman öldürmek büyük günah olduğuna göre, bu kişinin İslâm toplumundaki statüsünü belirleyen, kâfir, mü'min, münafık ve fasık gibi kavramlar aynı

⁴² Razî, *İtikadatu Fıraku'l Müslimin*, 39; el-Hayyat, 164-168.

⁴³ Hayyat, 164-168; Ebû Hilal Askerî, Ebû Hilal el-Hasan b. Abdillâh b. Schl, *el-Fvail*, 255.

⁴⁴ el-Ukaylî el-Mekkî, *ed-Duafa*, III, 285; İbn Tağribirdî, *en-Nucumu 'z-Zahire*, I, 314.

⁴⁵ İbn Kuteybe, Hasan Basri'nin meclisinden Amr b. Ubeyd ve bazı arkadaşlarının ayrıldığını belirterek Vasil b. Ata'nın ismini zikretmemektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *Maarif*, I, 166; İbn Batta (387/997), kader ehlinin reisleri olarak Amr b. Ubeyd'den Cubbaî'ye kadar birkaç isim vermektedir, ancak Vasil b. Ata'dan bahsetmemektedir. Bkz. İbn Batta, *Kitabu Şerh ve'l İhane*, 92.

⁴⁶ Velid Kassab, *et-Turasu 'n Nakdi*, 17.

zamanda siyasal tercihlerin ve eğilimlerin bu olgularla dile getirilmesi anlamını da taşımaktadır.

Büyük günah işleyenin durumunu ortaya koymak için ortaya atılan görüşlerin temelinde iman-amel, mü'min-müslim gibi kavramlarla ilgili tartışmalar yatmaktaydı. Bu kavramlara yönelik tartışmalar aynı zamanda siyasî tavırlar veya siyasî tercihlerle ilgili tartışmalar anlamını da içermektedir. Bu tartışmalar direkt veya dolaylı olarak iktidar-muhalefet ilişkilerine de yansımaktaydı.

Temelinde siyasî meselelerin yattığı, büyük günah işleyen kimsenin konumunu belirleyen düşüncelerin pratikte şu siyasî sonuçları doğurduğu gözden uzak tutulmamalıdır: Mu'tezile'nin kurucuları varsayılan Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd, Haricîlerin, Tekfir İdeolojisi'ni yoğun bir şekilde savundukları dönemde Hasan Basri'nin meclisine devam edenlerdendir. İnsanlar o dönemde, müslüman günahkârların durumu konusunda, çeşitli görüşler ileri sürüyorlardı.

Haricîler'in Ezarika kolu küçük veya büyük günah işleyen herkesin müşrik olduğunu savunuyordu. Onlar, müşriklerin çocuklarının da müşrik olduklarını ileri sürüyorlardı. Bundan dolayı muhaliflerinin çocuklarını ve kadınlarını, ister İslâm ümmetinden, isterse başkasından olsun öldürmeyi helal görüyorlardı⁴⁷. Bu aşırı Haricîler'e göre, günahkâr kişi İslâm toplumundan uzaklaştırılır veya öldürülebilir. Haricîler Emevî yönetimini günahkâr kabul ettikleri için onlara karşı ayaklanmak caizdir, hatta zarurettir, diyorlardı.

Mürcie ise, büyük günah işleyen kimseyi mü'min kabul ederek, böyle bir kimseye verilecek cezayı açıklamaktan kaçınmış ve bunu ahirete ertelemiştir⁴⁸. Mürcie'nin bu görüşü yönetime karşı gelmeyi ortadan kaldırmaktaydı ve Emevî yönetimine destek verme anlamını taşıyor ve yönetime siyasî meşruiyet sağlıyordu.

Büyük günah işleyeni münafık olarak kabul eden Hasan Basri de Haricîler'le paralel bir anlayış sergilemiştir. Çünkü Kur'an'da münafık kavramı, küfrünü gizleyen

⁴⁷ Haricîler'in Sıyrıyye kolu bu konuda Ezarika gibi, günah işleyenlerin kâfir ve müşrik olduğunu savunuyordu. Ancak bunlar, çocuklar konusunda Ezarika'ya karşı çıkmışlardır. Necedat kolu ise, ümmetin haramı olduğunda söz birliği ettiği günahları işleyenlerin kâfir ve müşrik olduğunu savunur. Ümmetin ihtilaf ettiği günah işleyenin hükmü, fıkıh ehlinin içtihadına kalır. Haramlığını bilmeyenin, işlediği günahı mazur görürler, bildiğine dair kanıt varsa mazur görülmez. İbadiler ise, tehdid bulunan bir fiili, Allah'ı ve O'ndan geleni bildiği halde işleyenin, şirk küfrü değil, nimet küfrü işlediğini savunur. Bkz. Nescî, *el-Akaid*, 117-118; Zühdi Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, 16; Bağdadî, *el-Fark*, 70; İbn Cevzî, *Telhis*, 95.

⁴⁸ Şchristani, *Milel*, I, 139; Zühdi Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, 16.

insanlar için kullanılmaktadır⁴⁹. Amidî, münafığın kâfirden daha ileri bir konumda bulunduğunu belirterek, Hasan Basri'nin Haricîler'den daha ileri gittiğini açıklamıştır⁵⁰.

Mu'tezile ise büyük günah sahibinin ne mü'min, ne de kâfir olduğunu, fakat iki yer arasında bir yerde bulunduğunu ileri sürerek "Fısk" kavramını ortaya attı. Fasık ismi, daha önce ileri sürülen görüşlerden ayrı fakat yeni bir olgu idi. Fasık, Allah'a ve peygamberlerine inandığı sürece, mü'min dairesinden dışarı çıkmaz. Başka bir deyişle, büyük günah işleyen "asî bir mü'min"dir. Allah dilerse onu bağışlar. Bu bakış açısı Emevî yönetimi dikkate alınarak ele alınmalıdır.

Mu'tezile bu yaklaşımı ile günah kavramına göz yummaz, ancak günahkâr, kâfir olmadığı için, onunla savaş mecburiyeti bulunmadığını ifade eder. Yönetme gücünü elinde bulunduranlar, günahkârı cezalandırma imkânına sahip olabilirler⁵¹.

Mu'tezile'ye atfedilen bir görüş de, Hz. Ali'nin mi, yoksa muhaliflerinin mi haklı olduğu konusunda karar vermenin reddedilişidir⁵². Bu ilke "menzile beyne'l menzileteyn"le tam olarak aynı anlama gelmez. Ancak her iki durumda da ortaya çıkan bir gerçek vardır ki; bu da tarafsızlık zeminine dayalı uzlaşmacı bir tutumdur.

Bu yaklaşım tarzı bir taraftan Haricîleri ve Şiîleri reddederken, diğer yandan Emevîleri gizli bir biçimde eleştirmeyi içerir.

Mu'tezile'nin ortaya koyduğu "Fasık" kavramının temel mantığını bazı rivayetler şu şekilde açıklar:

"İman birtakım iyi niteliklerden ibarettir. Bunlar biraraya gelince, kişiye mü'min denir. Bu, övücü bir isimdir. Fasık, iyi nitelikleri biraraya getirmemiştir. Dolayısıyla, övücü isme de hak kazanmamıştır, ona mü'min denemez. Mutlak kâfir de denemez. Çünkü kelime-i şahadet ve diğer hayır işleri onda vardır, inkârına imkân yoktur. Ancak dünyadan tevbe etmeksizin büyük günah işlemiş olarak giderse cehennem ehlinde olur, orada temelli kalır. Çünkü ahirette, yalnızca iki grup vardır: Cennetlikler ve Cehennemlikler. Ancak onun azabı hafif tutulur, kâfirlerden daha iyi durumda olur"⁵³.

Bu açıklamadan ortaya çıkan siyasî sonuç şudur: Büyük günah işleyen kimse "tevbe etmedikçe" cehennemde temelli kalacaktır. Dünya hayatında tevbe etmeden

⁴⁹ Tevbe, 67-73; Tahrîm, 9; Nisa, 140; Ahzab, 48, 73.

⁵⁰ Amidî, *Ehkaru'l Efkâr*, varak 2/241B.

⁵¹ Watt, *The Political Attitudes of Mu'tazillah*, 54.

⁵² Nyberg, "Mu'tezile", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 756; Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, 415; Nallino, *Buhus fi'l Mu'tezile*, 181-184.

⁵³ Hayyat, *İntisar*, 164-168; Şehristânî, *Milel*, I, 48, 139; Nesefî, *Akaid*, 117-119.

yaşadığı sürece kâfir gibi muamele görecektir. Bu açıklama ile, Emevî yönetimine siyasî baskı hedeflenmiştir. Emevî uygulamalarının eleştirisi ve denetimi vardır. Emevî yönetiminin uygulamalarının meşruluğu, tevbe şartına bağlı kılınmıştır. Yanlış bir uygulamadan dolayı tevbe etmedikleri takdirde, onlara karşı başkaldırı ve isyan gerekli olacaktır.

Görülüyor ki, büyük günah konusundaki tartışmalar, siyasî kutuplaşmaların sonucu olarak ortaya çıktığı için, meselenin orijini siyasîdir⁵⁴. Siyasî kaynaklı olarak ortaya çıkan bu sorun, zaman içerisinde dinî veya kelâmî bir karaktere bürünerek tartışılmaya devam etmiştir. Bu noktada yoğunlaşan tartışmalar, Mu'tezile isminin siyasî temelli dinî karakterli anlamının da bünyesini oluşturmuştur.

⁵⁴ Akbulut, *Haricilerin Siyasî Görüşlerinin İtikadileşmesi*, 340.

3- Mu'tezile İsminin Meşruiyet Arayışından Doğan Anlamı

Günümüze kadar gelen Mezhepler Tarihi Araştırmalarında takip edilen genel metod (birkaç istisna dışında) şu olmuştur: Ele alınan mezhebi ya savunmak ya da reddetmek⁵⁵. Mezhepler Tarihi yazarlarının, mezheplerin isimlerini ele alışları da bu mantık doğrultusunda gerçekleşmiştir. Onun için mezhep isimlerine bakarken dikkatli olunmalıdır. Aslında bu isimlerin birçoğu, muhalifler tarafından aşağılama maksadıyla konulmuş takma isimlerdir⁵⁶.

Mezhepler tarihçileri önce bir mezhebin inanç esaslarını yazar, sonra yazılan esasların delilleri ve kaynaklarını kendi kendine tasavvur eder ve yine kendi aklınca cevaplandırır; neticede ya isbat ya da ibtal eder. Bu nedenle objektif davranan mezhepler tarihçisine rastlamak çok zordur. Zira onların büyük çoğunluğu, ya siyasi sebeplerle ve bir takım faydalar sağlamak ya da muhaliflerini kötülemek veya mensup olduğu mezhebin durumunu açıkça ortaya koymak ve savunmak için mezhepleri ele almışlardır⁵⁷. Nitekim bu noktadan hareket eden Bağdadî (ö. 429/1038), el-Fark beyne'l Fırak adlı eserini yazmadaki amacını şu şekilde ifade eder: "Bana, ümmet'in yetmiş üç fırkaya ayrılacağına, bunlardan birinin kurtuluşa erip yüce cennete, ötekilerinin de aşırılığa saparak derin bir çukur ve kızgın bir ateşe girecekleri hakkındaki, Nebi'nin Me'sur hadisinin açıklamasını soruyorsunuz. Benden, varlığından dolayı ayağın sürçmediği ve ondan iyiliğin ayrılmadığı kurtuluşa ermiş fırka ile; zulmün karanlığını nur, hakka inancı temelli yok oluş olarak gören, sonsuz ateşe gidecek ve Allah'tan başka bir yardımcı bulamayacak olan sapık fırkalar arasındaki farkı göstermemi istiyorsunuz. Ben de, bunun üzerine, sağlam dinin ve doğru yolun ortaya çıkarılması ve bu yolun, sapık yollar ve bozulmuş görüşlerden ayırt edilmesi hakkındaki dileğinizin yerine getirilmesini gerekli gördüm..."⁵⁸

Bu hadisin sahih olup olmadığını tartışmak bir yana bazı tarihçiler sapık fırkaların sayısının tam yetmiş iki olduğunu sağlamak için çeşitli yollara

⁵⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 2.

⁵⁶ Watt, 5.

⁵⁷ Hizmetli, *İtikadi İslâm Mezheplerin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesirleri*, 659.

⁵⁸ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 1.

başvurmuşlardır, hatta daha da ileri giderek İslâm topluluğunun dışına çıkmışlardır, deyip mezheplerin sayısını azaltmışlardır⁵⁹.

İsferanî, Şehristanî ve Bağdadî gibi tarihçiler, mezheplerin sayısı ile ilgili olarak Hz.Peygamber'den nakledilen bir hadis⁶⁰ doğrultusunda mezhep tasnif etme yoluna gitmişlerdir. Ancak onların bu hususta başarıya ulaştıkları pek söylenemez; çünkü bütün çabalarına rağmen birtakım tutarsızlıklara düşmekten kurtulamamışlardır⁶¹.

Fırka-i Naciye (kurtuluşa eren fırka) hadisi mezhepleri meşruiyet sağlama çabası içerisine sürüklemiştir. Bundan hareket eden mezhep taraftarları kendi görüşlerini yüceltmek ya da karşıt mezhepleri yermek için abartılı ifadeler kullanmışlardır. Mezhep kompleksi içerisinde hareket eden taraflar, kendi görüşlerinin ve liderlerinin olumlu yönünü ele alarak abartmakta, muhalif görüşlerin ise olumsuz yönünü ön plana çıkarıp sert bir şekilde eleştirmektedirler. Oysa hem mezhepler hem de mezhep mensubu bireyler olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alınmalıdır.

İşte bu meşruiyet sağlama yarışına Mu'tezîle de dahil olmuştur. Mu'tezîle yukarıda sözü edilen hadisi. İbn Murtaza'nın nakliyle şu şekilde verir: "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak, onların en sakınanı ve iyisi Mu'tezîle grubudur"⁶². Karşı tarafı reddetme ve görüşlerini aşağılama mantığı bize pek de yabancı değildir. Aynı durumu daha önce Haricîler'de de gözlemlemiştik. Haricîler kendileri dışındaki herkesi küfürle itham etmişler ve kendilerinden olmayanın İslâm toplumunun dışına atılması gerektiğini savunmuşlardı. Öyle anlaşılmaktadır ki Haricî yaklaşım bütün İslâm fırkalarının ruhuna sirayet etmiştir.

İslâm Mezhepleri Tarihi incelendiğinde, birkaçı istisna edilecek olursa, ortaya çıkan mezheplerin hemen tamamına yakını, ya şahısların ya da toplulukların şu veya bu şekilde, iktidara ulaşmayı hedef alarak siyasî ve dünyevî ihtiras, arzu ve menfaatlerinin etkisiyle ortaya çıkmış; karşıt fikirlerin saldırılarına karşı yaşayabilmek, başka bir deyişle meşruiyet sağlamak için Kur'an ve Sünnet'i kendilerine sığınak ve dayanak edinmişlerdir. Bu metodu kullanan fırkalardan biri de Mu'tezîle olmuştur.

⁵⁹ Watt, 4.

⁶⁰ Mezheplerin sayısı ile ilgili olarak Hz.Peygamber'in bir hadisinden söz edilir. Buna göre, İslâm ümmeti 73 fırkaya ayrılacak ve kurtuluşa eren fırka (el-Fırkatu'n-Naciye) dışında kalan 72 fırka cehenneme gidecektir. Bunun tam zıddı bir rivayet, el-Makdisî (356/966) tarafından nakledilmiştir. Bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: E.R.Fırlalı, Önsöz, XXIII.

⁶¹ Fırlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 18.

⁶² İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 11.

Razî, Şehristanî, İsfarayinî, Bağdadî gibi mezhepler tarihi yazarları Mu'tezîle isminin, Ehl-i Sünnet'e karşı çıkmayı ifade ettiğini belirtmişlerdir. Onlar Ehl-i Sünnetin ilk büyüklerini terketmişler, dinin büyük günah işleyen (Mürtekibi Kebire) hakkındaki görüşünden ayrılmışlardır. Bu bağlamda Mu'tezîle ismi "muhalif olan", "ayrılan" kişiyi ifade etmektedir⁶³. Vasil b. Ata'ya "el-Menzile beyne'l Menzileteyn" (İki yer arasında bir yer) ilkesiyle ümmetin genel kanaatinden ayrıldığı suçlaması yapılmıştır. Çünkü Vasil b. Ata'nın bu fikri ortaya koymasına kadar ümmet, büyük günah işleyenin kâfir, mü'min ve münafık olduğu yolunda kanaat bildirmişdi⁶⁴.

Bu suçlama karşısında Mu'tezîle kendisini savunma yoluna gitmiş ve büyük günah işleyen kimsenin fasık ve facir olduğu hususunda görüş birliğinin, yani İcmâ'nın bulunduğunu ifade etmiştir. Öyleyse Haricîler büyük günah işleyene kâfir demekle, Mürcie mü'min demekle ve Hasan Basri de münafık demekle bu İcmâ'ya ters düşmüştür⁶⁵. O halde icmâyı terk eden Vasil değil, diğer üç görüşün temsilcileridir.

Mu'tezîle savunma psikoloji içerisinde, büyük günah işleyen kimsenin kâfir, mü'min ve münafık şeklinde nitelendirilmesini "sapıklık veya en azından bid'atlık"la vasıflandırılabilceğini ileri sürmüştür⁶⁶. Görüldüğü gibi zihinsel işlem etkiye tepki şeklinde işletilmekte ve karşılıklı suçlamalar yapılmaktadır.

Vasil b. Ata'ya ve Amr b. Ubeyd'e, Hasan Basri tarafından kovulduğu için "uzaklaştırılanlar" anlamında mı, yoksa kendilerini ayrılmaya mecbur hissedip ayrı bir grup oluşturduklarından dolayı mı Mu'tezîle dendiği hususunda farklı ifadeler bulunmaktadır. Razî ve Bağdadî gibi mezhepler tarihçileri, Hasan Basri'nin meclisinden ayrılan Vasil ve Amr'a halk, "icmâ-i ümmetten ayrıldıkları" için "ayrılanlar" anlamında "i'tezelâ" ismini vermiştir⁶⁷, demektedirler.

Mu'tezîli ise bu ismin fazilet ve üstünlüklerini kanıtlamak için savunma psikolojisi içerisine girmiştir. Bu ismin meşru bir isim olduğunu söyleyerek, Bağdadî, Razî, Şehristanî gibi mezhepler tarihçilerinin görüşünü şiddetle eleştirmiştir. İbn Murtaza, Mu'tezîle'nin, İslâmiyetin ilk yüzyılında sürekli "icma-i ümmeti" ile amel etmiş olduğunu, ayrıldığı hususların sadece sapık ve gerçeğe uymayan görüş ve

⁶³ İrfan Abdülhanût, 94.

⁶⁴ Şerif Murtaza, *Emali Seyyidi'l Murtaza*, 1, 114 vd.

⁶⁵ Hayyat, 237 vd.

⁶⁶ İbn el-Murtaza, *Tahakâtü'l-Mu'tezile*, 5.

⁶⁷ Razî, *İtikadatu Fıraku'l Müslimin*, 39; Bağdadî, *el-Fark beyne'l Fırak*, 71; Şehristanî, *Milel*, 1, 25; İsfarayinî, *Tahsîr fi'd Din*, 65.

düşünceler olduğunu ifade etmiştir⁶⁸. Mu'tezile'nin iddiasına göre; sapık ve delalet içinde olan topluluklar Ehl-i Sünnet ve Haricîler'dir⁶⁹. Bundan dolayı onlardan ayrılmışlardır.

Mu'tezile bu ismin meşruluğunu kanıtlamak için, Kur'an'a, Sünnet'e ve Peygamberin soyuna atıf yapmaktadır. Gerçekte bu ismin Kur'an'dan geldiğini ve bu isimle asıl kastedilenin batıldan ayrılmak ve övgü olduğunu iddia etmektedir.

Kadı Abdulcabbar (415/1020), Kuran'dan seçilen ayetlerde övgü ve fazilet anlamı taşıyan "i'tizal" kavramı üzerinde durarak; "Mu'tezile olarak isimlendirilmemiz bizim için övgüdür, çünkü Kur'an'da buna işaret eden ayetler vardır"⁷⁰ demektedir.

İbn Murtaza (840/1436) aynı yaklaşımla hareket ederek, Mu'tezile isminin faziletini ve üstünlüğünü bazı naklî delillerle ispat etmeye çalışmakta ve örnek olarak şu ayetleri zikretmektedir:

"Sizden de, Allah'ın dışında taptığınız şeylerden de uzaklaşıyor (Va'tezilkum) ve Rabbime yalvarıyorum. Umulur ki, Rabbime dua etmemle bedbahd olmam"⁷¹.

"Onların (Müşriklerin) söylediklerine sabret ve onları güzel bir şekilde terket (vehcurhum)"⁷²

Corbin de, Mu'tezile'nin, Tevhid inancının saflığını, adaleti ve insanın hürriyetini korumak için ayrıldığını söyler ve bu ismin Kur'an'a dayandığı görüşünü teyid eder⁷³.

İbn Murtaza yukarıdaki ayetlerin metninde yer alan "va'tazilkum" ve "vehcurhum" ifadelerini Mu'tezile isminin kaynağı olarak görür.

Ayetlerde vurgu yapılan ifadelerle, çok açık bir şekilde Müşrikler kastedildiği halde, İbn Murtaza, bu ifadelerle kastedilen şeyin, batıldan ayrılmak olduğunu ifade etmektedir⁷⁴.

Fahreddin er-Razî, İbn Murtaza'nın bu yaklaşımına karşılık, Kur'an'dan şu ayeti delil getirerek eleştirir:

"Eğer bana inanmadınızsa, hemen yanımdan uzaklaşın (Fetezilunî)"⁷⁵.

⁶⁸ İbn Murtaza, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 5; İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 2, 4.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, XI, 440; Ebû Hilal Askerî, *el-Fevail*, 255.

⁷⁰ Kadı Abdulcabbar, *el-Muhit bi'l-Teklif*, 422.

⁷¹ Meryem, 48.

⁷² Müzzemmil, 10.

⁷³ Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 115.

⁷⁴ İbn Murtaza, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 2.

⁷⁵ Duhan, 21.

Razî, ayette yer alan “fetezilunî” ifadesinden kastedilen kimselerin kâfirler olduğunu⁷⁶ ifade eder.

Kadı Abdulcabbar ve İbn Murtaza Kur'an'dan getirmiş oldukları delillerin yanısıra, hadislerden de şu delilleri getirmişlerdir:

“Şerden uzaklaşan (i'tizal eden) hayra düşer”.

“Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır, onların en iyisi ve en muttakîsi Mu'tezile'dir”. Bu ikinci hadisin benzerini Kadı Abdulcabbar, yakın ifadelerle rivayet eder:

“Ümmetim yetmiş fırkaya ayrılacaktır, onların ittika edeni ve takva sahibi olanı Mu'tezile'dir”⁷⁷.

Mu'tezilî yazarlar, bu ayet ve hadislerin taşıdığı anlam gereğince, kendi görüş ve düşüncelerine muhalif olanların gerçek tevhid ehli olmadıklarını göstermek için, kendilerine “Mu'tezile” ismini vermiş olduklarına işaret etmektedirler⁷⁸. Onlar, bu ismi kabullenmenin yanısıra, kendilerini İslâm toplumu içerisinde Allah'ın birliğine en çok iman eden, O'nu savunmak suretiyle her türlü şek ve şüpheden uzak tutan yegâne grup olarak görmüş ve kendilerine ehlü'l adl ve't-tevhid (Tevhid ve Adalet Ehli) denmesini yeğlemişlerdir. Çünkü onlar, kendilerinin, Allah'ı tek ve adil olarak isbat ettiklerini savunmuşlardır⁷⁹.

Mezhebe meşruiyet sağlama yolunda İbn Murtaza, Kur'an ve hadise dayalı delillerin yanında, peygambere ve onun soyuna da atıfta bulunmuştur.

İbn Murtaza, Vasil'in Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. H. 81/M. 700) tarafından yetiştirildiğini ve dolayısıyla Kelâm ilmini, özellikle i'tizal fikrini ondan almış olduğunu ileri sürmüştür⁸⁰. Harizmî de bu görüşü destekler mahiyette bir bilgi sunmaktadır. Harizmî (ö. 383/993), Ebû Haşim Abdullah'ın, babası İbnü'l Hanafiyye'nin ilmî derecesi hakkında sorulan bir soruya “bunu takdir etmeniz için sadece Vasil ve Amr b. Ubeyd'in ilmî derecelerine bakmanız bile kâfidir” dediğini

⁷⁶ Razî, *İtikadatu Fıraku'l Müslimin*, 39; Fıglalı, *İbn Sadreddin eş-Şirvanî ve İtikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi*, A.Ü.İ.F.D., XXIV, 254.

⁷⁷ İbn Murtaza, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 2; İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 11; İbn Murtaza, *Kitab el-Milel ve'n-Nihal Min Eczaî Kitabu'l Bahr ez-Zahhar el-Camî li Mezâhibi Ulemai'l Emsar*, 13; Neşşar, A.S., *Neşeti'l Fikri'l Felsefî fi'l İslâm*, 431; Mağribî, *Fıraku'l Kelâmiyyeti'l İslâmiyye*, 205. vd.

⁷⁸ M. Şerafeddin, *Kaderiye Yahut Mu'tezile*, XV, 5.

⁷⁹ Kadı Abdulcabbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, 422; Adil el-Avva, *el-Mu'tezile ve'l Fikri'l Hürr*, 49; Ahmed Mahmud Subhî, *Fî İlmî Kelâm Dırasetu Felsefiyyeti li Erae Firaki'l İslâmiyyeti fi Usûluddin*, I, 112.

⁸⁰ İbn Murtaza, *Tabakatu'l Mu'tezile*, 7.

zikretmektedir⁸¹. Şehristanî ise, muhtemelen Vasil'ın doğum tarihi ile İbnü'l Hanefiyye'nin ölüm tarihi arasındaki çelişkiyi⁸² de dikkate alarak, eğer İbn Murtaza'nın görüşü kabul edilecek olursa, İbnü'l Hanefiyye'nin oğlu Ebû Haşim Abdullah'ın, Vasil veya Amr'ın görüşleri üzerinde etkili olma ihtimalini daha yüksek görmüştür⁸³. İbn Murtaza'nın Mu'tezile isminin kaynağını Muhammed b. Hanefiyye ve Ali b. Ebî Talib aracılığı ile Hz. Muhammed'e dayandırması konusunda, Adam Mez, bu rivayetin kasıtlı olarak Şiîler tarafından da uydurulmuş olabileceğini ileri sürmekte ve delil olarak da, Hicrî dördüncü yüzyılda bir çok Şiî'nin Mu'tezile mezhebini benimsemiş olmasını göstermektedir⁸⁴.

Kadı Abdülcabbar ve İbn Murtaza Mu'tezile'nin peygambere ve sahabeye dayandığını göstermek için, onları oniki tabakaya ayırır. Birinci tabakada, Ali, Ebû Bekir, Ömer, İbn Abbas, İbn Ömer, İbn Mesud, Ebû Derda, Ebû Zer el-Gıfarî, Ubade b. Samit isimlerine yer verilmektedir. Abdülcabbar'ın bu sıralamada "Osman" ismine yer vermemesi dikkat çekicidir. İkinci tabakada, Hasan, Hüseyin ve Muhammed İbnü'l Hanefiyye ve tabiinden bir çok isme yer verilir.

Bu tabakalara ayırma işlemi 4. tabakada Vasil ve Amr'a dayandırılır ve daha sonraki Mu'tezililer zikredilir⁸⁵.

Mu'tezile'nin kullandığı isimlerden biri de Fırkatu'n-Naciye'dir⁸⁶. Muhtemelen bu isim, yukarıda zikrettiğimiz hadisler doğrultusunda gündeme gelmiştir. Çünkü onlar, kendilerini, İslâm toplumu içerisinde Allah'ın birliğine en çok inanan, İslâm prensiplerini en doğru şekilde savunan ve Allah'ın birliğini her türlü şüpheden uzak tutan biricik grup olarak görmüşlerdir⁸⁷.

Görülüyor ki, Mu'tezilî yazarlar, Mu'tezile isminin Kur'an'a, Peygambere ve sahabeye dayandığını ileri sürerek meşruiyet sağlamaya çalışmışlardır. Aynı zamanda onları, İslâm dışı çizgide kabul eden muhaliflerine; Kur'an ve Peygamber destekli

⁸¹ Ebû Bekr el-Harizmi, *Resâilu'l Harezmi*, 50.

⁸² Vasil Hicrî 80/Miladî 699 yılında doğmuştur. bkz. Zchebî, *Siyeru'l Alâm*, V, 464; Yakut, *Mu'cemu'l Udeba*, XIX, 243; Gurabî, *Fıraku'l İslâmiyye*, 69. İbnü'l Hanefiyye'nin ölüm tarihi ise çoğunlukla Hicrî 81/Miladî 700 kabul edilmekle birlikte, Hicrî 83/Miladî 702, Hicrî 72/Miladî 691 veya 73/692 olduğuna dair rivayetler de vardır. bkz. İbn Hallikan, *Vefayat*, III, 312.

⁸³ Şehristanî, *Milel*, I, 49.

⁸⁴ Mez, Adam, *Hadarati'l İslâmiyye fi'l Karni Rabi'al-Hicrî*, I, 332-333.

⁸⁵ Kadı Abdülcabbar, *Fazlu'l İ'tizal ve Tabakatu'l Mu'tezile*, 214; *el-Munye ve'l Emel*, 3, 7; Ahmed Mahmud Subhî, *Fî İlmi Kelâm*, I, 114 vd.

⁸⁶ Adil el-Avva, *el-Mu'teziletu ve'l Fikri'l Hürr*, 55.

⁸⁷ Kadı Abdülcabbar, *el-Muhit bi't-Teklif*, 422; Ahmed Mahmud Subhî, *Fî İlmi Kelâm*, I, 112, 114; Adil el-Avva, 49.

savunma yapmışlardır. Her şeyden önemlisi İslâm toplumunun gerçek temsilcisinin kendileri olduğunu sunmaya çalışmışlardır.

İslâm düşünce tarihinde yer alan her fırka gibi Mu'tezile de en doğru fırkanın kendisi olduğunu, diğer fırkaların ise İslâm dışı çizgide yer aldığını belirterek ideolojik bir tutum içerisinde olmuşlardır.



4- Siyasî Sebeplerden Dolayı Mu'tezîle İsminin Anlam Değerindeki Değişmeler

Mu'tezîle ismine, çeşitli sebeplerden dolayı, farklı dönemlerde farklı anlamlar yüklenmiştir. İsmin anlam değerinde, birtakım olaylar sonucunda ortaya konan görüşler veya takınılan siyasî tutumlar sebebiyle çok büyük değişiklikler yaşanmıştır.

Mezhepler tarihi yazarları, fırkaların isimlerini ele alırken, çoğunlukla objektiflikten uzak davranmışlardır. Fırkanın oluşumunda etkili olan siyasî, içtimâî, iktisadî ve kültürel şartları gözardı etmişlerdir. Yazar, fırkaya belli bir anlam yüklerken, fırka tarafından ileri sürülen görüşün kendisine göre doğru veya yanlış olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır. Görüşlerin, fırkanın tarihî seyrindeki gelişimine ne ölçüde katkıda bulunup bulunmadığına bakmamıştır.

Belli bir mezhep kompleksi içerisinde hareket eden yazarlar, fırkayı, kendi düşündükleri kavram ile isimlendirme ve fırkaya kendi düşündükleri anlamı yükleme yoluna gitmişlerdir. Bu bakış açısı ile ele alınan Mu'tezîle de, farklı zamanlarda farklı isimler ve anlamlar kazanmıştır.

Birtakım siyasî nedenlerden dolayı Mu'tezîle isminin anlamında görülen anlam değişiklikleri; bazen anlam daralması, anlam genişlemesi, bazen de anlamın farklılaşması şeklinde olmuştur. İsmin Mu'tezîle taraftarları tarafından kullanımı halinde övgü ve iftihar kastedildiği halde, muhalifleri tarafından kullanımında kötöleme, tahkir ve aşağılama anlamı kastedilmiştir.

Bu kullanımlardan biri; Mu'tezîle isminin ilk kullanımının zahid ve ibadet eden kimselere özgü kılınmasıdır. Bu görüşü ileri süren Goldziher'e göre Mu'tezîle, insanlardan ayrılarak bir köşeye çekilen zahidler anlamı taşımaktadır. Ona göre bu topluluğa Mu'tezîle denmesinin asıl nedeni; Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi bu fırkanın ilk temsilcilerinin insanlardan ve dünya nimetlerinden tamamen uzaklaşarak, muttakî bir hayat tarzını seçerek zahidâne yaşamış olmalarıdır⁸⁸. Goldziher'in ileri sürmüş olduğu bu görüş ile Mu'tezîle isminde bir anlam daralması yaşanmıştır.

⁸⁸ Goldziher, *el-Akide ve Ş-Şeria*, 100 vd.; Sarah Stroumsa, *The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered*, 272 vd.; İrfan Abdulhamid, 398 vd.

Bu görüş birçok araştırmacı tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin çoğu, “tarafsız tutum takınmak, kaçınmak” anlamını ifade eden bu ismin zühd ve takva sahiplerine verilmesinin tatmin edici bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

Çünkü Mu'tezile'nin ilk temsilcileri kabul edilen Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi o dönemde yaşayan müslümanların bir çoğu zühd ve takva sahibidir. Zühd ve takvayı onlarla sınırlı tutmak doğru değildir. Herhalde bu insanlar Hasan Basri ve onun gibilerden daha çok zahid ve takva sahibi değillerdi⁸⁹.

Ayrıca Goldziher'in öne sürmüş olduğu faraziye, ana kaynaklardan hiç bir delile dayanmamaktadır. Bu topluluğun ortaya çıktığı dönemde zühd ve takva bir ferdi veya bir grubu diğerlerinden ayıracak bir tarzda belirgin bir özellik değildir⁹⁰. Bu görüş, daha sonra oluşmuş olan, felsefî, kelâmî ve siyasî niteliklere sahip olan Mu'tezile'den de çok uzaktır.

Mu'tezile isminin anlam değerindeki değişmelerden biri de; Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra Hz. Ali ve muhalifleri arasında meydana gelen siyasî çatışmalarda herhangi bir tarafı desteklemeyip, çatışmadan uzak duranlar için kullanılmasıdır⁹¹. Bu kullanım şekli oldukça dar bir anlamı ifade etmektedir. Bu kullanım şekli de felsefî ve kelâmî sorunları tartışan, belli prensipleri olan Mu'tezile isminin anlamından uzaktır.

Mu'tezile isminin siyasî nedenlere dayalı kullanım şekillerinden biri de Hasan Basri ile Vasıl b. Ata veya Amr b. Ubeyd arasında geçtiği rivayet olunan olaya dayanmaktadır⁹². Bu olay sonucunda Vasıl b. Ata'nın, büyük günah işleyen kimsenin ne mü'min, ne de kâfir olduğunu, iki yer arasında bir yerde bulunduğunu söylemesi ve büyük günah işleyen kimsenin fasık olduğunu belirtmesi, onun Mu'tezile olarak isimlendirilmesine sebep olmuştur.

Vasıl b. Ata bu yaklaşımla bir yandan Haricîlerin şiddet dolu tekfir anlayışını, diğer yandan Mürcie'nin ahlâkî gevşeklik ve elastikî bir yapı taşıyan anlayışını reddederek, bir bakıma uzlaşma temeline dayalı bir formül geliştirmiştir.

⁸⁹ Fazlurrahman, *İslâm*, 110; Adam Mez, *Hadarat el-İslâmiyye*, II, 16; Nallino, *Buhus fi'l Mu'tezile*, 179-180.

⁹⁰ Naşî el-Ekber, 16-17; Taberî, I, 3244, 3248; İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, I, 53; Minkarî, 65; Mesudî, II, 361; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, III, 191; Gurabî, 48 vd.; Nyberg, “Mu'tezile” *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 756; Nallino, *Buhus fi'l Mu'tezile*, 181-184; Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, 415.

⁹¹ Aydınli, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebu'l Huzeyl'in Yeri*, 20, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1998.

⁹² İbn Hallikan, VI, 8; Şchristanî, I, 48; Bağdadî, *el-Fark beyne'l Fırak*, 71 vd.; İbnü'l Murtaza, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 3 vd.; İsfarayinî, *Tabsır fi'd Din*, 64-65; Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, 412.

Vasıl'ın ortaya atmış olduğu bu görüşün doğrudan veya dolaylı siyasî yansımaları vardı. Bu siyasî yansımaları şu şekilde özetleyebiliriz: Aşırı Haricîler küçük veya büyük günah işleyen herkesi küfürle itham ediyorlardı. Onlar günahkâr kişinin İslâm toplumundan atılmasını veya öldürülmesini öngörüyorlardı⁹³. Haricîler Emevîleri günahkâr kabul ettiklerinden dolayı, onlara karşı ayaklanmayı zorunlu görüyorlardı.

Mürcie ise, büyük günah işleyen kimseyi mü'min kabul ederek, yönetime karşı herhangi bir başkaldırı veya isyanı engellemiş oluyordu. Mürcie'nin bu yaklaşımı yönetime siyasî meşruiyet sağlıyordu.

Mu'tezîle ise, büyük günah işleyen kimseyi ne mü'min, ne de kâfir kabul eder. Büyük günah işleyen kimseyi "Fasık" olarak isimlendirir. Fasık ise, Allah'a ve peygamberlerine inandığı sürece iman dairesinden dışarı çıkmaz. Başka bir deyişle "Fasık" asî bir mü'mindir.

Mu'tezîle bu yaklaşımla günah olgusunu hafife almaz, ancak, günahkâr kâfir olmadığı için onunla savaş mecburiyeti bulunmadığını ifade eder. Bunu siyasete uyguladığınızda, yönetimin her yaptığını tasvip etmek doğru olmadığı gibi, tamamıyla redetmek de doğru değildir. Bu anlamda yönetimin yanlış uygulamalarının hesabının sorulması gerektiği anlaşılır. Başka bir deyişle, Emevî iktidarı gelişigüzel eleştirilmez, ancak eleştirilerin belli bir dayanağı olduğu kastedilir.

Vasıl b. Ata'nın Hasan Basri'den ayrılarak böyle bir yaklaşım sergilemesi, bazı kesimleri, özellikle iktidar ve destekçilerini, memnun etmemiştir. Bundan dolayı bu kesimler, "Mu'tezîle" ismini bir kötüleme ve dışlama anlamında kullanmışlardır. Hatta Razi, Şehristanî, İsferayinî, Bağdadî gibi mezhepler tarihi yazarları Mu'tezîle isminin Ehi Sünnet'e karşı çıkmayı ifade ettiğini belirtmişlerdir. Mu'tezîle isminin o dönemde yaygın ve genel kanaatten ayrılmayı, buna muhalefet etmeyi içerdiğini ifade etmişlerdir⁹⁴. Böylelikle Mu'tezîle ismine bu bağlamda muhalifleri tarafından, kötüleme, dışlama anlamı yüklenerek, isim bir anlam daralması ve farklılaşması yaşamıştır.

Mu'tezîle isminin anlam değerindeki en büyük değişmelerden biri de; "Kaderîyye" kavramının Mu'tezîle kavramının yerini almasıdır⁹⁵. Kaderîyye olarak isimlendirilen firkanın en belirgin özelliği, "insanın kendi fiilini takdir ve yaratma

⁹³ Bağdadî, *el-Fark beyne'l Fırak*, 70; Zühdi Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, 16; İbn Cevzî, *Telbis*, 95.

⁹⁴ İrfan Abdulhamid, 94.

⁹⁵ Şehristanî, *Milel*, 43.

kudretine sahip olduğunu ve Allah'ın kulun fiili üzerinde bir etkisi bulunmadığını" ileri sürmesi idi⁹⁶.

Kader anlayışı insanın kendi fiilini yaratma konusunda özgür olduğu ve eğer insan, herhangi bir fiili yapma özgürlüğüne sahip değilse, insanın işlemiş olduğu iyi veya kötü fiillerinden dolayı ceza veya mükafat görmesinin anlamsız olacağı ve Allah'ın adaleti ile bağdaşmayacağı düşüncesine dayanmaktadır⁹⁷. Kaderle ilgili bu fikirlerin temsilcilerinin Ma'bed el-Cühenî⁹⁸ ve Gaylan ed-Dimeşki⁹⁹ olduğu söylenir.

İbn Kuteybe (276/889) ve Bağdadî gibi yazarlar, Kaderîye ile Mu'tezile'den daima bir fırka gibi sözederler ve aralarında da herhangi bir fark görmezler¹⁰⁰. Bu yaklaşım tarzı çoğu araştırmacı tarafından da benimsenmiş ve Hasan Basri'nin meclisine devam eden öğrencilerden Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in kaderî fikirlerinden dolayı kovularak i'tizal ettiği ve bunun üzerine kaderî isminin, Mu'tezile şekline dönüştüğü hususuna vurgu yapılmıştır¹⁰¹. Mu'tezile'nin ilk temsilcileri kabul edilen Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd arasında her zaman bir bağ kurulmaya çalışılmıştır. Vasıl ve Amr'ın kaderle ilgili görüşleri, Mabed ve Gaylan'dan aldıkları

⁹⁶ Bağdadî, *el-Fark*, 71; McDonald, *Development of Muslim Theology*, 128.

⁹⁷ İbn Hümmam, *Müsayere*, 120; Çubukçu, *Mu'tezile ve Akıl Meselesi*, 53; M. Şerafeddin, *Kaderiye Yahut Mu'tezile*, Dipnot 1.

⁹⁸ Mabed el-Cühenî; Cüheyne kabilesine mensuptur. Kader hakkında ilk konuşarlardandır. İbn Eş'as ile beraber Emevîlere karşı isyan ettiğinden Haccac tarafından bağlanarak öldürülmüştür. Birçok kimse onun zındıklıktan dolayı öldürülmüş olduğunu söyleseler de, onun siyasi suçtan öldürüldüğü daha doğrudur. Hasan Basri'nin meclisinde bulundu. Basralıların birçoğu onun yolunu takip etti. bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, 407-408; Bağdadî, *el-Fark*, 18-21; İbn Kuteybe, *Maarif*, I, 166; Makrizî, *Hitat*, II, 356; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkülü*, 103; M. Şerafeddin, Dipnot 1.

⁹⁹ Kaderiye fırkası için ikinci önemli isimdir. Tam adı, Ebû Mervan Gaylan b. Müslim (veya İbn Mervan) el-Kıbtî ed-Dimeşki'dir. Babası, Hz. Osman'ın azatlı kölesi idi. Kendisi de Şam'daki Emevî yönetiminde kâtiplik görevi üstlenmişti. Gaylan, Hişam b. Abdülmelik zamanında kader hakkındaki görüşlerinden dolayı idam edildi. Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, 408; Bağdadî, *el-Fark*, 18-21; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 104; Makrizî, *Hitat*, II, 356 vd.

Bazı yazarlara göre Mabed ile Gaylan kaderle ilgili görüşlerini Hristiyan olan el-Usvarî diye tanınan Ebû Yunus Senseveyh'den veya Hristiyan iken müslüman olmuş sonra tekrar Hristiyanlığa dönmüş olan Iraklı Suzan'dan almışlardır. Bkz. İrfan Abdulhamid, *İtikadî Mezhepler*, 282; Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, 408; Makrizî, *Hitat*, IV, 76; M. Şerafeddin, Dipnot 1. Hişam b. Abdülmelik halife olunca Gaylan arkadaşı ile birlikte Ermenistan'a kaçtı. Fakat Hişam onları getirterek, hapse attı. Sonra onları hapisten çıkartıp, ellerini ve ayaklarını kestirdi ve Gaylan'a: Rabbinin sana yaptığını nasıl buluyorsun? diye sordu. Gaylan da Hişam'a: Bunu bana yapana Allah lânet etsin, dedi. Bunun üzerine Hişam Gaylan'ın dilini de kestirdi. Bkz. İbn Murtaza, *Tabakat*, 26-27.

¹⁰⁰ İbn Kuteybe, *Tevîl Muhtelifu'l Hadis*, 144; Bağdadî, *el-Fark*, 114-115; Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 7, 29, 40, vd.

¹⁰¹ Harputî, *Tarihi İlmi Kelâm*, 4; el-Fahri, *Kitab Telhis el-Beyan*, 29.

öne sürülmüştür¹⁰². Bazı kaynaklarda Gaylan ed-Dımeşkî, kader konusunda Mu'tezile'nin öncülerinden biri olarak¹⁰³ kabul edilmiştir.

Mu'tezilî yazarlardan bazıları da Gaylan'ı, kendi mezheplerinin temsilcilerinden biri olarak¹⁰⁴ kabul etmişlerdir.

Gerçekte, Kaderîyye Mu'tezile'nin teşekkülünden önce müstakil bir sistem olarak kurulmuş olmasına rağmen, zaman içerisinde Mu'tezile'nin bir kolu gibi veya Mu'tezile'nin başlangıcı olarak düşünülmüştür. Bunun temel sebebi, Mu'tezile'nin, irade hürriyeti ve ihtiyar fıkriinde Kaderîyye'ye paralel bir yaklaşım sergilemesidir. Gerçekten de, insanın kendi fiilini yapma konusunda hür olduğu ve bundan dolayı da yaptığı iyi veya kötü fiillerin karşılığını ceza veya mükafaat olarak alması, bunun da Allah'ın adaleti gereği gerçekleşmesi temeline dayalı kader anlayışı, Mu'tezile'nin "Adl" prensibinin omurgasını oluşturmaktaydı. İşte Kaderîyye ile Mu'tezile'nin kader konusundaki bu benzer yaklaşımı Mu'tezile'nin anlam değerinin değişmesine sebep olmuştur.

Kaderîyye mutlak kaderi inkâr etmesi dolayısıyla Mu'tezile çekirdeği veya başlangıcı olarak görülmüş, bundan dolayı, Mu'tezile Kaderîyye fırkasına bağlı olarak gelişmiş bir mezhep olarak algılanmıştır. Daha sonraları Allah'ın sıfatları, el-Va'd ve'l Vaid, Kur'an'ın tabiatı gibi bir çok meselede yeterliliğini yitiren Kaderîyye ismi yerine Mu'tezile ismi kullanılmıştır¹⁰⁵. Hicrî ikinci yüzyılda etkin olan ve muhaliflerince Kaderîyye-i Mecûsiyye, Kaderîyye-i Müşrikîyye ve Kaderîyye-i İblisiyye olarak isimlendirilen¹⁰⁶ bu grubun mensupları Mu'tezile'nin öncülerini kabul görmüştür.

Mu'tezile'nin anlam değerindeki bu değişimin altında tamamen siyasî nedenler yatmaktadır. Mu'tezile ismine yönelik bu değişimin kaynağı iktidar ve onu destekleyen hadis ehli idi.

İlk Emevî halifesi Muaviye, İslâmî ilkelerle bağdaşmayan, Cahiliye çağının ruhuna uygun bir devlet kurmuştu¹⁰⁷. Emevî yönetimi kuruluşundaki gayrı meşruluğun

¹⁰² Taftazânî, *Şerhu'l Akaid*, 12; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 45.

¹⁰³ İbn Batta el-Akberî (384/997), *Kitabu's-Şerh ve'l İbane Usûli's-Sunne ve'd Diyane*, 92.

¹⁰⁴ Kadî Abdülcabbar, *Fadlu'l İ'tizal ve Tabakâtü'l Mu'tezile*, 214.

Kadî Abdülcabbar ve İbn Murtaza Mu'tezile temsilcilerini 12 tabakaya ayırmışlardır. 4. Tabakadaki temsilcilerinden biri de Gaylan ed-Dımeşkî olarak gösterilmiştir. Bkz. İbn Murtaza, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 17; el-Hayyat, *İntisar*, 127.

¹⁰⁵ Nallino, *Buhus*, 176-177; De Boer, *İslâm Felsefe Tarihi*, 34; İrfan Abdulhamid, 96; Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, 411.

¹⁰⁶ İbn Teymiyye, *Mecmuul Fetava*, XXII, 131.

¹⁰⁷ Kadî, *Fıraku'l İslâmiyye*, 87.

sıkıntısını sürekli olarak çekmekteydi. Yöneticiler, siyasî idarelerine meşruiyet kazandıracak nitelikteki düşünceleri sürekli olarak desteklemişler, muhalif görüşleri ise acımasız bir şekilde bastırmak ve yok etmek için ellerinden gelen her şeyi yapmışlardır¹⁰⁸. Emevî yöneticileri, kendilerine karşı tehlike arz eden görüş ve düşünceleri etkisiz kılmak için bir ideoloji geliştirme yoluna gittiler. Bu da insan iradesini kabul etmeyen ve sorumluluğu ortadan kaldıran, her şeyin Allah'ın takdiri doğrultusunda geliştiğini öngören¹⁰⁹ bir ideoloji idi.

Muaviye, kendisinin müslümanlara halife olmasının, Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu¹¹⁰ ileri sürdü. Emevî yöneticileri, kendilerinin Allah tarafından tayin edildiklerini¹¹¹, kendilerine karşı yapılacak başkaldırının Allah'a yapılmış olacağını, müslümanların Allah'ın iradesine razı olmaları gerektiğini iddia etmekteydiler¹¹². Emevî yöneticileri, yaptıkları tüm uygulamaları haklı göstermek için “Allah'ın takdirinin ve ezelde, insanların alınlarına yazdığı yazının öyle olduğunu”, kendilerinin de sadece Allah'ın kaderini yerine getirdiklerini¹¹³ iddia etmekteydiler.

Emevî iktidarı, “halka karşı gerçekleştirdikleri zulüm ve baskı politikalarına böylece kılıf bulmuşlardı. Allah, onları sanki insanların kanlarını akıtsın diye yaratmıştı. Emevî idarecilerine göre halk, kayıtsız ve şartsız itaat etmesi gereken bir sürüden ibaretti”¹¹⁴.

İktidarın bu cebir ideolojisine karşı en etkili ve en sistemli ilk muhalefet Kaderîyye ve Mu'tezile temsilcilerinden geldi. İktidarın mutlak kader doktrinine karşı bu muhalefet hareketinin öne sürdüğü görüş; insan sorumluluğuna dayalı hürriyet fikri idi¹¹⁵. Mutlak kaderin reddedilmesi, hürriyet fikrinin ön plana çıkarılması iktidar için büyük bir tehlike taşımaktaydı.

Kaderîyye'nin kurucusu kabul edilen Ma'bed, Emevî iktidarının mutlak kadere dayalı, insan sorumluluğunu yok sayan kader anlayışına karşı çıkarak, şöyle demiştir: “Kader yoktur, iş yeniden olucudur”¹¹⁶. Ma'bed'in bu yaklaşımı, Emevîlerin zulümleri

¹⁰⁸ Akbulut, *Siyasî Hadiselerin Kelâmî Problemlere Etkisi*, 281.

¹⁰⁹ Bağdadî, *el-F'ark*, 128; Şchristanî, *Milel*, I, 108; İsfarayînî, *et-Tabsır fi'd-Din*, 96.

¹¹⁰ İrfan Abdulhamid, *İtikadi Mezhepler*, 284.

¹¹¹ Watt, *Islamic Political Thought*, 33; *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 101.

¹¹² Tritton, *İslâm Kelâmı*, 58.

¹¹³ Atay, *Ehli Sünnet ve Şiâ*, 165.

¹¹⁴ Akbulut, 283.

¹¹⁵ Gurabî, *Tarihu'l Firaki'l İslâmiyye*, 15.

¹¹⁶ Makrizî, *Hutat*, II, 356; Neşar, *Neş'etu'l Fikri'l Felsefi*, I, 307.

Allah tarafından takdir olunduğu hususunu ortadan kaldırmaktaydı¹¹⁷. Ma'bed, insan sorumluluğuna dayalı bu düşüncelerinden dolayı öldürüldü¹¹⁸.

Kaderîyye'nin bir diğer temsilcisi Gaylan ed-Dımaşkî de, hayır ve şerrin kuldan olduğunu¹¹⁹ söyleyerek, iktidarın mutlak kader doktrinine karşı çıkmıştır. Gaylan'ın bu düşüncesinin temelinde, Emevî iktidarına karşı, "self determinasyon denilen halkın kendi kaderini yine kendisinin tayin etmesi ilkesi yatmaktaydı. Bu ise siyasî idareye isyan demektir"¹²⁰. Gerçekten de Gaylan, ortaya atmış olduğu fikirlerle Emevî yönetimini protesto etmekteydi. Bu durum karşısında Emevî iktidarı Ma'bed'e yaptığını Gaylan'a da yaptı ve işkence sonucu öldürüldü¹²¹.

İktidarın mutlak kader esasına dayalı cebir doktrinine karşı benzer bir muhalif tepki de Mu'tezîle temsilcilerinden geldi. Mu'tezîle'nin göstermiş olduğu tepki de Kaderîyye'ninkinden farklı değildi.

Mu'tezîle'ye göre insan, irade sahibi hür bir varlıktır¹²². O, kendisinde önceden var olan bir kudretle¹²³ fiilini bizzat kendisi meydana getirir ve yaratır¹²⁴. İster hayır, isterse şer cinsinden olsun, insanın bütün fiilleri kendisi tarafından yaratılmaktadır¹²⁵ ve bu fiiller üzerinde Allah'ın herhangi bir müdahalesi ve te'siri yoktur¹²⁶. Yani insan fiillerini Allah yaratmaz¹²⁷. Mu'tezîle, insan fiilinin meydana gelişini beş prensipten biri olan "Adl" "Adalet" prensibiyle temellendirir¹²⁸. Mu'tezîle'ye göre, Allah adildir,

¹¹⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 103.

¹¹⁸ Ma'bed, Hasan Basri'nin Meclisine devam etmekteydi. Kader hakkında konuşuyordu. Onun fikirleri Basra'da taraftar bulmaya başladı. Onun görüşleri etrafa yayılmaya başladı. Emevî iktidarı bu durumdan rahatsız oldu. Halife Abdülmelik b. Mervan, Vali Haccac'a Ma'bed'in öldürülmesi için emir verdi. Hicretin 80. yılında öldürüldü. Bkz. Makrizî, *Hutat*, II, 356; Şehristanî, *Milel*, I, 29; İsfarayînî, *et-Tabsır fi'd-Din*, Dîpnot 13.

¹¹⁹ Gurabî, *Tarihu'l Fıraki'l İslâmiyye*, 15; Şehristanî, *Milel*, I, 267.

¹²⁰ Akbulut, *Siyasî Hadiselerin Kelâmî Problemlere Etkisi*, 286.

¹²¹ Gaylan, Emevî halifelerinden Ömer b. Abdulaziz'e bir mektup yazdı. Mektubunda halifeye "nice ümmetler vardır ki, imamları sayesinde felah bulur ve nice ümmetler vardır ki, imamlarından dolayı helak olur. İki imamdan hangisi olduğunu bir düşün" dedi. Bunun üzerine Halife, Gaylan'la yüzyüze görüştü. Gaylan Halife'ye: "Şam halkı, zulmün, Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu zannediyor, sen de aynı şeyi söylüyorsun" dedi. Ömer b. Abdulaziz bunları kabul etmedi. Gaylan'ı da hoş karşıladı. Bu konuşmalara tanıklık eden Hişam b. Abdülmelik, "Eğer halife olursam, bu adamların ellerini ve ayaklarını keseceğim" çünkü bunlar beni ve atalarımı kınamaktadırlar, dedi. Hişam, halife olunca, Ermenistan'a kaçan Gaylan ve arkadaşlarını getirterek hapsetti. Daha sonra ellerini ve ayaklarını kestirterek öldürdü. Bkz. İbn Murtaza, *Tabakat*, 25, 26, 27; Akbulut, 286-287.

¹²² İrfan Abdulhamid, *Dırasat fi'l Fırak*, 268.

¹²³ Hayyat, *İntisar*, 61-62; Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, 390, Yazıcıoğlu, 89-98 vd.

¹²⁴ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, 332; Cuveynî, *İrşad*, 187; Harputî, *Tenkihi'l Kelâm*, 234; İsfarayînî, *Tabısır fi'd Din*, 61.

¹²⁵ Nescfî, *Bahrü'l Kelâm*, 40.

¹²⁶ Ka'bî, Ebû'l Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Makalat*, 63.

¹²⁷ el-Belhî, 63; Kadı Abdülcabbar, *el-Muhit bi'l Teklif*, 229.

¹²⁸ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, 301.

kullarına asla zulmetmez, insanlar ihtiyarî fiillerini Allah'ın kendilerine verdiği bir kudret, hür ve müstakil bir irade ile yaparlar. Bu fiillerin meydana gelişinde ilâhî bir müdahale söz konusu değildir¹²⁹. Kudret sahibi olan insan, ister hayır, isterse şer olsun, kendi fiilini kendisi yaratır ve bundan dolayı da mükafaat ve cezaya hak kazanır. Allah kendisine şer ve zulüm isnad olunmaktan münezzehtir. Zira Allah, zulmü yaratmış olsaydı, zalim olurdu¹³⁰. Halbuki Allah tam bir adalet sahibidir. O, insanı bir işi yapmaya zorlayıp, sonra da onu cezalandırmaz. Çünkü bu zulümdür. Allah ise zulüm yapmaz ve yaratmaz¹³¹.

Gerek Kaderîyye temsilcilerinin gerekse Mu'tezile temsilcilerinin, iktidarın cebir doktrinine karşı ileri sürmüş oldukları anlayış, "Emevîlerin dünyaya yönelik idaresinin ıslahı veya ortadan kaldırılması lehinde bir eğilim gösteriyordu"¹³². Başka bir deyişle Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu iddiasını reddediyordu¹³³. Bu durum karşısında iktidar, Kaderîyye ve Mu'tezile temsilcileri tarafından ortaya atılan bu düşüncelere şiddetle karşı çıktı ve onları cezalandırma yoluna gitti.

İktidarın bu muhalif tepkiyi bertaraf etmek için başvurduğu yollardan biri de; onların İslâm çizgisi dışında olduklarına dair kötüleme kampanyası başlatması idi. Bu kötüleme kampanyasında iktidarın en önde gelen destekçileri de ulemeden bazı kimselerdi. Özellikle Hadisçiler başı çekmekteydi.

Gerek Kaderîyye, gerekse Mu'tezile temsilcilerin iktidar tarafından şiddetle cezalandırılmaktaydı. Bunun nedeni, irade hürriyeti anlayışının, siyasî nizama yönelik bir tehlike oluşturmaya idi. Pek tabiidir ki, irade hürriyeti inancının kabulü, artık halifenin elinden çıkan işlerin Allah'ın kaza ve kaderi sonucu olduğu yolundaki sorumluluktan kaçış tezinin imkânsızlığı anlamına gelmekteydi.

İktidar ve onların destekçileri Hadisçiler, bu muhalif hareketi etkisiz kılmak için, Peygamber'in Kaderîyye'ye yönelik söylemiş olduğu iddia edilen "Kaderîyyeciler bu ümmetin mecûsîleridir; onların hastalarını ziyaret etmeyin; öldükleri zaman da cenazelerinde bulunmayın"¹³⁴ hadisine dayandılar. Bazı rivayetler, bu hadisin taşıdığı

¹²⁹ Bağdadî, *el-Fark*, 114-115; *Usûlu 'd-Din*, 135 vd.

¹³⁰ Şehristânî, *Milel*, I, 45.

¹³¹ Neşşar, *Neş'etu 'l Fikri 'l Felsefi*, I, 479.

¹³² Fazlurrahman, *İslâm*, 70.

¹³³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 103.

¹³⁴ Eş'ârî, *İbane*, 61; Şehristânî, *Milel*, I, 43; İbn Kuteybe, *Te 'vilu 'l Muhtelifi 'l Hadis*, 96, 98.

anlamin, “iyilik Allah’tan, kötülük kuldandır” veya “iyiliği Allah, kötülüğü de şeytan yaratır” diyen Mu’tezîle’ye uyduğunu, Mu’tezîlîler’in bu sözü söylemekle Dualistler’in ve Mecûsîler’in bu konudaki görüşlerini benimsemiş olduklarını, bundan dolayı da kendilerine Mecûsî veya Senevîyye isimlerinin verilmiş olduğunu zikretmektedir¹³⁵.

İktidarın Kaderîyye ve Mu’tezîle’yi etkisiz kılmak için ortaya koyduğu düşüncelerden biri de Kaderîyye’nin Hıristiyan kaynaklı, Mu’tezîle’nin de Yahudi kaynaklı olduğunu iddia etmesidir¹³⁶.

Mu’tezîle ve Kaderîyye’nin insan sorumluluğuna dayalı ortak muhalif tepkide bulunmaları, Mu’tezîle’nin Kaderîyye şeklinde algılanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Mu’tezîle isminin anlamında bir değişme gerçekleşmiştir.

Bu görüş özellikle Hadisçiler tarafından işlenmeye çalışılmıştır. Mu’tezîle’nin ilk temsilcileri kabul edilen Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd, “insanın fiillerinde hür olduğu fikrini benimsediklerinden ve kaderi inkâr ettiklerinden” dolayı Kaderîyye’den sayılmışlar ve Kaderî olarak isimlendirilmişlerdir¹³⁷.

Mu’tezîle, kötülleme ve tahkir edici maksatlı bu yakıştırmayı şiddetle reddederek bu ismin mutlak kaderi savunan, hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna inanan kimseler için daha uygun olacağını savunmuştur¹³⁸. Amr b. Ubeyd’in Kaderîyye’yi red amaçlı bir eser yazması¹³⁹, onun bu ismi benimsemediğini ve bu ismi insan sorumluluğunu yok sayanlar için kullandığını¹⁴⁰ göstermektedir.

Mu’tezîlîler, iktidar tarafından destekli Hadisçilerin ileri sürmüş oldukları, “Kaderciler bu ümmetin mecûsîleridir...” hadisinin sıhhatini tetkik etmeden, bu yakıştırmayı bertaraf etmek için kendileri de kendi görüşleri doğrultusunda hadis rivayet ettiler¹⁴¹. Kadı Abdulcabbar (415/1020) da “Kaderciler bu ümmetin mecûsîleridir”

¹³⁵ İbn Kuteybe, *Te’vilü’l Muhtelifi’l Hadis*, 5; Işık, *Mu’tezîle’nin Doğuşu*, 59.

¹³⁶ “Fiillerin yaratılmasında insanın kudretinin rol oynadığına inanma hareketi Yunan kilisesinin doktrinlerinin ve bu kilise ricalinin, özellikle Yuhanna ed-Dimeşki ve talebesi Theodor Ebû Kurra’nın görüşlerinin tesiriyle neş’et etmiştir”. Bkz. İrfan Abdulhamid, *İslâm’da İtikadi Mezhepler*, 280. Mu’tezîle, kader görüşü nedniyle, kaderle alâkalı bir Yahudi fırkası olan ve Mu’tezîle anlamına gelen Peruşim (Feruşim) fırkası ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Bu iddiaya göre Mu’tezîle ismi onlara sonradan müslüman olan Yahudilerce verilmiştir. Bkz. Makrizî, *Hıtat*, II, 476; M. Şerafeddin, *Kaderîyye Yahut Mu’tezîle*, 5; Yalıtıkaya, *İslâm’da İlk Fikri Hareketler*, D.F.İ.F.D., Sayı. 15, 5-6.

¹³⁷ Gurabî, *Fıraku’l İslâmiyye*, 126; Zehebî, *Mizan*, III, 273; Nallino, *Buhus*, 198-199; De Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, 34 vd.

¹³⁸ Eş’ârî, *İbâne*, 61; Şehristânî, *Milel*, I, 43; Heytemî, *ez-Zevâcir an İktirafı’l Kebâir*, I, 101.

¹³⁹ İbn Nedim, *Fihrist*, Teceddüd, 203; Watt, *The Political Attitudes*, 41.

¹⁴⁰ Watt, *The Political Attitudes*, 41.

¹⁴¹ “Hasan’dan rivayet edildiğine göre İranlı biri gelerek Rasul’e şöyle der: Analarını, kızkardeşlerini ve kızlarını nikahlayanları gördüm. Niçin böyle yapıyorsunuz diyenlere; “Allah’ın kaza ve kaderi böyledir” diyorlardı. Bunun üzerine peygamber şöyle buyurdu: “Ümmetimden bir topluluk gelecek ve

hadisinin muhatabının kendileri olmadığını, mücebbire olarak isimlendirdikleri¹⁴² muhaliflerinin mecûsîlere benzediklerini savunur¹⁴³.

Mu'tezîlî isminin, siyasî nedenlerden dolayı anlam değerindeki değişmelerden biri de; "Cehmîyye" isminin Mu'tezîlîler için kullanılmasıdır.

Kurucusunun ismine nisbetle "Cehmîyye" diye anılan Cehmîyye'nin, Ca'd b. Dirhem¹⁴⁴ ve Cehm b. Safvan¹⁴⁵ tarafından kurulduğu ifade edilir¹⁴⁶.

Cehm b. Safvan (ö. 128 Hicrî) ile Mu'tezîle'nin ilk öncüleri olarak kabul edilen Vasil b. Ata (ö. 131 Hicrî) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144 Hicrî) arasında sürekli bir bağ kurulmaya çalışılmıştır. Bu üç isim de çağdaş olmaları dolayısıyla dikkat çekicidir.

Cehm b. Safvan'ın ortaya koyduğu cebir anlayışı, Emevî yönetimi tarafından büyük destek görmüştü. İnsanda fiili nefyederek, onun meydana gelişini tamamen Allah'a nisbet eden, bu konuda insana hiçbir imkân tanımayan cebir anlayışı¹⁴⁷ Emevî yöneticilerinin sahip çıktıkları ve destekledikleri bir doktrindi. Bu doktrine göre, insanın fiillerinde tasarruf tamamen Allah'a aittir. Yani insanın fiilleri tümüyle zorunlu olup, insanın ne bir iradesi, ne de bir kudreti vardır¹⁴⁸. Fiilin insana nisbeti mecazîdir. Allah, cansız eşyada nasıl fiil yaratıyorsa insanda da, onun hiç bir rolü olmadan fiillerini yaratmaktadır¹⁴⁹.

Cehm b. Safvan'ın geliştirdiği bu doktrin, yaptıkları zulüm ve işkenceleri Allah'ın kaderini gerekçe gösteren Emevî yönetimi tarafından benimsendi ve büyük bir

buna benzer şeyler söyleyecektir. İşte onlar ümmetin mecûsîleridir". Bkz. İbn Murtaza, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 13 vd.

¹⁴² Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, 324; Şchristanî, *Milel*, I, 85.

¹⁴³ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, 772 vd.

¹⁴⁴ Ca'd b. Dirhem, Beni Hakem'in kölelerindendir. İranlı olması muhtemeldir. Emevîlerin son halifesi Mervan b. Hakem'i eğiten kimsedir. Bundan dolayı Mervan b. Hakem'e Mervan el-Ca'dî ismi verilmiştir. Ca'd b. Dirhem, "Kur'an'ın yaratılmışlığı" konusundaki görüşünden dolayı zındıklık ve ilhad'la suçlanmış ve Halife Hişam b. Abdulmelik zamanında Kufe valisi Halid el-Kasrî tarafından bir Kurban Bayramı sabahı katledilmiştir. Bkz. El-Kasımî, *Tarihu'l Cehmîyye ve'l-Mu'tezile*, 14; Darimî, *Kitab Redd ale'l Cehmîyye*, 111; İbnu'l Esir, *Kâmil*, V, 704; İbn Nedim, *Fihrist*, 338.

¹⁴⁵ Cehm b. Safvan, Horasan kölelerindendir. Kufe'de ikamet etmiştir. Sadece bir düşünce adamı değil, aynı zamanda bir siyaset adamıdır. Horasan Valisi Haris b. Süreyc (ö. 128/745)'in kadı ve kâtipliğini yapmıştır. Daha sonra Haris b. Süreyc ile birlikte Emevîlere karşı giriştikleri bir isyan hareketinde öldürülmüştür. Bkz. İbnu'l Esir, *Kâmil*, V, 344; Eş'ârî, *Makalat*, 280; Bağdadî, *el-Fark*, 212; İsferayinî, 96; Kasımî, 8.

¹⁴⁶ Bağdadî, *el-Fark*, 211; İsferayinî, 96; Ahmed Emin, *Fecr*, 410.

¹⁴⁷ Şchristanî, *Milel*, I, 85; Cürcanî, *Tarifat*, 50.

¹⁴⁸ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, 324; Naşı el-Ekber, *Kitabu'l Evsaf fi'l Makalat*, 92; Eş'ârî, *Makalat*, 279; Bağdadî, *el-Fark*, 211.

¹⁴⁹ Şchristanî, *Milel*, I, 87; Gurabî, *Tarihu'l Fırak el-İslâmiyye*, 23.

destek gördü¹⁵⁰. Çünkü bu doktrin Emevîler'in yaptıkları her türlü kötülüğü haklı kılıyordu¹⁵¹.

Cehm b. Safvan'ın savunduğu cebir anlayışının, yönetici konumundaki Emevî İdarecilerince desteklendiği ve sahip çıkıldığı, Mu'tezîlî yazarlar tarafından da teyid edilir¹⁵². Mu'tezîlî yazarlar, cebir anlayışının Emevî yönetimi döneminde ortaya çıktığına dikkat çekerek¹⁵³, Emevî yöneticilerinin yaptıkları haksız davranış ve uygulamalarını, ilâhî iradeye havale ederek, böylece sorumluluktan kaçınmaya ve adeta suçu Allah'a isnad ederek, kendi davranışlarından Allah'ı sorumlu tutmaya, böylece kendilerine yönelik eleştiri ve muhalefetten kurtulmaya çalıştıklarını ifade etmektedirler¹⁵⁴.

Mu'tezîle, Cehm'in geliştirdiği bu doktrine karşı, insan hürriyetine ve insan sorumluluğuna dayalı bir anlayışı savunmaktaydı. Hatta Mu'tezîle'nin, Cehm'in savunduğu doktrine karşı bir tepki ve anti tez olarak ortaya çıktığını savunanlar bile vardır¹⁵⁵.

Vasıl b. Ata (131/748)'nın propagandacılardan birini Cehm b. Safvan (128/745)'la mücadelede bulunmak üzere Horasan'a göndermiş olduğu, orada mescidde düzenlenen tartışmada Cehm b. Safvan'ı susturduğu rivayet olunur¹⁵⁶. Böyle olduğu halde Mu'tezîle, bazen "Cehmîyye" şeklinde isimlendirilmiştir. Bazı kaynaklarda Mu'tezîle kastedilerek Cehmîyye kelimesini kullanmak yaygın hale gelmiştir.

Ehl-i Hadis'ten birçoğu pek çok reddiye metodu kullanmıştır. Bunun için önce muhalif görüş zikredilmiş, ardından da buna reddiyede bulunulmuştur. Bunların büyük bir kısmı Cehmîyye'ye red şeklinde kaleme alınmışsa da, muhtevası Mu'tezîle'ye reddiyedir.

Cehmîyye, Mu'tezîle'den önce ortaya çıkmış ve bazı görüşleriyle tanınmış bir mezheptir. Daha sonra Mu'tezîle ortaya çıkınca, Cehmîyye, Mu'tezîle'nin ortaya attığı bir çok görüşü kabul etmiştir. Bu görüşler; Allah'a izafe edilen sıfatların reddi, Kur'an'ın yaratılmışlığı, Allah'ın Ahirette görülmesi düşüncesinin reddidir. Bu ve benzer görüşler bu iki fırkanın tek fırka gibi algılanmasına neden olmuştur. Bundan

¹⁵⁰ Neşşar, *Neş'et Fikru'l Felsefi*, 1, 315.

¹⁵¹ İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, 284.

¹⁵² Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizâl*, 143 vd.

¹⁵³ İbn Murtaza, *Tabakâtü'l Mu'tezîle*, 6.

¹⁵⁴ Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, VIII, 4; *Fadlu'l İ'tizâl*, 143 vd.

¹⁵⁵ Ahmed Emin, *Fecr*, 409-410.

¹⁵⁶ İbn Murtaza, *Tabakâtü'l Mu'tezîle*, 32.

dolayı Mu'tezîle'ye yapılan reddiyeler Cehmîyye adı altında yapılmıştır¹⁵⁷. Şüphesiz böyle bir algılama siyasî ortam ve etkenlerden bağımsız değildir.

İbn Teymiyye, sıfatlar konusunda Mu'tezîle'yi "dönek Cehmîyye" olarak nitelendirmiş ve her iki fırkayı aynileştirmiştir¹⁵⁸.

Muhtemelen "cehmî" tabiri mezhepler tarihi yazarları ve Ehl-i Hadis tarafından "mürted" veya "vatan haini" gibi bir anlam ifade etmekteydi¹⁵⁹. İbn Hanbel'in şöyle söylediği rivayet edilir: "Kim Kur'an'ın yaratılmış olduğunu düşünürse, o bir cehmîdir ve cehmî de bir kâfirdir"¹⁶⁰.

Rafizîler'in Kaderîyye'den, Harurîyye'nin her ikisinden, Cehmîyye'nin ise hepsinden daha kötü ve tehlikeli bir fırka olduğu¹⁶¹ bir çok muhaddis tarafından iddia edilmiştir. Bazı muhaddislerin Cehmîyye'yi red için müstakil risâleler hazırladığını ve Cehmîyye ile Mu'tezîle'nin itikadî şüphelerini reddeden hadislerle ilgili özel bölümler açtıklarını görmekteyiz¹⁶². Onların Cehmîyye'nin bütün fırkalardan daha kötü ve İslâm dışı görülmesi, Cehmîyye'nin Allah'ın isim ve sıfatlarını nefyetme konusunda genel kanaatten farklı görüş beyan etmesiyle ilgilidir. Mu'tezîle ise, sadece sıfatları nefyetmekle onlardan biraz daha iyi bir durumda görülmektedir¹⁶³.

Cehm b. Safvan, mezhebini, Kur'an ayetlerini tevil etmek esası üzerine kurmuştur. Bu işe önce Kur'an'da mevcut olan Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetlerden başlamış, bunların te'vili neticesinde O'nun Zatından gayrı bütün sıfatlarını nefy, ahirette gözle görülmesi red ve nihayet O'nun hakikatte "mütekellim" olmadığını beyanla, Kur'an'ın mahluk (yaratılmış) olduğu sonucuna varmıştır¹⁶⁴. İbnü'l Cevziyye, Cehmîyye'ye karşı reddiye olarak yazdığı bir kitabında şunları söylemektedir: "Cehmîyye der ki: Akıl ve nakil çatıştığı takdirde, akıl öne alınır. Çünkü çatışma durumunda, ne aralarında telif mümkün olur, ne de her ikisini birden ibtal etmek; nakil takdim olunamaz, zira akıl naklin aslıdır; eğer nakli öne alacak olursak onun aslı olan

¹⁵⁷ el-Kasımî, *Tarihu'l Cehmîyye ve'l Mu'tezîle*, 44; Avvad İbn Abdillâh el-Mu'tik, *el-Mu'tezîle*, 22.

¹⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuul Fetava*, VIII, 226 vd.

¹⁵⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 182.

¹⁶⁰ İbn Kuteybe, *İhtilâf fi'l Lafz ve'r Redd ale'l Cehmîyye ve'l Müşebbihe*, 54.

¹⁶¹ Buhârî, *Halku Efali'l İbad*, 17.

¹⁶² Ahmed b. Hanbel, "er-Redd ale'l Zanadiken ve'l Cehmîyye" isimli eserini gerçekte Mu'tezîlî görüşlere karşı yazmıştır. Darîmî'nin "Kitabu'r Redd ale'l Cehmîyye" adlı eseri de bu türdendir.

¹⁶³ İbn Teymiyye, *Minhacu's Sünnne*, I, 256; İbn Teymiyye, *Mecmuul Fetava*, VIII, 226 vd.

¹⁶⁴ el-Kasımî, *Tarihu'l Cehmîyye*, 13.

akıl batıl olur; akıl batıl olunca, naklin de butlanı gerekir ki, netice itibariyle hem akıl hem de nakil batıl olmuş olur. Bu itibarla aklın önceliği prensibi ortaya çıkar”¹⁶⁵.

Mu'tezîle'nin beş esasından biri “Tevhid” ilkesidir. Tevhid ilkesinin alt başlıkları ise; Allah'ın sıfatları, halku'l Kur'an (Kur'an'ın yaratılmışlığı), cevher-i ferd, araz, cisim gibi âlem anlayışına ilişkin konulardır. Bu konularla ilgili fikirlerin, Mu'tezîle'nin ilk öncüleri döneminde basit ve yüzeysel bir seviyede tartışıldığı anlaşılmaktadır. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili polemikler, Mu'tezîle içerisinde Vasıl b. Ata'ya kadar uzanmaktadır. Kaynaklarda Vasıl b. Ata'nın özellikle ezeli sıfatları nefyettiği görüşü¹⁶⁶ ağırlık kazanmaktadır. Vasıl'ın bu görüşünün sonraki Mu'tezîlîlere göre çok yüzeysel kaldığı anlaşılmaktadır. Şehristanî'ye göre, Vasıl b. Ata ilim, kudret, irade ve hayat sıfatlarını nefyetmiştir. Çünkü Vasıl'a göre bu sıfatların kabul edilmesi iki kadîm ve ezeli İlâh'ın varlığı anlamına gelmektedir ve bu da kadîm varlıkların çokluğu düşüncesini gündeme getirmektedir¹⁶⁷. Vasıl'a göre, “her kim ezeli bir sıfat kabul ederse iki ilâh ortaya çıkarmış olur”¹⁶⁸.

Şehristanî, Vasıl'ın bu fikrinin başlangıçta net olmadığını, Vasıl'dan sonra gelen Mu'tezîlîlerin felsefî kitapları incelendikten sonra, bu sorunu daha derinlemesine ve daha sistematik bir açıdan ele aldıklarını¹⁶⁹ ifade etmektedir.

Birçok tarih araştırmacısı da, Vasıl b. Ata'nın sıfatlar konusundaki görüşlerini çok yüzeysel ve güçlü delillerden yoksun bulmaktadırlar. Ancak daha sonraki Mu'tezîle temsilcilerinin felsefî yaklaşımlarıyla sıfatlar konusu farklı bir düzeyde tartışılmaya başlanmıştır¹⁷⁰.

Mu'tezîle'nin “Cehmî” tabiriyle isimlendirilmesinde hadis ehlinin büyük katkısı vardır. Öyle anlaşılmaktadır ki, bu isimlendirme Mu'tezîle'nin ilk öncüleri döneminden ziyade, daha sonraki Mu'tezîle temsilcileri döneminde yapılmıştır. Bunun temelinde de muhtemelen siyasî mücadelenin büyük rolü vardır. İktidarın desteğini alan ve onların resmî mezhebi haline gelen Mu'tezîle ile hadis ehli arasındaki siyasî mücadele, Mu'tezîle'nin anlam değiştirerek “cehmî” tabiri ile anılmasına neden olmuştur.

¹⁶⁵ Koçyiğit, *Cehmiyye (Mu'tezile)'de Akılcılık*, 113-114.

¹⁶⁶ İbn Esir, *el-Lûbab*, III, 258.

¹⁶⁷ Şehristanî, *Milel*, I, 40.

¹⁶⁸ Şehristanî, *Milel*, I, 40.

¹⁶⁹ Şehristanî, *Milel*, I, 40.

¹⁷⁰ Suphi Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, 130; Albert Nader Nasrî, *Ehemmu'l Fıraki'l İslâmiyye ve 's Siyasiyye ve 'l Kelâmiyye*, 70 vd.

Çağdaş araştırmacılarından Watt, Mu'tezîle'nin "cehmî" tabiri ile isimlendirilmesinin daha sonraki dönemlerde olabileceğine dikkat çekerek şöyle der: "Muhtemelen bu tabir, ilk olarak kıyametle ilgili hususlarda belli akılcı görüşleri benimseyen şahıslar hakkında kullanılmıştır. Bu şahısların bir kısmı, Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini kabule başladıkları zaman "cehmî" tabiri bu görüşe de tahsis edildi. Böylece Kur'an'ın yaratılmışlığına inanan Mu'tezîle'ye de cehmîyye dendi fakat onlar buna karşı çıktılar"¹⁷¹.

Daha sonraki Mu'tezîle temsilcilerinden olan Bîşr b. Mu'temir, kendileri için kullanılan "cehmî" tabirini hoş karşılamaz ve bir şiirinde şunları söyler: "Onları bizden nefyederiz, biz onlardan değiliz, onlar da bizden değil, biz de onlardan razı değiliz. Onların imamları Cehm'dir. Cehm kimdir? Biz onu bilmiyoruz. Biz takva ve ilim sahibi olan Amr'ın ashabındanız"¹⁷².

Abbasî iktidarının, Hadisçileri, özellikle "Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda" resmî soruşturma ve kovuşturmaya tâbi tutması esnasında, Mu'tezîle ile iktidar arasında büyük bir yakınlık sözkonusu idi. Hatta bu resmî soruşturma, Mu'tezîle ve onun görüşleri aracılığı ile yapılmaktaydı. Dolayısıyla bu dönemde Mu'tezîle ile Hadisçiler arasında büyük mücadeleler yaşanmaktaydı¹⁷³. İşte "cehmîyye" isminin Mu'tezîliler için kullanılması bu siyasî mücadeleden doğmuştur denebilir.

¹⁷¹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 182-183.

¹⁷² Ahmed Emin, *Fecr*, 412.

¹⁷³ Bkz. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989.

B- MU'TEZİLE VE YÖNETİM (İMAMET-HİLAFAFET) SORUNU

İslâm kültürünün tarihî seyrinde ilgi ve merak konusu olan bir çok sorun vardır. Başka bir deyişle, bu kültürün realitesini, gelişmesini, değişmesini ve dallarının birbiriyle ilişkisini anlama çabamızda bir çok boşluk vardır. Bu sorun ve boşluklardan biri de, yönetim (İmamet-Hilafet) sorunudur. Hz.Peygamber'in vefatından hemen sonra başlayıp, günümüze kadar müslümanları en fazla meşgul eden, müslüman toplumun firkalara bölünmesine neden olan en önemli ve ilk sorun olmasına¹⁷⁴ rağmen, teorik olarak İslâm düşüncesinin belki de en son ele aldığı bir sorundur. Oysa yönetim sorunu tartışmaları çok erken dönemlere dayanmaktadır. Yönetim sorunu tartışmaları, İslâmî ilimler arasında soyutluk ve kuramsallığa en fazla ilgi gösteren ilim olan Kelâm'ın da hareket noktasını oluşturmuştur.

Hız.Peygamber, kendisinden bir sonraki dönem için, siyasî alanla ilgili bir belirleme ve düzenlemede bulunmamıştı. Aynı şekilde, siyasî alanla ilgili bir düzenleme hakkında Kur'an-ı Kerim de insanların uyması gereken kuralları, hürriyet, eşitlik, adâlet, ehliyet ve danışma kavramları ile ifade etmiştir¹⁷⁵. Siyasî yapının kendi tabiatı gereği değişken olması, Kur'an'ın bu yapıya dair, bütün insanların benimseyebileceği ve her zaman, her yerde uygulanabilecek olan genel kurallar öngörmesini¹⁷⁶ anlamalı kılmaktadır. Kur'an siyasî alanla ilgili tasarrufta bulunma hakkını doğal olarak insana bırakmıştır. Buna rağmen Hız.Peygamber sonrası iktidar arayışında, İslâmî sosyal yapının genel ve en önemli şekli olarak ümmetin hakimiyeti karşısında, kabile bağları İslâm'ın doktrinel evrenselliğine rağmen işlevselliğini sürdürmüştür.

Hız.Peygamber'den sonra, yönetim sorunu ile ilgili tartışmalarda ileri sürülen görüş ve düşünceler, soy üstünlüğü, kabileler arası çekişme gibi İslâm öncesi Arap kültürüne dayalı unsurları¹⁷⁷ içermekteydi. Bu tartışmalarda kabilecilik zihniyeti ön planda tutulmuştu¹⁷⁸.

İslâm öncesi geleneksel Arap pratiği ile, özellikle Hız. Ebû Bekir başta olmak üzere, Hulefa-i Raşid'in seçilmeleri ve otoritelerinin meşrulaştırılması arasında kayda

¹⁷⁴ Eş'ârî, *Makalat*, 2; Şchristanî, *Milel*, I, 31; Neşvanu'l Himyerî, *Huru'l Iyn*, 212.

¹⁷⁵ Kadî, *el-Fıraku'l İslâmîyye*, 18; Hatiboğlu, 156.

¹⁷⁶ Akbulut, 17.

¹⁷⁷ Hizmetli, *İtikadî İslâm Mezhepleri*, A.Ü.I.F. Dergisi, XXVI, 663.

¹⁷⁸ Onat, 26.

değer bir benzerlik vardı. Kur'an'ın ve Peygamber'in evrensellik karakteri taşıyan anlayışına rağmen kabilecilik mantığıyla hareket edilmiş, bir devlet başkanı seçiyormuş gibi değil de, sanki bir kabile lideri seçiyormuş gibi davranmıştır. Bundan dolayı, yöneticinin Kureyş'ten çıkması gerektiğini düşünmüşlerdir.

Beni Saide'de meydana gelenler, bir liderin "serbest seçimi" değil, temelde kabile öncelikleri ve âdetlerinin belirlediği ve hakim olduğu bir seçimi çağrıştırmaktaydı. Kabilecilik zihniyeti İslâmî bir renge sokularak sunuluyordu. Bu duruma dikkat çeken Taha Hüseyin, "İlk müslümanların kurduğu yönetim sisteminin Arap geleneğinden doğduğunu, sonraki müslümanlarca İslâmlaştırıldığını" ifade etmektedir¹⁷⁹. Beni Saide'de meydana gelenler, tartışmalar ve tartışmalar sonucunda varılan sonuç, sonraki müslüman neslin kriteri olmuştur. Bu uygulamalar, sonraki müslümanların siyasî hayatında örnek kabul edilmiştir.

Tahkim olayından sonra, İslâm toplumunda yönetim sorunu ile ilgili olarak üç ana çizgi belirlemiştir. Bunlar; 1. Şîî yönetim anlayışı, 2. Haricî yönetim anlayışı, 3. Mürciî veya Ehl-i Sünnet yönetim anlayışı¹⁸⁰.

Mu'tezilî yönetim anlayışını, bu üç eğilim arasından birine dahil etmek gerekirse, Haricî yönetim anlayışına yakın bir tutum sergilediği söylenebilir. Ancak bütün Mu'tezilîler'in üzerinde görüş birliğine vardıkları, tartışmasız, net bir tutumun olduğu söylenemez.

Şîâ, yönetim sorununun, toplumun seçimine ve halkın kararına bırakılamayacak kadar önemli olduğunu öne sürerek, Allah'ın peygamberi tayin ettiği gibi imamı da tayin ettiğini¹⁸¹ iddia etmiştir. Şîîler, yönetim sorununun siyasî bir ihtiyaç olmasından ziyade, dinî bir zorunluluk olduğunu¹⁸² ileri sürmüşlerdir. Onlar, imameti, imanın aslî unsurlarından bir unsur ve inanılması zorunlu bir esas olarak görmüşlerdir¹⁸³. Bundan dolayı Peygamber'in bu sorunu ihmal etmesi veya topluma bırakması düşünülemez¹⁸⁴. O halde, Allah'ın bir yönetici tayin etmesi gereklidir¹⁸⁵. Böylece Şîâ, yönetimin nass ve tayin yoluyla belirlendiğini öne sürmüştür.

¹⁷⁹ Taha Hüseyin, *el-Fitnetu'l Kübra*, I, 32.

¹⁸⁰ Akbulut, 99.

¹⁸¹ Hasanî, Seyyid Abdurrazık, *Tarifi's-Şîâ*, 21.

¹⁸² Tritton, 23.

¹⁸³ Hasanî, a.g.e., 21.

¹⁸⁴ Debusî, Selahuddin, *el-Hilafetu: Tevliyetuhu ve Azluhu*, 118.

¹⁸⁵ Razi, *Usûli'd-Din*, 141.

İslâm siyasî tarihinde Kureyş hakimiyetine ilk tepki Haricîler'den gelmiştir. Eş'ârî, Haricîler'in yönetim sorunu ile ilgili görüşlerini şöyle ifadelendirir: "İmamete geçmiş kimse, eğer buna lâayık ise, Kureyş'ten olsun, başkalarından olsun, imameti caizdir, ancak zalim kimse imam olamaz"¹⁸⁶.

Haricîler'e göre herkes yönetici olabilir, yeter ki, Kitap ve Sünnet'i tatbik etsin, onları bilsin"¹⁸⁷. Şehristanî de bu konuda şunları söylemektedir: "Haricîler dünyada bir yöneticinin bulunmasına genellikle cevaz vermişlerdir. Buna ihtiyaç duyulursa, onun köle, hür veya Nebatî yahut Kureyşli olmasında fark gözetmezler"¹⁸⁸. Böylece Haricîler'den Necedat kolu dışındaki hemen hemen tüm Haricîler, yönetimin ve yöneticinin gerekliliği konusunda görüş birliği içerisindeydiler. Necdîler ise, ümmetin yöneticiye ihtiyacının olmadığını, müslümanların, kendi aralarında Allah'ın kitabını tatbik edebileceklerini¹⁸⁹ ileri sürmüşlerdir. Mes'udî, bazı Mu'tezîlîler'in de bu görüşü paylaştıklarını bildirmektedir¹⁹⁰.

Haricîler bu görüşlerini, ilk defa Abdullah b. Vehb er-Rasibî'yi 37/658'de kendileri için yönetici seçerek¹⁹¹, pratiğe dökmüşlerdir. Aslında Haricîler'in yönetici olarak seçtikleri Nafi b. Ezrak, Katariyy b. Fucac, Necde b. Amir ve Atiyye'den başka hiç birisi Kureyşli değildir¹⁹². Böylece bireyin karizmasına dayalı siyasî bir yapı öneren Şiâ'ya karşı, Haricîler, toplumun karizmasına dayalı bir siyasî yapıyı öne sürmüşlerdir. Bu noktada, bu iki yaklaşım birbirine karşıt görünüm arz etmektedir.

Daha sonraları yönetim sorununa ilişkin sünnî görüşü olarak bilinecek yaklaşım Beni Saide'de ortaya atılan görüşlerden itibaren şekillenmeye başladı. Ehl-i Sünnet temsilcileri yönetimi Kureyş'e özgü kılmışlardır¹⁹³.

Mu'tezîle'nin çoğu, ister Kureyşli, ister herhangi bir Arap, ister köle olsun, Kitap ve Sünnet'e uyduğu ve bunları uyguladığı sürece, herkesin, her müslümanın devlet başkanı olabileceğini öngörmüştür¹⁹⁴.

¹⁸⁶ Eş'ârî, *Makalat*, 204.

¹⁸⁷ Nevbahtî, *Fırak*, 10.

¹⁸⁸ Şehristanî, *Milel*, I, 175.

¹⁸⁹ Şehristanî, *Milel*, I, 193.

¹⁹⁰ Mes'udî, *Muruc*, VI, 25.

¹⁹¹ Eş'ârî, *Makalat*, 210; Şehristanî, *Milel*, I, 177.

¹⁹² Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 275.

¹⁹³ İbn Hazm, *Fasl*, IV, 89; Eş'ârî, *Makalat*, 41; Bakıllanî, *Temhid*, 184; Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 276.

¹⁹⁴ İbn Hazm, *Fasl*, IV, 89.

Mu'tezîle için yönetim sorunu, "el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n Nehyu ani'l Münker" ilkesi kapsamına girmektedir¹⁹⁵. Çünkü bu ilkeyi ilgilendiren bir çok şey, ancak imametle gerçekleştirilebilir¹⁹⁶.

Kadı Abdulcabbar'a göre; Mu'tezîle'ye muhalif olan grupların herbirinin ihtilaf edegeldikleri konular, Mu'tezîle'nin benimsediği beş ilkedен birinin kapsamına girmektedir. Şîîler'le imamet konusundaki ihtilafları, "iyiliği emretme kötülükten alıkoyma" ilkesi kapsamına girmektedir¹⁹⁷. Mu'tezîle, "iyiliği emretme kötülükten alıkoyma" ilkesi kapsamında, yönetim sorunu bağlamında, Şîâ'dan farklı bir tutum sergilemiştir.

Yönetim sorunu üzerinde ilk defa söz eden grup Şîîler olmuştur. Yönetim sorununun ilk defa Şîâ tarafından teorik bir şekilde geliştirilmiş olması, ona istedikleri rengi ve şekli vermeleri sonucunu doğurmuştur¹⁹⁸. Bu durumda Mu'tezîle ve Ehl-i Sünnet savunma konumunda kalmıştır.

Şîâ, "geçmişin siyasetini" eleştirmeyi, "yaşanan günün siyasetini" eleştirmek için köprü olarak kullanıyordu. Geçmişin siyasetini sahiplenen Ehl-i Sünnet, Şîâ'nın bu tutumu karşısında "geçmişin siyasetini" savunma konumunda kalıyor ve aynen Şîâ'da olduğu gibi, yaşadıkları günün siyasetini desteklemek için geçmişteki siyasete dayanıyordu. İlginç görünümlerden biri; Şîîler imamet teorilerini nass ve vasiyet yoluyla tayin temeli üzerine bina ediyorlardı. İmamet'in hayatî önemi bakımından nassa dayanması gerektiğini savunmak için "re'y"e başvuruyorlardı. Onlara göre; Peygamber'in böylesi önemli bir konuda ümmeti ihlâl etmesi ve vasiyette bulunmaması düşünülemezdi. Mu'tezîle ve Ehl-i Sünnet'in bu konuda teorik yönetsel metodu mevcut değildi. Bu nedenle Şîîler'in tezine karşılık, imametın nass ve vasiyet yoluyla değil "seçim"le olduğunu kanıtlamak için tarihsel verilere sığınmışlardır. Selef'in tecrübeleri onlar için birer delil niteliği taşımaktaydı. Bu durumda Şîîler vasiyeti isbat için "re'y"e, Mu'tezîle ve Ehl-i Sünnet "seçim"ın gerekliliğini isbat için tarihî tecrübe ve rivayetlere sığınmışlardır.

Dikkatimizi çeken hususlardan biri; gerek Şîâ'da gerekse Mu'tezîle ve Ehl-i Sünnet'te yönetim sorununun kurumsallaştırılması girişimi, bu sorunun üzerinden bir

¹⁹⁵ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 749.

¹⁹⁶ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 749.

¹⁹⁷ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 741; İbn Ebi'l Hadid, *Şerhu Nehci'l Belağa*, V, 78-79, 129.

¹⁹⁸ Rayyıs, *Siyasi Düşünce Tarihi*, 93.

asırdan fazla bir zaman geçmesinden sonra başlamış olmasıdır. Bu sorunun kurumsallaştırılması, Hicri II. yüzyılın ortalarında yani Tedvin Asrı'nda başlamıştır¹⁹⁹. Fırkalar tarihi ile ilgili eserler, parça parça olarak da olsa, ilk Mu'tezîlî temsilcilerin görüşlerini kaydetmektedirler. Ancak onların dayandıkları epistemolojik temelleri ve yöntemsel adımları öğrenmenin tek yolu bizatihî kendi yazıtlarıdır. Bunlar ise bugün elimizde bulunmamaktadır. Bundan dolayı, yönetim sorunu ile ilgili Mu'tezîlî yaklaşımı, ilk Mu'tezîlî temsilciler olarak ön plana çıkan isimlerin görüş ve düşüncelerinden gözlemlemekteyiz.

Mu'tezîlî kaynaklarda, Mu'tezîle'nin temsilcilerinden biri olarak kabul edilen²⁰⁰ Gaylan ed-Dımeşki'ye göre; "İmamet, Kureyşli olmayan, için de caizdir. Kim Kitap ve Sünnet'i tatbik edecekse, imamete müstehak olur. İmamet ancak ümmetin icmâsı ile gerçekleşir"²⁰¹.

Mu'tezîlî öncülerden Vasil b. Ata ise, imamın (yöneticinin) ümmetin seçimiyle tayin olunabileceğini belirtmiştir. Buna delil olarak; ne Kur'an'ın ne de Peygamber'in belli bir kişiyi veya ismi imam olarak belirtmediğini, hatta müslümanların da bu konuda bir isim üzerinde görüş birliğine varmadıklarını göstermektedir²⁰². Dolayısıyla yöneticinin seçimi ümmete bırakılmıştır. Aralarından birini seçmek durumundadırlar.

Vasil'a göre; yönetici (imam) olacak kişinin en önemli görevlerinden biri, Allah'ın hükümlerini tatbik etmesidir. Allah'ın hükümlerini tatbik edecek olan bu kişi, iman ve adâlet sahibi olması şartıyla, ister Kureyşliler'den, ister başkalarından olsun, her müslümanın yönetici (imam) olarak seçilmesi mümkündür. Vasil'a göre; her asrın müslümanlarına bu yolda hareket etmek vaciptir²⁰³. Böylece Vasil, yöneticilikte Kureyşlilik şartını benimsemediğini, her asırda mutlaka bir yöneticinin bulunması gerektiğini söyleyerek yönetimde eşitlikçi davranmıştır. Vasil'ın bu tutumu ile Haricîler'in yaklaşımı aynı görünümü taşımaktadır.

Yönetim sorunu ile ilgili kavramları belirleme ve kullanma ilk defa Şiîlerce gerçekleştirilmiştir. Yönetim sorununu bölümlendirenler, alanlarını belirleyenler, sınırlarını çizenler, içeriğini saptayanlar hep Şiîler olmuştur²⁰⁴. Mu'tezîle ve diğer

¹⁹⁹ Rayyıs, *Siyasi Düşünce Tarihi*, 88.

²⁰⁰ Kadı Abdülcabbar, *Fazlu'l İ'tizal ve Tabakâtu'l Mu'tezile*, 214; İbn Batta, el-Akberî, *Kitabu's-Serh ve'l İhane*, 92; A. Mahmud Suphi, 179; Razî, *İtikadat*, 40-45; İbn Murtaza, *Tabakât*, 25.

²⁰¹ Şehristânî, *Milel*, I, 227.

²⁰² Mes'udî, *Muruc*, VI, 24-27; Zühdi Hasan Carullah, *Mu'tezile*, 19-20.

²⁰³ Mes'udî, *Muruc*, I, 71, VI, 24.

²⁰⁴ Rayyıs, a.g.e., 93.

fırkalar ise, Şiâ tarafından ortaya konan bu görüş ve düşüncelere, savunma psikolojisi içinde cevap vermeye çalışmışlardır. Böylece yönetim sorununda sınırlı ve tekdüze bir yaklaşımın oluşması sağlanmıştır. Öyle ki, Şiâ'nın ortaya koyduğu sorularla, buna verilen cevap kalıpları birbirine benzemeye başlamıştır.

Yönetim sorununu sistemli ve özgün bir biçimde ortaya koyan kişilerden biri Hişam b. Hakem'dir²⁰⁵. Hişam'ın bir çok Mu'tezîlî temsilciyle irtibatlı olduğu ve onlarla tartıştığı rivayet edilmektedir.

Mes'udî, Hişam ile Mu'tezîle'nin öncülerinden kabul edilen Amr b. Ubeyd arasında geçen, imametle ilgili tartışma hakkında bilgi vermektedir. Hişam, imametini Ali'ye ve onun soyuna özgü olduğunu savunmuş, bunun Allah ve Rasulünce de bildirilmiş bulunduğunu ileri sürmüştür. Amr b. Ubeyd ise, imametini her asırda ümmetin seçimi ile gerçekleştirebileceğini öne sürmüştür²⁰⁶. Hişam b. el-Hakem'in Mu'tezîlî temsilcilerinden Ebu'l Huzeyl el-Allaf ile de tartıştığı ve onu susturduğu bildirilmektedir²⁰⁷. Hişam'ın tartıştığı bir diğer Mu'tezîlî temsilci Ebû Bekir el-A'sam'dır²⁰⁸. Öyle anlaşılmaktadır ki, Mu'tezîle'nin yönetim sorunu konusundaki görüş ve düşünceleri, Şiîler'in İmamet teorisini eleştiren, buna karşı farklı bir tez öngören bir mahiyette gelişmiştir. Bu konuda en önemli çalışmalardan biri de Cahız'ın Kitabı'l Osmaniyye'sidir²⁰⁹. Eserin en önemli hedefi, Şiîler'in Ali hakkındaki aşırı iddialarına cevap vermek ve buna karşılık Ebû Bekir'in faziletlerini ve hilafetini savunmaktır.

İlk Mu'tezîlî öncüler ile daha sonraki Mu'tezîlî temsilcilerin yönetim sorunu ile ilgili olarak üzerinde durdukları temel ilkeler; 1. Yöneticide efdaliyet esası, 2. Kureyşlilik şartı, 3. Yöneticinin göreve gelme şekli, 4. Yönetimin veya yöneticinin

²⁰⁵ Hişam b. Hakem'in Mevalî'den olduğu, soyunun Kindî'ye dayandığı, Kufe'de oturduğu, Cafer es-Sadık'ın öğrenciliğini yaptığı, ona kimi zaman Kindî, kimi zaman Kufî, kimi zaman da Şeybanî dendiği belirtilmektedir. Hayatının sonlarında Bağdat'ta yaşamış, vezirlerden Yahya b. Halid Berineki'ye bağlanmış ve vezirin meclislerinde önemli bir yer edinmiştir. Kelâm kitapları onu Rafîzî kelâmcılardan ve büyüklerden kabul eder. Mücessime'nin önde gelenlerinden biri olduğu da belirtilir. Hişam, imametinin nass ile belirlenmesi gerektiğini, imametini, masumluk ve kutsallık gibi boyutlarını hadislerle ve aklî delillerle isbatlamaya çalışmıştır. Onun "Kitabu'l İmamet", "İmametü'l Mefdûl", "Er-Redd ale'l Mu'tezîle" ve "el-Mizân" adlı kitaplarının olduğu belirtilmiştir. Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 250; Mes'udî, *Muruc*, II, 270; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 93; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 234 vd.

²⁰⁶ Mes'udî, *Muruc*, II, 202, 271.

²⁰⁷ Mes'udî, *Muruc*, II, 270.

²⁰⁸ İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 32.

²⁰⁹ Eserin ismi Kitabı'l Osmaniyye olması ile birlikte, Osman'dan ziyade Ebû Bekir'i ön plana çıkarmakta ve savunmaktadır. Başka bir deyişle Ebû Bekir'in Ali'ye üstünlüğünü konu alan bir eserdir. Eserin asıl nüshası Köprülü Kütüphanesi 815 numaradadır. Bir başka nüshası British Museum'de 1129 numarada kayıtlıdır. İbn Ebî'l Hadid, *Şerh Nehci'l Belağa*'sında kitabın bazı bölümlerini yayınlamıştır. Abdusselam Harun, Kitabı'l Osmaniyye'yi 1955 yılında Kahire'de yayınlamıştır.

gerekliliği, 5. Yöneticinin sahip olması gereken nitelikler, 6. Yöneticinin görev ve fonksiyonu, 7. Yönetimin veya yöneticinin denetlenmesi ve görevden alınması şeklinde sıralanabilir.



1- Yönetim ve Yöneticinin Gerekliliği

Yönetimin gerekliliği konusunda, tüm Ehl-i Sünnet, Mürcie, çoğu Mu'tezile ve Necdiler dışındaki Hariciler görüş birliği içindedirler. Tüm Şîiler de yönetimin gerekliliğini savunmuşlardır, ancak Şîiler'in yönetimin gerekliliği konusundaki çıkış noktaları farklıdır.

Şîiler imamet gerekliliğini akla dayandırmışlardır²¹⁰. Onlar, imametle peygamberlik arasında bir kıyas yaparak, "Allah'ın peygamberi tayin ettiği gibi, imamı da tayin etmesi gerektiğini"²¹¹ savunmuşlardır. Şîâ için imamet, dinin esaslarındandır. Dolayısıyla topluma bırakılması düşünülemez²¹². O halde imamet toplumun üzerine değil, Allah'a vaciptir²¹³.

İmamın tayininin Allah için zorunlu olduğunu öne süren Şîiler'in bu yaklaşımı ile, insan için iyi olanın yaratılmasını Allah'a zorunlu kılan Mu'tezile'nin yaklaşımı birleşmektedir.

Mu'tezile'ye göre lütuf, peygamber göndermek yoluyla insanı taate yaklaştıran ve kötülükten uzaklaştıran eylemdir²¹⁴. İnsanlar lütuf ile olduklarında taate daha yakın kötülükten daha uzaktırlar²¹⁵. Şîâ, Mu'tezilî mantıkla hareket ederek "Lütuf işlemenin Allah'a zorunlu olduğunu, imamet de bir lütuf, üstelik lütfun en büyüklerinden biri olduğunu, öyleyse bu lütfun (imamet) da Allah'a zorunlu olduğunu"²¹⁶ ileri sürmüştür.

Şîâ için, peygamberleri göndermek Allah'ın kullara karşı hücceti olduğu gibi, imamları göndermek de, yine bu türden bir hüccettir²¹⁷. Şîiler, akıl yürütme yoluyla, tıpkı halkın bir peygambere gereksiniminin olduğu gibi, insanların huzuru, mutluluğu ve şeriatın ayakta tutulması, yaşatılması noktasında halkın bir imama gereksiniminin olduğunu²¹⁸ ileri sürmüşlerdi. Öyleyse nasıl ki peygamberlik aklen ve naklen vacipse, imamet dinde vucubiyeti de aklen ve naklen sabittir.

²¹⁰ Kadı Abdülcabbar, *Muğnî*, XX/I, 17 vd.

²¹¹ Hasanî, *Ta'rifü's-Şîâ*; Razî, *Usûlu'd-Din*, 141; Kadı Abdülcabbar, *Muğnî*, XX/I, 298.

²¹² Debusî, *el-Hilafetu, Tevliyetuhu*, 118; Abdurrahman Salim, *Tarihu's-Siyasî li'l Mu'tezile*, 88.

²¹³ Rayyis, *Siyasî Düşünce Tarihi*, 150.

²¹⁴ İcî, *Mevâkıf*, VIII, 196.

²¹⁵ Razî, *Usûlu'd-Din*, 429.

²¹⁶ Abdurrahman Salim, 88; Rayyis, 151; Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 751.

²¹⁷ Şehristanî, *Nihayetu'l İkdâm*, 485.

²¹⁸ Şehristanî, *Nihayetu'l İkdâm*, 485.

Mu'tezîle, yönetim sorununu, dinî bir esas olarak değil, dünyevî bir maslahat olarak görmüştür. Mu'tezilî temsilciler imamet, hem aklen hem de dinen gerekli olduğunu, iki kaynak arasında ayırım ve farklılık bulunmadığını öne sürmüşlerdir²¹⁹. Ancak Mu'tezilî temsilciler arasında, imamet, sadece aklen gerekliliğini savunanlar da olmuştur.

Mu'tezîle'nin yönetimin gerekliliğine dair en büyük delili icmâ'dır. Onlara göre; imamet, icmâ ile belirlenmiştir. İcmâ'nın kaynağının ise dinî nasslara ve akla dayandığını ileri sürmüşlerdir.

Mu'tezîle'ye göre; yönetimde aklın karar veremeyeceği veya müdahale edemeyeceği işler vardır. Bunlar; dinin hükümlerini uygulamak (tenfizu'l ahkâm), haddlerin uygulanması (ikâmetu'l hudud) ve benzeri durumlardır. Bu işlere aklın müdahalesi söz konusu olamaz²²⁰. Zira bu işler ancak bir imamla (yöneticiyle) gerçekleştirilebilir²²¹. Bu durum imamet, dinen gerekli olduğuna işaret etmektedir.

Mu'tezîle, yönetimin ve yöneticinin gerekliliğine dair öne sürdüğü icmâ delilini, Peygamber'in vefatından sonra Hz.Ebû Bekir'in halife seçilmesine dayandırmaktadır. Ümmet Ebû Bekir'i seçerek imamın gerekliliği noktasında icmâ etmiştir. İçlerinden hiç birisi böyle bir şey gerekli değildir dememiştir. Aynı durum Ebû Bekir'den sonra Ömer, Osman ve Ali'nin imam olarak seçilmelerinde de söz konusudur²²².

Öyleyse yönetimin veya yöneticinin gerekliliği aklendir; çünkü ümmetin icmâ'sı vardır, toplumdaki düzensizliğin ve başboşluğun önünü almak gereklidir. Yönetimin veya yöneticinin gerekliliği dinendir; çünkü dinsel görevlerin yerine getirilmesi ve adâletin tam anlamıyla sağlanması gereklidir.

Haricîler'den "Muhakkimetu'l Ula" (Birinci Muhakkime) ve Necdîler başta olmak üzere, Mu'tezilî temsilcilerden Ebû Bekir el-A'sam ve Hişam b. Amr el-Futî gibi kimseler, yöneticinin ne dinen ne de aklen gerekli olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Şehristanî bu konuda şunları söyler: "Haricîler'den Necedat ile Kaderîyye (Mu'tezîle'den) Ebû Bekir el-A'sam ve Hişam b. Amr el-Futî gibi kimseler, imamet, ümmetçe yerine getirilmemesi durumunda, ceza ve kınamayı gerektirecek ölçüde bir vacip olmadığını; bunun insanların iş ve işlemlerine ilişkin bir durum olduğunu;

²¹⁹ İcî, *Şehru'l Mevâkıf*, VIII, 345.

²²⁰ Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 39, 47.

²²¹ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 751.

²²² Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 47.

topluluğun bireyleri arasında hakça bir ilişki, iyilik ve kötülükten sakınma çerçevesinde bir yardımlaşma, her bireyin yükümlülüğünü yerine getirme gibi bir tutumun sürüp gitmesi durumunda imama ve ona uymaya gerek kalmayacağı görüşünü öne sürmüştür²²³.

Eş'ârî, yönetimin veya yöneticiliğin gerekliliği konusunda, Mu'tezîle'den Ebû Bekir el-A'sam'ın, çoğunluğun görüşünden farklı olarak "Halk birbirine zulmetmezse, imama gerek kalmaz" görüşünü öne sürdüğünü bildirmiştir²²⁴.

Bağdadî, Mu'tezîle'den bir kaç kişinin ki bunlar; Ebû Bekir el-A'sam ve Hişam el-Futî'dir, çoğunluğa muhalefet ederek, "Halkın birbirine zulüm yapmaması durumunda, yöneticiye gerek kalmayacağını" söylediklerini aktarmaktadır. Bağdadî bu konuda Hişam'ın şu görüşleri dile getirdiğini ifade etmektedir. "Ümmetin hak üzere birleşmesi durumunda imam gereklidir. Ancak, başkaldırlar ve karışıklıklar sonucu halk imamı öldürürse, artık, halkın haktan yana birini imamlığa getirmesi vacip olmaz"²²⁵. Böylece Hişam, sadece bir durumda imamın varlığını gerekli görmektedir. O da toplumun güvenlik ve birlik içinde bulunduğu durumdur. Halk, bu durumda imamet üzerinde görüş birliği belirttiği için yönetici seçilmesi gereklidir. Fitne ve uyuşmazlık durumundaysa, gerekli değildir. Bağdadî, Hişam'ın bu yaklaşımı karşısında şaşkınlığını şu cümlelerle ifade etmiştir: "Bunun anlamı, Hz.Ali'nin imametini yok saymaktır. Çünkü o, Hz.Osman'ın şehid edilmesi sonrasındaki karışıklıklar esnasında imam seçilmiştir"²²⁶.

el-İcî ise, A'sam ve Hişam'ın görüşlerinin birbirine tezat teşkil ettiğini şu cümlelerle ifade etmektedir: "İmametın vacipliği konusunda kimisi görüş ayrılığına düşmüştür. Bunlardan Hişam ve yandaşları, imam seçiminin yalnızca güvenlik ve barış zamanlarında gerekliliğini; fitne dönemlerinde böyle bir gerekliliğin olmadığını savunmuşlardır. A'sam ve yandaşlarının da aralarında bulunduğu kimileriye imamın, güvenlik zamanında değil de, ancak, fitne döneminde gerekliliğini ileri sürmüşlerdir. Bu iki görüş, birbirine karşıttır"²²⁷.

Mu'tezîlî temsilciler tarafından ortaya konan bu yaklaşımlar, Mu'tezîle'nin çoğunluğuna ait olan, imametın aklen ve dinen gerekliliğine aykırılık teşkil etmektedir.

²²³ Şehristânî, *Nihayetu'l İkdam*, 481; Semih Duğaym, *Mustalihat İlmu'l Kelâm*, I, 217.

²²⁴ Eş'ârî, *Makalat*, II, 133, 460; Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 271.

²²⁵ Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 271; *el-Fark*, 163.

²²⁶ Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 272; *el-Fark*, 163.

²²⁷ İcî, *Şerhu'l Mevâkıf*, VIII, 345.

İmametın gerekli olmadığını, başka bir ifadeyle zaruri olmadığını öngören bu görüşler çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.

Kadı Abdulcabbar, Ebû Ali Cubâî'den naklen, A'sam'ın görüşlerinin, çoğunluğun benimsediği "icmâ" delilinin kapsamı dışında görülemeyeceğini öne sürmüştür²²⁸.

Hişam'ın, imam seçiminin sadece barış ve güvenlik döneminde gerekliliğine, fitne ve kargaşa döneminde böyle bir gerekliliğin olmadığına dair görüşlerinin temelinde, onun imametın, fitne ve kargaşa döneminde sağlıklı bir şekilde işlemeyeceğine dair kaygılarının yattığı belirtilmektedir. Karışıklıkların olduğu bir dönemde, halkın her türlü baskıya maruz kalabileceği, bundan dolayı sağlıklı bir seçimin olmayacağı, halkın daha büyük bir istekle ve daha büyük bir çoğunlukla bu seçime katılamayacağı endişesi Hişam'ı böyle bir yaklaşım sergilemeye götürmüş olabilir. Barış ve güvenliğin olmadığı bir yerde veya zamanda imam seçmenin çeşitli sakıncaları olabileceği düşüncesi, Hişam'ın, bu tür bir görüş sergilemesine neden olmuş olabilir, denilmektedir²²⁹.

Yönetimin veya yöneticinin zorunlu olmadığını öne süren kimseleri, bu düşünceye iten olgu, muhtemelen hilafet (imamet) kurumunun gerçek amacından uzaklaşarak, çeşitli zulümlerin, haksızlıkların kaynağı halini almış olmasıdır. Abdurrazık, yönetimin gerekliliğine dair ileri sürülen "icmâ" deliline eleştiriler getirerek şunları söyler: "İslâm ümmetinin, her devrinde halifelere yapılan biatı sükunetle karşıladığı ve böylece 'sessiz bir icma' meydana geldiği anlaşılmış olsa bile hatta ümmetin her devrinde biata katıldığı ve böylece 'açık bir icmâ' meydana geldiği iddia edilse bile, gerçek bir icmâ meydana geldiği söylenemez ve bu icmâ şer'î bir hüküm veya dinî bir gerek olarak kabul edilemez"²³⁰. Gerçekten de İslâm siyasî tarihinde yöneticiler çoğunlukla, yönetimden aldıkları gücü kötüye kullanmışlar, bu gücü halk üzerinde baskı ve zulüm aracı olarak icra etmişlerdir. Emevîler, -ki, birkaç istisna dışında- bunun en güzel örneğini oluşturmaktadırlar.

²²⁸ Kadı Abdulcabbar, *Muğnî*, XX/I, 48.

²²⁹ Abdurrahman Salim, *Tarihu's Siyasî li'l Mu'tezile*, 93.

²³⁰ Abdurrazık, 49.

2- Yöneticide “Kureyşlilik” Ayrıcalığı

Yönetimde Kureyş'in diğer Araplar'dan ve diğer insanlardan daha ayrıcalıklı olduğu, yöneticilikte doğal bir liyâkat taşıdığı görüşü, Ehl-i Sünnet tarafından savunulmuştur²³¹. Buna ilk karşı çıkanlar Yemenli Ezd kabilesinden ve Temim'den bazı kimseler olmuştur. Bunların çıkış noktaları, yönetimin de içinde bulunduğu tüm değerlerin, İslâm uğrunda emek vermiş tüm müslümanlar arasında liyâkat yönünde eşit hak olması gerektiği kanısıydı²³². Ezdliler'in ve Temimliler'in bu görüşleri ilk defa Haricîler tarafından pratiğe geçirilmişti. 37/658 tarihinde Haricîler, ilk defa Kureyş dışından birini, Haricî Abdullah b. Vehb er-Rasibî'yi halife seçmişlerdir²³³. Haricîler'e göre, her sınıftan insan yönetici seçilebilir. Onun hür, köle veya Kureyşli olması farketmez. Önemli olan onun Kitap ve Sünnet'e uymasıdır²³⁴. Haricîler'in bu yaklaşımı, bazı Mu'tezilî kaynaklarda Mu'tezilî öncülerden biri olarak kabul edilen Gaylan b. Dimeşkî tarafından desteklenmiştir. Gaylan'a göre; “İmamet, Kureyşli olmayan için de caizdir. Kim Kitap ve Sünnet'i tatbik ederse, imamete müstehak olur. İmamet ancak ümmetin icmâsı ile gerçekleşir”²³⁵.

İbn Hazm bu konuda fırkaların ikiye ayrıldığını, bunlardan; Ehl-i Sünnet'in, Şiâ'nın, Mürcie'nin çoğunluğunun ve Mu'tezile'nin bir kısmının, Kureyşliler'den başkasının imam olmayacağını kabul ettiklerini; Haricîler'in hepsinin, Mu'tezile'nin çoğunluğunun ve Mürcie'nin bir kısmının, Kitap ve Sünnet'e uymak şartıyla, Kureyşli olsun, Arap olsun, köle olsun, her müslümanın imam olmasının caiz olduğunu savunduklarını nakletmektedir²³⁶.

Dırar b. Amr²³⁷ ve yandaşları bu konuda tercihlerini Kureyş aleyhinde kullanmışlardır.

²³¹ Ehl-i Sünnet'in yöneticilikte Kureyş imtiyazı ve üstünlüğü konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIII, 121-209.

²³² Rayyis, 54.

²³³ Eş'ârî, *Makalat*, I, 210; Şehristanî, *Milel*, I, 177.

²³⁴ Eş'ârî, *Makalat*, 204; Bağdadî, *Usûlu 'd-Din*, 275; Şehristanî, *Milel*, I, 175; Nevbahtî, *Fırak*, 10.

²³⁵ Şehristanî, *Milel*, I, 143, 227.

²³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 89; Krş. Eş'ârî, *Makalat*, II, 134, 135.

²³⁷ Ebû Amr Dırar b. Amr el-Gatafanî el-Kufî'nin, Mu'tezile'nin ilk öncüsü olarak kabul edilen Vasil b. Ata (131/749) zamanında yaşamış olduğu belirtilmektedir. Gatafan kabilesinden olup, Kufe'de doğduğu kabul edilir. Basra'da Hasan Basrî'nin meclisine devam etmiş, Ebû'l Huzeyl'den önce Kelâm konusundaki tartışmalarda otorite olarak kabul edilmiştir. Bkz. Malatî, *Tenbih*, 30; İsferayinî, *Tabîr*, 62; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 158. Dırar b. Amr, önceleri Mu'tezilî iken, Vasil b. Ata'ya muhalefet etmiş ve Cebir inancını benimsemiştir. Bkz. Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 363; İrade hürriyeti konusunda Mu'tezilî görüşten ayrılmıştır. Dırar'a göre; insanın fiilleri yaratılmıştır ve bir fiil, iki failden

Dırar b. Amr'a göre; "İmamet için biri Kureyşli diğeri Nebatlı iki aday olsa, Kureyşli'yi bırakır, Nebatlı'yı halife seçeriz. Çünkü Nebatlı'nın aşireti (soyu) daha küçüktür ve sayıları da azdır. Allah'a isyan ettiği ve onu görevden almak istediğimizde mukavemetini kırmak daha kolay olur"²³⁸. Aynı görüşü Bağdadî, Eş'ârî ve İbn Hazm şu ifadelerle naklederler: "Bir Kureyşli ile bir Acem (gayr-ı Arap)'ın durumları eşit olduğu takdirde, gayr-ı Arap, imamete tercih edilir. Mevla ise, Kureyşli'den evladır"²³⁹. Ahmed Emin, Dırar'ın bu görüşünde yalnız kaldığını belirterek, Mu'tezile'nin bu görüşe katılmadığını, bu görüşten ayrıldığını, bu görüşün sadece Dırar'a ait olduğunu, Mu'tezile'yi bağlamayacağını ifade etmektedir²⁴⁰.

Mes'udî, Murucu'z Zeheb isimli eserinde Mu'tezile'nin ilk temsilcilerinin, Kureyş imtiyazı ve üstünlüğüne itibar etmeyerek, Haricîler'le aynı tutumu sergilediklerini ifade etmektedir. Mes'udî bu konuda şu cümlelere yer verir: "Mu'tezile'nin ve bazı grupların görüşüne göre, imamete ümmetin seçimiyle gelinilir. Çünkü Allah ve Rasulü, ismen bir imam bildirmiş değillerdir. Müslümanlar da bir isim üzerinde icmâ etmiş değillerdir. İmamın seçimi ümmete bırakılmıştır. Aralarından birini seçerler, (Allah'ın) hükümlerini tatbik edecek bu kişi, adâlet ve iman sahibi müslümanlardan olmak şartıyla, ister Kureyşli, ister başkası olsun, farketmez. Bu işte, nesebe (soya) veya başka hususlara itibar etmemişlerdir. Her asrın müslümanlarına bu yolda hareket etmek vaciptir. İmametın Kureyş'e de, sair müslümanlara da caiz olduğuna, bütün Mu'tezile ve Zeydiyye'den bir cemaat inanır"²⁴¹.

doğar, bunlardan biri Allah olup, O, fiili yaratır, diğeri de insandır ve o da o fiili iktisab eder ve Allah, insanların fiillerinin hakiki failidir. Bkz. Eş'ârî, *Makalat*, 281-282. Dırar b. Amr, Mu'tezile ile "el-Menzile beyne'l Menziletcyn" konusunda görüş birliğine vardığı halde, insanın fiilleri de dahil herşeyin Allah tarafından takdir ve kontrol edildiğine inanma konusunda Mu'tezile'den ayrılmıştır. Bkz. Bağdadî, *el-Fark*, 190; Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 363; Yine Dırar b. Amr, istitaat konusunda Mu'tezilî yaklaşımı benimsemiştir. Bkz. Bağdadî, *el-Fark*, 190; Dırar, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadelede Muaviye'nin hatalı olduğunu kabul ederken, Cemel Savaşı'nda hangi tarafın hatalı olduğuna karar vermemiş, fakat ayrı ayrı her iki tarafa da yakınlık duymuştur. Bkz. Eş'ârî, *Makalat*, 457. Böylece ilk Mu'tezilî öncülerin göstermiş olduğu tavrı sergilemiş olmaktadır. Dırar'ın, bütün fırkaların dayandıkları hadisleri ihtiva eden Kitabu't-Tahriş isimli bir eserinden bahsedilir. Bkz. Hayyat, *İntisar*, 136-137; İbn Hazm, onun hakkında Kufeli bir Mu'tezilî diye bahseder. Bkz. İbn Hazm, IV, 89. Öyle anlaşılmaktadır ki, Dırar b. Amr, yaşadığı dönemin sorunlarına, Mu'tezile'nin ilk temsilcileri gibi yaklaşmış, ancak bazı ayrıntılarda farklı düşündüğü için daha sonraki Mu'tezilî temsilciler tarafından Mu'tezilî görüşten ayrılmakla itham edilmiştir.

²³⁸ Nevbahtî, *Fırak*, 10.

²³⁹ Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 275; Eş'ârî, *Makalat*, II, 136; İbn Hazm, *Fasl*, IV, 89.

²⁴⁰ Ahmed Emin, *Duha'l İslâm*, III, 77.

²⁴¹ Mes'udî, *Muruc*, VI, 24-27.

Mu'tezîle'nin ilk temsilcileri ile, daha sonra gelen temsilcileri arasında, yönetimde Kureyş imtiyazı konusunda, farklı yaklaşımlar vardır. Mu'tezîle'nin ilk temsilcileri, yönetimde Kitap ve Sünnet'e uymak ve adil olmak şartıyla, herkesin eşit haklara sahip olduğunu ileri sürerek, Haricî yaklaşımla paralel bir tutum sergilemişlerdir. Daha sonra gelen Mu'tezîlî temsilciler ise Kureyş imtiyazı yönünde bir tutum sergilemişlerdir.

Şehristanî, Dırar b. Amr'ın, "eşitlik halinde Nebatlı'nın Kureyşli'ye tercih edilmesi gerektiği" konusundaki görüşünün, daha sonra gelen Mu'tezîlî önderler tarafından benimsenmediğini ifade etmektedir²⁴².

Mu'tezîle'nin sonraki temsilcileri, "Hilafet ehliyetine haiz iki aday belirlediği takdirde, bu adaylardan biri Kureyşli ise, kime öncelik verileceği konusunda", Kureyşli yönünde kanaat bildirmişlerdir²⁴³.

Mu'tezîle'nin sonraki temsilcilerinden biri olan Kadı Abdulcabbar, "el-Muğnî" adlı eserinde, "imamların Kureyşten olması"²⁴⁴ başlığı altında bu konuya yer vermektedir. O, bu noktada yönetimde, Kureyşli olma şartını savunmaktadır. Bunu savunurken delil olarak, Peygamber'e isnad edilen hadisleri ve tarihî tecrübeleri örnek göstermektedir. Abdulcabbar'ın delil olarak sunduğu ve Peygamber'e isnad edilen hadislerden bazıları şunlardır: "İmamlar Kureyş'tendir"²⁴⁵, "Kureyş'i öne geçiriniz, onların önüne geçmeyiniz"²⁴⁶, "Kureyş, hayırda ve şerde, kıyamete kadar insanların valileridir"²⁴⁷, "İnsan neslinden iki kişi de kalsa reislik Kureyş'tedir"²⁴⁸, "Kureyş bu iş (hilafet)'in başıdır. İnsanların iyisi Kureyş'in iyisine, insanların kötülere de onların kötülerine tâbidir"²⁴⁹. Abdulcabbar, ayrıca sakifetu Beni Saide'de Ensar'ın Kureyşliliği benimsemesini de delil olarak sunmaktadır²⁵⁰.

Kadı Abdulcabbar, şeyhi Ebû Ali el-Cubaî'den, kendisinin de katıldığı şu cümleleri aktarır: "Eğer Kureyşliler içinde, bu işe ehil biri bulunmazsa, yetkinin başka

²⁴² Şehristanî, *Milel*, I, 91.

²⁴³ Nevbahtî, *Fırak*, 10; Eş'ârî, *Makalat*, II, 151.

²⁴⁴ Kadı Abdulcabbar, *Muğnî*, XX/I, 234 vd.

²⁴⁵ Kadı Abdulcabbar, *Muğnî*, XX/I, 234 vd.

²⁴⁶ Şâfiî (204/819), *Umm*, I, 143; İbn Abd Rabbih, *Ikdu'l Ferid*, III, 320.

²⁴⁷ Tirmizî, *Camiu's Sahih*, 34, Fiten, 49/r. 2227; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 203.

²⁴⁸ *Müsned*, VII, 35; Müslim, *Camiu's Sahih*, 33, *İmare*, r. 1820.

²⁴⁹ Buharî, *Camiu's Sahih*, IV, 154; Müslim, *Camiu's Sahih*, II, 1451; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 5, 10; II, 243, 319.

²⁵⁰ Kadı Abdulcabbar, *Muğnî*, XX/I, 234 vd.

birine verilmesi gerekir. Kureyş içinde imamlığa ehil biri bulunmasına rağmen bir başkasını bu iş için tercih etmek caiz değildir”²⁵¹.

Daha sonra gelen Mu'tezîlî temsilciler, yönetimde Kureyş imtiyazını ön planda tutarak, bununla, Kureyş kabilesinin, başka insanlarda bulunmayan etnik ve kabilesel özelliklere sahip olduğunu kastetmemektedirler. Ayrıca bu yaklaşımı benimseyen Mu'tezîlî temsilciler, Kureyş'in imamlık hususunda öncelikli oluşunu, Peygamberimiz'e yakın ve akraba oluşlarıyla da ilintilendirmiyorlar. Onlar daha çok siyasal nitelikler üzerinde durmaktadırlar.

Yönetimde Kureyş imtiyazını ön plana çıkaran Kadı Abdulcabbar, şeyhi Ebû Ali el-Cubâî'nin şu sözlerini nakleder: “Peygamber'e akraba olmak, mal, akıl ve görüş gibi bir dünya nimetidir. Bu unsurların ise, imamlık görevini üstlenmekle bir ilgisi yoktur. Allah'ın farz kıldığı şeylerin yerine getirilmesi açısından vazgeçilmez öneme sahip, dinle ilintisi bulunan unsurların bu hususta etkinlikleri söz konusu olabilir. Peygamberimiz bu konuda, açıkça Kureyş'e işaret etmiştir. Çünkü onların içinde imamlığa lâayık kimseler bulunmaktadır. Başka kabileler içindeyse, böyle bir örneğe rastlamak zordur. Ayrıca insanların Kureyşli'ye itaat etmeye yatkın olmaları da bir neden olabilir”²⁵².

Kadı Abdulcabbar, Peygamber'e akraba ve yakın olmanın, imamette dikkate alınmaması gereken bir unsur olduğunu, Cubâî'nin şu sözleriyle aktarır: “Eğer Peygamber'e yakın olmak, imamlık konusunda herkesten çok hak sahibi olmayı gerektirseydi, Hz.Fatıma'nın imamlığa daha lâayık olması gerekirdi. Bunun yanında Hasan ve Hüseyin, Hz.Ali'den daha çok hak sahibi olurlardı”²⁵³.

Böylece Mu'tezîlî temsilciler, Kureyş kabilesi içinde, başka topluluklarda bulunmayacak yoğunlukta yöneticiliğe ilişkin niteliklerin birarada bulunabileceğini, bu kabilenin müslümanların gönlünde yüksek bir yerinin olduğunu, imam, bu kabileye mensup olduğu takdirde, insanların daha içtenlikle itaat edebileceklerini, Kureyşli bir imamın daha birleştirici ve daha güven verici olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Kanaatimizce ilk Mu'tezîlî temsilcilerle daha sonra gelen Mu'tezîlî temsilcilerin imamet konusundaki farklı yaklaşımları; siyasî alanda bulundukları konuma göre şekillenmiştir. Her şeyden önce ilk Mu'tezîlî temsilciler, yaşadıkları dönemde iktidara

²⁵¹ Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 228.

²⁵² Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 238.

²⁵³ Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 238.

karşı muhalif kanaatta yer almaktaydılar. Dikkatimizi çeken en önemli hususlardan biri, ilk Mu'tezîlî öncüler olarak kabul edilen Gaylan ed-Dımeşkî, Vasil b. Ata, Amr b. Ubeyd ve Dırar b. Amr gibi kimselerin tümünün aşağı yukarı aynı ortamda bulunmaları, aynı çağda yaşamaları ve hepsinden önemlisi tümünün Mevali'den olmalarıdır²⁵⁴. Kureyş'e mensubiyetle övünen Emevî yöneticileri, Mevali üzerinde zulüm ve haksızlığa dayanan bir politika güdüyorlardı. Kanaatimizce, Emevî iktidarının Mevali'yi aşağılayan, zulüm ve haksızlığa maruz bırakan bu politikaları, Mevali'den olan ilk Mu'tezîlî öncülerin imamet konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır.

Mu'tezîle'nin ilk öncülerinin, yönetimde eşitlik anlayışlarını dayandırdıkları delillerden biri, ölüm döşeginde hilafet meselesini düşünen Hz.Ömer'in söylediği şu cümlelerdir: "Eğer Huzeyfe'nin mevası Salim sağ olsaydı, onu halife olarak belirlemekten bir an bile tereddüt etmezdim"²⁵⁵. Dolayısıyla Hz.Ömer, her müslümanın imamete geçebileceğini bilmiyor olsa idi, bu sözü söylemezdi. İlk öncüler, bu konuda Hz.Peygamber'den de pek çok haberi delil olarak sunmaktadırlar. Bunlardan bazıları; "Arap'ın Acem'e üstünlüğü yoktur, üstünlük takva ileldir", "Sakat bir köle dahi olsa, dinleyin, itaat edin" şeklindeki sözlerdir. Mu'tezîle'nin ilk temsilcileri, Kur'an'ın da Kureyş imtiyazını reddettiğini ifade ederek, "Allah nazarında en üstünüünüz, en muttakî olanınızdır"²⁵⁶ ayetini delil olarak sunmuşlardır²⁵⁷.

Kanaatimizce daha sonra gelen Mu'tezîlî temsilcilerinin Kureyş'e öncelik tanınması görüşü de, onların, Abbasî iktidarı döneminde siyasî alandaki konumları doğrultusunda şekillenmiştir. Kureyş'e mensub olan Abbasî yöneticileri de, Kureyş imtiyazını sürekli canlı tutmaya çalışmışlar ve halkı buna inandırmışlardır²⁵⁸. Bu dönemde Mu'tezîlî temsilcilerin iktidar kanadında yer almaları, onların imamet konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde, başka bir ifadeyle Kureyş lehinde kanaat belirtmelerinde etkili olmuştur. Öyleyse Mu'tezîle'nin, imamette Kureyş şartını ele alışı, siyasî alanda içinde bulunduğu konum (muhalefet-iktidar) doğrultusunda şekillenmiştir, denebilir. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki; ilk Mu'tezîlî öncüler, bu konuda daha tutarlı ve daha objektif tutum sergilemişlerdir.

²⁵⁴ İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 18, 22, 29; Bağdadî, *Hatub, Tarihu Bağdad*, III, 366.

²⁵⁵ Kadı Abdülcabbar, *Muğni*, XX/I, 236.

²⁵⁶ 49 Hucurat 13.

²⁵⁷ Mes'udî, *Muruc*, VI, 24-27.

²⁵⁸ Hatiboğlu, a.g.m., 201.

3- Yöneticide Öncelik “Efdaliyet”

Yönetimde kime öncelik verileceği konusu, yine, geçmiş üzerinden siyaset yapmanın bir başka şeklidir. Şiîler, imameti peygamberlikle kıyaslayarak, imametini tıpkı peygamberlik gibi aklen ve naklen zorunlu olduğunu ileri sürüyorlardı. Onlara göre; insanların itaat edilecek ve dinin hükümlerini koruyacak bir imama ihtiyacı, bir peygambere ihtiyacı gibidir²⁵⁹. Şiîler, imameti dinin esaslarından veya imanın şartlarından biri olarak görüyorlardı²⁶⁰. İmam, Allah'ın ve Peygamber'in yeryüzündeki vekilidir. Başkasına vekillik, ancak vekilliği yapan kişinin izniyle, onayıyla gerçekleşir. Bu yüzden, imam ancak Allah'ın ve Peygamber'in nassı ile belirlenebilir²⁶¹. Şiîler için, Peygamber insanlara nasıl hüccetullahsa, imam da hüccetullah'tır²⁶². Bu durumda, Allah'a ve Peygamber'e vekalet edecek olan birinin en üstün (efdal) olması gerekir. Gerçekten de Şiîler, imamlarını insanüstü birer varlık olarak görmüş, onları peygamberden de üstün tutmuşlardır²⁶³.

Şiîler, Hz.Peygamber'den sonra Ali b. Talib'in nass ve tayin yoluyla imam olduğunu ve imametini de, kıyamete kadar, onun, Fatıma'dan olan soyundan dışarı çıkmayacağını²⁶⁴ öne sürmüşlerdir. Böylece Şiîler, Hz.Ali ve onun soyunun her dönemde insanların en üstünü (efdal) olduğunu ve imamın onlardan olması gerektiğini ileri sürüyorlardı.

Şiîler'in bu tezine karşılık, Ehl-i Sünnet ise, Hz.Peygamber'den sonra insanların en erdemlisinin Hz.Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra da Ali olduğunu öne sürmüştür²⁶⁵. Aslında Ehl-i Sünnet'in yaptığı şey; Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın iktidara gelişlerini gayr-ı meşru olarak niteleyen Şiâ'ya karşı, onların iktidarlarının ve iktidara gelişlerinin meşru olduğunu isbatlama girişimidir.

²⁵⁹ Şehristanî, *Nihayetu'l İkdâm*, 484.

²⁶⁰ Debusî, *el-Halîfetü*, 118.

²⁶¹ Razî, *Usûlu'd-Din*, 426-439.

²⁶² Şehristanî, *Nihayetu'l İkdâm*, 485.

²⁶³ Zahir, *İhsan İlâhî, Şiâ'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, 57.

²⁶⁴ Şiâ, bu görüşü ileri sürenlerin ortak adı olmuştur. Bkz. Onat, 13.

²⁶⁵ İbn Teymiyye, *Minhac*, III, 277; Suyutî, *Tarihu'l Hulefa*, 41 vd.; Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 10; Malatî, *Tenbih*, 17; Efdaliyet sorunu hakkında yapılan tartışmalar için bkz. İbn Hazm, *Fasl*, IV, 111-153; Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 293 vd.

Bu üstünlük yarışına Mu'tezîlî temsilciler de katılmış ve kendi politik tercihlerine göre fikir beyan etmişlerdir. Bazı Mu'tezîlî öncüler Hz.Ali'nin üstünlüğünü savunurken, bazıları da Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın en üstün (efdal) olduğunu ileri sürmüştür. Aslında Mu'tezîle'nin efdaliyet (en üstün) sorununa yaklaşımı, "el-Menzile beyne'l Menzileteyn" ilkesinde olduğu gibi uzlaşma temeline dayalı bir ara formül arayışıdır.

Mu'tezîle'nin bu konudaki görüşleri, başlangıçta Amr b. Ubeyd ve Vasıl b. Ata tarafından ortaya konmuş, zamanla bu iki Mu'tezîlî temsilcinin kanaatleri Basra ve Bağdad ekolleri tarafından geliştirilerek temsil edilmiştir.

Mu'tezîle'nin ilk temsilcileri Amr b. Ubeyd ve Dırrar b. Amr, Hz.Ali'yi en faziletli kabul eden ve ona imamette öncelik veren Şîî tezine karşı çıktılar. Onlar, Hz.Ebû Bekir'i döneminin en faziletlisi (efdal) olarak kabul ettiler. Aynı şekilde Hz.Ömer'i ve hilafetinin ilk altı senesinde Hz.Osman'ı da kendi dönemlerinin en erdemlisi olarak saydılar. Hz.Ali'nin de, en azından hilafete geliş tarihinde, en erdemli (efdal) olduğunu kabul ettiler²⁶⁶. Amr ve Dırrar'ın bu görüşleri, daha sonra Basra ekolüne mensup Ebu'l Huzeyl el-Allaf, Nazzam, Hafs el-Ferd ve Cahız gibi Mu'tezîlî temsilciler tarafından benimsendi ve dile getirildi²⁶⁷.

Basra ekolünü temsil eden Allaf, Nazzam, Hafs ve Cahız gibi isimlere göre peygamber, zamanının en erdemli (efdal) kişisidir. İmamın da zamanının en erdemli (efdal) kişisi olması gerekir. Çünkü; imamın fazilet açısından konumu peygamberin fazilet açısından konumuna benzer²⁶⁸. Öyle görünüyor ki, Basra ekolüne mensup Mu'tezîlî temsilciler, Şîîler'in ileri sürdüğü argümanları onlara karşı delil olarak kullanmaya çalışmışlardır. Şîîler, imama Peygamber'in vekili olarak bakıyorlardı. Bu vekalet anlayışı, Mu'tezîlî temsilciler tarafından da benimsenmiş gözükmektedir. Bunun yanında Mu'tezîlî temsilcilerin efdaliyet konusunda başka delilleri de vardır. Onlara göre; imam, ümmeti terbiye eden ve dinî ilimleri öğretin kişidir. Dolayısıyla ümmeti terbiye eden ve onlara dinin ilimlerini öğreten kişinin en erdemli (efdal) kişi olması gerekir²⁶⁹.

²⁶⁶ Naşı el-Ekber, *Mesail*, 52.

²⁶⁷ Naşı el-Ekber, *Mesail*, 51.

²⁶⁸ Naşı,el-Ekber, *Mesail*, 51.

²⁶⁹ Naşı, el-Ekber, *Mesail*, 51.

Basra ekolü Mu'tezîlî temsilciler, hilafette Hz.Ebû Bekir'e öncelik verirken, bazı konularda görüş belirtmekten kaçınmışlardır. Mesela onlar, Hz.Osman'ın son altı yıl zarfında haklı mı, haksız mı olduğunu veya Cemel vak'asında Hz.Ali'nin mi, yoksa muhaliflerinin mi haklı olduklarını söylemeyi reddetmişlerdir²⁷⁰. Bu tavır, büyük oranda Mürcîî bir tavrı andırmaktadır.

Bu arada Basra ekolü temsilcilerinden Cahız, *Kitabu'l Osmaniyye* adlı eserini, imamet konusuna tahsis etmiştir. Eserin temel amacı, Şîîler'in Ali hakkındaki iddialarına cevap vermek ve buna karşılık Ebû Bekir'in faziletlerini ve üstünlüklerini ele almak olmuştur. Cahız, bu eserinde Ebû Bekir'in müslümanlığı ile Ali'nin müslümanlığını yarıştırmakta, Ebû Bekir'in daha iyi bir müslüman ve daha faziletli bir kişi olduğunu vurgulamaktadır²⁷¹.

Basra ekolüne mensup Mu'tezîlîler'in görüşlerine yakınlığıyla bilinen Asamm, Mu'tezîle içinde Şîîler'e en fazla muhalif olan kişilerden biridir. O, Hz.Ali'nin hiç bir vakit imam olmadığını ileri sürmüştür²⁷². Ebû Bekir el Asamm, Hz.Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın halife olduklarında, o dönemin en erdemli (efdal) kişileri olduğunu savunmuştur. Ancak Asamm'a göre; Hz.Ömer öldüğü zaman, Abdurrahman b. Avf, insanların en erdemlisi (efdal) idi ve dolayısıyla ona öncelik verilmeliydi. Fakat Abdurrahman b. Avf, kendi adına hilafetten çekildiği için, fazilet sıralaması açısından ondan sonra gelen Osman halife olmuştur²⁷³. Asamm'a göre; Hz.Ali'nin imam olarak kabul edilmeyişinin sebebi, onun hilafeti ile ilgili hiç bir şuranın bulunmayışındır²⁷⁴. Eş'ârî'nin bu konuda kullandığı ifade şudur: "Hz.Ali hakkında, bütün olarak müslümanların icmâsının bulunmayışı idi"²⁷⁵. Asamm'a göre; imamet, istek ve rızaya dayalı, ümmetin icmâsı ile gerçekleşir. Ancak Ali'nin hilafetinde bunlar yoktur. Ona göre; Muaviye, Ali ile girdiği mücadelelerin tümünde haklıdır. Ümmet, Muaviye'nin imametinde icmâ sağlamıştır²⁷⁶.

²⁷⁰ Naşı, *Mesail*, 52-53.

²⁷¹ Ebû Bekir'in bir çok açıdan Ali'den üstün olduğunu isbatlamaya çalışan Cahız, çoğunlukla Şîî iddialarına cevap vermektedir. Efdaliyet konusu için bkz. Cahız, *Kitabu'l Osmaniyye*, 2-133.

²⁷² Naşı el-Ekber, *Mesail*, 59.

²⁷³ Naşı, *Mesail*, 59.

²⁷⁴ Naşı, *Mesail*, 59.

²⁷⁵ Eş'ârî, *Makalat*, 456.

²⁷⁶ Naşı, *Mesail*, 60.

Ebû Bekir Asamm, Bağdat ekolüne mensup Mu'tezîlîler ve Zeydîler gibi daha az erdemli (mefdul) olanın imametini caiz görmüştür²⁷⁷. Asamm'a göre; imamete gelecek olan kişinin fazileti zaman zaman artıp eksilebilir. Asamm, imam seçildiğinde erdemi en üstün (efdal) olan bir kimsenin, zaman içinde faziletinde bir azalma, diğer adayın faziletinde ise bir artma olabileceğini, artık imamın efdal değil mefdul olduğunu, bu durumda imamı değiştirmenin doğru olmayacağını, mefdul olan kimsenin imam olarak bırakılması gerektiğini savunmuştur²⁷⁸.

Mu'tezîlî öncülerden Vasil b. Ata, Basra ekolünün aksine, efdaliyet sorunu hakkında Ali'ye öncelik veren bir tutum sergilemiştir. Vasil'ın Ali yandaşlığı daha sonra Bağdat Mu'tezîlîleri tarafından temsil edilmiştir. Bağdat Mu'tezîlîler'inden Bişr b. Halid, Bişr b. Mu'temir ve Ebû Musa el-Murdar gibi isimler, Peygamber'den sonra insanların erdem açısından en üstününün (efdal) Hz.Ali olduğunu belirtmekle beraber, daha az erdemli (mefdul) olmasına rağmen Hz.Ebû Bekir'in imametini onaylayarak, mefdulun imametini kabul etmişlerdir²⁷⁹. Böylece onlar, Ali'yi efdal kabul ederek, Ali taraftarlarına; Ebû Bekir'in de imametine mefdul kavramı ile onay vererek, Ehl-i Sünnet çizgisine yaklaşmış oluyorlardı.

Bağdat ekolüne mensup bu isimler, Hz.Osman'ın son altı yılını, Talha ve Zübeyir'in Hz.Ali'ye karşı giriştikleri mücadeleyi fisk ve dalalet olarak nitelendirmişlerdir²⁸⁰. Ali'nin, Talha ve Zübeyir'e karşı haklı olduğunu belirtmişlerdir.

Mu'tezîle'den daha az erdemli (mefdul) imam tercih edenler, bu konuda Peygamber'in uygulamalarını örnek göstermişlerdir. Mesela Peygamber, Zatı Selasil gazvesinde, Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde bulunduğu halde, Amr b. el-As'ı ordu komutanı olarak görevlendirmiştir. Oysa bu kişiler, fazilet açısından Amr b. el-As'tan daha önceliklidirler²⁸¹.

Mu'tezîle içinde Basra ve Bağdat ekollerinin içine düştüğü bu üstünlük yarışına katılmayıp, tarafsız kalanlar da vardır. Bağdat ekolüne mensup Mu'tezîlîler'in çoğu daha az erdemli olanın imametini uygun görmüşler, ancak fazilet açısından ne

²⁷⁷ Naşı, *Mesail*, 59.

²⁷⁸ Naşı, *Mesail*, 59.

²⁷⁹ Naşı, *Mesail*, 56.

²⁸⁰ Naşı, *Mesail*, 56-57.

²⁸¹ Aynı şekilde Peygamber, Mu'te seferinde, Cafer b. Ebî Talib durduğu halde, Zeyd b. Harise'yi komutan olarak görevlendirmiştir. Başka bir örnek de Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'in de içinde bulunduğu bir orduya Üsame b. Zeyd'i komutan olarak görevlendirmiştir. Bütün bunlar, efdal durduğu halde mefdulun imam olabileceğini göstermektedir. Bkz. Naşı el-Ekber, *Mesail*, 51-52.

Hız.Ali'ye, ne de Hız.Ebû Bekir'e öncelik vermemişlerdir²⁸². Mu'tezile'den Ebû Ali Cubâi ile Ebû Haşim de, daha az erdemli (mefdul) olanın imametine cevaz vermişler, ancak hiç bir halifenin diğetine üstünlüğünü tartışma konusu yapmamışlardır²⁸³.

Daha az erdemli (mefdul) olanın imametini uygun görenler, dinî ibadetleri yerine getirmek ve takva sahibi olmak anlamındaki üstünlükle, toplumun ihtiyaçlarını bilmek, yönetim işlerini kavramak ve insanların maslahatını bilmek anlamındaki üstünlüğü birbirinden ayrı görmeye çalışmışlardır.

Sonradan gelen Mu'tezilî temsilcilerden Kadı Abdülcabbar, imameti, dinin asıllarından veya itikadın temel ilkelerinden biri olarak görmez. Ona göre imamet, halkın kararına bırakılmış kamu yararını ilgilendiren bir konudur²⁸⁴. Bundan dolayı, daha faziletli olanın fazileti, ibadet ve takvayla ilgili olabilir. Fazileti daha az olanınsa, fıkıh ve siyasal meselelerde daha iyi düzeyde ve daha ileride olması mümkündür. Bu durumda, fıkıh ve siyasal alanda ileri olan, başka bir deyişle kamu yararı açısından ileri düzeyde olup da ibadet ve takva alanında geri durumda olan, kimse tercih edilir²⁸⁵.

Kadı Abdülcabbar'a göre; "imamet makamı söz konusu olduğunda, aranan üstün nitelikler, kamu yararıyla ilgili olmak durumundadır. Eğer ibadet ve takva anlamında (dinî değerleri en üst düzeyde yaşayan) üstün olan kişinin (efdal), kamu yararına yönelik yeterli nitelikleri yoksa; buna karşı, ibadet ve takva alanında daha az erdemli olan kişi bu konuda daha iyi durumdaysa, bu kişi, her alanda daha üstünmüş gibi kabul edilir; dolayısıyla yönetimde ona öncelik verilir"²⁸⁶. Mu'tezilî temsilcilerden el-Hayyat, Ebû Bekir'in Ali'ye önceliğini, kamu yararını gözetmesi noktasında Ebû Bekir'in Ali'den daha iyi durumda -ancak, mefdul (daha az erdemli) olmak kaydıyla- olmasına bağlar. Hayyat'a göre; Ebû Bekir'in Ali'ye önceliği, daha az erdemli (mefdul) olanın, daha çok erdemli (efdal) olana önceliğinin uygulanmasıdır. Bunun nedeni de; Ebû Bekir'in kamu yararını gözetme açısından, Ali'den daha başarılı olacağına yönelik toplumda var olan kanaat ve karardır²⁸⁷.

²⁸² Naşî, *Mesail*, 61.

²⁸³ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 767; Bedevî, 326.

²⁸⁴ Kadı Abdülcabbar, *Mugni*, XX/I, 227; Şiâ'nın İmamîyye kolu, imamet, kamu yararını ilgilendiren bir konu olmadığını, toplumun kararına bırakılamayacağını, bilakis dinin asıllarından ve iman esaslarından biri olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Şehristanî, *Milel*, I, 146.

²⁸⁵ Kadı Abdülcabbar, *Mugni*, XX/I, 227.

²⁸⁶ Kadı Abdülcabbar, *Mugni*, XX/I, 228.

²⁸⁷ Hayyat, *İntisar*, 76.

Mu'tezilî temsilcilere göre; toplumun siyasi birliği açısından da mefdulün efdala tercih edilmesi gerekir. Bir kimseye halk tarafından daha çok ilgi ve bağlılık gösteriliyor, onun emirlerine daha çok itaat ediliyorsa, toplumdaki şikayetler genellikle ona götürülüyorsa, o kimse (mefdul), ibadet ve takva açısından kendisinden daha üstün olan (efdal) kimseye tercih edilir. Çünkü bu konu kamu yararıyla ilgilidir. Böyle yapıldığı takdirde, toplumdaki ihtilaflar ortadan kalkar, zulüm son bulur ve adâlet temin edilmiş olur. Çünkü kamu yararını gözetme açısından daha güçlü olan, seçilmeyi daha çok hakeder²⁸⁸.

Mu'tezilî temsilciler, kamuoyunun tercihinin de bu konuda belirleyici olduğunu, toplumdaki genel kanaatin dikkate alınması gerektiğini vurgulamaya çalışmışlardır. Kadı Abdulcabbar, şeyhi Ebû Ali el-Cubaî'nin görüşlerini destekleyerek şöyle der: "Herhangi bir zamanda bir kimsenin fazileti, havas ve avam arasında bilinirse, buna karşın ondan daha erdemli (mefdul) olanın bu nitelikleri, ancak toplumda belli bir grup tarafından biliniyorsa, toplumun çoğunluğu tarafından faziletli olarak bilinen kimseyi imamlığa tercih etmek caizdir. Çünkü imamlık kurumunun önemi, genelin menfaatleri ile ilgili olmasından ileri gelir. Öyleyse toplumun çoğunluğunun tercihinine uymak zorunluluktur"²⁸⁹.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilî temsilciler, imameti dinin esaslarından biri olarak görmemelerine ve imameti ayrıntı denebilecek konulardan biri olarak kabul etmelerine²⁹⁰ rağmen, Şiâ'nın üstünlük (efdaliyet) tezine cevap verme adına, bu üstünlük yarışına katılarak kendi görüşleriyle çelişkiye düşmüşlerdir.

Gazzâlî, bu üstünlük yarışının anlamsızlığını şu cümlelerle özetlemiştir: "Şeriat sahibi tarafından, bunların, fazilet ve üstünlük yönünden, bu şekilde bir tertibe ve sıralamaya tâbi tutulmalarını gerektiren mütevatir ve kesin bir nassın varid olduğunu iddia etmemiz mümkün değildir. Bilakis, nakledilen bütün nasslar, bizim onların tümünü övmemizi bildirmektedir. Şeriat sahibinin fazilet ve üstünlük yönünden onları övmesindeki incelikten bir tercih hükmü çıkarmak, körü körüne hüküm yürütmekten ve

²⁸⁸ Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 228-229.

²⁸⁹ Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 215 vd.

²⁹⁰ Şehristanî'ye göre, "imamet, itikadın temel ilkeleri arasında değildir". Bkz. Şehristanî, *Nihayetu'l İkdam*, 487; Cüveynî de imameti, itikadın temel ilkeleri arasında görmez. Bkz. *İrşad*, 410; İbn Teymiyye de imameti, İslâm'ın ve imanın esaslarından biri olarak kabul etmez. Bkz. *Minhacu's-Sunne*, I, 70-72; Gazzâlî de imameti, incelenmesi önemli bir mesele olarak görmez. İmametın fikhî bir sorun olduğunu, hatta insanların görüş ayrılıklarına sürüklediğini ve dolayısıyla bu sorunun ele alınmasının pek de doğru olmadığını söyler. Bkz. Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 175.

Allah'ın bizi sorumlu kılmadığı bir şeye burnumuzu sokmaktan başka bir şey değildir. Bundan başka, insanların zahirî amellerine bakarak, Allah'ın indindeki fazilet ve üstünlüklerini de bilmek güçtür. Bu gibi bir hüküm, zandan ileri gidemez²⁹¹.

²⁹¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 184.

4- Yöneticinin Göreve Geliş Şekli

Mu'tezilî temsilcilerin öngördükleri yöneticinin göreve gelme şekli, Şîî İmamet anlayışına endesklidir. Mu'tezilî kaynaklarda, Şîâ'nın öngördüğü "nass ve tayin" eleştirilirken, alternatif olarak "biat ve seçim" esası savunulmaktadır. Otoritenin kaynağına yönelik tartışmalar, yöneticinin göreve gelme şeklini belirlemektedir. "Otorite, Şîâ'nın iddia ettiği gibi ilâhî kaynaklı mıdır, yoksa halkın seçimine mi dayalıdır?"²⁹² sorusu, aynı zamanda yöneticinin göreve gelme şeklini de belirlemektedir.

Şîîler, Ali b. Ebî Talib'in, Hz.Peygamber'den sonra gizli veya açık nass ve tayinle halife olduğunu²⁹³ öne sürüyor, imametinde, kıyamete kadar, onun Fatıma'dan olan soyundan çıkmayacağını iddia ediyorlardı. Onun imametinin, Allah ve Peygamber tarafından onaylandığını ve onun, Allah ve Peygamber tarafından tayin edildiğini savunuyorlardı²⁹⁴.

Mu'tezilî temsilciler, Peygamber'den sonra Hz.Ebû Bekir'in göreve geliş şeklini örnek göstererek, "seçim ve sözleşme" esasını savunmuşlardır. Bu olayda, sahabenin icmâ ettiğini, Ebû Bekir'e karşı sükut içinde biat ettiğini, bunun da ümmete örnek olması gerektiğini öne sürmüşlerdir²⁹⁵. Cahız, Kitabı'l Osmaniyye adlı eserinde "Ravafız" şeklinde isimlendirdiği İmamiyye Şîâ'sının iddialarını ve bu iddialarını dayandırdıkları, Peygamber'e isnad edilen sözleri sunduktan sonra, bunları şiddetli bir şekilde eleştiriye tâbi tutmaktadır²⁹⁶. Cahız, "nass ve tayin" esasına dayalı Şîî iddialarına karşı, Ebû Bekir'in seçimle göreve geliş şeklini savunmakta, Selman Farisî, Suheyl b. Amr, Uyeyne b. Hısn gibi, Şîâ'nın görüşlerini destekleyici hadislerin ravileri kabul ettiği kişilerin müslümanlıklarını, eleştiriye tâbi tutmaktadır²⁹⁷.

Mu'tezilî temsilciler, imamet görevinin siyasal ve sosyal bir kurum olduğuna vurgu yaparak, imamet kurumu ile emirlik, hakimlik ve valilik müesseselerini aynı kategoride değerlendirmişlerdir. Bu konuda Kadı Abdülcabbar şu ifadelerle yer verir:

²⁹² Santi, Paul, *İslâm'ın Başlangıcında Belli Başlı Siyasi ve Felsefî Akımlar*, A.Ü.İ.F. İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi, V, 322.

²⁹³ Şehristanî, *Milel*, I, 146-147.

²⁹⁴ Kummî, *Risâletü'l-İtikadati'l-İmamiyye*, 104; Şeyh Müfid, *Evailü'l Makalat*, 33.

²⁹⁵ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 755 vd.; *Muğni*, XX/I, 306-319.

²⁹⁶ Cahız, *Kitabu'l Osmaniyye*, 154-158.

²⁹⁷ Cahız, a.g.e., 178 vd.

“Şeriatta, emir, vali ve hakim tayini ictihad ve seçimledir. Bunun böyle olması toplumun menfaati gereğidir. Aynı ölçütler imamet makamı için de geçerlidir. Bunun hiç bir sakıncası yoktur”²⁹⁸, “Emir, vali ve hakim gibi kurumların dinî işlerle ilgili bile olsa ictihadla seçilmeleri caiz olduğuna göre, imamın seçimi için de aynı durumun söz konusu olmasına engel yoktur”²⁹⁹.

Mu'tezilî temsilciler, yöneticinin göreve gelme şekli konusunda Şiâ'nın iddia ettiği gibi belli bir nassın olmadığını, bu konuda ümmete vacib olanın, biat ve seçim olduğunu iddia etmişlerdir. Bu konuda herhangi bir nass olmuş olsaydı, bunun gözardı edilmiş olması veya gündeme gelmemesi düşünülemez³⁰⁰. Ebû Ali el-Cubai, böyle bir nassın bulunması halinde sahabenin bunu gizlemeyeceğini, bunu dile getireceğini vurgulayarak, bunun aksinin tüm ümmeti töhmet altında bırakacağını, oysa ümmetin tümünün böyle bir nassın gizlenmesi veya gözardı edilmesi konusunda ortak hareket etmesinin düşünülemeyeceğini ifade etmiştir³⁰¹.

Şiâ'nın, otoritenin nass ve tayin yoluyla belirlendiğine yönelik iddialarını, dayandırdıkları hadisler, Mu'tezilî temsilciler tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir.

Peygamber'e isnad edilen ve Ğadir Hum'da söylediği iddia edilen, “Ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlasıdır” şeklindeki söz, Şiâ tarafından, Ali'nin tayin yoluyla imametine delil gösterilmiştir³⁰². Mu'tezilî temsilcilere göre; bu hadis, imamet için delil olarak gösterilemez; çünkü bununla imamet kastedilmemiştir³⁰³. Cahız, hadisi rivayet yönünden eleştirerek, hadisin orijinalinin Şiîler tarafından tahrif edildiğini iddia eder. Ayrıca Peygamber'den, Ebû Bekir hakkında da bu tür sözlerin rivayet edildiğini iddia eder³⁰⁴.

Hz.Peygamber'in, Tebûk gazvesine giderken Ali b. Ebî Talib için söylediği, “Harun Musa'ya göre ne durumdaysa, sen de bana göre öylesin, bu yetmez mi!” şeklindeki sözü Şiâ tarafından Ali'nin imametine delil gösterilmiştir³⁰⁵.

²⁹⁸ Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 100.

²⁹⁹ Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 111.

³⁰⁰ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 761.

³⁰¹ Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 123.

³⁰² İbn Kesir, *Bidaye*, V, 208-214; Sofuoğlu, “Ğadir-i Hum”, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXVI, 462 vd.

³⁰³ Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 152-153.

³⁰⁴ Cahız, *Kitabu'l Osmanîyye*, 136 vd.

³⁰⁵ Cahız, a.g.e., 143, 153-157; İbn Sa'd, *Tabakât*, III, 23 vd.

Mu'tezîlî temsilcilere göre; Peygamber'in bu söz ile Ali'yi kendisinden sonra halife tayin etmiş olması kastedilemez; çünkü Harun'un Musa'dan önce öldüğü ve Musa'dan sonra Yuşa b. Nun'un halife olduğu bilinmektedir³⁰⁶.

Bağdat ekolü temsilcilerine göre; bu söz, Ali'nin imametine değil de, Ali'nin Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olduğuna delildir³⁰⁷. Ayrıca Cahız'a göre; Hz.Peygamber'in, Tebûk seferi esnasında yerine bıraktığı kimse konusunda ihtilaf vardır. Bazıları Muhammed b. Mesleme'yi, Medine'de yerine bıraktı derken; bazıları da Medine'de kalan kişinin, İbn Ummu Mektûm olduğunu söylemiştir. Ayrıca ona göre; Peygamber bütün gazvelerinde yerine birini bıraktı ve bu kimselerin de imamette hakları olurdu. Dolayısıyla bu söz imamet için delil olarak sunulamaz³⁰⁸.

Böylece Mu'tezîlî temsilciler, Şî'î iddialarına verdikleri cevaplar ve iddialara getirdikleri eleştiriler ile Ehl-i Sünnet ile aynı argümanları paylaşmış ve aynı yöntemi izlemiştir. Mu'tezîlî temsilciler, Şîâ'nın ileri sürdüğü hadislerin sahih olup olmadığını sorgulamadan, bu hadisleri tevil yoluna gitmiştir. Bazen de Cahız örneğinde olduğu gibi; Şîâ'nın delil olarak ileri sürdüğü hadislerle karşılık, Ebû Bekir'i ön plana çıkaran hadisler ortaya konmuştur. Dolayısıyla yöntem açısından Şîâ ile Mu'tezîle arasında çok da büyük fark yoktur. Yöntem aynıdır. Biri geçmişin gayr-ı meşruluğunu isbatlamak için Peygamber'e sığınırken, diğeri de geçmişin meşruluğunu isbatlamak için Peygamber'e ve tarihî tecrübelerle sığınmıştır. Mu'tezîlî temsilciler, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin göreve geliş şeklini meşru bir kriter olarak kabul etmiş ve teorilerini tarihî tecrübelerle göre şekillendirme yoluna gitmişlerdir. İlk dört halifenin göreve gelme şeklini hiç bir sorgulamaya tâbi tutmamışlar, aksine Şîâ'ya cevap vermek adına, ilk dört halifenin göreve gelme şeklinin meşru olduğunu isbatlama yoluna gitmişlerdir. Mu'tezîlî temsilcilerin bu yaklaşımı, Ehl-i Sünnet yaklaşımından farklı değildir.

İ'tizal görüşünün temsilcileri arasında, imamet konusunda Şîâ'nın öne sürdüğü "nass ve tayin" esasını benimseyen kimselerin olduğu da rivayet edilmektedir.

Şehristanî'ye göre; Nazzam, "Önde gelen sahabenin büyükleri hakkında kötü söz söylemiştir. İmamet konusunda ortada açık nass ve tayinin olduğunu savunmuştur. Peygamber'in Ali'nin imametini pek çok yerde nass'la belirlediğini, cemaatin şüphey-

³⁰⁶ Kadı Abdülcabbar, *Muğnî*, XX/I, Cahız, a.g.e., 158.

³⁰⁷ Kadı Abdülcabbar, *Muğnî*, XX/I, 175.

³⁰⁸ Cahız, a.g.e., 154; İbn Teymiyye de Cahız'la aynı kanaati paylaşmakta ve pek çok kimsenin bu görevi yerine getirmesi dolayısıyla, bu meselenin hilafetle ilgisinin olmadığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacü's Sunne*, II, 223-224.

düşmeyeceği açıklıkla bunu ortaya koyduğunu ama Ömer'in bu durumu gizlediğini iddia etmiştir"³⁰⁹.

Şehristanî'nin naklettiği bu bilgiyi kendisine temel alan Goldziher, Nazzam'ın imamet ve imamın masumiyeti konusunda Şiâ ile görüş birliği içerisinde olduğunu savunmuştur³¹⁰. Aynı iddiayı Albert Nasri Nader de tekrarlamıştır³¹¹. Nader, imamet konusunda Mu'tezile'nin çoğunun "nass ve tayin" ilkesini benimseyerek, Şiâ ile aynı yaklaşımı benimsediğini, bunun yanında Mu'tezile'den çok az bir kesimin Ehl-i Sünnet'le aynı görüşü paylaştığını iddia etmiştir³¹². Ona göre; Vasil b. Ata, A'sam, Hişam el Fufî, Cubaî ve Ebû Haşim Cubaî gibi isimler Ehl-i Sünnet'le aynı görüşü paylaşmışlardır, geri kalan Mu'tezilî temsilciler, Şiâ'nın "nass ve tayin" ilkesini benimseyerek, Şîl'le aynı yaklaşımı sergilemişlerdir³¹³.

Kanaatimizce Albert Nader'in bu iddiası oldukça abartılıdır. İmamet konusunda Mu'tezilî temsilcilerin genel kanaati, Ehl-i Sünnet yaklaşımına daha yakındır. Her şeyden önce Nazzam, Mu'tezile'nin Basra ekolü temsilcilerindendir. Basra ekolü özellikle imamet konusu başta olmak üzere pek çok konuda Ehl-i Sünnet çizgisine daha yakındır. Bağdat ekolü temsilcileri de, imamet konusunda, Ali'yi efdal kabul ederek ona öncelik tanımlarıyla birlikte, mefdulün de imametine cevaz vermişlerdir. Mu'tezile'den Ebû'l Huzeyl Allaf, Abbad b. Süleyman, Cahız, Cubaî, Kadı Abdülcabbar gibi pek çok isim, imamet konusunda, "biat ve seçim" ilkesini savunarak, Ehl-i Sünnet yönünde görüş bildirmişlerdir. Bağdat ekolü temsilcileri, imamette öncelik konusunda Hz. Ali lehinde tercih bildirmelerine karşılık, ilk dört halifenin meşruiyetini de kabul etmişlerdir.

Şîî düşünürlerden Nevbahtî, Nazzam'ın şu ifadelerini nakleder: "Nazzam, (Allah katında en üstününüz, Allah'tan en çok korkanınızdır) ayeti gereğince, Kitap ve Sünnet'e uyduğu müddetçe, imamet herkes için geçerli olduğunu söylemiştir"³¹⁴.

Ebû Ride, Nevbahtî'nin yaşadığı dönemin (300/912), Şehristanî'nin yaşadığı dönemden (548/1153) önce olduğunu vurgulayarak, Şehristanî'nin rivayetinin güvenilir

³⁰⁹ Nazzam, Hz. Ömer ve Osman'ın pek çok uygulamasını yoğun bir şekilde eleştirmiştir. Bkz. Şehristanî, *Milel*, I, 60-61.

³¹⁰ Goldziher, *el-Akide ve 'ş-Şeria*, 199.

³¹¹ Nader, Albert Nasri, *Felsefetu'l Mu'tezile*, II, 152-153.

³¹² Nader, *Felsefetu'l Mu'tezile*, II, 148.

³¹³ Nader, *Felsefetu'l Mu'tezile*, II, 149.

³¹⁴ Nevbahtî, *Fıraku 'ş-Şiâ*, 10.

olmayabileceğini ifade etmiştir³¹⁵.

Mu'tezîlî temsilcilerin, yöneticinin göreve gelme konusundaki genel kanaatleri "biat ve seçim" esası yönündedir. Seçim olgusuyla, sınırlı sayıda ve belirli niteliklere sahip seçkinlerin ümmet adına, ümmeti temsilen yöneticiyi belirlemesi kastedilmiştir.

Mu'tezîle'den Ebû Bekir el-A'sam, imametın ancak tüm ümmetin bireylerinin icmâ'ı ile gerçekleştirileceği görüşündedir³¹⁶. Fitne ve anlaşmazlık dönemlerinde, imametın kurulamayacağını iddia eden Hişam b. Amr el-Futî de aynı görüşü savunmuştur³¹⁷. A'sam, Hz. Ali'nin göreve geliş şeklini örnek göstererek, karışıklık ve fitne döneminde tüm ümmetin görüş birliği içerisinde olamayacağını, yöneticinin seçiminin ancak tüm bireylerin katılımının sağlanmasıyla gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Yöneticinin belirlenmesinde toplumun tüm bireylerinin katılımının sağlanması gerektiğini öne süren A'sam ve Hişam gibi isimler dışında Mu'tezîle'nin genel kanaati; yöneticinin belirlenmesi işinin ancak ümmet adına hareket eden ümmetin temsilcileriyle gerçekleştirileceği yönündedir. Yöneticiyi seçme görevini yerine getiren bu temsilcilerin, güvenilir, dindar, bilgili, re'y ve hikmet sahibi, ümmetin önde gelen kişileri olması gerekir³¹⁸. "Ehlu'l Hall ve'l Akd" olarak isimlendirilen bu kişiler ümmetin temsilcisi durumundadırlar ve onun adına hareket etmektedirler. Maverdî bu kişileri "seçim ehli" olarak vasıflandırmaktadır³¹⁹. Maverdî, özel seçmenler topluluğunun niteliklerini şu şekilde sıralamaktadır: "1. Her yönüyle doğru bilinen, adil bir şahıs olmak, 2. Yöneticiliğe aday olan kimsedeki aranılan şartları bilmeye yeterli bilgi sahibi olmak, 3. Devlet başkanlığı için daha uygun ve işleri yürütmede daha başarılı olabilecek olan adayı seçebilmek doğrultusunda bilgi ve görüş sahibi olmak"³²⁰.

³¹⁵ Ebû Ride, Muhammed Abdulhadî, *Min Şuyhi'l Mu'tezile İbrahim en-Nazzam ve Arahu'l Kelâmiyyeti'l Felsefiyyeti*, 175, Kahire, 1989.

³¹⁶ Şehristânî, *Milel*, I, 72-73.

³¹⁷ Şehristânî, *Milel*, I, 72.

³¹⁸ Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 251 vd., 311.

³¹⁹ Maverdî, yöneticiyi seçmenin Farz-ı Kifaye olduğunu belirtir. İslâm topluluğunun bir kısmı bu görevi yerine getirince, diğer bireyler bu sorumluluktan kurtulur. İhmal veya kusur durumunda sorumluluk bu kişilere aittir. Devlet başkanlığı, görevini yerine getirmediği takdirde veya bu görevi kimse üstlenmediği takdirde, halk arasından iki heyet çıkarılır. Birincisi; "seçim ehli" yani seçmenler topluluğudur. İkincisi ise; "imamet ehli" yani halife adaylarıdır. Bkz. Maverdî, *Ahkamu's Sultaniyye*, 4.

³²⁰ Maverdî, a.g.e., 4.

Gerek Mu'tezîlî temsilciler, gerekse Ehl-i Sünnet ortak bir yaklaşım sergileyerek özel seçim heyetinin belli niteliklere sahip olmasını şart koşmuş ve böylece imanı seçecek olan kurulun, toplumun seçkin kişilerinden olmasını öngörmüştür.

Mu'tezîlî temsilciler ile Ehl-i Sünnet öncülerinin bu yaklaşımı, çağdaş siyaset biliminde "elit teorileri", "siyasal elit" veya "iktidar eliti" şeklinde isimlendirilmektedir. Elit teorilerini ortaya koyanlara göre; bütün toplumlar yönetici sınıf ve yönetilen sınıf olmak üzere iki sınıfa ayrılırlar. Belli sayıdaki yönetici sınıf, üstün yetenekli kimselerden oluşur. İktidarın bütün nimetlerinden yararlanır. Yönetilen sınıf ise örgütlenmemiş dağınık bir yapı arzeder. Tamamen yönetici sınıfın kontrolü altındadır³²¹.

Yöneticinin belirlenmesine ilişkin sözleşmenin yapılması sırasında, bu sözleşmenin geçerli sayılabilmesi için, siyasal elitin en az kaç kişiden oluşması gerektiği konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır.

Mu'tezîle'den A'sam ve Hişam el-Futî'nin, yöneticinin seçim işine toplumun tüm bireylerinin katılımının sağlanması gerektiğini savunduklarını daha önce belirtmiştik. Aynı şekilde her yörenin önde gelen seçkinlerinin biraraya gelerek, yöneticiyi belirleyebileceği görüşü de dile getirilmiştir³²².

Kadı Abdulcabbar ve Ebû Ali el-Cubaî, devlet başkanının belirlenmesi için en az beş seçmenin bulunması gerektiğini öngörmüşlerdir³²³. Bu görüşlerine delil olarak; Hz.Ebû Bekir'in işbaşına gelişini ve Hz.Ömer'in altı kişiden oluşan bir danışma heyeti oluşturmasını örnek göstermişlerdir. Ömer b. el-Hattab, Ebû Ubeyde b. Cerrah, Useyd b. Hudayr, Beşir b. Sa'd ve Salim'den oluşan beş kişilik heyet Ebû Bekir'i halife olarak belirlemişti³²⁴. Hz.Ömer de, içlerinden birini halife olarak seçmek için altı kişilik bir heyet görevlendirmiştir. Bu heyetten beş kişi birini yönetici olarak seçmiştir³²⁵.

³²¹ Çağdaş siyaset biliminde "elit teorileri" adıyla gündeme gelen teorilerin kurucuları, yirminci yüzyılın başlarında yaşamış iki İtalyan sosyoloğu, Gaetano Mosca ve Wilfredo Pareto'dur. Bu teoriler daha sonra gelen siyaset bilimciler tarafından tartışılmış ve genişletilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Bottomore, T.B., *Seçkinler ve Toplum*, 23 vd.; Mosca, Gaetano, *The Ruling Class*, McGraw Hill, New York, 53 vd.; Pareto, Wilfredo, *Sociological Writings*, Translated b. Derick Mirfin, Pall Mall Press, London, 1966, 51 vd.; Sartori, Giovanni, *Democratic Theory*, Praeger, 120-126, New York-London, 1965, Praperer, Baykal, Deniz, *Siyasi Elit Kavramı*, Basılmamış Doktora Tezi, 24 vd. Ankara, 1963.

³²² Maverdî, *Ahkamu's Sultaniyye*, 5.

³²³ Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XX/I, 295; İbn Hazm, *Fasl*, IV, 167.

³²⁴ Kadı Abdulcabbar, a.g.e., XX/I, 295-296.

³²⁵ İbn Hazm, *Fasl*, IV, 167.

Maverdî'nin verdiği bilgiye göre; başta Cubâî olmak üzere Basralı Kelâmcılar'ın çoğunluğu bu görüştedir³²⁶.

Yöneticiyi belirleyen seçim heyetinin sayısı hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Gazzâlî'ye göre; "İmamı tayin ve seçme görevinin herkese verilmesi mümkün değildir"³²⁷. Mu'tezilî temsilcilerinin çoğu da bu görüşü savunmuşlardır. Onlara göre; ümmetin bütün bireylerini bir görüş etrafında birleştirmek imkânsızdır. Çünkü müslüman toplumun üyeleri, farklı görüş ve düşüncelere sahiptir. Bu görüş sahiplerinin, birbirlerini tekfir ettikleri, fasıklıkla suçladıkları bir ortamda birinin seçtiğini, bir başkası onaylamayacaktır³²⁸.

Eş'ârî ve Şehristanî'ye göre; imamet, "İctihad ve takva ehlinden bir kişinin, imamete lâyık olan bir kişiyle sözleşme yapmasıyla gerçekleşir ve bu kişiye diğerlerinin de itaat etmesi gerekir"³²⁹. Bu durumda Eş'ârî, yöneticiyi belirlemek için bir kişinin bile yeterli olacağını iddia etmektedir.

Bazı Ehl-i Sünnet temsilcilerine göre; imamet, başkentteki ilim adamları ile imamete aday olan kişi arasında yapılacak olan bir sözleşme ile gerçekleştirilir. Bu konuda özel bir sayı yoktur³³⁰.

Kufeli bazı bilginler ise, nikah sözleşmesinin üç kişiyle gerçekleştiği ölçüsünü temel alarak, biri kadı ve ikisi tanık olmak üzere üç kişi ile imametın geçerlilik kazanacağını; iki kişinin seçtiği üçüncü kişinin yöneticiliğinin, geçerli olduğu görüşünü öne sürmüşlerdir³³¹.

Devlet başkanının belirlenmesine yönelik, özel seçim heyetinin sayısı konusunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Bunun nedeni; geçmişte meydana gelen uygulamaların kriter olarak benimsenmesi, teorilerin bu kriter doğrultusunda oluşturulmaya çalışılmasıdır. Geçmişteki uygulamalar sorgulamaya tâbi tutulmadan, idealize edilmiş ve ölçü olarak benimsenmiştir. Çoğu Mu'tezilî temsilci, teorilerini Ebû Bekir ve Ömer'in uygulamaları üzerine inşa etmiştir. Hatta toplumdaki bireylerin tümünün katıldığı bir seçimin imkânsız olduğunu savunmuşlardır. Bu işin ancak sınırlı sayıda ve belli niteliklere sahip, halkı temsilen halk adına hareket eden, seçkin bir zümre

³²⁶ Maverdî, a.g.e., 5.

³²⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 178.

³²⁸ Kadı Abdülcabbar, *Muğni*, XX/1, 68 vd.

³²⁹ Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, 250-251; Şehristanî, *Nihayetu'l İkdam*, 496.

³³⁰ Bağdadî, a.g.e., 281.

³³¹ Maverdî, *Ahkamu's Sultaniyye*, 5.

tarafından gerçekleştirilebileceğini öne sürmüşlerdir. Argümanlarını, Şiîler'in "nass ve tayin" iddiasını çürütmek amacı doğrultusunda şekillendirmişlerdir. Bu konuda en güzel örnek Cahız'ın *Kitabu'l Osmaniyye* adlı eseridir³³².

³³² Cahız, *Kitabu'l Osmaniyye*, 154-178.

I. BÖLÜM
MUHALEFETTE MU'TEZİLE
A- İKTİDARIN DAYANDIĞI MEŞRUIYET TEMELLERİ

Meşruiyet, siyasî alanda, iktidarın sağlanması ve elde tutulması bakımından en önemli unsurlardan birini oluşturur. Siyasî bir sistemin sürekliliği, istikrarı ve dayanıklılığı doğrudan doğruya meşruiyet ile bağlantılıdır. Bir siyasî sistemde, yönetilenler, iktidarın meşruluğuna inandıkları ölçüde onun kararlarına kendiliklerinden uyma eğilimi gösterirler; bu kararlara uymayı tamamen olağan, hatta gerekli sayarlar. Bu durumda iktidar, istisnâ haller dışında zora başvurma gereğini duymaksızın itaati sağlamış olur. Yönetilenler arasında iktidarın meşruluğuna olan inancın zayıf ve düşük olması halinde, onun kararlarına kendiliğinden uyma eğilimi de zayıf olacaktır. Bu durumda iktidar, itaati sağlamak için ister istemez fizikî güce, şiddet ve tehdide başvurma yoluna gidecektir. Öyleyse meşruiyet, yönetimi kolaylaştıran, onu daha istikrarlı ve etkili kılan bir faktördür. Bundan dolayı, her devirde iktidar sahipleri, iktidarlarının meşru olduğu inancını halk arasında yaymak konusunda çaba harcamışlardır¹.

Meşruiyet'in en önemli niteliklerin biri; çoğunluğun, ortak bir değerler ve kurallar sisteminde uzlaşmasını temin etmektir. İktidara geliş ve onu kullanma biçimi de bu uzlaşmaya (consensus) göre olmalıdır. Konsensüs, genel anlamıyla, bir toplumda, belli bir sorun üzerinde toplum üyelerinin büyük çoğunluğu arasında görüş birliğini ifade eder. Daha özel ve spesifik anlamıyla, toplumun siyasî sistemi üzerinde anlaşmayı ifade eden bir kavramdır. Temel konsensüs toplumun bütün üyeleri arasında genel anlaşma ve oybirliği demek değildir. Ancak toplumun önemli bir kesimi arasında fikir birliğinin bulunması anlamını taşımaktadır. Bir siyasî sistemin meşruluğu konusunda konsensüs oranı ne derece yüksek olursa, iktidar o derece kuvvetli bir temel üzerine oturmuş demektir. İktidara geliş ve onu kullanış, uzlaşılan değerler ve kurallara uymazsa; uzlaşma (consensus), uzlaşmazlığa (dissensus, fitne); meşruluk (legitimacy) gayrı meşruluğa (illegitimate) dönüşür. Meşruluk bunalımı kaçınılmaz olur².

¹ Easton, David, *A Systems Analysis of Political Life*, 279-280 vd.; Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 326; Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, 194 vd.; *Politikaya Giriş*, 149 vd.

² Easton, 298 vd.; Duverger, *Politikaya Giriş*, 146-150.

Hicretin 41. yılında Emevî devletini kuran Muaviye ve daha sonra gelen Emevî halifeleri, sürekli siyasî meşruiyet sorunu ile yüzyüze kalmışlardır. Bu sorunu çözüme kavuşturmak için çeşitli yollara başvurmuşlardır.

Emevîlerin kabile olarak, çok geç bir dönemde İslâm'ı kabul etmelerine rağmen, iktidarın meyvesini, kendileri adına, önce Osman'ın zaafını ve sonra da onun katlini çok mahirane bir şekilde istismar ederek toplamış olmaları, müslüman halk tarafından hiç unutulmuyor ve affedilmiyordu. Onların iktidarı, çoğu zaman gayrı meşru olarak görülüyordu.

Emevî iktidarı meşruiyet krizini aşmak için üç temel planı uygulamaya koydu. Bunlar; Kabile düzeyinde meşruiyeti sağlamak, ekonomik vaadlerle meşruiyet elde etmek ve de ideolojik düzeyde cebir zihniyetini ortaya koymaktı.

Emevî iktidarı, meşruiyeti sağlamak için, kabile düzeyinde "Kureyşlilik" tezine dayandı. İktidarın Kureyş'e ait olduğuna dair pek çok rivayet vardır. Bu rivayetler Emevî iktidarını destekler mahiyette idi. Bu rivayetlerde, Kureyş'in mutlak başkan olduğu, Allah'ın Kureyşlileri insanları yönetsin diye yarattığı vurgulanmaktadır. Hatipoğlu bu rivayetlerin bir kısmını bize sunmaktadır:

"Kureyş, hayırda ve şerde, kıyamete kadar insanların valileridir".

"İnsan neslinden iki kişi de kalsa, reislik Kureyş'tedir".

"İnsanların omurgası Kureyş'tir, insan omurgasız yürüyebilir mi?"

"Yeryüzündekilerin birbirine düşmesinden emin olabilmeleri Kureyş'e muvalat göstermek, onları veli bilmek ile mümkündür. Kureyş Ehlullahdır, Allah adamlarıdır. Onlara muhalefet etmeye kalkışacak herhangi bir Arab kabilesi şeytan fırkası olduğunu bilsin"³.

Emevî yöneticileri, iktidarlarının sürekliliği ve dayanıklılığı için bu çeşit rivayetleri propaganda aracı olarak kullanmaktaydılar. Rivayetlerde Kureyş'e dolayısıyla Emevîlere muhalefet edenler, şeytanlıkla suçlanmaktaydı. İktidarın geleceği için muhalefete yer yoktu. Ancak, iktidar, Kureyş'e dayalı propagandada pek fazla başarılı olamadı. Emevîlere karşı özellikle Kureyş kabilesi içerisinde Haşimî muhalefeti⁴, Kureyş dışında ise mevalî unsuru⁵ şiddetli tepki gösterdi.

³ Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 190.

⁴ Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, 280 vd.

⁵ Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hakimiyeti*, 24, 26, 40 vd.; Kutlu, Sönmez, 50 vd.

Muaviye, siyasî propaganda niteliğindeki bu tezle yetinmedi. Bunun yanında ekonomik vaadlere dayalı yeni bir formül geliştirdi.

Muaviye iktidara geldiğinde, ekonomik vaadlere dayalı bir söylem geliştirdi. Bu söylemin ana teması gelirlerin ortak bir şekilde paylaşılması idi. Başka bir deyişle, iktidarda değil, devletin gelirlerinde, iktidarın meyvelerinde ortaklığa dayalı, bir siyasî sözleşme niteliği taşıyordu.

Muaviye, Hicrî 41. yılda (birlik yılı), Medine’de yaptığı konuşmalarda bu söylemi deklare etti. Muaviye şöyle diyordu: “Sizin başınıza geçmem, sevginizi kazanarak değil, şu kılıcımla sizi dize getirerek oldu. Gönüm size karşı Ebû Bekir’in ve Ömer’in yolundan gitmek istiyor. Ama bundan hiç hoşlanmadım. Osman gibi yürümek istiyorum, ama gönüm bunu kabul etmedi. Hem bana, hem size yarar sağlayacak bir yol tuttum: Güzel yeme, güzel içme. Beni en iyiniz görmesiniz bile, ben sizi en iyi yönetecek kişiyim. Kılıcı olmayana kılıçla gitmeyeceğim. Sadece dilinizle söylediklerinize hiç aldırış etmem. Hakkınızın tamamını vermediğimi görürseniz, benden bir kısmını kabul edin. Benden size bir iyilik gelirse, onu kabul edin. Çünkü sel çok olursa zarar, az olursa yarar getirir. Sakın fitne çıkarmayın. Çünkü fitne, geçinmeyi bozar, nimeti kirletir”⁶.

Bu konuşma bir nevi sözleşme niteliği taşımaktadır. İnsanların kendisine yardımcı olmasını istiyor. Böyle olduğu takdirde iktidarın meyvelerinin paylaşılacağını ifade ediyor. Ayrıca ifade özgürlüğüne yer veriyor. İnsanlara, kendisini eleştirdikleri takdirde herhangi bir müeyyide uygulamayacağını ifade ediyor. İnsanların hepsini hoşnut edemeyeceğini bundan dolayı bu konuda kendisine yardımcı olmalarını istiyor.

Muaviye ve çoğu Emevî halifesinin siyasî çıkara dayalı malî politikası, bir kısım kimseyi memnun ettiği gibi, bir çok kimseyi de mağdur ediyordu. Devlet gelirleri çoğu zaman siyasî ihtiyaçların hizmetine sunuluyordu⁷. Emevîler’in vergi politikası bir çok isyana neden olmuştu⁸. Emevî yönetimi, özellikle mevali üzerine ağır vergi koşulları getirmiştir. Emevîler’in Horasan ve Irak’ta mevaliyi ezdiği ve bu durumların homurdanma ve ayaklanmalara yol açtığı bilinmektedir⁹. Bu arada eyaletlerdeki devlet görevlilerinin haksız vergi toplamaları ve vergi toplama metotları, ekilsin veya

⁶ İbn Abdrabbih, *el-İkdu’l Ferid*, IV, 147.

⁷ Dennet, Daniel, *el-Cizye ve’l İslâm*, 65.

⁸ Vloten, 28 vd.

⁹ Vloten, 28 vd.

ekilmesin toprağa tek bir verginin konulması, çoğu zaman köylüler üzerine angarya yüklenmesi, halkı çileden çıkarmaya yeten uygulamalardandı¹⁰.

Muaviye ve çoğu Emevî halifeleri devlet gelirlerini siyasî silah olarak kullanma yoluna gitmişlerdi. Devlet gelirleri, devlete bağlı olan, iktidarı destekleyen kişiler arasında paylaşılıyordu. Bunun en güzel örneği, Muaviye'nin savaflara katılan mevaliye ilk defa maaş tahsis etmesi idi¹¹. Nitekim Muaviye, iktidara geldikten hemen sonra Kufeli'lere, iktidarın önde gelen muhalifleri Haricîler'le, savaşmadıkları takdirde kendilerine verilen maaşı keseceğini söylemiştir. Böylece Kufeli'leri maaş kesmeyle tehdit etmiştir¹².

Hız.Ömer'e kadar eğer bir yer, savaşla alındıysa, topraklarına el konularak ganimet olarak fatihler arasında paylaşılırdı. Oradakiler, kendi toprağının sahibi olmaktan çıkar, ancak onu işlemeye devam ederlerdi. Fakat gelirlerinin bir kısmını toprak vergisi (harac) olarak fatihlere vermek zorundaydılar. Hız.Ömer'den sonra, topraklar sahiplerine bırakılmıştır. Ancak karşılığında, İslâm devletine ödenmek üzere "harac" denilen vergi alınmaya devam edilmiştir¹³. Ayrıca onlardan din hürriyeti ve can güvenliği teminatı olarak da yıllık cizye alınmıştır¹⁴. Toprak, barışçıl bir yolla alınmışsa, anlamaya göre, onlardan belli miktarda harac alınmıştır¹⁵. Eğer halk gönüllü olarak İslâm'ı kabul etmiş ise, onlardan harac ve cizye alınmaz, bu durumda onlar zekât ve öşür ödemekle yükümlü tutulmuşlardır¹⁶.

Emevî iktidarı ile ekonomik uygulamalarda bir sapma yaşandı. Bu sapma siyasî çıkara dayalı bir sapma idi. Artık siyasî çıkara dayalı bir ekonomi politikası vardı. Bu politikada en büyük darbeyi Emevîler'in aktif muhalifleri yedi. Özellikle Mevali mağdur edildi.

Mevali'ye müslüman oldukları takdirde, diğer müslümanlarla eşit haklara sahip olacaklarına dair güvence verilmişti. Ancak onlar, Emevî iktidarı tarafından haksızlığa uğradılar ve müslüman olduklarını açıkça beyan etmelerine rağmen, ikinci sınıf vatandaş görüldüler¹⁷. Mevali'nin büyük bir kısmı müslüman olduğu için cizye

¹⁰ Duri, Abdulaziz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 64-65 vd.

¹¹ Cevde, Cemal, *el-Avdau'l İctimaiyye ve'l İktisadiyye li'l Mevali*, 133.

¹² Mikdad, Mahmud, *el-Mevali ve Nizamu'l Vela*, 248.

¹³ Fayda, Hız.Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, 91.

¹⁴ el-Kureşî, *Kitabu'l Harac*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, 17/18, 23.

¹⁵ Fayda, 88.

¹⁶ el-Kureşî, 22.

¹⁷ Vloten, 25.

alınmaması üzerine bir dönem devlet gelirleri azaldı. Bunun üzerine, onlar elleri damgalanarak, geldikleri yerlere geri gönderilerek cizye ve harac ödemek zorunda bırakıldılar¹⁸.

Özellikle Emevî valisi Haccac'ın uygulamaları, Mevali'yi büyük oranda rahatsız ediyordu¹⁹. Mevali'ye karşı uygulanan keyfî, şahsî ve siyasî çıkara dayalı politika, onları iktidarla mücadeleye sevketti. Mevali belki tepkilerini doğrudan açığa çıkarma cesaretini göstermiyordu, ancak değişik zamanlarda Emevî iktidarına karşı girişilen siyasî ve dinî hareketlere destek vererek, bu durumdan kurtulmak için mücadele etti. Hatta iktidara karşı girişilen siyasî ve dinî hareketlerde oldukça etkin bir konuma geldi.

Siyasî meşruiyeti pekiştirme amaçlı, siyasî çıkara dayalı ekonomik vaadler ve politikalar sonuçsuz ve etkisiz kalmıştı. Meşruiyet krizi aşılamamıştı. Bundan sonra iş; dinin politik çıkarlar uğruna kullanılmasına kalmıştı. Belli bir ideolojinin (cebir ideolojisi) hakim ideoloji olarak sunulması ve iktidarın kaynağının ilâhî olduğu görüşü uygulama alanına konuldu.

¹⁸ Taberî, II, 1122.

¹⁹ Haccac, müslüman olanlardan cizyeyi kaldırmıyordu. Mevaliyi köylerine gönderdikten sonra, onlardan müslüman olmadan önce alındığı gibi cizye almaya devam etti. (Bkz. İbn Esîr, *Kâmil fi'l Tarih*, IV, 465; Taberî, II, 122) Çünkü Haccac'a göre onların İslâmiyeti kabul etmeleri, gerçekten inandıklarından değil, cizyeyi ödemek istememelerindendi.

1- İlâhî Kaynaklı İktidar İddiası

Muaviye, halifeliğin kendilerinde bulunmasının ilâhî bir takdir olduğunu, insanları Allah'ın bu takdirine bağlı olarak yönettiğini söyleyerek²⁰, yeni bir meşruiyet temeli belirliyordu. Muaviye, bu konuda kamuoyu oluşturmaya çalışıyor ve şairler, vaizler aracılığıyla bunu telkin ediyordu.

İktidarı elinde bulunduranlar daima yönetilenleri, yalnız emretme ve yönetme gücüne değil, aynı zamanda emretme ve yönetme hakkına sahip olduklarına inandırmaya çalışmışlardır. İktidarın rastgele elde edilmeyip bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi ölçüsünde o iktidar meşru bir iktidar olur. Meşru bir iktidara itaat de yönetilenler için bir görev haline gelir²¹. İşte Muaviye başta olmak üzere Emevî halifeleri kendi iktidamlarının rastgele ve haksız bir şekilde olmadığını, iktidamlarının ilâhî bir kaynağa dayandığı fikrini işlemeye çalıştılar.

Muaviye, bazı maddî avantajlar karşılığında Hz.Hasan'ın biatını aldıktan²² sonra, Hicretin 41. yılı (Miladî 661)'nda Kufe'ye doğru yola çıkar ve Nuhayle'de şu konuşmayı yapar: “Vallahi ben sizinle namaz kılmanız, oruç tutmanız, zekât vermeniz ve haccetmeniz için savaşmadım. Ben sizinle sadece üzerinize emir olmak için savaştım. Siz istemeseniz de Allah bunu bana nasib etti”²³.

Muaviye, iktidarı ele geçirdikten sonra, iktidarını ve siyasî cinayetlerini meşrulaştırmak için, Allah'ın kaza ve kaderiyle halife olduğunu, O'nun kaderini infaz ettiğini, Allah'ın kendilerini istediğini, istemeseydi kendilerini değiştireceğini, bu yüzden kendilerine yapılacak bir isyanın Allah'a karşı yapılmış bir isyan olacağını iddia etti. Bu gelenek oğlu Yezid ve diğer Emevî yöneticileri tarafından da sürdürüldü²⁴. Emevî ailesi her fırsatta bu iddiaları dile getirmenin yanında, “kendilerinin Allah'ın en yüce askerleri ve insanların en hayırlıları olduklarını”²⁵ söylüyorlardı.

²⁰ İrfan, Abdulhamit, *İtikadi İslâm Mezhepleri*, 284.

²¹ Kapanî, *Politika Bilimine Giriş*, 67.

²² İbn Kesir, *Kitabu'l Muhtasar fi Ahbari'l Beşer*, I, 183.

²³ el-İsfahanî, *Makatili't Talibiyyîn*, 70.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l Ahbar*, II, 239; Atay, *Ehli Sünnet ve Şiâ*, 165; İrfan Abdulhamit, *İtikadi İslâm Mezhepleri*, 284; Watt, *Islamic Political Thought*, 33-38; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 58; Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiseler*, 282.

²⁵ İbn Kuteybe, *el-İmame ve's Siyase*, II, 4.

“Halife, saltanatını ilâhî saltanattan, gücünü ilâhî güçten alır”²⁶ anlayışından hareket eden Emevî yöneticileri, bunun propagandasını şairler ve vaizler aracılığı ile yaptırıldılar.

Bir şair bir halife hakkında şunları söylemektedir:

“Nasıl Musa ilâhî kadere uyarak huzur-u izzete çağrıldıysa, onun da (halife) hilafet makamına öylece ilâhî kader ile çağrıldığını...”

Başka bir şair de diğer bir halife hakkında şöyle der:

“Allah’ın ümmeti ıslah etmek ve doğru yola erdirmek istediği için onu hilafet makamına tayin ettiğini...”

Ferazdek, Hişam’ın Allah tarafından insanlar için seçilen hayırlı bir kişi olduğunu ve onun sayesinde her yerde zulmetin ortadan kalktığını söyler ve ona şöyle seslenir:

“Sen bu insanlar için Peygamber’den sonra hasıl olan kuraklık ve kıtlığa karşı bulutundan ümitler beklenen siması”²⁷.

Şairler ve vaizler Emevî ailesinin, bir çok şerefli işlerinden dolayı hilafete lâyık olduğunu ileri sürdüler. Hatta Hz.Peygamber’in kabilesinin özel bir karizması bulunduğu yolundaki propagandaya, hem Emevî hem de Haşimî soyunu içine alan daha geniş bir soy durumundaki Abdu’l-Menaf’dan söz edilerek mukabelede bulunan bir teşebbüse giriştiler.

“Yeryüzü Allah’ındır. O, bunu, halifesine emanet etmiştir; yeryüzünde baş olan, bertaraf edilemeyecektir”.

“Allah sizi hilafet ve hidayet çelengiyle süslemiştir; çünkü Allah’ın yaptığı şey (kaza) için, değişiklik söz konusu değildir”²⁸.

Emevî iktidarının ilâhî kaynaklı olduğu tezinin pekiştirilmesi, gerek halifenin kendisi gerekse halifeye yakın olan propagandacı şair ve vaizler tarafından yapılmaktaydı. Bunun için “halifetullah” (Allah’ın Halifesi)²⁹, “halifetu Rabbil Alemin” (Alemlerin Rabbinin Halifesi)³⁰, “eminullah” (Allah’ın güvendiği) ve imamu’l müslimin (müslümanların imamı)³¹ terimleri kullanılmıştır.

²⁶ Abdurrazık, *İslâm’da İktidarın Temelleri*, 29-30.

²⁷ Abdurrazık, 29-30.

²⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 100.

²⁹ İbn Kuteybe, *el-İmame ve’s Siyase*, I, 155; Watt, *Islamic Political Thought*, 33.

³⁰ İbn Kuteybe, I, 186.

³¹ İbn Kuteybe, I, 186.

Bu iktidarın ilâhî kaynaklı olduğuna yönelik tezin temel işlevi, siyasî iktidara karşı yöneltilecek ve yöneltilecek olan muhalefetin sindirilmesi ve susturulması, yönetilenlerin iktidara itaatinin, dinî duyguları istismar edilerek gerçekleştirilmesidir.

İktidarın ilâhî kaynaklı olduğuna dair iddia ile, yöneten kişinin Allah'ın vekili olduğu düşüncesi yerleştirilmeye³² çalışılmıştır. Halbuki sözkonusu otorite siyasî alanla ilgili bir terimdir. Siyasî alanla ilgili olan bir terim ilâhî alana kaydırılarak yöneticilerin sorumluluktan kurtulmaları sağlanmış olacaktır. Bundan dolayı iktidarın ilâhî kaynaklı olduğu görüşü daima iktidarı elinde bulunduranların parolası olmuştur ve iktidar tarafından destek görmüştür.

Bu iddianın tam tersi, yani siyasî iktidarın gücünün halktan geldiğine dair anlayış, yönetici zümreyi sürekli tedirgin etmiştir. Çünkü bu durumda yöneticiler, her yaptıkları icraatten halka hesap vermek durumunda kalacaklardır. Eğer halk iktidarın uygulamalarından memnun olmazsa, onları değiştirme, yeni yöneticiler seçme imkânı bulacaktır. Yöneticileri sorgulama ve denetleme halkın elinde olacaktır. Yönetme yetkisini Allah'tan alan bir iktidar için hesap verme, sorgulama ve denetleme gibi olgular geçerli olmayacaktır. Yönetme gücünü Allah'tan alan bir iktidara başkaldırı, direkt Allah'a başkaldırı sayılacaktır. Bu durumda halkın zorunlu olarak iktidara itaati gereklidir. İtaat, dinin gereği olmuş olacaktır.

Emevî yöneticileri, iktidarın ilâhî kaynaklı olduğuna dair iddialarını bir ideoloji ile pekiştirmek istemişlerdir. Bu ideoloji cebir ideolojisidir.

³² Akbulut, *Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi*, 150.

2- Cebir İdeolojisi

Muaviye ve Emevî halifeleri kendileri için sürekli bir sorun haline gelen meşruiyet krizini aşmak için, iktidarın meşruiyetini ideolojik bir temele dayandırmayı amaçlamışlardır. Bunun için de kendilerine bir inanç seçmiş ve benimsemişlerdir. Bu inanç; insanın sorumluluğunu hiçe sayan, her şeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle gerçekleştiğini, insanın, fiillerinde hiçbir kudret ve rolünün olmadığını³³ öngören bir nitelik taşımaktaydı. Böyle bir niteliğe sahip olan bu inancı Emevî yöneticileri ilk defa ortaya koymuyorlardı. Bu inanç, İslâm öncesi Cahiliyye Arap kültürü içerisinde varlığını korumaktaydı. Emevî halifeleri önceden var olan bu inanca ideolojik bir boyut kazandırarak onu, tekrar gündeme getirmişlerdi.

İktidar, sürekliliğini sağlamak üzere kendini hiç bir zaman isteyerek yalnızca maddî, duygusal ya da ülküsel güdülere seslenmekle sınırlayamaz. Bunlara ek olarak, kendi meşruluğu konusunda bir ideoloji oluşturup, geliştirmeye de çalışır³⁴. İdeoloji tarihsel bir olgudur. Yoktan var olmaz, ya özgül bir kümenin, ya bir bütün toplumun ortak yaşamında, kültürel birikiminden çıkar, ya da başka bir kültürden aşılır³⁵. İdeolojiler, ister aşkın, isterse dünyevî olsunlar, her zaman ve her biçimde iktidara yöneliktirler, siyasal olmaktan kurtulamazlar³⁶.

İşte, Araplara yabancı olmayan kader anlayışına dayalı bu inanç, Emevî iktidarı ile birlikte siyasî çıkarlar doğrultusunda kullanılmak üzere, tarihsel bir olgu olarak ideolojik bir düzeyde, siyasallaşarak tarih sahnesine çıkmıştır.

Cahiliyye Arap kültüründe her şeyin önceden takdir edildiğine, insanın elinden gelen bir şey bulunmadığına, insanın hayatının zamanla (dehr) kontrol edildiğine inananlar olmuştur. İslâm öncesi şairlerin şiirlerinde bu konunun işlendiği bildirilmektedir³⁷. Gerçekte Emevî yönetiminin ideolojileştirdiği kader anlayışı ile İslâm öncesi kültüre ait olan kader inancı (dehr) arasında büyük benzerlikler bulunmaktaydı.

³³ Cuveynî, *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, 40-41.

³⁴ Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, 326.

³⁵ Geertz, Clifford, "Ideology as a Cultural System", *Ideology and Discontent* (David Apter), New York, 1964, 57-64.

³⁶ Ergil, *İdeoloji Üzerine Düşünceler*, 73.

³⁷ İbn Abd Rabbihî, *Ikdu'l Ferid*, II, 378; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkülü*, 108; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakâşalar*, 53; Akbulut, *İlk Dönem Siyasî Hadiseleri*, 304; *Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXXIII, Ayı basım, 131; İzutsu, *Allah ve İnsan*, 119.

İslâm öncesi Arap kültüründe insan, yaratılınca yaradaniyla bağlarını keser. Varlığını çok daha güçlü başka bir egemen gücün kontrolüne verir ki, bu güç dehr'dir. Bu inanç, beşikten mezara kadar bireyin hayatını yönlendirir. Bu güç, hem herşeyi mahvetmekte, hem de yaşamı boyunca insanı durmadan felakete ve sefaletle sürüklemektedir³⁸. Watt, bu inancın çöldeki bedevî hayatına uygun olduğunu belirtir ve şöyle der: “Bir insan, her şeyin önceden tayin ve tesbit edildiğini ve neticede ortaya çıkan şeyin, kendi gayreti ile tesir altına alınamayacağını bildiği zaman, çöl şartlarında, felakete götürmede bir amil olan yersiz endişeden kurtulur. Arap çölündeki hayat tecrübesi, gelecek hadiselerle karşı korunma faydasızlığını da akla getirir... Böylece kadercilik (fatalizm), bedevînin çölde yaşama teşebbüsünü devam ettirmesine yardım eder”³⁹. Bundan çıkan sonuç, kadere inanmayan insanın çölde yaşama şansının olmadığıdır⁴⁰. Öyle anlaşılmaktadır ki, meydana gelen olaylarda belli bir sorumluluk almadan yaşamak çöldeki Arap’a daha cazip gelmiştir.

İşte İslâm öncesi Arap kültüründe varolan bu inancı, Emevî yöneticileri bir ideoloji olarak benimseyip, siyasî meşruiyet için kullanmışlardır. Muaviye, kendisinin müslümanlara halife olmasının, Allah’ın kaza ve kaderiyle olduğunu öne sürüyordu⁴¹. Sıffin’de askerlerine yaptığı bir konuşmada şunları söylüyordu: “... Allah’ın takdiri sonucunda kader bizi yeryüzünün bu bölümüne sürükledi. Bizimle Iraklılar’ı karşı karşıya getirdi. Biz Allah’ın takdirine razıyız”⁴². Kufe halkına yaptığı bir konuşmada da şöyle diyordu: “Ey Kufe halkı! Sizinle namaz kılmanız, oruç tutmanız, zekât vermeniz ve hacetmeniz için savaşmadım. Ben sizinle emir (yönetici) olmak, sadece sizi yola getirmek için savaştım. Siz istemeseniz de Allah bunu bana nasib etti”⁴³. Kendisinden sonra halife olması için oğlu Yezid’e biat alırken, şöyle diyordu: “Yezid işi, kaza ve kaderdir. Kulların bu konuda başka bir seçeneği yoktur”⁴⁴. Diğer Emevî halifeleri de Muaviye’nin yolunu izlediler ve kendilerinin Allah tarafından tayin edildiklerini ve müslümanların Allah’ın iradesine rıza göstermelerinin gerektiğini iddia ettiler⁴⁵. Emevî

³⁸ İzutsu, *Allah ve İnsan*, 119.

³⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 108.

⁴⁰ Akbulut, 306.

⁴¹ İrfan Abdulhamit, *İslâm’da İtikadi Mezhepler*, 284.

⁴² İbn Ebî’l Hadid, *Şerhu Nehcul Belağa*, XI, 397.

⁴³ İbn Ebî’l Hadid, *Şerhu Nehcul Belağa*, IV, 6; el-İsfahanî, *Mekâtîl*, 70.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *el-İmame*, I, 183-191.

⁴⁵ Watt, *Islamic Politic Thought*, 33, 38.

yöneticileri, yaptıkları her şeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu, kendilerinin ise sadece Allah'ın kaderini yerine getirdiklerini⁴⁶ ileri sürüyorlardı.

Emevî yöneticileri, Cebriyye ekolünün kurucuları olarak kabul edilen Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safva'nın, "insandan fiili nefyederek, onun meydana gelişini tamamen Allah'a nisbet eden, bu konuda insana hiç bir imkân tanımayan"⁴⁷, görüşlerini kendilerine ilke edindiler.

Cebriyye'ye göre, gerçek anlamda Allah'tan başkası için fiil yoktur⁴⁸. İnsanın fiillerinde tasarruf tamamen Allah'a aittir. Yani insanın fiilleri tümüyle zorunlu olup, insanın ne bir iradesi ne de bir kudreti vardır⁴⁹. Öyleyse fiilin insana nisbeti mecazîdir. Allah, cansız eşyada nasıl fiil yaratıyorsa, insanda da, onun hiç bir rolü olmadan fiillerini yaratmaktadır⁵⁰.

Muaviye ve Emevî halifeleri, meşruiyet açısından kendi önlerini açan bu yaklaşımı çeşitli vesilelerle desteklemeye ve yaymaya başladılar. Kendilerine meşruiyet kazandıran, siyasî uygulamalarından dolayı üzerlerinden sorumluluğu kaldıran bu cebri tezi, ideoloji haline getirmeye çalışıp, halka benimsetme yoluna gittiler.

İdeoloji, geniş anlamda bir "inanç sistemi" olarak değerlendirilebilir. Her iktidarın dayandığı temel değerler, ilkeler ve güttüğü hedefler bakımından bu anlamda bir ideolojisi vardır. Şayet yönetilenler, iktidarın temelinde yatan ilkeleri, değerleri, amaçları benimsiyorlar, onların doğruluğuna ve gerekliliğine inanıyorlarsa, iktidar sahipleri bu yoldan meşruluk kazanırlar⁵¹. Emevî iktidarının ideolojisi de cebir ideolojisi idi ve iktidar sahipleri bu ideoloji sayesinde hem meşruiyet kazanmak, hem de siyasî icraatlerinden sorumlu olmamak için bu ideolojiyi halka empoze etmeye çalışmışlardır. Daha da önemlisi bu ideoloji sayesinde yönetimde istikrar, devamlılık ve dayanıklılık amaçlamaktaydılar.

Easton, ideolojiyi, belirli bir biçimde düşünmeyi ve davranmayı haklı çıkarmak ya da düşünce ve davranışları bilinçli bir biçimde etkileme işlevini taşıyan inanç, tutum ve düşünceler demeti, şeklinde⁵² tanımlamaktadır. Gerçekten de Emevî yöneticileri siyasî cinayetlerini, halka karşı uygulamış oldukları zulüm ve baskı politikalarını cebir

⁴⁶ Atay, *Ehli Sünnet ve Şiâ*, 165.

⁴⁷ Şehristânî, *Milel*, I, 85; Cürcanî, *Tarifat*, 50; Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, 157.

⁴⁸ Naşî el-Ekber, *Kitabu'l Evsat*, 92.

⁴⁹ Kadî Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 324.

⁵⁰ Şehristânî, *Milel*, I, 87; Bağdadî, *el-Fark*, 128; İsfarayînî, *et-Tabsîr fî'd Din*, 96.

⁵¹ Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, 289 vd.

⁵² Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, 289.

ideolojisine dayandırıyorlardı. Böylece yaptıkları her şey Allah'ın isteği doğrultusunda olmaktadır. Onlar da Allah'ın kaderini uyguluyorlardı.

Düşünce ve inançların ideolojik olması, onların sadece sahte ya da kanıtlanamaz “doğrular” olmalarından değil, bir sınıfın çıkarlarına hizmet etmelerindendir⁵³. Cebir ideolojisi, Emevîler döneminde “yaygın bir suç ve günah işleme aleti haline gelmişti”⁵⁴.

İdeolojinin temel nitelikleri; davranışın sergilenmesinde emredicilik ya da kesinlik derecesinin olması, söylemin otoriterlik düzeyi taşıması, önerilen inanç sistemini ve onun içerdiği toplum ya da örgütlenme modelini gerçekleştirmeyi amaçlaması idi⁵⁵. Emevî iktidarının resmî politikası haline gelen cebir ideolojisi tam bir kesinlik ve otoriterlik niteliği taşımaktaydı. Eleştirilmeye tahammülü yoktu. Emevî idarecilerine göre halk, kayıtsız ve şartsız itaat etmesi gereken bir sürüden ibaretti⁵⁶.

Muaviye ve Emevî yöneticileri cebir ideolojisine kutsallık boyutu kazandırmak için, Peygamber'den rivayet edildiği söylenen bir çok hadisi de siyasî çıkarları doğrultusunda gündeme getirdiler. Muaviye, kendisini hilafete yönlendiren yegâne şeyin, Rasulullah'ın şu sözü olduğunu söyler: “İktidara gelirsene iyilik yap”⁵⁷. Buna benzer rivayetlerden biri de şudur: Hz.Peygamber (s.a.v) hanımı (Muaviye'nin kız kardeşi) Ümmü Habibe'nin evindeyken, kapıyı biri çaldı. Hz.Peygamber: ‘Bakınız kimdir?’ deyince, ‘Muaviye’ cevabını verdiler. ‘İzin verin’ deyince, kulağında bir yazı kalemi olduğu halde Muaviye içeri girdi. Hz. Peygamber; ‘Kulağındaki bu kalem nedir, ey Muaviye?’ diye sorunca, ‘Allah ve Peygamberi için hazırladığım bir kalem’ cevabını verdi. Bunun üzerine Hz.Peygamber şöyle dedi: ‘Allah sana iyilik versin. Sana Allah'ın vahyinden başkasını yazmanı istemedim. Yaptığım küçük büyük her iş, Allah'tan bir vahiye. Allah sana bir gömlek giydirirse ne yapacaksın?’ Ümmü Habibe kalktı ve şöyle dedi: ‘Ey Allah'ın elçisi Allah ona bir gömlek mi giydirecek?’ Hz.Peygamber şöyle dedi: ‘Evet ama bunun pek çok zorluğu var’⁵⁸. Bu ve buna benzer rivayetleri, Muaviye ve Emevî yöneticileri, iktidarlarının meşruluğunu pekiştirmek için kullanmışlardır.

⁵³ Ergil, *İdeoloji Üzerine*, 71.

⁵⁴ Atay, *Ehli Sünnet ve Şiâ*, 168.

⁵⁵ Shils, Edward, “Ideology”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, VII, New York, 1968, 67-68.

⁵⁶ Akbulut, *Sahabe Devri*, 283.

⁵⁷ İbn Kesir, *el-Bidaye*, VIII, 126.

⁵⁸ İbn Kesir, *el-Bidaye*, VIII, 126.

Öncelikle “Hadis külliyyatının, genelde, insan sorumluluğunu anlamsız kılan bir yaklaşımı telkin etmesi, Emevî yöneticilerinin kader anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Hadislerin yazıya geçirilmediği bir dönemde, böyle bir yönetimin olması, müslümanın geleceğini de olumsuz yönde etkilemiştir”⁵⁹ diyen Akbulut, kader doktrini ile ilgili hadislerin bu dönemde yaygın olarak kullanılmasına dikkat çekmektedir.

Emevî yöneticileri, bu ve benzer rivayetleri, ileri sürdükleri ve halka empoze etmeye çalıştıkları cebir ideolojisine kutsallık boyutu kazandırıp, ona itiraz etme imkânını ortadan kaldırmak için kullanmışlardır. İdeoloji her ne şekilde olursa olsun kutsal olanla ilgilidir. Bu kutsal tanımlayan da ideolojinin kendisidir. İdeolojinin savunduğu ilkeler kutsal ve doğru, onun karşısındakiler ise mekruh ve yanlıştır⁶⁰. Emevî yöneticileri, iktidarlarının Allah’ın kaza ve kaderi ile gerçekleştiğini iddia etmekteydiler. Onlara göre müslümanların yapması gereken şey, Allah’ın iradesine rıza göstermekti⁶¹.

Emevîlerin cebir ideolojisine karşı muhalif bir hareket oluşmaktaydı. Bu muhalif hareket, Emevî yöneticilerinin aksine insan sorumluluğunu ve hürriyet fikrini esas alıyorlardı. Muhalif hareket, Emevîlerin dayandıkları ve savundukları meşruiyet gerekçelerine itiraz ediyor, yaptıklarından dolayı onları eleştiriyordu. Şimdi bu muhalif hareketin savunduğu özgürlük fikri üzerinde duracağız.

⁵⁹ Akbulut, *Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXXIII, Aynı basım, 1992, Ankara, 132 vd.

⁶⁰ Ergil, 73.

⁶¹ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 58; Watt, *Islamic Political Thought*, 38.

B- MU'TEZİLE VE SİYASAL MUHALEFET

Sosyal ve siyasal kavramları belli kalıplar içinde tanımlamak oldukça güçtür. Bu tür kavramlarla ilgili yapılan tanımlar, o tanımlı yapanın bakış açısına göre değişmektedir ve tanımlı yapanın bakış açısını yansıtmak durumundadır. Robert A. Dahl, bu zorluğun muhalefet için de geçerli olduğunu ifade eder⁶². Ancak bu güçlüğü rağmen genel ve kapsayıcı bir tanım yapacak olursak; muhalefet, bir görüşe, bir tutum ve davranışa karşı olma, uymama, başka türlü olma, karşıtlık gibi anlamları içeren değişik kelimelerle açıklanmaktadır; bunu yapanlar, uymaz, karşıt, aksi taraf, aksi fikirde olanları da muhalif kelimesiyle ifade etmektedir. Muhalefet kavramı hem düşünsel açıdan olumsuz bir eleştiriyi, karşı olmayı, hem de bunu uygulamada gerçekleştirmek için girişilen hareketleri gösterir⁶³.

Siyasal muhalefet kavramı ise, genel muhalefet kavramının siyasal perspektif içinde ele alınmasından ibarettir. Muhalefet olgusu ve muhalifler kendi çevrelerinden çıkıp, varolan toplumsal ve ekonomik yapıyı, siyasal rejimi, onun somut öğelerini, iktidarın dayandığı meşruiyet temellerini hedef aldıkları, bunlardan birine, birkaçına veya hepsine yöneldikleri andan itibaren kavramın siyasal niteliğe büründüğü gözlemlenir⁶⁴. Böylece siyasal muhalefet, siyasî iktidara aykırı görüş ve davranışları olan ve bunları açık veya gizli olarak ifade eden az veya çok teşkilatlanmış kuvveti⁶⁵ ifade etmektedir.

Siyasal anlamda muhalefet bünyesinde iki genel anlam barındırmaktadır. Bunlardan birincisi; genel muhalefetin siyasal içeriğe bürünmüş şekli olarak ele alınıp, farklı fikir ve çıkarları temsil eden partilerin, hükümetin faaliyet ve politikasına karşı koymaları ya da bunları engellemeleri şeklinde ifade edilirken, ikincisi ise; karşı koyma olgusunu yansıtan bizzat partilerin kendisi şeklinde⁶⁶ ifade edilmiştir. Muhalefetin bu durumu, grup olarak muhalefet (opposition-group) ve davranış olarak muhalefet

⁶² Dahl, Robert A., *Political Opposition In Western Democracies*, XVIII, New Haven and London, Yale University Press, 1965, New Haven.

⁶³ Turgut, Nühket, *Siyasal Muhalefet*, 3; *Meydan Larousse, Büyük Lugat ve Ansiklopedi*, 14/194. Geniş bilgi için bkz. *Encyclopedia of Britannica*, 7/554; *Longman Dictionary of English*, 473, Longman Group UK Limited, England, 1991; *The Golden Dictionary*, 562, İstanbul, 1990.

⁶⁴ Turgut, *Siyasal Muhalefet*, 4.

⁶⁵ *Meydan Larousse*, 14/195.

⁶⁶ Turgut, *Siyasal Muhalefet*, 4.

(oppositon-comportment) şeklinde formüle edilmiştir⁶⁷. Bunlardan grup olarak muhalefet; iktidarın uygulamalarını ve gidişatını benimsemeyen, onaylamayan muhalefet partilerini ifade ederken, davranış olarak muhalefet ise, iktidarın yaptığı işlere karşı olduğunu yazı ve tartışmalarla ortaya koymak, kısaca muhalefet etmek anlamını taşımaktadır.

Mu'tezîlî siyasal muhalefeti, ancak davranış olarak muhalefet anlamında ele almak mümkündür. Mu'tezîle'yi özellikle Emevî iktidarı döneminde grup olarak muhalefet bağlamında, yani muhalefet partisi şeklinde ele almak mümkün değildir. Mu'tezîle temsilcileri, Emevî iktidarını ve uygulamalarını çoğunlukla siyasî ve kelâmî tartışmalar yoluyla eleştirmişlerdir.

Bir kısım siyaset bilimciler siyasal muhalefeti parlamenter muhalefet çerçevesinde ele alıp incelemişlerdir. Çoğunlukla da bunun sadece anayasal olan türüyle ilgilenmişlerdir⁶⁸.

Aynı şekilde Robert A. Dahl da, siyasal muhalefetin sadece siyasal partilerden hareketle parlamenter muhalefet olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Dahl siyasal muhalefeti, "yeni bir faaliyet ve çalışma programı temelinden hareketle, görev başındaki yönetici grubun yerini almak istek ve eğilimini gösteren siyasal görevliler grubu olarak"⁶⁹ tanımlamaktadır.

Siyasal muhalefetin en belirgin niteliklerinden biri de; belirli bir siyasal zaman biriminde iktidarın eylem ve stratejilerini eleştirme, onlara alternatif bir programla ortaya çıkma ve siyasal iktidara karşı olma rolüdür.

Mu'tezîle'nin siyasal muhalefetini bu anlamda değerlendirmek mümkün değildir. Her şeyden önce, "belirli bir zaman diliminde iktidara karşı olma rolü" çok yeni ve çağdaş bir tanımlamadır. Özellikle parlamenter sistemlerde, siyasal partilerin

⁶⁷ Dahl, Robert A., *Political Oppositions In Western Democracies*, XV-XIX.

⁶⁸ Giovanni Sartori, anayasal muhalefeti gerçek muhalefet olarak görmüş, anayasal olmayan muhalefeti, muhalefet kabul etmemiştir. Anayasal olmayan muhalefetin karşı koyma, karşı çıkma (contestation) kavramı altında incelenmesi gerektiğini söylemiştir. Sartori, anayasal muhalefetten hırçın politikayı (turbulent politics) değil, sakin politikayı (quiet politics) bir başka deyişle, sorunlara barışçı yoldan yaklaşanı, karşısındakini düşman olarak görmeyen muhalefeti kastetmiştir. Bu muhalefet, yıkıcı değil, yapıcıdır. Düşmanlıkları değil, genel çıkarları dikkate alan muhalefettir. Bkz. Sartori, Giovanni, *Opposition and Control: Problems and Prospects*, R. Barker (edited), *Studies in Opposition*, 33, 1971, McMillan.

⁶⁹ Dahl, Robert A., *Political Opposition*, XVIII-XIX; Tank Zafer Tunaya, Dahl'e atfen yaptığı siyasal muhalefet tanımında şu cümleleri kullanır: "Belirli bir siyasal zaman biriminde güdülen amaçları ve kullanılması düşünülen eylem ve stratejilerin uygulanmasını engelleyeceğine inanılan siyasal iktidara karşı olma rolüdür". Bkz. Tank Zafer Tunaya, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, 347-348, 1980, İstanbul.

siyasal muhalefetini ifade etmektedir. Mu'tezîle, iktidara geliş şekli üzerinde durmuş, Emevî iktidarının meşruiyet iddialarını ve uygulamalarını eleştirmiştir. Mu'tezîle'yi, "yeni bir faaliyet ve çalışma programı temelinden hareketle, görev başındaki yönetici grubun yerini almak istek ve eğilimi gösteren siyasal görevliler grubu" olarak nitelendirmek de mümkün gözükmemektedir. Aslında İslâm fırkaları içerisinde iktidarı talep eden ve iktidara alternatif olan bir model, Şiâ tarafından öngörülmüştür. Şiâ, iktidarı elde etmek için alternatif olarak "İmamet" teorisini geliştirmiştir.

Siyaset bilimcileri, siyasal muhalefet kavramının sadece partilerce yapılan muhalefeti içermediğini, bunun yanında muhalefetin, partilerden başka, örgütlü veya örgütsüz çeşitli grup, topluluk ya da kişilerce ve yasal olmayan çeşitli yollarla da gerçekleştirilebileceğini vurgulamışlardır.

Siyaset bilimciler, siyasal muhalefetin, parlementer düzeyde yasal olarak sadece siyasî partilerce gerçekleştirilmesi dışında şu noktaları da kapsadığını vurgulamışlardır.

1. İktidarın şekline karşı olmak, sosyo-ekonomik yapıyı sorgulamak ve eleştirmek.
2. Siyasal iktidarı elinde bulunduran kişi, grup veya hanedana karşı direnmek ve onun meşruluğunu kabul etmemek.
3. İktidarı elinde bulunduranların baskıcı olarak görülmesi halinde onların baskısına karşı gelmek ve direnmek.
4. Sadece bazı somut çıkarlar sağlamak için siyasal iktidar üzerinde özellikle çıkarları ilgilendiren konularda (buna toplumun çıkarları da dahildir) baskı yaparak istenilen sonucu almak.
5. Bazı somut ideolojik amaçları veya manevî değerleri gerçekleştirmek amacıyla özellikle siyasal iktidarı etkilemeye yönelik faaliyetlere girişmek⁷⁰.

Mu'tezîle'nin siyasal muhalefetini yukarıda saydığımız şartlar doğrultusunda değerlendirmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bu şartlar doğrultusunda yapılan muhalefet, bireysel olarak veya grup olarak, örgütlü veya örgütsüz olduğu gibi; sözle, yazıyla, davranışla, hareketle, ideolojiyle, düşünce ile hatta yaşam biçimiyle oluşmaktadır. Gerçekten de Mu'tezîle'nin Emevî iktidarına karşı gerçekleştirdiği muhalefet saydığımız bu olgular düzeyinde yapılan bir muhalefetti. Mu'tezîle, bu

⁷⁰ Barker, Rodney, *Studies in Opposition*, Introduction 4 vd. 1971, McMillan, St. Martin's Press; Turgut, Nükhet, *Siyasal Muhalefet*, 7.

dönemde, örgütlü siyasal bir teşekkül olmaktan ziyade, siyasal bir terimle bir “baskı grubu”⁷¹ niteliği taşımaktaydı.

Mu'tezîle, muhalefedinin meşruiyetini dinî bir temele dayandırmaktaydı. Meşruiyet ölçüsü Kur'an ve peygamberin uygulamaları idi. Aslında iktidarın yaptığı da bundan farklı değildi. Bu noktada hem iktidar hem muhalefet siyasî alanla dinî alanı birbirinden ayırmamışlar, hep aynı telakki etmişlerdir. Muhtemelen sorun da buradan kaynaklanmaktaydı. İktidar ve muhalefet dinî nassları kendi bakış açılarına göre yorumlamış, biri diğerini etkisiz kılmaya çalışmıştır. Herbiri kendisinin doğru karşıdakinin tamamen yanlış olduğunu, Kur'an ve Sünnet'i ölçü alarak, iddia etmekteydi.

Mu'tezîle'nin siyasal muhalefeti siyasî ve dinî niteliklidir. O dönemde böyle olması da kaçınılmazdı. Çünkü dinî ve siyasî nitelikli sorunlar içiçeydi. Örneğin; iktidarın cebir ideolojisi, hem dinî hem de siyasî bir nitelik taşımaktaydı. Aynı şekilde; Mu'tezîle'nin buna karşı öngördüğü hürriyet fikri de, hem kelâmî bir tartışma, ama aynı zamanda siyasî mesajları ve siyasî sonuçları olan bir düşünce idi.

İslâm fırkalar tarihinde muhalif herhangi bir hareketin doğuşunun ilk başlangıcı, ister bir kişi isterse bir tutum ve tavır olsun, özellikle siyasî liderlik ve siyasî liderin aldığı kararlar hakkındaki tartışmalarda kendini gösterir. Hz.Osman döneminde başlayarak, muhalefetin çeşitli şekillerini belirleyen en önemli faktör; siyasal tutum ve tavırlarla ilgili tartışmalardır. Bunun için fırkaların doğuşunu ele alan mezhepler tarihçileri, eserlerinde, herhangi bir fırkanın başlangıçta siyasî bir teşekkül olarak başlayıp, sonra dinî bir teşekkül niteliği kazandığı ve dini siyasî amaçlarla kullandığı hususuna vurgu yapmışlardır. Mezhepler Tarihçileri, bu teşekküllerin dinî gruplar olmakla birlikte, siyasette de belirleyici rol oynamalarının kaçınılmaz olduğu konusunu dile getirmişlerdir⁷².

⁷¹ Baskı grubu, ortak menfaatler etrafında birleşen ve bunları gerçekleştirmek için Siyasal İktidarlara üzerinde etkili olmaya çalışan örgütlenmiş grup olarak tanımlandığı gibi; örgütlenmemiş grupları, hatta belli bir olay karşısında aniden tepki gösterip eyleme geçen grupları da ifade etmektedir. Baskı grupları çoğunlukla iktidarı elde etme ve kullanma amacı gütmeyenler. Daha ziyade iktidar üzerinde etkili olmaya çalışırlar. Geniş bilgi için bkz. Almond, Gabriel A.-Coleman, James S., *The Politics of Developing Areas*, 33, Introduction: A Functional Approach to Comparative Politics, Princeton University Press, 1960, Princeton; Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, 212-234; Daver, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, 236-238; Kapanî, Münici, *Politika Bilimine Giriş*, 192 vd.

⁷² Fıglalı, Van Vloten'e atfen şu ifadelerle yer verir: “İslâm mezheplerinin hemen tamamına yakını, şu veya bu şekilde siyasî ve dünyevî ihtiraslarının, arzu ve menfaatlerinin etkisiyle ortaya çıkmış, yaşayabilmek için de Kur'an ve Sünneti kendine yardıma çağırmak suretiyle, esas niyetini örtmek

İslâm'ın ilk dönemlerinde, siyasî çekişmeler, dinî bir renge bürünmüştür. Her muhalif yöneliş, kendisinin imanı ve meşruluğu, başkalarının da küfür ve gayrı meşruluğu yansıttığını ileri sürmüştür. Muhalif hareketlerin herbiri, kendi savunduğu fikirlerin en ideal ve en doğru olduğunu, diğer hareketlerin ise, gayrı meşru ve yanlış olduğunu öne sürmüştür. Özellikle Haricî ve Şîî muhalefet, iktidarın şekli ve yönetim sisteminin nasıl olması gerektiği ile ilgili olarak, nassları kendilerine özgü bir metodla anlayarak ve yorumlayarak, bu temele dayalı bir muhalefet oluşturmuştur.

Özellikle Haricîler ve Şîîler, siyasetteki karşıtlık ile Allah'a iman veya küfür bağlamındaki karşıtlık arasında bağlantı kurdular. Böylece siyasî alandaki zıtlaşma inanç alanındaki zıtlaşmaya dönüşmüştür. Bu durum, Haricîler'in muhaliflerine acımasız ve şiddetle dolu bir tutumla yaklaşmalarına neden olmuştur. Öyleki müslüman olmayanlar Haricîler yanında güven içinde oldukları halde, Haricîler'e muhalif olan müslümanlar ise tehlike içindeydiler. Aynı şekilde Şîî muhalefet, "imamet" doktrinini "Nübüvvet" inancı ile kıyaslamak suretiyle, imamlar hakkındaki inancı ve onlara bağlılığı imanın bir parçası ve şartı saydı. Buna göre iman, ancak imametle tam bir mükemmelliğe ulaşabilirdi⁷³.

Mu'tezîle muhalefetine dayandığı temel, aynı şekilde, dinin asıllarının kendilerince yorumlanması ve bu yorum sonucunda belli tutum ve tavırların takınılmasından ibaretti. İktidar, iddialarını, dinî bir meşruiyet zemininden hareketle, genellikle Ulu'l Emr'e (baştaki yönetici), ona itaat etmeye, itaatsizliğin fitne olgusuna yol açacağı inancına vurgu yaparak, delillendirmeye çalışırken; muhalefet de iyiliği emir, kötülükten alıkoyma, insan sorumluluğu, insanın özgürlüğü, şura vb. olgulara vurgu yaparak muhalefet zemini bulmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Mu'tezîle, kendi bakış açısıyla dine aykırı olarak gördüğü veya nitelendirdiği tüm uygulamaları, gizli veya açık bir şekilde eleştirme yoluna gitmiştir.

Mu'tezîle'nin siyasal bir muhalefet fırkası olarak öne çıkardığı ve üzerinde önemle durduğu hususlardan biri de, iktidarı elde ediş şekli ve iktidarda bulunacak olanların sahip olmaları gereken niteliklerdir. Aslında bu konu, İslâm düşünce tarihindeki tüm muhalif hareketlerin ilgi alanına girmiştir.

yoluna gitmiştir". Bkz. Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 15-16; Ayrıca bu konu için bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî İtikadî Fikihî Mezhepler Tarihi*, 38.

⁷³ er-Reyyis, Muhammed Diyauddin, *en-Nazariyyetu 'l İslâmiyye*, 164-165, Kahire, 1979.

Mu'tezîle, bir yandan iktidara meşruiyet sağlayan cebir ideolojisi ve irca doktrinine karşı, onların öne sürdüğü tezleri olumsuz kılan, insan sorumluluğu ve insan hürriyeti, el-menzile beyne'l menzileteyn, iyiliği emir kötülükten nehiy ilkelerini öne çıkarırken; diğer yandan da o dönemde mevcut felsefî-dinî fırkalarla mücadele etmiştir⁷⁴.

Mu'tezîle, iktidarın zulümlerine meşruiyet sağlayan cebir inancı ve irca doktrini ile mücadeleye özel önem vermiştir. Çünkü cebir inancı, iktidarın yaptığı zulüm ve kötülüklerin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunu öne sürerken, irca doktrini ise, iktidar sahiplerinin yaptıklarına karşılık herhangi bir hüküm vermekten kaçınıyor, onlarla ilgili hükmü ahirete erteleyerek, iktidarın sorgulanması ve denetlenmesini engelliyordu.

Kadı Abdulcabbar, Mu'tezîle'nin bu çok yönlü muhalefet anlayışını şu şekilde özetlemiştir: "Kuşkusuz bize muhalif olanlar, beş esasın birinden öteye geçmezler, Mülhîde, Mu'attıla, Dehriyye ve Müşebbihe'nin muhalefeti, 'Tevhid' esasına girer. Cebriyye'nin muhalefeti, "adl" adalet ilkesi kapsamına; Mürcie'nin muhalefeti, "va'd vaid" ilkesi kapsamına; Haricîlerin muhalefeti "el-Menzile beyne'l Menzileteyn" ilkesi kapsamına; Şiâ'nın muhalefeti "iyiliği emredip kötülükten alıkoyma" ilkesi kapsamına girmektedir"⁷⁵.

Her şeyden önce, Mu'tezîle'ye karakterini veren bu beş esas, Emevî iktidarı döneminde tam olarak olgunlaşmış ve teşekkül etmiş değildi⁷⁶. Emevî iktidarı döneminde oluşmaya başlayan ve olgunlaşan ilkelerden "el-Menzile beyne'l Menzileteyn", "Va'd Vaid", "Emri bi'l Maruf Nehy ani'l Münker" ilkeleri, Mu'tezîle muhalefetinin tabiatını, niteliğini önemli oranda belirlemekteydi.

Beş esasın bu dönemde net olarak olgunlaşmaması ve tam olarak teşekkül etmemiş olmasından dolayı, Mu'tezîle muhalefeti bazen şahıslara, zaman ve zemine; bazen de mevcut şartlara bağlı olarak değişim göstermiştir.

Mu'tezîle'nin siyasal muhalefeti, Haricî ve Şîî muhalefetlerinden de etkilenmiştir. Özellikle iktidara başkaldırı niteliği taşıyan bu muhalif hareketlerin,

⁷⁴ İbn Ebî'l Hadid, *Şerhu Nehci'l Belağa*, V, 78-79.

⁷⁵ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l Usûli'l Hamse*, 124.

⁷⁶ Aydınlı, Mu'tezîle'nin beş esasından bazılarının Emevîler döneminde oluştuğunu ve teşekkül ettiğini belirtmiştir. Bu dönemde oluşan ilkelerin üçünün (el-Menzile beyne'l Menzileteyn, el-Va'd ve'l Va'id, el-Emri bi'l Ma'ruf Nehy ani'l Münker) teşekkül ettiğini; Tevhid ve Adl esaslarının, alt ve yan kollarının henüz bu dönemde teşekkül etmediğini ifade etmektedir. Bkz. Aydınlı, 32, Basılmamış Doktora Tezi.

çoğunlukla başarısız olması, Mu'tezile'nin iktidara karşı ihtiyatlı bir muhalefet sergilemesine yol açmıştır.



1- Cebir İdeolojisine Karşı Hürriyet Fikri

İktidar, meşruiyetini, istikrarını ve sürekliliğini cebir inancı yoluyla gerçekleştirme girişiminde bulunmaktaydı. Buna karşı Kaderîyye ve Mu'tezile muhalif hareket olarak insan özgürlüğü düşüncesini savunmaktaydı. Muhalefetin, insan özgürlüğü düşüncesi bağlamında üzerinde durduğu temel unsurlar; kader, irade, ihtiyar, kudret, istitaat, fiillerde özgürlük ve sorumluluk kavramları idi. Bu kavramlar Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden "Adl" adâlet prensibi kapsamına girmektedir. Kadı Abdulcabbar, cebir inancına karşı ortaya konulan savunma nitelikli hürriyet fikrinin "Adl" adâlet ilkesi kapsamına girdiğini söylemiştir⁷⁷.

Emevî yöneticileri, yaptıklarının Allah'ın kaderi ve öntasarımı ile gerçekleştiğini, Allah tarafından düzenlendiğini söyleyerek, yaptıkları işlerin sorumluluğunu üzerlerinden atmak istiyorlardı. Muaviye ve diğer Emevî halifeleri, kendilerinin bütün bunları iradeleri dışında yaptıklarını imâ etmeye, böyle bir anlayışı egemen kılmaya çalışıyorlardı. Kendilerini yönetici kılan, bu görevde birtakım işler yaptıran Allah'tı. Onlar bunları yapmaya mecburdu. Bu konuda herhangi bir iradeleri söz konusu değildi. Cebir inancı, devlet otoritesinin, meşruiyetinin ve siyasî düzenin sağlanmasında bir ideoloji haline dönüşmüştü⁷⁸. Cebir anlayışı Emevî halifelerinin büyük çoğunluğu tarafından yaygın bir kabul ve destek gördü⁷⁹. Emevî halifeleri, otoritelerinin insan-üstü bir kaynaktan geldiğini⁸⁰, kendilerine yapılacak bir başkaldırının, Allah'a yapılmış olacağını, müslümanların Allah'ın iradesine rıza göstermelerinin gerekliliğini iddia etmekteydiler⁸¹. Böylece; insan-üstü bir kaynaktan alınan otoritenin ve ilâhî mesaja dayalı iktidarın, insanlar tarafından sınırlanabilme şansı yoktu⁸².

Mu'tezile'nin beş ilkesinden biri olan "Adl" Adâlet ilkesinin teşekkülünden önceki dönem, kader sorunu üzerindeki tartışmalar merkezinde yoğunlaşmaktaydı. İktidarın cebir ideolojisine karşı birtakım muhalif yönelişler, kader anti-tezi ile

⁷⁷ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 124.

⁷⁸ Vatikiotis, P.J., *İslâm ve Ulus Devlet*, 39.

⁷⁹ Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, VIII, 4.

⁸⁰ Watt, *Islamic Political Thought*, 33.

⁸¹ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 58.

⁸² Vatikiotis, 65.

kendilerini gösterdiler. Kader anti-tezine dayalı muhalefetten önce, birtakım yönelişler de⁸³ iktidarı tehdit etmekteydi.

⁸³ Bu muhalif yönelişleri üç grupta toplamak mümkündür. Bunlardan biri; kökleri İslâm öncesi kabile mücadelelerine dayalı, Emevî-Haşimî çekişmesi şeklinde gerçekleşen kabile düzeyinde bir muhalif harekettir. İslâm öncesi dönemde yoğun şekilde yaşanan Emevî-Haşimî çekişmesi için bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 76; İbnü'l Esir, *Kâmil*, II, 17 vd. Bu çekişme Hz.Peygamber ve ilk iki halife Ebû Bekir ve Ömer döneminde etkinliğini kaybetmişti. Bu dönemde önemli ölçüde siyasî birlik sağlanmıştı. (Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 124 vd.) Aslında Haşimîler, Hz.Peygamber'in kendi kabilelerinden çıkmasından dolayı önemli bir etkinlik elde etmişlerdi. Emevî-Haşimî mücadelesi potansiyel olarak sürekli varlığını korumaktaydı. Gerçekten de "Cahiliyye döneminde Arap siyasî hayatının çekirdeği durumundaki kabilecilik anlayışı" (Onat, 26) potansiyel olarak varlığını korumaktaydı. Cahiliyye döneminde yoğun bir şekilde yaşanan Emevî-Haşimî mücadelesi Hz.Osman'ın döneminde tekrar su yüzüne çıkmıştı. Hz.Peygamber ve ilk iki halife döneminde siyasî etkinliğini kaybeden Emevîler, Hz.Osman'ın halife seçilmesiyle tekrar siyasî etkinlik kazanmışlardı. (Wellhausen, *Arap Devleti ve Sâkâtı*, 19; Sarıçam, *Emevî-Haşimî Mücadelesi*, 235) Bu durum en fazla Haşimîleri rahatsız etmekteydi. (Wellhausen, 20; Onat, 30) Hz.Osman'ın öldürülmesi ve akabinde Hz.Ali'nin iktidara gelmesiyle bu mücadele büyük bir hız kazanmıştı. Muaviye, Ali'ye biatı reddediyor ve Hz.Osman'ın katillerinin kendisine teslim edilmesini, bundan sonra da bir şura teşkil edilmesini istiyordu. (Minkârî, *Vak'atu Sıffin*, 47, 63; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, I, 98-99; Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu*, 37) Aslında Muaviye'nin bu isteğinin arkasında iktidar olma isteği yatmaktaydı. (Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu*, 40; Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, 47; Ali-Muaviye çekişmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Sarıçam, 265) Hz.Ali'nin vefatıyla iktidar tekrar Emevîler'in eline geçmişti. Hasan'ın hilafeti, Muaviye'ye devretmesiyle (Fığlalı, *İmamîyye Şiâsı*, 92) bu iktidar iyice perçinleşmişti. Hatta 41/661 yılı "birlik yılı" olarak isimlendirilmişti. (Wellhausen, *Arap Devleti*, 48; Hasan I. Hasan, *İslâm Tarihi*, I, 278) Muaviye'nin Hz.Ali'ye küfür ve kötülme kampanyası başlatması, Hz.Hüseyin'in Kerbela'da şehid edilmesi, Muaviye'nin oğlu Yezid için zorla biat alması gibi olaylar kabilecilik ruhunu zirveye ulaştırmıştı. Bundan sonra bir dizi isyan ve ayaklanmalar başladı. (Geniş bilgi için bkz. Sarıçam, 334, 347, 352, 363; Onat, 43, 62, 93, 122, 130, 134).

İkinci bir muhalif yöneliş, inanç temeline dayalı Haricî muhalefeti idi. Tahkim hadisesinden sonra Hz.Ali'den ayrılan ve tahkimi kabul ettiğinden dolayı Ali ve taraftarlarını, Muaviye ve taraftarlarını küfürle itham eden kişiler (Taberî, 3, 3350; Akbulut, *Haricîliğin Siyasî Görüşleri*, 337) "La Hükme İlla Lillah- Hüküm Ancak Allah'ındır" sloganını benimsediler. Haricîler, Allah'ın işinde insanların hüküm vermesine karşı çıkarak, Hz.Ali'ye tövbe etmesini önerdiler. Tövbe ettiği takdirde Hz.Ali ile beraber olacaklarını söylediler. (İbnü'l Esir, *Kâmil*, III, 173) Hz.Ali'nin bunu kabul etmemesi üzerine Hz.Ali'ye karşı çıkarak, Nehrevan ve Nuhayle'ye çekildiler ve onunla savaştılar. (Müberred, *Kâmil*, II, 165; Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu*, 67-68) Bundan sonra Ali ve Muaviye'nin ümmetin bozguncuları olduğunu ve bu nedenle öldürülmeleri gerektiğini söylediler. Sonuçta Hz.Ali'yi öldürdüler (Müberred, *Kâmil*, II, 165-166; Taberî, II, 3456; İbnü'l Esir, *Kâmil*, III, 387)

Haricîler Muaviye ve taraftarlarının müslüman olmadığı kanaatini taşıyorlardı. Hz.Ali'den sonra iktidarı elde eden Muaviye'ye karşı ardı arkası kesilmeyen isyan ve ayaklanmalara giriştiler. (İsyanlar hakkında geniş bilgi için bkz. Fığlalı, *İbadiyye'nin Doğuşu*, 69 vd.) Haricîlere göre Hz.Ali ve Muaviye tahkim olayında büyük günah işlemişlerdi. Onlar, büyük günah işleyen kimsenin müslüman olarak kalmayacağını belirterek, saldırılarını mevcut iktidara ve genel olarak da İslâm toplumuna çevirdiler. Haricîler kendi açılarından, günah işlemeyen mü'minlerin oluşturduğu bir toplum tasarladılar, günahkârların o toplumda yeri yoktu. Bu ideal, gerçekleşme imkânı olmayan bir hayalden başka bir şey değildi. Haricîler, kendi yaşadıkları bölgeyi "darü'l hicre", muhaliflerin yaşadıkları bölgeyi ise "darü'l küfr" (küfür yurdu) olarak isimlendirdiler (Eş'ârî, *Makalat*, 120, 87) Haricî muhalefet hem iktidara karşı, hem de İslâm toplumuna karşı cephe almıştı. Haricîler sürekli başkaldırı faaliyeti içerisindeydiler. Haricîlikle ayaklanma, isyan eşdeğer bir anlam taşıyordu. (İbnü'l Esir, *Kâmil*, IV, 343; Fığlalı, *Haricîliğin Doğuşu*, 262; Akbulut, *Sahabe Devri*, 249)

Diğer bir muhalif yöneliş ise; sosyo-ekonomik temele dayalı rahatsızlıklardan doğan bir karşı çıkışı temsil etmekteydi. Emevî yöneticileri iktidalarında sadece Haşimîlerle ve Haricîlerle değil, aynı zamanda Arap olmayan müslümanlarla (mevali) da mücadele içinde olmuşlardı. (İbn Ebî Hadid, III, 472) Bütün özellikleriyle salt bir Arap devleti olan Emevîler, Arap olmayan halkı aşağılıyorlar, onları küçük görüyorlardı. Bu durum müslümanlar arasında asabiyet ruhunun uyanmasını teşvik etti. Bu

Emevî iktidarının bu muhalif yönelişlere uyguladığı şiddet ve baskıya dayalı politika, insan hürriyetine dayalı yeni bir muhalif yönelişi doğurdu. Başlangıçta Kader sorunu düzeyinde tartışılan hürriyet düşüncesi, felsefî ve dinî gelişmelerle paralel olarak, sonraları ihtiyar, irade, insan fiilleri, kudret-istitaat bağlamında da tartışılmaya başlanmıştır. Kelâmî bir zeminde tartışılan bu kavramlar, hiç kuşkusuz birtakım siyasî içerik ve siyasî mesajlar da taşımaktaydı. İnsan özgürlüğü temeline dayalı bu olgular, iktidarın, şiddete ve baskıya dayalı cebir ideolojisine bir tepki olarak gündeme gelmişti.

dönemde Araplar kendilerini üstün ırk, dillerini de üstün dil olarak kabul ediyorlardı. (Hasan I. Hasan, I, 427) Emevî yöneticilerinin ırk temeline dayalı bu politikaları, müslüman olmayan halkı aşağılamaları, bu insanlar arasında memnuniyetsizlik yaratmış ve zaman zaman iktidara karşı ayaklanmalarına neden olmuştur. Oysa hilafet ordusunun önemli bir kısmı Mevali'den oluşmaktaydı. (Cahız, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri*, 41)

Halkın önemli bir kısmını oluşturan Arap olmayan unsurların iktidar tarafından ihmal ve mağdur edilmeleri, Emevî iktidarının içine düştüğü en büyük hatalardan biriydi. Çünkü iktidarın haksız uygulamaları sonucu bu unsurlar iktidar karşısında en önemli muhalif yönelişlerden biri olacaktı.

Fethedilen bölgelerin sınırları genişledikçe, buna bağlı olarak Mevali sınıfının sayısı da artmaktaydı. Ancak onların müslüman olmaları kendilerine acı bir hayal kırıklığı getiriyordu. (Vloten, *Emevî Devrinde Arap Hakimiyeti*, 25 vd.) Irak'ta ve hilafetin doğu eyaletlerinde sayıları oldukça fazla olan mevali, topraklarını kaybediyor, ancak, topraklarını işlemeye devam ediyordu. Ürünlerinin bir kısmını toprak vergisi (harac) olarak, bir kısmını da kişi başına sabit miktar (cizye) olarak ödemeye devam ediyorlardı. (Geniş bilgi için bkz. Vloten, 27 vd.; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 55 vd.) 66/685 yılında meydana gelen Muhtar es-Sakafî Hareketi, Arap olmayan unsurların iktidara karşı siyasî bir güç olarak boy göstermelerini sağladı. (Geniş bilgi için bkz. Onat, 93 vd.) Emevî yöneticileri bu olaydan sonra Mevali unsurunun önemli bir güç olduğunu, bu gücün ortadan kaldırılması gerektiğini farketti. Önemli bir siyasî güç olarak bu muhalif yönelişi ortadan kaldırmak için Vali Haccac görevlendirilmişti. Haccac Irak'a vali olduktan sonra yaptığı bir konuşmada Mevali'ye tehditler savurarak şöyle diyordu: "Ey insanlar, Allah sizlere halife olarak Abdülmelik'i seçti. O da beni vali olarak atadı. Koparılacak bazı olgunlaşmış başlar görüyorum ve bunu yapacak da benim" (İbn Kuteybe, *el-İmame ve's Siyase*, II, 32-33) Vali Haccac, iktidara karşı muhalif davranan kimseleri, ahlâksız ve alçaklıkla itham ediyordu. (Müberred, *Kâmil*, II, 222) Vali Haccac, muhalifleri hapsederek, işkenceler yaparak ve çeşitli şiddet yöntemleri kullanarak harac ve cizyeyi toplama yoluna gidiyordu. Haccac'ın şiddete dayalı politikası ekonomiyi ve siyasî sistemi altüst etmişti. (Taberî, II, 1306) Haccac muhalif pek çok kimseyi işkence ile öldürtmüştü. Bundan dolayı halkın nefretini kazanmıştı. (Müberred, *Kâmil*, I, 185)

İlk Kaderî isyanı olarak kabul edilen (İbn Teymiye, *Mecmuu'l Fetava*, VIII, 228) İbn Eş'âs (82/701) hareketi, iktidar ile halkın çoğunluğu arasındaki gerginliği göstermesi açısından önemlidir. Bu ayaklanmanın en önemli özelliklerinden biri; ayaklanmaya katılan pek çok insanın Hasan Basrî (110/728) ile ilişki içerisinde olmasıydı. Aynı zamanda Arap olmayan bir çok unsur, bu ayaklanmaya katılmış ve önemli etkide bulunmuştur. Mevali'nin bu ayaklanmayı desteklemesi ve bizzat ayaklanmaya katılmasının altında, Haccac'ın Arap olmayan müslümanlara uygulamış olduğu sosyal ve ekonomik politika yatmaktaydı. Bu ayaklanmaya katılan bir çok mevali katledilmiş, birçoğu şehirlerin dışına sürülmüş ve çoğunun isimleri ellerine damgalanarak daha önce geldikleri yerlere gönderilmiştir. (Kasımî, *Tarihu Cehmiyye*, 55; İbn Esîr, *Kâmil*, IV, 471; Vloten, 28)

Emevî yönetimi, yaptığı bu zulüm ve işkenceleri, haksızlıkları ve siyasî cinayetleri meşru göstermek için cebir ideolojisini kullandı. Yaptıkları herşeyin Allah'ın kaderi doğrultusunda gerçekleştiğini savunmaktaydılar. Kendilerini sadece Allah'ın takdirini uygulayan kimseler olarak gösteriyorlardı. Bütün bunlar yeni bir muhalif yönelişi doğurdu. Bu yeni muhalif yöneliş hürriyet fikrini esas alıyor ve anti-tez olarak kader doktrinini ön plana çıkarıyordu. Kader tezi, haksız, baskıya ve şiddete dayalı yönetime son vermek, sosyal adâleti gerçekleştirmek, herkese eşit oranda vatandaşlık hakkı sağlamak amacıyla, Emevî iktidarına muhalif olan kişilerce ya desteklenmekte ya da bizzat savunulmaktaydı.

a) Hürriyet Kavramı

Hürriyet kelimesi, Arapça “hurr” kökünden gelen bir mastardır. “Hurr”, “köle olmayan” anlamındadır⁸⁴. Hürriyet kelimesi İslâm’ın ilk dönemlerinde kölelik kelimesinin karşıtı olarak kullanılmıştır⁸⁵.

Günlük hayatta genellikle “zorlama yokluğu” anlamında kullanıldığı gibi, “zorba iktidarın baskısı altında bulunmayan halkın durumu”nu ifade etmek için de hürriyet kelimesi kullanılmaktadır. Zaman zaman “Bağımsızlık”, “birinin hakimiyeti altında olmayan kişinin hali”, “yasak edilmeyen herşeyi yapma, engellenmeden hareket etme gücü”, “kendi kendimize karar verebilme yeteneği”⁸⁶ gibi çok çeşitli anlamlarda da kullanılmaktadır.

Genellikle “zorlamanın bulunmaması”, “dilediğini yapan kimsenin durumu” olarak ele alınan hürriyet, psikolojide eğilimlerin ve iradî fiillerin incelenmesi, ahlâkta sorumluluk ve yaptırım meselelerinin araştırılması, sosyal alanda tabii hukuk, siyasî ve iktisadî hürriyet konularının izahı, metafizik ve din alanında ise, kadercilik ve mutlak hürriyet açılarından incelenmeye ve tanımlanmaya tâbi tutulmuştur⁸⁷. Hürriyet kavramı ile ilgili tanımları artırmak mümkündür. Yapılan tanımlar, kavramı kullananın felsefi inancına, siyasî görüşüne göre değiştiği gibi, kelimenin kullanıldığı alanların farklılığına göre de değişmektedir. Bu yüzden herkes tarafından kabul edilebilecek bir tanım yapmak mümkün gözükmemektedir⁸⁸.

Hürriyet kavramı ile ilgili olarak yapılan bu tanımlar, “zorlama”, “bir kimseye yapmak istemediği işi zorla yaptırma”, “gerek doğal hadiseler sebebiyle, gerek bir şahsın fiili dolayısıyla bir kimsenin, arzu ve rızası dışında bir hareketi yapmaya, bir irade beyanında bulunmaya zorlanması”⁸⁹, “insandan fiili nefyederek onun meydana gelişini tamamen Allah’a nisbet etmek, bu konuda insana hiç bir imkân tanımamak”⁹⁰ anlamlarına gelen Cebriye ile karşıt bir anlam taşımaktadır.

⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l Arab*.

⁸⁵ Rosenthal, Franz, *The Muslim Concept of Freedom*, 10.

⁸⁶ *Meydan Larousse*, 9/546.

⁸⁷ *Meydan Larousse*, 9/546-547.

⁸⁸ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 2.

⁸⁹ *Meydan Larousse*, 4/81.

⁹⁰ Duğaym, Semih, *Mustalihat İlmu’l Kelâm el-İslâmiyye*, (Encyclopedia of Islamic Theology Terminology), I, 416, Lübnan, 1998; Cürcanî, *Tarîfüt*, 50.

Hürriyet kavramına yönelik yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere, bu kavramın, kader, irade, ihtiyar, fiiller, kudret-istitaat gibi kelâmî terimlerle yakın ilişki içinde olduğu görülmektedir.

b- Kader Sorunu Bağlamında Hürriyet Fikri

Muaviye, iktidara meşruiyet, istikrar ve süreklilik sağlamak için cebir ideolojisini benimsemiş ve bunu halka da benimsetmeye çalışmıştır. Cebir düşüncesi ilk defa Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan tarafından ortaya atılmıştır⁹¹. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan tarafından ortaya atılan bu düşünce Emevîlerin tasvibini kazanmış⁹², Emevîler tarafından ideoloji haline dönüştürülmüştür. Cebir düşüncesinin Emevîler devrinde ortaya çıktığını ve Emevî iktidarının son zamanlarında da bir mezhep haline geldiğini söyleyenler de vardır⁹³.

Cebriyye'ye göre gerçek anlamda Allah'tan başkası için fiil yoktur⁹⁴. İnsanın fiillerinde tasarruf tamamen Allah'a aittir. İnsanın fiilleri tümüyle zorunlu olup, insanın ne bir iradesi, ne de bir kudreti vardır⁹⁵. "İnsan yaptığını yapmaya mecburdur. İnsan havada uçan kuş tüyü gibidir. Fiillerin insana nisbeti mecazîdir"⁹⁶. Allah, cansız eşyada nasıl bir fiil yaratıyorsa insanda da, onun hiç bir rolü olmadan fiillerini yaratmaktadır⁹⁷.

İslâm öncesi Arap inanç sisteminde de bu tür düşüncelerin var olduğu söylenmektedir. Genellikle insanın fiillerinin doğaüstü bir güç tarafından belirlendiğine ve insanların bu fiilleri zorunlu olarak işlediklerine inanılırdı. Kadı Abdulcabbar, Hasan Basrî'nin bu konuda şöyle dediğini rivayet eder: "Yüce Allah Hz.Muhammed'i peygamber olarak Araplar arasından seçip gönderdiğinde onlar, cebri bir kaderin insanın fiillerini belirlediğine inanıyorlardı. Bu yüzden günahlarının sorumluluğunu Allah'a yüklüyorlardı. Diyorlardı ki: "İçinde bulunduğumuz durumu Allah dilemiştir.

⁹¹ İrfan Abdülhamit, *İslâm 'da İtikadî Mezhepler*, 283; Bağdadî, *el-Fark*, 188.

⁹² Emevîlerden cebir düşüncesini benimseyen ve onu kullanan kişinin Muaviye olduğu ifade edilmektedir. Muaviye, her şeyin Allah'ın kaza ve kaderi ile gerçekleştiğini söylemiş ve kendisinin Allah tarafından tayin edildiğini bildirmiştir. Diğer Emevî yöneticileri de bunu kabul etmiş ve devam ettirmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Duğaym, Semih, *Mustalahat İlmi el-Kelâm el-İslâm iyye*, I, 416; Neşşar, Ali Sami, *Neş'etu Fikri'l Felsefi fi'l İslâm*, I, 315.

⁹³ İbn Murtaza, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 6; Ebû Zehra, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, 127.

⁹⁴ Naşî el-Ekber, *Kitabu'l Evsat*, 92; Eş'ârî, *Makalat*, 279; İsferayinî, *Tabsır*, 96.

⁹⁵ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 324; Taftazanî, *Şerhu'l Akaid*, 353.

⁹⁶ Gurabî, *Tarihu'l Fıraku'l İslâm iyye*, 23.

⁹⁷ Şehrastânî, *Milel*, I, 87; Razî, *İtikadatu Fıraku'l Müslimin*, 68; Duğaym, Semih, *Mustalahat İlmi el-Kelâm*, I, 417.

Bizi bu işleri yapmaya sevk eden O'dur. O, bize bunları emretti". Onların bu iddialarına karşılık Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Onlar çirkin bir hayasızlık işlediklerinde; biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk. Allah bunu bize emretti derler. De ki: Şüphesiz Allah, çirkin hayasızlıkları emretmez. Bilmediğiniz bir şeyi Allah'a karşı mı söylüyorsunuz?" (A'raf, 28)..."⁹⁸

Kökleri İslâm öncesi kültüre kadar dayanan cebir düşüncesi Emevî iktidarı ile tekrar tarih sahnesine çıkıyordu. Muaviye ve Emevî halifeleri yaptıkları zulümleri ve siyasî cinayetleri meşru göstermek, iktidarlarının sürekliliğini ve istikrarını temin etmek için cebir inancını siyasî çıkarları doğrultusunda kullanmaya başlamışlardı. Kadı Abdulcabbar, Mu'tezîlî şeyhlerden Ebû Ali el-Cubbaî'nin şu sözlerini nakleder: "İlk kez cebir fikrine dayanan ve onu açıklayan kişi Muaviye'dir. O, kendisine verilen saltanatın Allah'ın takdiri ve yaratması ile olduğunu söylüyordu. O, bunları, yaptığı şeylere bir bahane hazırlamak için ileri sürüyordu. Bir de halkın, onun doğru yolda olduğunu düşünmesini istiyordu. Kendisinin Allah tarafından imam yapıldığını, yönetimin Allah tarafından kendisine verildiğini söylüyordu. Bu düşünce, Emevî sultanları arasında yayıldı. Bu düşünceye dayanarak Hişam b. Abdülmelik, Gaylan'ı öldürdü. Onlardan sonra Yusuf es-Semenî ortaya çıktı ve güç yetirilmez yükümlülüğün olduğuna ilişkin bir fikir ortaya attı. Bu görüşü bir zındıktan almıştı"⁹⁹.

Emevî iktidarının siyasî çıkarları doğrultusunda kullanmak üzere ortaya attığı cebir düşüncesine, sistemli eleştiriler ve karşı çıkışlar Kaderîyye ve Mu'tezîle tarafından geldi. Kaderîyye ve Mu'tezîle'nin ortaya koyduğu, insan hürriyeti düşüncesi, cebir anlayışının anti-tezi konumundaydı.

İnsanın kendi fiilini yapma konusunda hür olduğu ve eğer insan, herhangi bir şeyi yapmak hürriyetinde değilse, insanın işlediği kötü veya iyi fiillerden dolayı ceza veya mükafaat görmesinin anlamsız olacağı ve Allah'ın adâleti ile bağdaşmayacağı temeline dayalı¹⁰⁰ kader anlayışı, başlangıçta çok sade ve yalın bir nitelik taşıdığı halde, zamanla felsefî ve dinî gelişmelere paralel olarak Mu'tezîle'nin Adâlet ilkesi kapsamında detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

⁹⁸ Kadı Abdulcabbar, *Muğnî*, VIII, 229-230.

⁹⁹ Kadı Abdulcabbar, *Muğnî*, VIII, 4; Duğaym, Semih, *Mustalihat*, I, 417.

¹⁰⁰ İbn Hûmam, *Müsavvere*, 120; Neseffî, *İslâm İnançları*, 145 vd.; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 29.

Kader konusundaki rivayetler, kader düşüncesinin öncüsü olarak Ma'bed b. Halid el-Cühenî (ö. 80/699)'yi göstermektedir¹⁰¹. Ma'bed kader düşüncesini çok yalın bir şekilde ele almıştır. İslâm'da kader fikrinin ilk defa Ma'bed tarafından ortaya atıldığı rivayet edilir¹⁰², ancak bu düşüncenin nasıl olgunlaştığı konusunda Ma'bed'in katkısının ne oranda olduğu kaynaklarda fazla yer almamıştır.

Ma'bed'e göre, insanın hiçbir etkinliğinin olmadığı, bir robot gibi algılandığı kader anlayışı olamaz. "Kader yoktur, bütün işler elimizdedir"¹⁰³ diyerek, bununla insanın kendi amellerini kendi bilgisiyle bizzat kendisinin takdir ettiğini söylemeye çalışmıştır.

İnsan fiillere iradesi ile yönelir, sonra kudreti ile o fiilleri yaratır. Bunun anlamı Allah önceden bu fiilleri takdir etmez. Allah'ın iradesinin bunda müdahalesi yoktur. Allah'ın kudretinin bu fiillerin ortaya çıkmasında rolü yoktur¹⁰⁴. Aslında Ma'bed, bu görüşüyle Emevî zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu hususunu inkâr etmiştir. İbn Eş'âs isyanında yer alarak, Emevî saltanatına karşı ayaklanan grup içerisinde bulunması da bunu göstermektedir¹⁰⁵.

Ma'bedin bu görüşleri, siyasî iktidarın cebir ideolojisini olumsuz kılmakta ve iktidarı tehlikeye sokmakta idi. Siyasî yönetim bundan büyük rahatsızlık duyuyordu. Çünkü Ma'bed görüşleri ile, "Emevîlerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu hususunu inkâr etmiştir"¹⁰⁶. Ma'bed görüşleri ile siyasî iktidara isyan bayrağı açmıştı. Rivayete göre Ma'bed ve Ata b. Yesar, Hasan Basrî'ye gelmişler ve şöyle demişlerdi: "Ey Ebû Said, Emevî melikleri (kralları) müslümanların kanını akıtıyorlar, mallarını alıyorlar ve bizim yaptıklarımız Allah'ın kaderi üzerine cereyan ediyor, diyorlar, ne dersin? Hasan Basrî de onlara şu cevabı veriyor: "Allah'ın düşmanları yalan söylemiştir"¹⁰⁷.

¹⁰¹ İbn Kuteybe, *Maarif*, I, 166; Cüveynî, *Akidetu'n Nizamiye*, 49; İsfarayinî, 21; Makrizî, *Hutat*, IV, 181; İrfan Abdülhamit, *İslâm 'da İtikadi Mezhepler*, 285.

¹⁰² İslâm 'da kader düşüncesi ilk defa Ma'bed İbn Halid el-Cühenî tarafından ortaya atılmıştır. Kendisi Hasan Basrî'nin meclisine devam edenlerdendi. Basra'da kader düşüncesini yaymaya başladığı zaman, Amr b. Ubeyd de ona katılmıştır. Bunu gören Basra halkı da onun peşinden gitmiştir. Ma'bed Kader düşüncesini, Ebû Yunus Sinseveyh isminde birinden almıştır. Bkz. Makrizî, *Hutat*, IV, 181; Ahmed Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, 178.

¹⁰³ Makrizî, *Hutat*, IV, 181; Neşşar, Ali Sami, *Neş'etu Fikri'l Felsefi*, I, 307; İsfarayinî, *Tabsir*, 13.

¹⁰⁴ Abdülhamit, İrfan, *İslâm 'da İtikadi Mezhepler*, 289.

¹⁰⁵ Ahmed, Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, 178; Akbulut, *Sahabe Devri*, 285.

¹⁰⁶ Watt, *İslâm Düşüncesi*, 103.

¹⁰⁷ İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 7-8.

Ma'bed'in insan sorumluluğuna dayalı¹⁰⁸ kader anlayışı, Basralılar tarafından tasvib görmüş ve kısa sürede yayılma imkânı bulmuştu¹⁰⁹. İktidar bu muhalif hareketi yok etmek için siyasî cinayete karar verdi. Halife Abdülmelik b. Mervan, Vali Haccac'ı, Ma'bed'in öldürülmesi konusunda görevlendirdi. Ma'bed, Haccac tarafından 80/699 yılında asılarak öldürülmüştür¹¹⁰.

Ma'bed b. Cühenî'nin öldürülmesinden sonra, onun kaderle ilgili görüşlerinin Gaylan Dimeşki tarafından Şam'da, insanlara aktarıldığı söylenir¹¹¹. Gaylan, bazı tarihçiler tarafından Kaderîyye'nin gerçek kurucusu kabul edildiği¹¹² gibi, Kadı Abdulcabbar ve İbn Murtaza gibi Mu'tezilî şahsiyetler onu, Mu'tezile'nin 4. tabakasında bir Mu'tezilî öncü olarak kabul ederler¹¹³. Gaylan'a göre, "iyilik de kötülük de kuldandır"¹¹⁴. Gaylan'ın bu görüşünün temelinde "Emevî yönetimine karşı, self determinasyon denilen halkın kendi kaderini yine kendisinin tayin etmesi ilkesi yatmaktaydı. Bu ise siyasî idareye isyan demektir"¹¹⁵.

Siyasî muhalif hareketi temsil eden Gaylan'ın, Emevî iktidarı döneminde bozulan düzeni sağlamaya çalışan, halkı zalim yöneticilere ve memurlara karşı koruyan ve yeni müslüman olan halktan alınan haksız vergi uygulamasına son veren¹¹⁶ Halife Ömer b. Abdülaziz'e yardımcı olduğu anlaşılmaktadır. Batı kaynaklar Gaylan ile Ömer b. Abdülaziz arasında sert tartışmaların yaşandığını, onun halifenin elinden ancak kader görüşünden dönerek kurtulduğunu ifade ederler¹¹⁷. Ancak çoğu Mu'tezilî kaynak, onunla halife arasındaki ilişkinin iddia edildiği gibi kötü değil, iyi olduğunu söyler¹¹⁸.

¹⁰⁸ Gurabî, *Tarihu'l Fıraki'l İslâm iyye*, 15; Şehristanî, *Milel*, I, 29.

¹⁰⁹ Makrizî, IV, 181.

¹¹⁰ Makrizî, IV, 181; İsfarayinî, *Tabzir*, 13; Ahmet Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, 178; Zehebî'nin rivayetine göre, Ma'bed'in öldürülmesi Abdurrahman b. el-Eş'âs isyanına katıldığı için siyasî sebeplerle olmuştur. Bkz. Zehebî, *Mizânu'l İ'tidal fî Nakdi'r-Rical*, IV, 41; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 139.

¹¹¹ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 130; Ahmed Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, 179.

¹¹² Abdülhamid, İrfan, *İtikadi Mezhepler*, 287.

¹¹³ Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal ve Tabakâtu'l Mu'tezile*, 214; İbn Batta el-Akberî, *Kitabu's Şerh ve'l İbane Usûli's Sunne ve'd Diyane*, 92; A. Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, 179.

¹¹⁴ Gurabî, *Tarihu'l Fıraki'l İslâm iyye*, 15.

¹¹⁵ Akbulut, *Sahabe Devri*, 286.

¹¹⁶ Taberî, VII, 559 vd.

¹¹⁷ Endelusi, *İkdu'l Ferid*, II, 379; Ömer b. Abdülaziz Gaylan'ı davet ederek, düşünceleri hakkında onunla tartıştığı, sonuçta Ömer'in, Gaylan'ın delillerini çürüttüğü ve Gaylan'ın da Halife Ömer'e şunları söylediği rivayet edilir: "Ey mü'minlerin emiri, ben sana sapık bir kişi olarak geldim, sen ise beni hidayete erdirdin. Kör olarak geldim, basiretimi açtın. Cahil olarak geldim, bana ilim öğrettin. Artık bu konuda konuşmayacağım". Ancak halife öldükten sonra Gaylan'ın eski düşüncelerine tekrar döndüğü rivayet edilir. Geniş bilgi için bkz. Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 140; Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, 16.

¹¹⁸ Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 230 vd.; İbn Murtaza, *Tabakât*, 25 vd.

Gaylan, Halife Ömer b. Abdülaziz'e bir mektup yazar ve siyasî yönetime, uygulamalarına eleştiriler yöneltir. Mektupta halifeye şunları söyler: "Ey Ömer! Bakıyorsun fakat göremiyorsun, farkediyor ama tam anlamıyorsun. Sen, İslâm'da çürümüş kalıntılara ve silik birtakım izlere yetiştin... Sünnetler çiğnendi, bid'atler ortaya çıktı, âlimler sindirildi, konuşamaz oldular... Nice ümmetler vardır ki, imamları sayesinde kurtulur ve nice ümmetler vardır ki, imamlarından dolayı helak olur. İki imamdan hangisi olduğunu düşün"¹¹⁹.

Bu mektuptan sonra Gaylan, Halife Ömer ile yüzyüze görüştü. Bu görüşmede aynı içerikli eleştirilerini burada da dile getirdi ve halifeyi Kitap ve Sünnet'e uymaya davet etti¹²⁰. Halife, Gaylan'a "yapmadığım bir şeyle beni itham ediyorsun"¹²¹ dedi ve yine de Gaylan'ı iyi karşıladı.

Halife Ömer ile Gaylan arasında geçen bu diyaloga şahit olan Hişam b. Abdülmelik; "Eğer halife olursam, bu adamların ellerini ve ayaklarını keseceğim". Çünkü bunlar beni ve atalarımı kötölemektedirler, dedi¹²².

Halife Ömer ile Gaylan arasındaki bu diyalog bitince, Halife, Gaylan'ı, kendisinden önceki Emevî halifelerinin müsadere ettiği hediye, mal ve zinetleri satma görevine getirdi¹²³. Gaylan bu görevi, iktidara karşı siyasî bir protesto ve gösteriye dönüştürdü. Bu malları satarken halka şöyle sesleniyordu: "Gelin hainlerin malına" Gelin zalimlerin malına! Gelin Rasulullah'ın sünnetine ve davranışlarına uymayarak onun ümmetine halife olanların malına!"¹²⁴

Gaylan bu tutumunun bedeli olarak hayatını feda eder. Hişam b. Abdülmelik halife olunca (106-126/724-743), Gaylan'ı Şam şehrinin kapısına asar, sonra ellerini ve ayaklarını keser ve Gaylan'a: "Rabbinin sana yaptığını nasıl buluyorsun?" diye sorar. Gaylan da Hişam'a: "Bunu bana yapana Allah lanet etsin!" cevabını verir. Bunun üzerine Hişam, Gaylan'ın dilini de kestirir. Gaylan bu işkence sonucunda ölür¹²⁵.

¹¹⁹ İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 16-17; *Tabakât*, 25.

¹²⁰ İbn Murtaza, *Tabakât*, 26; *el-Munye ve'l Emel*, 16-17; Akbulut, 286.

¹²¹ İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 16.

¹²² İbn Murtaza, *Tabakât*, 26.

¹²³ Kadı Abdülcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 231; İbn Murtaza, *el-Munye*, 16; Ahmed Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, 179.

¹²⁴ Kadı Abdülcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 231-233; İbn Murtaza, *el-Munye*, 16-17.

¹²⁵ Kadı Abdülcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 231-233; İbn Murtaza, *Tabakât*, 27; Akbulut, 287; Koçyiğit, 63; İbn Murtaza, *el-Munye*, 16-17.

Görüldüğü gibi muhalefetin, cebrin anti-tezi olarak ortaya koyduğu, insan sorumluluğuna dayalı kader doktrini, iktidar tarafından şiddetle ve baskıyla ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Siyasî yönetim için tehdit unsuru olan bu anlayış, halkı yönetime karşı isyana ve itaatsizliğe davet ediyordu. İktidarın yaptığı herşeyi kendi iradesi ile yaptığı ve dolayısıyla yaptıklarından sorumlu olacağı anlayışını getiriyordu. Daha önce cebir ideolojisiyle iktidarın denetimini ortadan kaldırmayı amaçlayan Emevî yöneticileri, insan hürriyeti ve sorumluluğuna dayalı kader anlayışı ile tehlike içerisine giriyorlardı. Öyleyse bu düşünceyi toplumdan söküp atmak gerekirdi¹²⁶. Bunun için de en uygun yol şiddet ve zulümdü.

Kader meselesi bağlamında hürriyet düşüncesi Mu'tezile'nin öncüleri kabul edilen Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd tarafından da savunulmuştur. Mu'tezile'nin Adâlet ilkesi ilk defa Vasıl ve Amr tarafından şekillendirilmiştir. Hürriyet düşüncesi de Adâlet ilkesi kapsamına girmektedir.

Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri olan "Adl" (Adâlet) prensibi, onların "Ehlu'l Adl ve't-Tevhid" ismiyle anılmalarına da sebep olmuştur. Kendilerine en uygun ismin de bu olduğunu söylemişlerdir¹²⁷. Onların "Adl" kavramı ile; kaderi inkâr edip, insana kendi fiilini yaratma kudreti vermiş ve böylece Allah'a kötülük isnadından onu tehzihten etmiş olmaları¹²⁸ anlaşılmaktadır.

Mu'tezile'nin bu isme önem vermesi ve ona rağbet etmesinin sebebi; muhtemelen savunduğu en önemli iki temel ilkenin bu isimde yeralmasından kaynaklanmaktadır.

Vasıl b. Ata¹²⁹, hürriyet düşüncesi konusunda, Ma'bed ve Gaylan'ın çizgisini sürdürmüş, insanın fiillerinde hür bir iradeye sahip olduğunu benimsemiştir.

¹²⁶ Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, 47.

¹²⁷ Şehristânî, *Milel*, I, 43; Makdisî, Şemsu'd Din, *Ahsen et-Takasım fî Marifeti'l Akalim*, 37; Damurî, *Hayatu Hayavan el-Kübra*, I, 12; İbn Murtaza, *Tabakât*, 2.

¹²⁸ Kalkaşandî, Ahmed, *Subh el-A'sa*, XIII, 251; Ayrıca bkz. Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu*, 57.

¹²⁹ Vasıl b. Ata (el-Gazzâl) Medine'de bir rivayete göre Dabbaoğulları, başka bir rivayete göre Mahzumogulları'nın mevlası olarak Hicri 80, Miladi 699 yılında doğmuş, Hicri 131, Miladi 748 yılında Basra'da vefat etmiştir. Vasıl, dokumacı anlamına gelen (Gazzâl) ismini, zamanının çoğunu yardıma muhtaç kişilere yardım etmek için dokumacıların yanında geçirmesinden dolayı almıştır. Vasıl Medine'den Basra'ya göç etmiş ve Hasan Basrî'nin meclisinde bulunmuştur. Hasan Basrî ile büyük günah meselesinde ayrılığa düşmüştür. Vasıl, yaşadığı dönemde mevcut olan hemen hemen bütün mezhep ve fırkaların görüşlerini en ince ayrıntılarına kadar çok iyi bilen, çeşitli ilim dallarında uzman ve otorite olan ünlü bir kişidir. Geniş bilgi için bkz. Gurabî, *Tarihu'l Fırak*, 74; Şehristânî, *Milel*, I, 46; İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 17-18; Cahız, *el-Beyan ve't Tebyin*, I, 216 vd.; Kadı Abdülcabbar, *Fazlu'l İ'tizal ve Tabakatu'l Mu'tezile*, 234; Ahmed Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, I, 181 vd.

Vasıl'ın yaşadığı dönemde, Kader sorunu bağlamında hürriyet düşüncesinin savunucularından ve teorisyenlerinden Hasan Basrî¹³⁰ ve Ma'bed el-Cühenî¹³¹ ile fikrî bağlantılarının olduğu bilinmektedir.

Vasıl, muhalefet kanadını temsilen kader veya hürriyet düşüncesi konusundaki görüşlerini şöyle özetlemektedir: “Yüce Allah hakimdir, âdildir, O'na kötülük ve zulüm isnad edilemez. İnsanlardan emrettiğine aykırılık istemez. Onlara bir şeyi gerekli kılar, sonra da sorumlu tutar. İnsan iyilik, kötülük, iman, küfür, itaat ve günah işler; yaptığından dolayı sorumludur. Allah, ona bu gücü vermiştir. Allah'ın yapma imkânı olmadığı ve kendinde güç ve fiil hissetmediği halde, insana ‘yap’ diye hitapetmesi imkânsızdır. O’nu inkâr eden, zarureti inkâr etmiş olur”¹³².

Vasıl'ın Allah'ın adâleti ilkesinden hareketle ortaya koyduğu hürriyet fikri, iktidarın ilâhî kaynaklı olduğuna ve iktidara karşı yapılacak başkaldırının Allah'a karşı yapılmış olacağına yönelik iddiayı çürütmekte ve boşa çıkarmaktaydı.

Vasıl'ın ortaya koyduğu hürriyet fikri, insanın mükafaat ve ceza olarak fiillerinde elde ettiği kazanç üzerinde, Allah'ın hiç bir rolünün olmadığını öngörmekte idi. İnsan yaptıklarını hür bir irade ile yapmakta ve sonuçlarına katlanmaktadır. Allah'a hiç bir kötülük isnad edilemez. Allah'ın insanların yaptıklarına müdahalesi söz konusu değildir. Aksi halde Allah'ın adâletine gölge düşer. Çünkü yapılmamasını emrettiği bir fiile yöneltmek veya teşvik etmek, o fiili yaparken ona yardımcı olmak, sonra da yaptığı fiilden dolayı insanı günahkâr olarak cezalandırmak, Allah'ın adâleti ile bağdaşmaz. Böyle bir durum zulümdür. Allah ise kullarına zulmetmez¹³³. Allah iyi olan şeyleri ister ve emreder. Günahları, küfrü, kötülüğü istemez ve emretmez. Kötülükler, günahlar bizzat insanlar tarafından meydana gelir¹³⁴.

¹³⁰ Vasıl, Medine'den Basra'ya geldiğinde Hasan Basrî'nin meclisine katılmış ve devam etmiştir. Mu'tezile'nin muhalifleri, Hasan Basrî ile Vasıl'ın birbirlerine muhalif olduklarını söylemişlerdir. Mu'tezile ise aksine Hasan Basrî ile Vasıl arasındaki yakın ilişkiden söz eder. Elbette Vasıl'ın, Hasan Basrî'nin her söylediği fikrin taraftarı olduğu söylenemez. Ancak Cebir ve Adâlet konusunda yakın bir ilişkiden söz edilebilir. Bkz. İbn Murtaza, *el-Munye*, 12-14.

¹³¹ İlk Kaderîyecilerden olan Ma'bed el-Cühenî düşünceleri ile Vasıl üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Bkz. Ahmed Mahmud Suphi, *Fi İlm-i Kelâm*, I, 182.

¹³² Şehristanî, *Milel*, I, 47; Gurabî, *Tarihu'l Fırak*, 97-99; Ahmed Mahmud Suphi, 184. Vasıl bu konudaki görüşlerini şu ayetlere dayandırmıştır: 2 Bakara 286; 4 Nisa 40; 3 Al-i Imran 117, 52 Tur 21; 18 Kehf 49; 9 Tevbe 70; 30 Rum 9, 7 A'raf 176; 10 Yunus 44.

¹³³ Koçyiğit, 79; Ahmed Emin, *Fecr*, 423; İrfan Abdülhamid, *İtikadi Mezhepler*, 290.

¹³⁴ İrfan Abdülhamid, 291; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 300; Gurabî, *Tarihu'l Fırak*, 98-99; İbn Murtaza, *el-Munye*, 18.

Emevî yöneticileri yaptıkları her türlü kötülüğün sorumluluğundan kurtulmak, yaptıklarını meşru göstermek için cebir ideolojisini kullanmaktaydılar. Onlara göre, her şey Allah'ın kaderi doğrultusunda cereyan etmekte idi. Siyasî cinayetleri, zulümleri ve baskıları Allah'ın takdirinin bir sonucu idi.

Vasıl tarafından teorik olarak ortaya konan bu düşünceler, Vasıl'ın çabaları ile belli bir kamuoyu oluşturmuştur. Bu düşünceleri etkili kılmak, kamuoyu oluşturmak için propagandistler görevlendirilmiştir.

Vasıl, sözlü muhalefet yanında fiilî muhalefeti de öngörmekte idi. Bunun için de muhalefet alanını, dar bir düzeyden ziyade geniş bir zemine ve alana kaydırmayı düşünmüştür. Giriştiği siyasî mücadeleyi sadece yaşadığı yer olan Basra'da yapmakla kalmamış, ayrıca propagandistlerini grup ve heyetler halinde başka bölgelere göndermiştir. Kendisi de zaman zaman bu seferlere katılmış ve İslâm toplumunun çeşitli bölgelerinde karşılaştığı muhalifleriyle yaptığı münazara ve münakaşalar sonucunda, başarılı olmuştur¹³⁵.

Propagandistlerden Abdullah b. Haris, Mağrib'e gönderilmiş ve pek çok taraftar bulmuştur. Hafs b. Salim, Horasan'a; Kasım b. Sadi, Yemen'e; Eyyub, Cezire'ye; Hasan b. Zekvan, Kufe'ye; Osman et-Tavil, Ermeniye'ye gönderilmiştir¹³⁶. Horasan'dan Tirmiz'e kadar giden Hafs b. Salim, orada cebir inancının teorisyenlerinden Cehm b. Safvan ile fikrî diyalogda bulunmuştur¹³⁷. Bu münazarada Hafs b. Salim'in Cehm b. Safvan'ı susturduğu, düşüncelerini ona kabul ettirdiği rivayet olunur¹³⁸.

Vasıl, propagandistleri aracılığı ile siyasal muhalefeti merkezden çevreye doğru yaymayı amaçlamış ve bunda da başarılı olmuştur.

Mağrib'e gönderilen Abdullah b. Haris, kuzey bölgelerinde Tanca'dan Cezayir'deki Tahert'e dek bölgede siyasal muhalefet hareketini ateşlemeyi başarmıştır. Kuzey Afrika'da yönetimle ters düşen bir çok muhalif yöneliş, Mu'tezile ile ilişki içerisinde olmuş ve başkaldırı düzeyine gelmiştir. Kuzey Afrika'da İdrisîler ve Haricîler'den İbadîler Mu'tezile ile bir çok konuda aynı kanaati paylaşmaktaydılar¹³⁹.

Allah'ın takdir ettiğini onlar pratik hayata geçiriyorlardı. Dolayısıyla yaptıkları kötülüklerin sorumluluğunu Allah'a yüklemekte idiler. Böylece iktidara karşı herhangi bir muhalefet alanı veya muhalif unsur bırakmamaya çalışıyorlardı.

Muhalefet temsilcilerinden ve Mu'tezile'nin öncüsü kabul edilen Vasıl, Allah'a herhangi bir kötülük veya zulüm isnad edilemeyeceğini, her türlü yaptığından bizzat insanın sorumlu olacağını vurgulayarak iktidarın ideolojisine karşı çıkmakta idi. İnsan yaptıklarını hür bir şekilde yapmakta ve sonuçta yaptıklarından mükafaat veya ceza görmektedir. Dolayısıyla sorumluluk bizzat insana aittir. Öyleyse iktidar yaptıklarını kendisi yapmaktadır, bu noktada sorumluluktan kaçamaz ve yaptıklarının hesabını da vermelidir.

¹³⁵ Hamevî, Yakut, *Mu'cemu'l Udeba*, XIX, 249; İbn Murtaza, *Tabakât*, 32.

¹³⁶ İbn Murtaza, *Tabakât*, 32; Cabirî, *Siyasal Akıl*, 642; Ahmed Emin, *Fecr*, 427.

¹³⁷ Ahmed Emin, *Fecr*, 423; İbn Murtaza, *Tabakât*, 32; Ahmed Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, 184.

¹³⁸ İbn Murtaza, *Tabakât*, 32.

¹³⁹ Nallino, *et-Turasu'l Yunani*, 196; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 270.

Horasan'da Zeydîyye ile Mu'tezîle arasında gözle görülür bir yakınlaşma ve yardımlaşma vardır. İktidara karşı başkaldıran İbrahim b. Abdillâh b. Hasan b. Ni b. Ebî Talib, Horasan'da Vasil b. Ata'nın bu bölgedeki temsilcisi olan Osman et-Tavil'in yardım ve desteğini görmüştür¹⁴⁰.

Mu'tezîle'nin öncüsü kabul edilen ve hürriyet fiillerinin savunucularından olan Vasil, muhalif hareketin teoriden pratiğe, merkezden çevreye yayılmasını sağlayarak, önemli bir adım atmış olmaktadır.

Kader bağlamında hürriyet düşüncesini savunanlardan biri de Mu'tezîle'nin öncülerinden olduğu kabul edilen Amr b. Ubeyd¹⁴¹'dir. Amr, hürriyet düşüncesini, Allah'ın adâleti ve insanın sorumluluğu açısından ele almıştır. Kader konusunda daha çok, insanların mükafaatlandırılıp cezalandırıldıklarına göre Allah'ın onlara seçebilecekleri özgür bir irade verdiğini ve fiillerinden dolayı insanları sorumlu tuttuğunu ileri sürmüştür. Amr'a göre bu böyle olmamış olsaydı, Allah'ın insanları suç işlemeye zorlayıp, sonra da bundan dolayı insanları cezalandıracağı durumu söz konusu olurdu ki, bu Allah'ın adâletiyle bağdaşmayacak bir sonucu doğururdu. Oysa Allah hakim ve âdildir. Allah'ın zulüm ve kötülükle vasıflandırılması mümkün değildir. Amr bu görüşlerini Tebbet sûresini yorumlarken dile getirmiştir.

Amr'ın bulunduğu bir toplantıya Osman Ebu's-Semerî isimli bir kimse gelir ve Amr'a "Bugün öyle bir şey duydum ki, vallahi küfürden başka bir şey değildir" der. Amr; "Küfürle itham etmek için acele etme, ne işittiğini söyle bakalım" der. Osman cevaben şunları söyler: "Ebû Leheb'in elleri kurusun"¹⁴², "İşte bu adamı yakıcı bir ateşe yaslayacağım"¹⁴³, "Ey Muhammed! (nimetlerim hususunda) tek yarattığım, o adamı bana bırak"¹⁴⁴ ayetlerinin Levh-i Mahfuz'da olmadığı iddia ediliyor. Oysa Allah şunları buyurmuyor mu: "Ha-Mim. Apaçık Kitab'a andolsun ki, akıl edesiniz diye Kur'an'ı

¹⁴⁰ İsfehani, *Mekatilü'l Talibiyyin*, 244.

¹⁴¹ Basra'da doğan Ebû Osman Amr b. Ubeyd b. Keysan b. Bab el-Basrî, aslen İranlı'dır. Basra'ya yerleşen Amr, bir rivayete göre Temim kabilesinin, başka bir rivayete göre ise Ukayloğulları kabilesinin mevlası idi. Hasan Basrî'nin meclisinde uzun yıllar öğrencilik yapmıştır. Belli bir süre sonra Vasil'in görüşlerini kabul etmiştir. Vasil, Amr'ın kız kardeşi ile evlenmiştir. Kelâmî konularda uzman olduğu gibi Muhaddis olarak da bilinir. Amr, Hasan Basrî ve Vasil b. Ata'dan rivayette bulunmuştur. 144/761'de Mekke ile Basra arasında Merran denilen yerde vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Halife b. Hayyat, *Tarihu Halifetu b. Hayyat*, 340; Sem'anî, *el-Ensab*, V, 338-339; İbn Hallikan, III, 460; İbn Kesir, *el-Bidaye*, X, 78; Zchebi, *Mizan*, III, 273; Himyerî, *Huru'l İyn*, 209; Bağdadî, el-Hatib, *Tarihu'l Bağdad*, XII, 166-184.

¹⁴² Tebbet, 1.

¹⁴³ Müddesir, 26.

¹⁴⁴ Müddesir, 11.

Arapça okunan bir kitap kılmışızdır. Şüphesiz o, bizim katımızda Ümmü'l Kitap'ta (Levh-i Mahfuz'da) mevcut, yüce ve hikmet dolu bir kitaptır"¹⁴⁵. Amr, adama dönerek; "Eğer bu ifadeler Levh-i Mahfuz'da varsa Ebû Leheb veya bir başkasına karşı Allah'ın herhangi bir delili yok, bunlar ayıplanamazlar da..."¹⁴⁶ der.

Amr'a göre, "Ebû Leheb'in elleri kurusun; kurudu da"¹⁴⁷ ayeti, eğer Levh-i Mahfuz'da ise insanlar yaptıklarından dolayı kınanamaz ve sorumlu tutulamaz"¹⁴⁸. Aksi takdirde her kötülük, değişmeyen kaderde önceden tesbit edilmiş olacak ve Allah'ın insanları yaptıklarından dolayı sorgulamasının bir anlamı kaymayacaktır. Bu noktadan hareketle Amr, Tebbet Sûresinin 1. ayetine; "Ebû Leheb'in yaptığı gibi yapanların eli kurusun" anlamını vererek"¹⁴⁹, "Allah'ın ilmi şeytan değildir. Allah'ın ilmi zarar ve fayda vermez"¹⁵⁰ diyerek, insanların yaptıklarından dolayı sorumlu olacaklarını, mükâfat veya ceza göreceklarını imâ etmiştir.

Amr bu yorumu nedeniyle, kaderi reddetmek ve ayeti tahrif etmekle itham edilmiştir"¹⁵¹.

Amr'ın kader bağlamında hürriyet fikri Abdullah b. Mesud'un rivayet etmiş olduğu hadisde de kendini gösterir. "Sizden birinizin anne karnında yaratılışı kırk günde toplanır. Sonra yine bu kadar zamanla kan pıhtısı (alaka) olur, sonra yine bu kadar zamanda et parçası (mudga) olur, sonra melek gönderilir. Ona ruh üfler ve dört şeyle emredilir. Sonunda da sizden biriniz cennet ehlinin ameliyle amel eder". Bu hadis hakkında Amr şunları söylemektedir: "Eğer bu hadisi A'meş söylerken duysaydım, onu yalanlardım, Zehd b. Vehb söylerken duysaydım ona cevap vermezdim. Abdullah b. Mesud söylerken duysaydım kabul etmezdim, Peygamber'i bu hadisi söylerken duysaydım reddederdim. Allah'ın söylediğini işitseydim O'na derdim ki, senin bizden aldığın misak (söz) böyle değildi"¹⁵².

Amr'ın bu hadis karşısında bu türden şeyleri söyleyip söylemediği tam olarak bilinmemektedir. Ancak bilinen bir şey vardır ki; o da, Amr'ın, Allah'ın insanlara özgür

¹⁴⁵ Zuhurf, 1-3.

¹⁴⁶ Bağdadî, el-Hatib, *Tarihu Bağdad*, XII, 170-171; Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, 10; Mesudî, *Murucu'z Zeheb*, III, 314.

¹⁴⁷ Tebbet, 1.

¹⁴⁸ Bağdadî, el-Hatib, XII, 171; Askalanî, İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, VIII, 71; İbn Kesir, *el-Bidaye*, X, 79.

¹⁴⁹ Bağdadî, el-Hatib, XII, 171; Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", TDVIA., III, 93.

¹⁵⁰ Bağdadî, el-Hatib, XII, 171; Mesudî, *Murucu'z Zeheb*, III, 314.

¹⁵¹ Bağdadî, el-Hatib, XII, 170-171; Mesudî, *Murucu'z Zeheb*, III, 314; Koçyiğit, 229.

¹⁵² Bağdadî, Hatib, *Tarihu Bağdad*, XII, 172.

bir irade verdiği ve insanların bu özgür irade sayesinde iyi veya kötü şeyler yaptığı, yaptıklarının sonucuna da katlandığı görüşünü benimsemesidir.

Amr b. Ubeyd'in Emevî iktidarına karşı girdiği muhalefet iki noktada yoğunlaşmaktadır. Bunlardan biri; teorik bazda Emevî yönetiminin taraftarı ve destekçileri olan Hadisçiler'le girdiği muhalefettir. İkincisi ise, iktidara karşı çeşitli muhalif yönelişlere pratik anlamda destek vermesi ve bizzat bu muhalif yönelişlere katılması şeklindedir.

Amr b. Ubeyd, döneminin önemli muhaddislerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hasan Basrî'nin mescidinde uzun süre öğrencilik yapmış, daha sonra kader bağlamında hürriyet düşüncesini benimsemiş, diğer Hadisçiler'le arası açılmış ve şiddetli mücadeleler içerisine girmiştir. Amr b. Ubeyd ile birlikte bir çok kimse, hürriyet fikrini destekleyerek, Mu'tezile'ye katılmış ve siyasal muhalif yönelişlere destek olmuşlardır¹⁵³.

İktidar yanlısı cebri görüşü benimseyen Hadisçiler, Amr'ı yoğun bir şekilde eleştirmekte, ondan hadis rivayet etmeyi yasaklamakta, onu bir çok kötü sıfatla itham etmekteydiler. Bunun nedeni şuydu: Amr, onlardan ayrılp Mu'tezile'nin hürriyet fikrini benimsemiş ve bu noktada iktidara karşı muhalif bir tutum içerisine girmişti.

Hadisçiler, Amr b. Ubeyd'in güvenilir olmadığını, hadislerini yazmadığını, hadislerinin metruk olduğunu, onun yalan söylediğini, Hasan Basrî'nin adına söylemediği hadisleri rivayet ettiğini, sahabe'ye küfr ettiğini, kötü ve sakıncalı bir adam olduğunu zikretmişlerdir¹⁵⁴.

¹⁵³ A. Adivar-R. Arat-A. Ateş, *İslâm Ansiklopedisi*, 8/759; Gurabî, *Tarihu'l Fırak*, 112.

¹⁵⁴ Hammad b. Seleme, Humeyd'in şöyle dediğini rivayet eder: "Amr'den hiç bir şey nakletme, çünkü bu Hasan Basrî'ye yalan isnad ediyor". Bkz. Bağdadî, *Hatıb*, XII, 180-181; Amr b. Ubeyd, Hasan'dan, Enes b. Malik'ten nakille Nebi'nin ölünceye kadar Kunut okuduğunu söyledi. Yezid er-Rakaşi de, Enes'ten nakille dedi ki: Eyyub şöyle söyledi. "Amr, Hasan Basrî'ye yalan isnad ediyor". Bkz. Bağdadî, *Hatıb*, XII, 180-181; Hadisçi Eyyub; Amr b. Ubeyd'in Hasan Basrî'den rivayet ettiği "Nebiz (bir tür içki) içmekten dolayı meydana gelen sarhoşluğa ceza yoktur", "Bize karşı silah çeken bizden değildir", "Muaviye'yi minberde gördüğünüzde öldürünüz" hadislerine güvenilmeyeceğini ve Amr'ın zayıf ve güvenilir olmayan bir ravi olduğunu, Hasan Basrî adına yalan söylediğini ifade etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Bağdadî, *Hatıb*, XII, 180-184; Zehebî, *Siyeru Alam*, VI, 105; Askalanî, VIII, 74; Zehebî, *Mizan*, III, 274.

Kureyş b. Enes, Amr hakkında; "Vallahi bir avuç toprak Amr b. Ubeyd'den daha hayırlıdır" dedi. Selam b. Ebû'l Mu'ti şöyle dedi: "Benim Haccac b. Yusuf'un affına olan ümidim Amr b. Ubeyd'den daha fazladır. Haccac dünya için insanları öldürdü. Amr ise bid'at ortaya attı, insanları birbirine öldürtüyor". Hadisçi Hammad b. Seleme'ye neden Amr b. Ubeyd'den rivayeti terkettiği sorulduğunda; o da şöyle cevap verdi: "Rüyamda, Cuma günü insanların kibleye doğru namaz kıldıklarını gördüm. Amr b. Ubeyd ise, tekbaşına başka tarafa doğru namaz kılıyordu, bunun için terkettim". Yunus b. Ubeyd, Amr b. Ubeyd'in meclisine gitmekten insanları menettiği halde oraya giden oğluyla ilgili bir

İktidar yanlısı, cebri görüşü benimseyen Hadisçiler'in Amr hakkındaki bu değerlendirmeleri; onun kader konusundaki, insan fiillerinde hürdür, insan yaptıklarını hür bir iradeyle yapmakta ve bundan dolayı da sorumlu olmaktadır, şeklindeki görüşünden ve insanları bu görüşlere davet etmesinden dolayıdır.

Hadisçiler, hürriyet düşüncesinden dolayı Amr'a bu ithamlarda bulunmuşlar, ondan hadis rivayet etmeyi menetmişler ve hatta onunla birarada bulunmayı bile hoş görmemişlerdir. Amr ile bu Hadisçiler arasındaki mücadele birbirlerini en kötü niteliklerle nitelendirmeye kadar varmıştır¹⁵⁵.

Hürriyet fikrinden dolayı bir taraftan Hadisçiler'in kötü ithamlarına ve saldırılarına maruz kalan Amr'ın, iyi vasıflarından, üstün niteliklerinden, ilminden, takvasından, zühdünden ve iyi ahlâkından bahseden kimseler de olmuştur.

Hasan Basrî, Amr'ı Basralı gençlerin efendisi olarak tanımlamış, onun zühd ve takvasından övgüyle bahsetmiştir¹⁵⁶. Amr ile bir kimse arasında geçen şu konuşma, onun üstün ahlâkına işaret etmektedir. Bir kimse; “Temim kabilesinden birisi sohbetinde durmadan sizin kötülüğünüzden bahsediyor” dediğinde, Amr da ona şu karşılığı verir: “Sen onun sohbetinin hakkını ödemedin. Çünkü onun konuştuklarını bana getirdin. Benim hakkımı da ödemedin, arkadaşımın aramı açacak sözü bana söyledin. Şimdi git ona söyle; ölüm hepimizi yakalayacak, mezar içine alacak, kıyamet biraraya toplayacak, en hayırlı hükmü veren Allah hesabımızı görecektir ve hükmünü verecektir”¹⁵⁷.

Hasan Basrî, Amr hakkında “sanki meleklerin yetiştirdiği bu şahıs, adeta Nebi'ler onu terbiye etmiş, bir iş için kalktığında onu tamamlayıp oturur, onu yerine getirirdi”¹⁵⁸, “Bir şeyi emretmişse onu kendisi öncelikle yerine getirirdi. Bir şeyi yasaklamışsa onu insanlar içinde en çok terkeden o olurdu. İçi dışına, dışı içine benzeyen onun gibisini görmedim”¹⁵⁹ demiştir.

şikayet geldiğinde, oğluna şöyle söyler: “Zina, hırsızlık, içki gibi haramları işlemeyen, Amr'ın meclisine gitmenden daha hayırlıdır”. Bkz. Darekutnî, 12; Bağdadî, Hatub, XII, 180-184; Zehebî, *Mizan*, III, 274.

¹⁵⁵ Zehebî, *Mizan*, III, 273-279; Darekutnî, 10-12; Bağdadî, Hatub, XII, 174-184; İbn Kesir, *el-Bidaye*, X, 80; Askalanî, *Tehzib*, VIII, 72.

¹⁵⁶ İbn Hallikan, *Vefayat*, III, 460; Askalanî, VIII, 70 vd.

¹⁵⁷ Gazzâlî, *İhya*, III, 350.

¹⁵⁸ Gurabî, *Tarihü'l Fırak*, 106.

¹⁵⁹ İbn Hallikan, III, 463.

Amr b. Ubeyd'in Kur'an'ı ve Peygamber'i kendisine esas aldığı, bu konuda örnek bir kişilik sergilediği birçok kimse tarafından belirtilmiştir¹⁶⁰.

Öyle anlaşılmaktadır ki, Amr hakkındaki eleştiri ve ithamlar, iktidar yanlısı ulemanın, muhalefeti ortadan kaldırmak veya muhalif alanı daraltmak, yok etmek için giriştiği bir ideolojik mücadele idi.

Amr b. Ubeyd bir yandan Hadisçiler'le teorik bazda mücadele verirken, diğer yandan pratikte bir çok muhalif yönelişe destek vermiştir.

Her şeyden önce Amr'ın bizzat kendisi Emevî iktidarına karşı ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Özellikle Muaviye ve Amr b. el-As'ı hain olarak niteleyerek, bunların ganimet mallarını çaldıklarını söylemiştir¹⁶¹. Amr, birgün, halkın bir şeyin etrafını çevirmiş olduğunu gördü ve ne oluyor? diye sordu; ona "bir hırsızın elini kesiyorlar" dediler. O zaman o da şöyle karşılık verdi: "Allah! Allah! İşe bakın aşikâr hırsız gizli hırsızın elini kesiyor"¹⁶².

Muhalefeti temsilen Mu'tezile ile muhalif yönelişlerden Abbasî propagandacıları arasında ciddi ilişkiler söz konusu idi. Bu ilişkilerde Amr b. Ubeyd'in ismi ön plana çıkmaktadır. Emevî Devleti'nin yıkılışında ve Abbasî Devleti'nin kuruluşunda Amr etkin bir rol oynamıştır. Amr'ın Ebû Cafer el-Mansur'la sağlam bir dostluğu vardır. Mansur, Amr b. Ubeyd gibi etkin bir ismi kazanmak ve devlet yönetiminde ondan faydalanmak istemiştir, ancak Amr bu teklifi kabul etmemiştir. Amr zaman zaman Mansur'a nasihatlerde bulunmuş, ona adâletli ve eşitlikçi davranmasını öğütlemiştir¹⁶³. Abbasî Devleti'nde belli bir dönem Mu'tezile'nin etkin

¹⁶⁰ Amr, Kur'an üzerinde çok tefekkür eder, bir tek ayeti tekrarlar düşünerek, ibret alarak gecenin tamamını geçirirdi. Kutsal yerlere kalbi bağlıydı. Gecelerini uyumadan namaz kılarak, Kur'an okuyarak, ilimle meşgul olarak geçirirdi. Gözlerinin arasında secde izleri vardı. Bkz. İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 22; İbn Hallikan, *Vefayat*, III, 460-463. Gurabî, Hadisçiler'in Amr'ı eleştiride çok ileri gittiklerini belirtir. Bkz. Gurabî, 105-106; Zehebi, onun hakkında, Basralı Zahid, abid bir zat olduğunu belirtir. Bkz. Zehebi, *Mizan*, III, 273-277.

¹⁶¹ Ahmed Emin, *Fecr*, 420; M. Şerafeddin, *Kaderiyye yahut Mu'tezile*, 11.

¹⁶² İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 56.

¹⁶³ İbn Abdurabbih, *Ikdu'l Ferid*, III, 99; Mesudî, *Muruc*, III, 313.

Ebû Cafer Mansur halife olmadan önce ve halife olduktan sonra Amr b. Ubeyd ile yakın bir dostluk kurmuştu. Birlikte bir çok hatıraları vardı. Mansur halife olduktan sonra zaman zaman Amr'ı ağırlar ve ona büyük saygı gösterirdi. Halife, Amr'a maddî imkânlarla bulunmak ister, Amr ise bunu her defasında geri çevirirdi. Bazı konularda Amr, halifeyi ve uygulamalarını eleştirmekten kaçınmazdı. Amr b. Ubeyd Halife Mansur'un yanına girer, Bağdat'ta biat sonrası Mehdi'de orada bulunmaktadır. Halife şöyle der: "Ey Ebû Osman (Amr) bana nasihat et. O da halifeye; "şu anda senin eline ulaşan bu iş, sende öncekilerin elinde baki kalsaydı, sana kadar ulaşmazdı. Seni öyle bir geceden sakındırırm ki, gündüzün sancısını duyar ve ondan sonra artık gece yoktur" der. Bkz. Bağdadî, Hatib, *Tarihu Bağdat*, XII, 169; Mesudî, *Muruc*, III, 313. Halife Mansur, Amr vefat ettikten sonra ona bir şiir yazmıştır. Bu şiirinde ona karşı duyduğu hayranlığı şu şekilde dile getirmiştir:

olması, Mu'tezîle temsilcileri ile Abbasîlerin, Emevî yönetimi dönemindeki, ilişkisinin bir rastlantı olmadığını göstermektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki, Emevî iktidarının yıkılışına en büyük katkılardan biri, Mu'tezîle'nin düşünce ve ideoloji alanında giriştiği mücadeleden sağlanmıştır.



“Allah’ın selâmı sana olsun.
 Sen itimada lâyık güvenilir biriydin,
 Defalarca geçtim kabrinden,
 (Hakkında hatırladığım) putlardan arınmış biri olduğun,
 Kur’an’la doğrulduğunu Allah’ın doğruladığı
 İnsanlar şüpheyi düştüğünde
 Hikmetle ve açıkça hadisi açıkladığında
 Eğer kader bir kimseye hayatı sürekli kılsaydı
 Ebû Osman’a şans tanırdı.
 O bir mü’min ve hanıftı
 Allah’a inandı ve de
 Kur’an’ı kendi dini yaptı”.

Bkz. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l Ahbar*, I, 209; İbn Hallikan, III, 462; Zehebî, *Mizan*, III, 279.

2- Hürriyet Düşüncesine Dayalı İhtiyatlı Siyasal Muhalefet

Basra'da kaderle ilgili görüş belirten Ma'bed, Gaylan, Vasil, Amr b. Ubeyd gibi kimselerin Hasan Basri ile bir şekilde fikrî bağlantı içinde olmaları, kader sorunu ile ilgili tartışmaların Hasan Basrî etrafında cereyan ettiğini göstermektedir.

Birçok fırka kendisini Hasan Basri'ye dayandırma, görüşlerini ona nisbet etme noktasında yarış haline girmiştir. Hürriyet düşüncesini benimseyenler ve Emevî yönetimi yanlısı kimseler de Hasan Basrî'yi paylaşamamışlardır. Taraflar, onu, kendilerinden biri ve bir ilim otoritesi kabul etmişlerdir. Her bir taraf, onun görüşlerine dayanarak karşı tarafı red ve eleştiri gayreti içine düşmüştür.

Hasan Basrî'nin paylaşılamaz olmasının pek çok nedeni vardır: Hasan Basrî'nin babası Yesar, Meysan esirlerinden ve Ensar'ın kölelerindendi¹⁶⁴. Annesi Ümmü Hayra, Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'nin azatlı kölesi idi. Böylece Hasan Basrî vela yoluyla, annesi tarafından Hz.Peygamber katındaki konumu Hz.Aişe'den sonra gelen Ümmü Seleme'ye dayanmaktaydı. Hasan Basrî, babası Yesar'dan dolayı da önemli bir konum elde etmişti. Babası, Hz.Peygamber'in kâtipliğini yapmış olan ve kaynaklarda İbranice ve Süryanice bildiği belirtilen, tercümanlık da yapmış olan önemli sahabe Zeyd b. Sabit¹⁶⁵'in kölesi iken hürriyetine kavuşturulmuştu¹⁶⁶.

Hasan Basrî böylece sosyal ve dinî bir konuma kavuşmuştur. Annesi ve babasından dolayı sosyal ve dinî bir statü kazanmıştır. Çünkü Arap geleneklerinde "bir kavmin mevlası, onlardandır" kuralı gereği Hasan, Peygamber'in aile ve yakınlarına mensup bir kişi konumuna yükselmişti.

Hasan Basrî'nin yetiştirdiği ortam ve içine girdiği ilmî faaliyetler, çeşitli ilim adamları, devlet adamları ve önde gelen sahabelerle irtibatlı olması, onun, sosyal ve dinî statüsünü belirleyen etkenlerdendi.

¹⁶⁴ Bkz. Askalanî, İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, II, 270; Şehristanî, *Milel*, I, 47; İbn Kuteybe, *Maarif*, 441; İbn Hallikan, *Vefayat*, II, 69-72; Şerif el-Murtaza, *Emali'l Murtaza*, 162; İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 156-163; Abdurrahman Bedevî, *Tarihu't Tasavvuf*, 152-153.

¹⁶⁵ Zeyd b. Sabit, Ebû Bekir zamanında Kur'an'ı toplamakla görevlendirilmişti. Hz.Osman zamanında diğer vahiy kâtipleri ile birlikte toplama işinin bitirilmesi için önemli bir görevle görevlendirilmişti. Bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, 69-72; Neşşar, *Neş'etu'l Fikri'l Felsefi*, 13 vd.

¹⁶⁶ Askalanî, İbn Hacer, *Tehzib*, II, 270; İbn Kuteybe, *Maarif*, 441; Şerif el-Murtaza, *Emali'l Murtaza*, 162; Zehebi, *Siyeru Alam Nübela*, IV, 563-567; Bedevî, *Tarihu Tasavvuf*, 155 vd.; İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 156-163.

Hasan Basrî Medine’de doğup, Peygamber’in eşi Ümmü Seleme’nin evinde yetişmiş, Peygamber’in yakın arkadaşlarıyla beraber olmuş, dönemin ilim otoritelerinden çeşitli ilimler öğrenmiş ve çeşitli devlet adamlarıyla karşılaşmış, bütün bunlar onun ender kimlik ve kişilik kazanmasına neden olmuştur¹⁶⁷. Hasan Basrî Medine’den Basra’ya göç etmiş, orada yerleşmiş, Basra’nın ileri gelen ilim otoriteleri ile yakın ilişki içinde olmuştur. Özellikle İbn Abbas’ın ders ortamına katılması, orada pek çok hafız, âlim ve kurra ile tanışma imkânı bulmasını sağlamıştır. Basra’da bu tür ortamlarda Tefsir, Hadis, Şiir ve Arap Edebiyatına dair çeşitli ilimler, Hasan Basrî de dahil olmak üzere, ilim adamlarının meşguliyet sahalarıydı¹⁶⁸. Basra’nın diğer bir özelliği Emevî iktidarına karşı tepki gösteren muhalif yönelişlerin merkezi haline gelmiş bulunmasıydı.

Hasan Basrî Hz.Ömer döneminin bir kısmını yaşamış, Osman’a karşı yapılan ihtilale ve onun şehid edilişine şahid olmuştur. Hz.Ali ile Aişe, Talha, Zübeyir arasındaki Cemel Olayını görmüş, Sıffin savaşını, Ali ile Muaviye arasındaki çatışmaları yakînen gözlemlemiş bir kişiydi. Emevî iktidarının büyük bir dönemini yaşama imkânı bulmuştur. Bütün bunlar Hasan Basrî için büyük bir tecrübe olmuş, bu olaylar onun hayatında derin izler bırakmıştır. Hatta bu gelişmeler onun siyasî ve dinî görüşlerinin şekillenmesine de etkide bulunmuştur.

Emevî iktidarı döneminde fetihlerin başlaması ile birlikte Hasan, doğu ülkelerinin (Kabil, Sicistan...) fethine katılmış, bu ülkelerde belli bir süre kaldıktan sonra Basra’ya dönmüş ve ilmî faaliyetlere yeniden başlamıştır.

İşte bütün bu gelişmeler, onun büyük bir deneyim kazanmasını, bilgisinin artmasını, Hz.Peygamber’in en yakın çevresine mensup olmanın yanısıra; ilim ve cihad şerefine de sahip, seçkin ve bir çok alanda otoriter kişiliklerden biri olmasını sağlamıştır. Basra’da herkes tarafından takdir edilen ve kabul gören, dürüstlüğü, bilgisi, tecrübesi, kişiliği ile sembol bir isim haline gelmiştir. Bu nedenle herkes (her fırka) onu kendi temsilcileri olarak kabul etmiş ve görüşlerini ona dayandırma yarışı içine girmiştir.

¹⁶⁷ Gurabî, 41-42.

¹⁶⁸ Gurabî, 42-43; Hasan Basrî yaşadığı dönemdeki müslümanların çoğunluğunun güven ve saygısını kazanmıştı. Fıkıh ve Hadis konusunda otorite kabul edilmekteydi. İbn Sa’d onun hakkında şunları söyler: “Geniş bilgili, âlim, fakih, abid, zahid, güvenilir, ilmi çok ve fasih biridir”. O dönemde meydana gelen ve yoğun şekilde yaşanan ayaklanma ve çatışmalara şahid olmasından dolayı; İbn Sa’d’ın “fitne ve kanlar konusunda âlimlerin büyüklerinden olmuştur” cümlesine muhatap olmuştur. Bkz. İbn Sa’d, *Tabakât*, VII/1, 115-127 vd.

Fırkalar onun ilmî kişiliğinden ve bulunduğu statüden faydalanmak için, onu kendi temsilcileri olarak kabul etme yoluna gitmişlerdir. Çünkü o, Basra'da onayı aranan bir merci idi¹⁶⁹.

Hürriyet fikrini savunduğundan dolayı Kaderî olduğu hususu, hem esaslı bir şekilde iddia edilen ve hem de şiddetle reddedilen Hasan Basrî, halife Abdülmelik b. Mervan'ın isteğine cevaben kaleme aldığı ve insanın irade hürriyeti ve kudreti, nimetin Allah tarafından olduğu ve onun hoşgörmediği şeylere rıza göstermediği ve benzeri konularda görüşlerini açıkladığı meşhur risâlesinden¹⁷⁰ dolayı tartışmaların merkezi haline gelmiştir. Onun Kaderî olmadığını savunanlar Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı risâleyi esas almazlar¹⁷¹. Bunun yanında, onun Ömer b. Abdülaziz (101/719)'e Kaderîyye'yi red için yazdığını iddia ettikleri mektubu görüşlerinin hareket noktası olarak kabul ederler¹⁷². Bu noktadan hareket edenler, Hasan Basrî'nin "Kaza ve Kader" hakkında muhaddisler gibi düşündüğünü ileri sürmekteydiler. Bu düşünce, onun, selef içinde değerlendirilmesi gerektiği ve Ehl-i Sünnet'in seçkin temsilcilerinden biri olduğu, şeklindeki yorumu¹⁷³ gündeme getirmekteydi.

Hasan Basrî yaşadığı dönemin siyasî olaylarına kayıtsız kalmamış, gerektiği zaman olaylar ve sorunlar hakkındaki görüşlerini dile getirmiştir. Emevî yönetimine muhalif bir çok kimse ile dostane ilişkiler kurmuş, iktidarı eleştirmekten geri durmamıştır. Ancak onun iktidara karşı muhalif tutumu, diğer muhalif yönelişlerden farklı bir karakter taşımaktadır.

Emevî iktidarının uygulamalarını, haksızlıklarını eleştiren ve onlara karşı muhalif bir tutum sergileyen Hasan Basrî, yaşadığı dönemde mevcut olan birtakım siyasî yönelişlerin muhalefet yöntemlerini de tasvip etmemekteydi. Haricîler'in mutaassıp bir şekilde giriştikleri tekfir ideolojisini, İslâm toplumuna büyük bir darbe

¹⁶⁹ Cabirî, *Siyasal Akıl*, 604; İbn Murtaza, Hasan Basrî'yi Mu'tezile'nin üçüncü tabakasından sayar ve onun Kaderî olduğu fikrini benimser. İbn Murtaza, *Tabakât*, 18; *el-Munye ve'l Emel*, 13-14.

İbn Kuteybe, Hasan Basrî'nin kader konusunda bazı şeyler söylediğini, fakat sonradan bu görüşten vazgeçtiğini nakleder. Bkz. İbn Kuteybe, *Maarif*, I, 195; Başka bir rivayette de Eyyub es-Sahtiyânî (131/748) Hasan Basrî ile kader konusunda tartıştığını ve onu halifeyle korkuttuktan sonra, artık bu konuya dönmeyeceğine dair söz aldığını ifade eder. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII/I, 121 vd.; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 122.

¹⁷⁰ Şehristanî, *Milel*, I, 40; Bedevî, *Mezahibi'l İslâm iyyin*, I, 85.

¹⁷¹ Şehristanî, Hasan Basrî'nin halifeye yazmış olduğu bu mektubun aslında Hasan Basrî'ye değil Vasıl b. Ata'ya ait olduğunu ifade eder. Bkz. Şehristanî, *Milel*, I, 42.

¹⁷² Bağdadî, *el-Fark*, 368; Taşköprüzâde, *Mevzuatu'l Ulûm*, I, 610 vd.

¹⁷³ İbn Sa'd, *Tabakât*, VII-I, 127; Taşköprüzâde, *Mevzuatu'l Ulûm*, I, 610 vd. H. Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*, II, 547.

vurduğu gerekçesiyle benimsememiştir¹⁷⁴. Diğer yandan, Emevî iktidarına karşı imamet mitolojisini gündeme getiren Şiîler'le de beraber olmamıştır¹⁷⁵. İktidarın cebir ideolojisini ve büyük bir teslimiyetçi ve meşrulaştırıcı tutum takınan Mürcie'yi de tasvip etmemiştir¹⁷⁶.

Hasan Basrî'nin yaşadığı dönemdeki şiddet yanlısı ve silahlı ayaklanmaları desteklememesi, onları tasvip etmemesi, "sabır ve fitne endişesiyle ayaklanmadan hoşlanmayış" şeklinde yorumlanmış ve bu tutum eylemsiz muhalefet olarak nitelendirilmiştir¹⁷⁷. Bazı araştırmacılar da böyle bir tutumun, Ehl-i Sünnet tarafından sistemleştirilen "zalim de olsa idareye ve idareciye karşı ayaklanmama" ilkesinin köklerini oluşturduğunu¹⁷⁸ savunmuştur.

Siyasal meşruiyetini, Cebrîyye'nin kader anlayışını ve Mürcie'nin büyük günah işleyenin hükmünü ahirete erteleme görüşünü tek hakikat olarak kabul ettirmeye çalışarak, tesis etmeye çalışan Emevî iktidarının toplumsallık anlayışının reddi, bunun yerine, toplum içindeki dinî-siyasî muhalif yönelişlerin her birinin diğerine karşı özerkliğinin savunulması şeklinde belirtilen Hasan Basrî'nin muhalefeti "Sivil İtaatsizlik" olarak da¹⁷⁹ yorumlanmıştır.

¹⁷⁴ Hasan Basrî'nin sertlik ve şiddet yanlısı muhalif görüşleri desteklememesi ve tasvip etmemesinin nedeni, İslâm toplumunun birliği endişesi, yaşadığı dönemde bu tür olayların fitneye, kan dökülmesine ve parçalanmaya neden olmasıdır. Bkz. Mustafa, A. Nevin, *Muhalefet*, 268.

¹⁷⁵ Cabirî, *Siyasal Akıl*, 603; Fırlıklı, *İtikadî İslâm Mezhepleri*, 57.

¹⁷⁶ Kadı Abdulcabbar, Hasan Basrî'nin konuyla ilgili şu metnini rivayet eder: "Yüce Allah Hz. Muhammed'i peygamber olarak Araplar arasından seçip gönderdiğinde onlar, cebrî bir kaderin insanın fiillerini belirlediğine inanıyorlardı. Bu yüzden günahlarının sorumluluğunu Allah'a yüklüyorlardı. Diyordular ki: "İçinde bulunduğumuz durumu Allah dilemiştir. Bizi bu işleri yapmaya yönelten O'dur. O bize bunları emretti". Onların bu iddialarına karşılık Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Onlar çirkin bir hayasızlık işlediklerinde; biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk. Allah bunu bize emretti, derler. De ki: Şüphesiz Allah, çirkin hayasızlıkları emretmez. Bilmediğiniz bir şeyi Allah'a karşı mı söylüyorsunuz" (A'raf, 28). Bkz. Kadı Abdulcabbar, *Muğnî*, VIII, 229-230.

¹⁷⁷ Nevin A. Mustafa, hilafet mücadelesinde çekimser kalanları ve isyanlara katılmayanları eylemsiz, pasif muhalefet olarak nitelendirmekte ve bunları sabrı seçen, fitneden uzak duran kimseler olarak ifade etmektedir. Bkz. Nevin A. Mustafa, *Muhalefet*, 52, 119, 183, 267 vd.

¹⁷⁸ Muammer Esen, Hasan Basrî'nin Haricî ve Şiî ayaklanmalara karışmadığını, yakından tanıdığı ve dost olduğu Abdurrahman b. Muhammed b. El-Eş'âs'ın Haccac b. Yusuf'a ve bir bakıma Emevî yönetimine karşı giriştiği ayaklanmaya katılmadığını, katılmak isteyenleri engellediğini ifade ederek, onun iktidarda bulunan Emevîler'i eleştirmesine rağmen, toplumun birlik ve beraberliği adına onları meşru idareci olarak kabul ettiğini, bu düşünce yapısının daha sonra sünî öğretinin temel görüşünü oluşturduğunu belirtmiştir. Bkz. Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet Kavramının Doğuşu ve Sünî Anlayışlar*, (Basılmamış Doktora Tezi), 95, 96, 140, 142 vd.

İbn Eş'âs isyanı hakkında geniş bilgi için bkz. Mesudî, *Muruc*, III, 187-188; Dineverî, *Ahbar*, 316-320; İbnü'l Esîr, *Kâmil*, IV, 193, 197-198 vd.; Wellhausen bu isyanın, Suriyeliler'in hakimiyetine karşı Irak'ın özerkliğini elde etmek amacıyla yapılan bir ayaklanma olduğunu belirtir. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu*, 69-70 vd.

¹⁷⁹ Uyanık, Mevlüt, *İslâm Toplumunun Oluşum Sürecinde "Muhalefet Kavramı"*, 95, (III. Kur'an Haftası, Kur'an Sempozyumu).

Çağdaş siyasî terimlerden olan sivil itaatsizliğin; şiddetin reddedilmesi¹⁸⁰, politik ve hukukî sorumluluğun üstlenilmesi¹⁸¹, ortak kamu vicdanına yönelik çağrı¹⁸², sistemin geneline değil tekil haksızlıklara karşı ortak eylem¹⁸³ gibi; -Hasan Basrî'nin muhalif tutumu ile benzer- temel unsurlarının varolması, bu muhalefetin “sivil itaatsizlik” şeklinde nitelendirilmesini gerekli kılmaz.

Öncelikle “sivil itaatsizlik” kavramı, demokratik ilişkilerin varolduğu toplumlar için geçerli olan bir kavramdır¹⁸⁴. Baskıcı, bireye belli haklar tanımayan toplumlarda sivil itaatsizlikten bahsedilemez. Çünkü farklı eğilimlerin, azınlık haklarının savunulması söz konusu değildir. Bireylerin ya da grupların bu tür toplumlarda aleni eylemler, hak arayışları içerisine girmeleri düşünülemez¹⁸⁵.

Sivil itaatsizlik anayasal bir terimdir. Yasal, demokratik bir otorite açısından anlamlıdır. Kavram, özgür, anayasal toplumlar içerisinde bir anlam bulur¹⁸⁶. Sivil itaatsizlik, olgun bir politik kültürün vazgeçilmez bir unsurudur¹⁸⁷. Sivil itaatsizlik eyleminde bulunan insanlar gerçekte iktidarın meşruiyetini ve politik birliğini kabul ederler¹⁸⁸. Sivil itaatsizlikte sistemin tümüne yönelik bir karşı çıkış değil, tek tek haksızlıklara karşı çıkış vardır¹⁸⁹. Bütün bu unsurlar ne Emevî iktidarında ne de Hasan Basrî'nin muhalif tutumunda mevcut değildir. Ve de demokratik sistem ve toplumlar için geçerli olan bir olgunun Emevî iktidarı veya Hasan için kullanılması doğru değildir.

Hasan Basrî'nin Haricî ve Şîî muhalif yönelişlerin ayaklanmalarını tasvip etmeyişi, muhtemelen Hz.Osman'ın şehid edilmesi ile birlikte İslâm toplumunun içine düştüğü çatışma, parçalanma ve müslümanların birbirlerinin kanını akıtması gibi nedenlere dayanmaktaydı. Aslında o, bütün bu olaylara şahid olmuştu. Bu tür olaylar onun hayatı üzerinde derin izler bırakmıştı. Öyle anlaşılmaktadır ki, o daha ziyade bu muhalif yönelişlerin muhalefet etme yöntemini benimsememişti, yoksa Emevî iktidarını hoş karşıladığı için onları tasvip etmeme gibi bir tutum içine girmemişti.

¹⁸⁰ Habermas, J., *Sivil İtaatsizlik*, 121.

¹⁸¹ Arendt H., Dworkin R., Galtung, J.,..., *Sivil İtaatsizlik*, 11-12.

¹⁸² Rawls, J., *Sivil İtaatsizlik*, 58-59, 71.

¹⁸³ Arendt, H., *Sivil İtaatsizlik*, 112.

¹⁸⁴ Arendt-Dworkin-Habermas..., *Sivil İtaatsizlik*, 20.

¹⁸⁵ Arendt, 20.

¹⁸⁶ Rawls, John, *Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı*, 55.

¹⁸⁷ Habermas, J., *Sivil İtaatsizlik*, 128.

¹⁸⁸ Dworkin, Ronald, *Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği*, 140.

¹⁸⁹ Arendt, Hannah, *Sivil İtaatsizlik*, 112.

Gerçekten de bu tür muhalif yönelişler şiddete ve saldırıya dayanmaktaydı. Bundan da en fazla müslüman halk, İslâm toplumu zarar görmekteydi.

İsyanların tasvip edilmeyişi, iktidarı eleştirmeye engel değildi. Emevî yöneticileri ve bürokratları onun eleştirilerinden nasibini almaktaydı. O, iktidar olanları, doğru yola çağırmanın ve onlara nasihat etmenin, onları uyarmanın, her müslüman âlimin görevi olduğunu belirtmiş, bunun için Halife Ömer b. Abdülaziz ile Emevî Valisi Haccac'a tavsiye ve uyarılarda bulunmuştur. Halife ve bürokratlarını uyaran Hasan Basrî, iktidara karşı ayaklanma teşebbüslerini tasvip etmemiş, Emevîler'e karşı isyan edenleri uarmayı da kendisine prensip edinmiştir. Hem iktidar yanında hem de şiddet yanlısı muhalefet yanında yer alınmaması gerektiğini vurgulamıştır¹⁹⁰.

Yönetime karşı veya yöneticiye karşı körü körüne itaat etmeyi uygun bulmamış; özellikle zalim yöneticiye her şartta itaat etmeyi tasvip etmemiştir. Bunun için; "Allah'a karşı bir günah söz konusu olunca, mahluka itaat düşmez"¹⁹¹ diyerek, sorumluluk tanımayan bir yöneticiye itaat edilmeyeceğini vurgulamıştır. İbnü'l Murtaza, onun hakkında; "Haccac'a karşı, Hasan Basrî gibi karşı çıkan yoktu"¹⁹² diyerek onun iktidara ve bürokratlarına karşı gösterdiği tavrı sergilemektedir. Emevî valisi Haccac öldüğünde, Hasan Basrî şunları söylemekten kendini alamamıştır: "Allah'ım onu öldürdüğün gibi, açtığı çığırı da öldür"¹⁹³.

Ömer b. Abdülaziz (101/719)'in takdirini kazanan Hasan Basrî, ona yazdığı mektupta birtakım uyarılarda bulunarak, İslâm toplumunda meydana gelen iç isyanların dinle değil, dünyanın kazanılması ile ilgili olduğunu vurgulamaya çalışmıştır¹⁹⁴.

Halife Ömer, Hasan Basrî'ye; kader hakkında insanların çok konuştuğunu bildirdikten sonra, bu sorun hakkında onun görüşünü sorar. Hasan Basrî de mektupta

¹⁹⁰ Birisi Hasan Basrî'ye; "Fitneler, Yezid b. Muhalleb ve İbnü'l Eş'âs gibileri hakkında ne dersin?" diye sorunca, Hasan Basrî; "ne bunlarla ne de ötekilerle ol" cevabını verdi. Adam onu sıkıştırmak istedi ve şu soruyu sordu: "Mü'minlerin emiriyle de mi, Ey Ebû Said?" Hasan Basrî ona: "Mü'minlerin emirinin yanında da olsa" cevabını verdi. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII-I, 118-119, 125.

¹⁹¹ Mesudî, *Muruc*, III, 201.

¹⁹² İbnü'l Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 14-15.

¹⁹³ İbnü'l Murtaza, a.g.e., s. 14.

¹⁹⁴ Ömer b. Abdülaziz, yönetimde kendisine yardımcı olması için Hasan Basrî'ye haber gönderir. Hasan Basrî ona; "Din ehli seni istemez, dünya ehlini ise sen istemezsin. Eşrafını yanına al. Çünkü hıyanet ederek şereflerini kirlletmekten korurlar" diye cevap vermiştir. Hasan Basrî'nin Ömer b. Abdülaziz'e yazdığı mektubun tam metni için bkz. İsfahanî, Ebû Nuaym (430/1038), *Hilyetu'l Evliya ve Tabakâtu'l Aşfiya*, II, 134-140.

ona cevaben şunları söyler: "... kim kadere inanmazsa kâfir olur, günahını Allah'a yükleyen de facir olur"¹⁹⁵.

Hasan Basrî, Emevî Devleti'nin kurucusu Muaviye'nin, iktidarı zorla ele geçirdiğini, içki içen, ipek gömlek giyen oğlu Yezid'i halife tayin ederek yönetimin şeklini hilafetten saltanata dönüştürdüğünü, peygamberimizin "çocuk doğduğu yatağın sahibidir" hadisine rağmen Ziyad'ı nesebine kattığını, Hucr b. Adiyy'i öldürttüğünü, fazilet sahibi kimseler ve sahabeden yaşayanlar mevcutken, onlarla istişare etmeden, lââyık olmayanları iş başına getirerek ümmetin arasını açtığını¹⁹⁶, açıkça söylemekten çekinmemiştir. Görüldüğü gibi o, yönetimin elde ediliş şeklini eleştirdiği gibi, yöneticinin toplum tarafından tasvip görmeyen uygulamalarını da eleştirmiştir. Alimlerin, "bildikleri doğruları gizlememeleri ve halka açıklamalarına dair Allah'a söz verdiklerini"¹⁹⁷ vurgulamış, bunu öncelikle kendisi uygulamıştır.

Toplumsal yapıda ve yönetim sisteminde meydana gelen istikrarsızlığın temel nedeni olarak, Emevî iktidarının bürokratlarını sorumlu tutmuştur. Buna örnek olarak da Amr İbnü'l As ve Muğire b. Şu'be'nin uygulamalarını göstermiştir. Hasan Basrî bu kişiler hakkında; "insanların işini, iki kişi ifsad etti. Biri Amr İbnü'l As olup, Sıffî'de Kur'an sayfalarını Şam askerlerinin mızraklarına taktırıp, hakem olayına kadar varan süreci başlatmıştır. Haricilik'in doğmasına bu olay neden olmuştur. İkinci kimse ise, Muğire b. Şu'be'dir. Kendi konumunu güçlendirmek için Yezid'e biat fikrini ortaya attı. O, bunu yapmasaydı, kıyamete kadar halifelerin işbaşına gelme sisteminde şura geleneği devam ederdi"¹⁹⁸ diyerek, bir bakıma yönetim şekline yönelik tercihini de ortaya koymuştur. Ayrıca şiddete dayalı, toplumu istikrarsızlığa sürükleyen muhalif yönelişten rahatsızlığını da dile getirmiş olmaktadır.

Haricî muhalefet anlayışını tasvip etmediği gibi, Şîî imamet mitolojisine dayalı muhalif tavrını da benimsememiştir. Hz. Ali'yi ümmetin ileri gelenlerinden ve abidlerin efendisi olarak nitelendirmesine rağmen¹⁹⁹, Şîî muhelefet anlayışına sıcak bakmamıştır.

Emevî iktidarının, ilâhî yetki iddialarına şiddetle karşı çıkmış ve onları bu konuda yalan söylemekle suçlamıştır. Kader bağlamında hürriyet düşüncesini savunan

¹⁹⁵ İbn Murtaza, *Tabakât*, 121; Akbulut, 288; İsfahanî, a.g.e., II, 134-140.

¹⁹⁶ Bedevî, *Tarihu't Tasavvuf*, 157; Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Sufyan*, 245; Gurabî, a.g.e., 44.

¹⁹⁷ Bedevî, a.g.e., 180.

¹⁹⁸ Suyutî, *Celaleddin, Tarihu'l Hulefa*, 229.

¹⁹⁹ Neşşar, *Neş'etu Fikri'l Felsefî*, 129-132; Zehebî, *Siyeru A'lamu Nübelâ*, IV, 583.

Ata b. Yesar ile Ma'bed el-Cuhenî, Hasan Basrî'ye gelerek, Emevî yöneticilerinin, müslümanların kanını akıttıklarını, mallarını gasbettiklerini ve daha bir çok kötü uygulamalarda bulunduklarını ve daha sonra da “yaptıklarımız sadece Allah'ın kaderi doğrultusunda gerçekleşmektedir” dediklerini, bildirirler. Bunun üzerine Hasan Basrî şu cevabı verir: “Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar”²⁰⁰.

Hem iktidarın ilâhî yetki iddiasına ve cebir ideolojisine karşı yer aldığı konum itibariyle, hem de şiddete dayalı Haricî ve Şîi muhalif yönelişlere karşı takındığı tavır itibariyle Hasan Basrî, herkesin takdirini kazanan, bağımsız siyasî ve dinî bir kişilik olarak belirmiştir. Onun hürriyet fikrine dayalı muhalif tutumu, bu kişiliğinin bir yansıması olarak, ihtiyatlı siyasal bir muhalefet sergilemesine yol açmıştır.

Hasan Basrî'nin, Halife Abdülmelik b. Mervan'ın isteğine cevap olarak yazdığı ve insanın irade hürriyeti ve kudreti, nimetin Allah tarafından olduğu ve Allah'ın hoşgörmediği şeylere rıza göstermediği ve benzer görüşlerini dile getirdiği mektup²⁰¹, onun hürriyet düşüncesini yansıtan en önemli tarihî belgedir.

Halife Abdülmelik b. Mervan, Hasan Basrî'ye mektupta şunları söylüyor: “Daha önce geçen âlimlerden hiç birinde duyulmamış bir tarzda kader meselesini izah etmekte olduğun Emirel Muminîn'e ulaştı; Emirel Muminîn, zamanına kadar yaşayan sahabeden hiç birinin, bu konuyu senin izah ettiğin gibi anladığını ve hakkında fikir yürüttüğünü bilmiyordu; halbuki senin iyi halini, dindeki faziletini, ilme karşı olan anlayış, istek ve titizliğini biliyordu... Emirel Muminîn senden nakledilen bu sözü beğenmedi. Bu meseledeki fikri ona yaz. Bu iddiada nereye dayanıyorsun? Sahabeden birinin rivayetine mi, yoksa kendi fikrine mi, yahut da Kur'an'a mı? Biz bu mesele hakkında senden önce münakaşa etmiş veya söz söylemiş bir kimse işitmedik, bu husustaki görüşünü bize açıkla”²⁰².

²⁰⁰ İbn Kuteybe, *Maarif*, 195; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 122.

²⁰¹ Mektubun metni 1933 yılında Ritter tarafından yayımlanmıştır. Mektup, Muhammed Ammara tarafından Resâil Adl ve't Tevhid adlı eserin I. cildinde (82-89) tahkik edilmiştir. (Kahire, 1971) İbnü'l Murtaza, el-Munye ve'l Emel adlı eserinde mektubun özetini vermektedir. İbn Murtaza, mektupta Hasan Basrî'nin muhatabının vali Haccac olduğunu belirtir. Mektubun metni yakın zamanlarda A. Dixon tarafından yayımlanmıştır. Mektubun Türkçesi, Lütfü Doğan ve Yaşar Kutluay tarafından A.Ü.I.F. Dergisi, cilt: II-IV, 1954'de yayımlanmıştır. Tıpkı basımı Fırlalı tarafından, Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri adlı eserde, Ek: 4, sayfa 302 vd, 4. baskı, 1990, Ankara, yayımlanmıştır. Mektubun metninin güvenilirliği ile ilgili karşılaştırmalar da yapılmıştır. Bunun için bkz. Cook, Micheal, *Early Muslim Dogma, A Source Critical Study*, Cambridge, 1981, 117 vd.; Macid Fahri, *el-Fikru'l Ahlâkî el-Arabî*, Beyrut, 1989, 19 vd. Oberman, Julian, *Political Theology in Early Islam; Hasan al-Basri's Treatise on Qadar*, Journal of the American Oriental Society (JAOS) c. 55, 1935, 138 vd.

²⁰² Fırlalı, a.g.e., 302.

Mektuptan anlaşıldığına göre; iktidarın ilâhî yetki iddiasına ve cebir ideolojisine karşı ilk defa muhalif bir hareket geliştiren kimse Hasan Basrî'dir.

Halife Abdülmelik, ifadelerinde yer aldığı gibi Hasan Basrî'yi sahip olduğu üstün niteliklerden dolayı takdir etmektedir. Onu direk karşısına alma yerine, onun üstün niteliklerini sayıp, bu sorun hakkındaki düşüncelerini beğenmediğini nazik bir şekilde ifade etmektedir. Bunun nedeni, Hasan Basrî'nin toplum nezdindeki konumunu iyi bilmesidir. İslâm toplumunda halkın simgesi olan bir kişiliği karşısına alması, bir bakıma toplumu karşısına almak olacağından, bu konuda Halife dikkatli davranmıştır. İktidara meşruiyet, istikrar ve süreklilik sağlayan Cebir İdeolojisine karşı hürriyet fikrine dayalı bu görüşlerin kaynağını sorarak, belki de Halife, iktidara karşı söz konusu olan bu ciddi tehlikeden kurtulma arayışına girmiştir.

Hasan Basrî de Halife'nin talebine karşılık oldukça nazik ve titiz bir şekilde; bir ilim adamına yakışan bir tavır sergileyerek görüşlerini dile getirmiştir.

Mektupta Hasan Basrî'nin zikrettiği ayetler, hürriyet fikrini benimseyen Kaderiyye-Mu'tezile gruplarının insan hürriyetine delil olarak göstermiş oldukları ayetlerdir. Mektup, tamamen iktidarın benimsediği ve benimsetmeye çalıştığı Cebir İdeolojisine karşı, nass'a ve akla dayalı hürriyet fikrinin savunması niteliği taşımaktadır. İktidarın ve iktidarı destekleyen ulema sınıfının iddialarına cevap niteliği taşımaktadır.

Emevî yöneticilerinin, kendilerinin Allah tarafından tayin edildiklerine ve bundan dolayı da "Allah'ın Halifesi" olduklarına²⁰³, kendilerine yapılacak başkaldırının Allah'a yapılmış olacağına, müslümanların Allah'ın kaderine rıza göstermelerinin gerektiğine yönelik iddialarına²⁰⁴ karşılık, Hasan Basrî şu cevabı verir: "Allah'ın emriyle amel eden, O'nun hikmetini güden ve Peygamber'in sünnetine uyan, seleften bir çoklarına ulaştık. Onlar hakkı inkâr etmezler, batılı hak göstermezler. Allah'ın kendi nefesine isnat ettiğinden başka şeyleri O'na isnat etmezler ve Allah'ın mahlukatına karşı kitabında gösterdiği hüccetlerden bir hüccet göstermezlerdi. ... Mektubumda zulmü Allah'a nisbet edip, kendilerini bundan uzak tutanlara karşı açık deliller vardır. Rabbine asi olduğu zaman "Tanrımız! Kendi nefsimize zulmettik, Sen bizi yargılamayı esirgersen, muhakkak ki ziyan edenlerden oluruz. (7/23)" dediğinden dolayı kendisine uyulması en doğru olan babamız Adem'i misal gösteriyorum. Adem Rabbına: "Bu

²⁰³ Watt, *Islamic Political Thought*, 33; İrfan Abdülhamit, *İtikadî Mezhepler*, 284.

²⁰⁴ Watt, *Islamic Political Thought*, 38; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 58; İsfahanî, *Mekatil*, 70.

başına gelen senin kaza ve kaderindir” dememişti... Ey Emirel Müminîn! Bil ki Allah’ın emir, kitap ve adâletine muhalefet edenler, dinlerinde çok ifrata gitmiş olanlar ve cehaletlerinden dolayı her şeyi kadere yüklemiş olanlardır”²⁰⁵.

Emevî yöneticileri, siyasî cinayetlerini meşru göstermek için “Allah’ın takdirinin ve ezelde insanların alınlarına yazdığı yazının öyle olduğunu”, kendilerinin ise sadece Allah’ın kaderini infaz ettiklerini²⁰⁶ ileri sürmüktediler. Emevîler, halka karşı uygulamış oldukları haksızlık ve zulümlere baskıya dayalı politikalarına kılıf bulmuşlardı²⁰⁷. Emevîler döneminde cebri kader, suç ve kötülük işleme aracı haline gelmişti²⁰⁸. Bütün bunlara karşılık Hasan Basrî bu politikaları eleştirerek şunları söylemiştir: “... Allah’ın yasakladığı kendinden değildir; Zira O, hoşgörmediğine razı olmaz ve razı olduğuna da hoşnutsuzluk göstermez. Nitekim Allah şöyle buyurur: “Küfrederseniz şüphe yok ki Allah sizden müstağnidir (uzaktır), kullarının küfretmesine razı olmaz, şükrederseniz hoşnut olur. (39/7) Küfür Allah’ın kaza ve kaderinden olsaydı, Allah da yaptığından hoşnut olurdu. Allah kaza ettiği bir şeyden sonradan hoşnutsuzluk duymaz. Eziyet ve zulüm, Allah’ın kazasından değildir. O’nun kazası, maruf’u, adâleti, iyiliği ve akrabalara yardımı emretmekte, kötülük, fenalık ve azgınlığı yasaklamaktır”²⁰⁹.

Hasan Basrî’nin bu ve benzer ifadeleri, iktidarın kaynağının ve iktidarın uygulamalarının kaynağının ilâhî kaynaklı olduğuna yönelik iddiaları ortadan kaldırmaya yöneliktir.

Şimdi Hasan Basrî’nin Cebir İdeolojisine karşı hürriyet düşüncesini, insan sorumluluğunu ve insan iradesinin özgürlüğünü savunan, ön plana çıkaran ifadelerini ele alalım.

Halife Abdülmelik’in, hürriyet düşüncesini savunan görüşleri ortaya attığından dolayı Hasan Basrî’ye sitem dolu sözlerine karşılık, o, hürriyet fikrinin haklılığını şu ifadelerle belirtmektedir: “İnsanların bu konuda olumsuz tavırlar sergilediklerini, yanlış konuştuklarını görünce ben de konuşmak zorunda kaldım. Dinlerinde olmayan şeyleri uydurmaya başladıklarını görünce, dinlerinin içerdiği gerçeğin; söylediklerinden uydurduklarından farklı olduğunu söyledim... Selef kuşağına mensup hiç kimse bu

²⁰⁵ Fırlalı, a.g.e., Ek 4, 302, 306, 310.

²⁰⁶ Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şiâ*, 165; Akbulut, *Sahabe Devri*, 283.

²⁰⁷ Akbulut, 283.

²⁰⁸ Atay, 168.

²⁰⁹ Fırlalı, a.g.e., Ek 4, 304.

söylediklerimin aksini söylememiş ve bu gerçekten yüz çevirmemiştir. Çünkü onlar, gerçek üzerinde görüş birliği içindeydiler”²¹⁰.

Emevî iktidarının desteklediği ve topluma benimsetmeye çalıştığı cebir anlayışına göre; insanın fiillerinde tasarruf tamamen Allah’a aitti. İnsanın fiilleri tamamen zorunlu idi. İnsanın ne bir iradesi ne de bir gücü vardı²¹¹. Fiillerin insana nisbeti gerçek değil, mecazî idi. Allah cansız eşyada nasıl fiil yaratıyorsa, insanda da onun hiç bir rolü olmadan fiillerini yaratmaktaydı²¹². Su aktı, ağaç meyve verdi, güneş doğdu, yeryüzü canlandı ve yeşillendi gibi cümleler ne anlam ifade ediyorsa “insan iş yaptı” demek de aynı anlamı ifade etmektedir²¹³. İnsanın boyunu uzatan, saçını beyazlaştıran bizzat insanın kendisi olmadığı gibi, fiilleri yapan da kendisi değildir²¹⁴. Herşey Allah tarafından önceden takdir edilmiştir. İnsan önceden takdir edilen bu fiili yapmaya mecburdur. İnsan bir robot gibidir. Allah’ın mutlak iradesi karşısında, insanlar, havada rüzgara tâbi olan bir tüy gibidir²¹⁵.

Cebrî anlayışı benimseyenler bu görüşlerine Kur’an’dan bir çok delil getirmişlerdir²¹⁶.

Cebir anlayışı, Emevî iktidarının dört elle sarıldığı, vazgeçilmez bir inanç haline gelmişti. Çünkü, bu anlayış, iktidarın siyasî cinayetlerine ve yaptığı zulümlere meşruiyet sağlamakta idi. Yöneticiler üzerinde sorumluluk duygusunu kaldırmaktaydı. Onların yaptıkları uygulamaların kendileri tarafından değil de Allah tarafından belirlendiğini öngörüyordu. İktidar, bu inancı benimsedi ve onu bir devlet politikası, bir ideoloji haline dönüştürdü.

Hasan Basrî, Halife’ye gönderdiği mektupta, bu durumu eleştirerek, insan hürriyetine ve sorumluluğuna dayalı ayetleri örnek göstermiş, bu anlayışın ne Kur’an’a ne de Peygamber’in uygulamalarına uymadığını ifade etmiştir. Allah’ın “insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım. Onlardan ne bir rızık, ne de beni beslemelerini istiyorum”²¹⁷ diye buyurduğunu belirterek, insanın yapma gücünü

²¹⁰ Fığlalı, 303; Ayrıca bkz. *Resâilu'l Adl ve'l Tevhid*, I, 84. (Kahire baskısı Ammara tarafından tahkik edilmiştir).

²¹¹ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 324.

²¹² Şchristanî, *Milel*, I, 87.

²¹³ İsfarayini, *Tabsir*, 96; Bağdadî, *el-Fark*, 211.

²¹⁴ Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, 114-115.

²¹⁵ Gurabî, *Tarihu'l Firak*, 23; Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 197.

²¹⁶ 2 Bakara 213; 2 Bakara 272; 6 En'am, 39; 11 Hud 34; 13 Ra'd 33; 16 Nahl 93; 22 Hacc 16; 24 Nur 46; 32 Secde 13; 42 Şura 44, 46; 45 Casiye 23; 81 Tekvir 29; 4 Nisa 83; 10 Yunus 25 vd.

²¹⁷ 51 Zariyat 56, 57.

vurgulamıştır. “Allah onları bir iş için yaratıp, sonra işle onlar arasına girmemiştir. Zira Allah kullarına karşı zalim değildir”²¹⁸ diyerek, Allah’ın onları ibadet yapmaya muktedir yarattığını, böyle olmamış olsaydı bunu onlara emretmeyeceğini, kulları bir iş için yaratıp sonra onu gerçekleştirmelerine engel olmayacağını belirtmiştir.

İnsanın yapıp etme gücünü şu cümlelerle ifade etmektedir: “Nimet Allah’tandır, onu tebdil (değiştirmek) etmek kuldandır”²¹⁹. Cebriye’ye göre insanın hiç bir şeye gücü yoktur²²⁰. Mu’tezile ise; hayat ve güç sahibi insan, fiilini yapma kudretindedir²²¹. İnsanın, fiillerini işlerken kendine ait bir gücünün olduğu konusunda Hasan Basrî ve Mu’tezile aynı görüşü paylaşmaktadır. Hasan Basrî, burada, iktidarın yaptığı zulümleri, kötülükleri, Allah’a yüklemeye yönelik girişimlerine karşı, insanın, yaptığı fiillerini bizzat kendisinin yaptığını, dolayısıyla zulüm ve haksızlıkların Allah’a isnad edilemeyeceğini şu şekilde dile getirmiştir: “Allah’ın yasakladığı kendinden değildir. Zira o, hoş görmediğine razı olmaz ve razı olduğuna da hoşnutsuzluk göstermez...”

“... Küfür Allah’ın kaza ve kaderiyle olsaydı, Allah da yaptığından (küfürden) hoşnut olurdu. Allah kaza ettiği bir şeyden sonradan hoşnutsuzluk duymaz. Eziyet ve zulüm, Allah’ın kazasından değildir”²²². Bu ifadeler tamamen Emevî iktidarının yaptıkları zulüm ve haksızlıkların, siyasî cinayetlerin Allah’ın kaza ve kaderi olduğuna yönelik iddialarına cevap niteliği taşımaktadır.

Hasan Basrî, insanın seçme ve yapma hürriyetini şu şekilde dile getirmektedir: “Allah ‘biz insana yolu gösterdik, o da şükredici olur veya nankörlük eder... (76/3), ‘kim şükrederse kendi öz canı için şükretmiş olur, kim küfrederse bilsin ki Allah müstağnidir... (31/12), ‘... dileyen inansın, dileyen inkâr etsin... (18/29), buyurmuştur. “Yanlış veya doğruyu seçmek ve yapmak insanın elindedir”²²³.

Cebir inancını savunanlar, “onların (insanların) bir kısmı bedbaht, bir kısmı da bahtiyar olacaktır” (11/106) ayetini tevil ederek; Allah kullarını annelerinin karnında bedbaht ve bahtiyar olarak yaratmıştır, bedbaht yarattığının bahtiyarlığa ve bahtiyar yarattığının da bedbahtlığa çevrilmesine imkân yoktur, demişlerdir. Hasan Basrî bu görüşe karşı çıkarak, “eğer hakikat tevil ettikleri gibi olmuş olsaydı, Allah’ın kitap ve

²¹⁸ Fırlalı, a.g.e., 303; *Resâilu'l Adl ve 't Tevhid*, I, 84.

²¹⁹ Fırlalı, a.g.e., 304; *Resâilu'l Adl ve 't Tevhid*, I, 85.

²²⁰ Eş'ârî, *Makalat*, I, 338.

²²¹ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 392-393.

²²² Fırlalı, a.g.e., 304.

²²³ Fırlalı, a.g.e., s. 306.

peygamberlerinin anlamı kalmayacağı gibi; peygamberlerin onları takvaya davet etmeleri ve iyiliğe teşvik etmelerinin bir anlamının olmayacağını”²²⁴ belirtmiştir.

Hasan Basrî mektubun sonuna doğru halifeye, iki önemli hususta uyarı ve ikazlarını özellikle belirtmiştir. Bu iki önemli nokta cebir inancının dayanağını oluşturan faktörlerdendir. Birincisinde; “Ey Emirel Mümînin! Bilmiş ol ki, Allah kullara yapılacak işleri kesin olarak mukadder kılmamıştır. Fakat, şöyle yaparsanız size böyle yaparım, böyle yaparsanız size şöyle yaparım, diyor ve onları ancak yaptıkları fiillere göre cezalandırıyor”²²⁵ diyerek, Allah’ın, insanların yaptığı fiillere müdahalesinin olmadığını belirtmiştir. İkinci hususta; “Ey Emirel Mümînin! Dikkatli ol, sakın ‘Allah yasakladığı şeyi kullarına takdir etmiştir, kulları ile emrettiği şeyin arasına girmiştir, kulları arasında kaza ettiğinin hilafına davet eden peygamberler göndermiştir. Sonra, (doğru) yola gitmelerine müsaade etmediği halde, emirlerine icabet etmeyen kullarına ebediyen azab edecektir’ deme, zira Allah zalimlerin iftiralarından beri ve yücedir”²²⁶ diyerek, iktidarın yaptığı kötülükleri, zulümleri Allah’a yüklemelerini eleştirmiştir.

Görülmektedir ki, Hasan Basrî, mektupta yer alan ifadeleriyle, cebir anlayışının Kur’an’ın ruhuna ve mantığına uygun olmadığını, insanların eylemlerinin onlar için zorunluluk taşımadığını, bunları kendi seçimleriyle yaptıklarını, dolayısıyla yaptıklarından sorumlu olduklarını vurgular.

Emevî iktidarının, yaptığı zulüm ve haksızlıkları Allah’a isnad edemeyeceğini, Allah’ın bu yapılanlardan uzak olduğunu vurgulamaktadır. Birtakım aklî ve naklî delillerle hürriyet düşüncesinin Kur’an’a dayandığını isbatlamaya çalışmış, cebir inancını savunan iktidarı ve destekçilerini eleştirmiştir.

Bir yandan iktidarı ve onun ideoloji haline dönüştürdüğü cebir anlayışını eleştirirken, diğer yandan da İslâm toplumunda daha fazla kanın akmasını ve daha fazla parçalanmayı sağlayan, toplumu istikrarsızlığa sürükleyen, şiddet yanlısı Haricî ve Şîî muhalif yönelişleri tenkit etmekten geri durmamıştır. Onun bu tutumu bağımsız siyasî ve dinî bir kimlik, topluma karşı vicdanî sorumluluk taşımasından kaynaklanmaktadır. O, bu tutumuyla, hürriyet fikrine dayalı ihtiyatlı bir muhalif kişilik veya hareket olarak değerlendirilebilir.

²²⁴ Fığlalı, a.g.e., 309.

²²⁵ Fığlalı, a.g.e., 315.

²²⁶ Fığlalı, a.g.e., 315.

Hasan Basrî'nin hürriyet fikrine dayalı olarak gerçekleştirdiği muhalefet için benimsediği strateji, hırçın siyasal muhalefet (turbulent politics) yerine, sakin siyasal muhalefet (quiet politics)²²⁷ dir. Hasan Basrî, ideolojiye dayanan ve toplum üzerinde baskı kurmayı amaçlayan girişimleri bertaraf etmek, birtakım manevî değerleri gerçekleştirmek ve ön plana çıkarmak, Emevî hanedanının soydan devir esasına dayalı yönetim şeklini eleştirmek ve onun meşruiyetine karşı çıkmak, yöneticilerin zulüm ve baskıcı politikalarını eleştirmek, iktidarın, meşruiyetini, istikrarını ve sürekliliğini sağlamak için dayandığı ideolojiyi bertaraf etmek gibi²²⁸ çeşitli amaçlar için hürriyet fikrine dayalı siyasal muhalif bir tutum benimsemiştir.

Hasan Basrî'nin, barışçıl siyasal muhalefet anlayışı ile Mu'tezile'nin ilk temsilcileri kabul edilen Vasıl, Amr ve Gaylan gibi kişilerin iktidara karşı takındıkları siyasal muhalif tutum arasında büyük bir yakınlık ve benzerlik vardır. Emevî iktidarının yıkılışı ve Abbasî Devleti'nin kuruluşu sürecinde yaşanan birtakım siyasî olaylar, zaman içinde bu yakınlık ve benzerliği, farklılaşmaya dönüştürecektir.

²²⁷ Sartori, Giovanni, "Opposition and Control: Problems and Prospects", Edited R. Barker, Studies in Opposition, 1971, Macmillan 33-36. Yazar bu tür muhalefetin, yıkıcı değil, yapıcı olduğunu, sadece kişisel düşmanlıkları değil, toplumun genel çıkarlarını dikkate aldığını ifade eder.

²²⁸ Turgut, Nühket, *Siyasal Muhalefet*, 7. Yazar, siyasal muhalefetin, örgütlü veya örgütsüz çeşitli grup, topluluk ya da kişilerce ve yasal ya da yasal olmayan çeşitli yollarla gerçekleştirilebileceğini ifade ederek, siyasal muhalefetin, devletin biçim ve temeline karşı olmak, devleti kontrol eden ya da siyasal iktidarı elinde bulunduran kişi, grup veya hanedana karşı direnmek ve onun meşruluğunu kabul etmemek, yöneticilerin baskıcı olarak görülmesi halinde onların baskısına karşı gelmek ve direnmek, bazı somut ideolojik amaçları ve manevî değerleri gerçekleştirmek amacıyla özellikle siyasal iktidarı etkilemeye yönelik faaliyetlere girişmek ve baskı oluşturmak gibi, anlamlarının olduğunu da belirtmiştir.

3- “ADL” Adâlet İlkesinden Doğan Siyasî Sonuçlar

Emevî iktidarı döneminde cebir anlayışının anti tezi olarak, kader bağlamında ele alınan hürriyet düşüncesi, Yunan felsefesine olan ilginin artması ve tercüme faaliyetleriyle farklı bir boyut kazanmıştır. Yalın halde tartışılan hürriyet düşüncesi, zamanla ayrıntılı bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır. Bu durum Mu'tezile'nin beş temel prensibinden “Adâlet” ilkesinin oluşum sürecini ve teşekkülünü sağlamıştır. Emevî iktidarı döneminde, kader bağlamında ele alınan hürriyet düşüncesi, irade, kudret (istitaat), fiillerin yaratılması gibi kavramlar nezdinde tartışılmıştır.

“Adl” (Adâlet) ilkesi, insanın iradesinin, dilemesinin ve gücünün olduğunu kabul etmek, insanın işlediği fiilleri gerçek anlamda insana nisbet etmek, bundan dolayı insanın elde ettiği ceza ve mükafaatı onun bizzat kendi elleriyle kazandığını ortaya koymak, Yüce Allah'a adâlet sıfatını nisbet etmek, zulüm ve kötülüklerin Allah'a nisbet edilmesine karşı çıkmak, Allah'a zulüm ve kötülük isnad eden, insanın özgürlük ve sorumluluğunu ortadan kaldıran cebre karşı çıkmak anlamını ifade etmekteydi²²⁹. Böylece bu ilke, insan açısından “hürriyet”, Allah açısından da zulmün bertaraf edilip, Adâlet'i ona nisbet etmek bağlamında ele alınmıştır.

Mu'tezile'nin beş esasından “Tevhid” ve “Adâlet” ilkeleri birbiriyle bağıntılı durumdadır. Tevhid ilkesinin temelinde, Allah'ı her türlü olumsuz niteliklerden uzak tutmak anlayışı yatmaktaydı. Adâlet ilkesinin temelinde ise, Allah'ı zulüm ve kötülüklerden uzak tutarak, onun adil olduğunu ortaya koymak anlayışı vardı²³⁰.

a) İnsan Sorumlu Bir Varlıktır

Adâlet ilkesi siyasî bağlamda, iktidarı elinde bulunduranların yaptıkları icraatlardan sorumlu olmaları gerektiğini, yöneticilerin işledikleri fiilleri bizzat kendilerinin işlediğini, yapılanların Allah'a nisbet edilemeyeceğini ortaya koymakta idi. Baskı ve zulme dayalı yönetimi, sorumluluğa davet, anlamı taşımaktaydı. Yöneticilerin yaptıkları zulüm ve kötülüklerin Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini öne

²²⁹ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, 247; Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 69.

²³⁰ A. Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, I, 141.

süren cebir anlayışını ortadan kaldırmak ve öne sürdüğü iddialara cevap vermek gibi bir misyon da üstlenmiştir.

Allah'ın herşeyi kuşatan irade ve gücü (kudret) karşısında insanın irade ve gücü üzerindeki tartışmalar Mu'tezile'nin "Adl" Adâlet ilkesini şekillendirmiştir. Allah hiç kimseye zulmetmeyeceğine göre, ahirette cezalandırılan insan ancak kendi yaptıklarının bir sonucu olarak cezalandırılabilir. Seçme özgürlüğü olan insan, Allah'ın kendisine bağışladığı yapabilme gücü (istitaat) ile istediği eylemi yapmaktadır. Bu nedenle insanlar eylemlerinin yapıcısı ve yaratıcısıdır; eylemlerinden sorumlu tutulmaları da bundan ileri gelmektedir. İnsan eylemlerinde, Allah'ın belirlemesinden de, yaratmasından da söz edilemez.



b) Allah'a Zulüm ve Kötülük İsnad Edilemez

Emevî yöneticileri, iktidarlarının istikrar ve sürekliliğini, insana hiç bir iradî hürriyet tanımayan, herşeyin Allah tarafından takdir edildiğini öne süren, insanı bir robot gibi algılayan, Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanları “havada rüzgara tâbi olarak sürüklenen bir tüy” gibi kabul eden²³¹, cebrî anlayışa bağlamışlardı. Onlar, yaptıklarının Allah'ın kaderi ve öntasarımı ile gerçekleştiğini, yaptıklarının Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek, yaptıkları işlerin sorumluluğunu üzerlerinden atmak istiyorlardı. Yaptıkları zulüm ve kötülüklerin kendi iradeleri dışında gerçekleştiğini ileri sürüyor, böyle bir anlayışı da ideoloji haline dönüştürüp halka benimsetmeye çalışıyorlardı. Onlara göre iktidar, Allah tarafından onlara verilmişti ve bu makamda birtakım işler yaptıran da Allah idi. Böyle bir anlayış Emevî yöneticileri arasında yaygın olarak kabul gördü²³².

Buna karşı Mu'tezîle, “Allah adil ve hakimdir” diyerek, “O'ndan kötü iş sadır olmaz, O'nun bütün fiilleri güzeldir”²³³ görüşünü ileri sürmüştür. Mu'tezîle'ye göre; “Allah, her türlü kötülükten ve adâletsizlikten uzaktır, Allah kötülüğü yaratmaz ve onunla hükmetmez”²³⁴. Allah kötülüğü yarattığı, onunla hükmettiği, ardından da insanlara azab ettiği takdirde; bu durum Allah'ın kullarına zulm etmesi anlamına gelecekti. Oysa Allah adildir ve O'nun kullarına zulmetmesi düşünülemez²³⁵.

Mu'tezîle'ye göre Allah kötülüğü bilir, ancak onu seçmez²³⁶. Allah ancak güzel olanı seçer ve işler²³⁷. Bu noktada Mu'tezîle'nin dayandığı temel nokta; insanın bir işin kötülüğünü bildikten sonra onu yapmamasıdır. Bundan dolayı, kıyas yaparak, Allah'ın da bir işin kötü oluşunu bildiğini, dolayısıyla onu yapmadığını öne sürmüşlerdir²³⁸.

Allah zulüm işlemez. Bunun nedeni, insanın fiillerinde zulmün varoluşudur. Allah insanın fiillerinin yaratıcısı olmuş olsaydı, O'nun zalim olması gerekirdi. Oysa

²³¹ Şehristânî, *Milel*, I, 87; Cürcanî, *Tarîfat*, 50; Eş'ârî, *Makalat*, 279; Gurabî, *Tarihü'l Fırak*, 23; İsfarayînî, *Tabsir*, 96.

²³² Kadı Abdülcabbar, *Muğnî*, VIII, 4; İbn Murtaza, *Tabakât*, 6; Neşşar, Ali Sami, *Neş'etu'l Fikri'l Felsefi*, I, 315; Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şiâ*, 168.

²³³ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usûli'l Hamse*, 301.

²³⁴ A. Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, 142.

²³⁵ Neseî, *İslâm İnançları*, 145 vd.

²³⁶ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usûl*, 302.

²³⁷ Kadı Abdülcabbar, *Muğnî*, VI/1, 3.

²³⁸ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usûl*, 302.

Allah bundan uzaktır²³⁹. Bunun siyasî anlamı; iktidarda bulunanların işledikleri zulüm ve haksızlıklar, kötülük ve cinayetler bizzat kendileri tarafından işlenmektedir. Onların, yaptıklarının Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğuna yönelik iddiaları doğru değildir.

Mu'tezîle'ye göre, "... kötüyü irade etmek (dilemek) bizatihi kötüdür"²⁴⁰. Öyleyse Allah kötülüğü veya kötü bir işi dilemez. Kötülüğü dilediği takdirde, Allah'ın sıfatlarında bir eksiklik söz konusu olur. Bu ise; Allah için düşünülemez. Bu yolla Allah hakkında cehalet ortadan kaldırılmış olmaktadır²⁴¹. Böylece Mu'tezîle, Allah'ın kötülük işlemeyeceğini, onu dilemeyeceğini, Allah'ın bütün fiillerinin iyi olması gerektiğini ve bunun Allah için vacib olduğunu, bundan dolayı da Allah'ın işlediği fiillerin tümünün iyi olduğunu ortaya koymuştur.

Mu'tezîle, iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik, adâlet-zulüm gibi kavramları sorumluluğun kime ait olduğunu belirlemek, ortaya koymak için ele almaktadır. Bu da siyasî açıdan bir çok sonuç doğurmaktadır.

Cebriyye, iyilik ve kötülüğün Allah'tan olduğunu, Allah'ın iradesiyle meydana geldiğini, Allah'ın isteği dışında hiç bir şeyin oluşmayacağını söylemiştir. Onlara göre "iyilik", Allah'ın "iyi" olarak isimlendirdiği ve insanları uymaya davet ettiği şeydir. Aynı şekilde "kötülük" de, Allah'ın "kötü" olarak isimlendirdiği ve insanları uymaktan yasakladığı şeydir. Dolayısıyla iyilik ve kötülüğün belirlenmesinde insanın hiç bir rolü ve etkinliği söz konusu değildir. İyi, yani yararlı olanı ve kötü, yani zararlı ve çirkin olanı belirleyen nasslardır. İnsana düşen hiç bir etkinlik sözkonusu değildir. Güzellik, nassların failini övdüğü, kötülük, çirkinlik ise, nassların failini yerdığı davranışın niteliğidir.

Cebriyye'nin bu yaklaşımı; insanın hür bir iradeye sahip, fiillerini bizzat kendisi yaratan, özgür ve sorumlu bir varlık olduğunu inkâr etmelerinin bir sonucuydu.

Mu'tezîle ise, güzellik-çirkinlik, iyilik-kötülük, adâlet-zulüm gibi kimi olguların belirlenmesinde genel olarak iki temel yaklaşım sergilemiştir. Birincisine göre; özü itibariyle güzel veya çirkin, iyi veya kötü şeylerin bulunmaktadır, bunların belirlenmesinde nassa gerek yoktur, insan aklı bunları nassa gerek kalmadan belirleyebilir. Bu tür şeylerin evrensel veya mutlak olması, insanın onları nassa gerek kalmadan belirlemesine gerekçedir.

²³⁹ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usûl*, 345.

²⁴⁰ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 462.

²⁴¹ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 462.

İkinci yaklaşım ise; göreceli olan iyi veya kötü, güzel ve çirkin şeylerin varolmasıdır. Bu tür şeylerin iyiliği veya kötülüğü, güzelliği veya çirkinliği ancak nasslarla belirlenebilir. Bu tür göreceli şeyler karşısında, insan aklı, tek başına karar verme yetisine sahip değildir.

Kadı Abdulcabbar, mutlak anlamda evrensel olan iyi'yi şu şekilde açıklamaktadır: “Bize göre iyi, güzellikten sağlanan faydadır. Kötü de çirkinlikten doğan zarardır”²⁴². Bu noktada iyilik-kötülük sonuçları itibariyle değerlendirilmektedir. Abdulcabbar’a göre mutlak anlamda, “bir fiil failine yarar sağlıyorsa, ona bir zararın dokunmasına yol açmıyorsa, üzerinde çirkinlik belirtileri taşımıyorsa, onun güzelliğine hükmetmek zorunluluktur”²⁴³. Bu noktada bir şeyin güzelliğinin veya çirkinliğinin belirlenmesinde kriter, akıldır, dinî bir emir veya yasak kriter olamaz. Abdulcabbar’a göre, “Eğer yüce Allah bize yalan söyleme iznini vermiş olsa, bu durum yalanı güzelleştirmez. Çünkü verilen izin onu yalan olmaktan çıkarmaz”²⁴⁴. Öyleyse bir şeyin güzel veya çirkin olarak nitelendirilmesi, ortaya çıkan sonucun yarar ya da zarar açısından insan aklının vermiş olduğu kararla belirlenmesidir. Burada yarar ya da zarar olguları, güzellik ve çirkinliği birbirinden ayıran kriterlerdir.

Mu'tezile'nin bakış açısıyla; bir fiil, başkasını ilgilendirdiği ölçüde adâlet ve hikmet niteliklerini kazanabilir. Onlara göre; “Herhangi bir kimsenin, kendi nefesine yönelik olarak, bir yarar sağlamak veya bir zarar bertaraf etmek amacıyla gerçekleştirdiği fiiller, bu şekilde nitelendirilemez”²⁴⁵.

Örneğin; bir insan, baskı altında, zarar nitelikli bir fiili (bir insanı öldürmek gibi) işlemeye zorlansa, kişinin bu fiili baskı altında işlemesi, böyle bir fiilin ağır suç olma niteliğini ortadan kaldırmaz. Zorlanan kişi, böyle bir durum karşısında Allah'ın cezasının, zorlayan kişinin baskısından çok daha ağır olduğunu düşünmek durumundadır²⁴⁶.

Mu'tezile bu bakış açısıyla; insanın işlediği fiil'den bizzat kendisinin sorumlu olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.

Mu'tezile'ye göre; işlediğimiz fiillere karşı üstlendiğimiz sorumluluğun nedeni; Allah tarafından idare ve terbiye ediliyor olmamız, onun ilâhlığını bilmemiz değildir.

²⁴² K. Abdulcabbar, *Muğnî*, V, 33; *Muğnî*, VI/1, 3-7-9-13-IV; *Şerh*, 301.

²⁴³ K. Abdulcabbar, *Muğnî*, V, 173; *Muğnî*, VI/1, 64; *Şerh*, 326-327.

²⁴⁴ K. Abdulcabbar, *Muğnî*, V, 176.

²⁴⁵ K. Abdulcabbar, *Muğnî*, VI/1, 48.

²⁴⁶ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 330.

Üstlendiğimiz sorumluluğun nedeni; eşya ve fiillerdeki güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük unsurlarına ilişkin akıl aracılığıyla verilen karardır. Aklî seçicilik ve ayırdediciliktir.

Mu'tezîle bunu teyid için şu yorumu yapmıştır: “Eğer biri; niçin Cebrîyye'nin dediği gibi, bir şeyin yasaklandığı için ya da sonradan yaratılmış kullar olduğumuz için çirkin olmasını reddediyorsunuz? dese, buna karşılık şöyle cevap veririz: “Eğer durum onların dediği gibi olsaydı, Yüce Allah'ın adâleti yasakladığı yerde bunun çirkin, zulüm ve yalanı emrettiği yerde de bunların güzel olmaları gerekirdi. Çünkü her iki durumda da gerekçe aynı şeydir. Halbuki gerçek bunun tam aksidir. Eğer durum onların ileri sürdükleri gibi olsaydı, emir ve yasağı bilmeyen insanın zulüm ve yalanın çirkinliğini bilmemesi gerekirdi”²⁴⁷.

Böylece Mu'tezîle, aklın kriter olarak iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik gibi olguları bilebileceğini, ayırd edebileceğini ya da belirleyebileceğini söyleyerek, sorumluluğun tamamen insana aktarılmasını öngörmüştür.

Mu'tezîle'nin en önemli isimlerinden biri olan Ebu'l Huzeyl Allaf (135/752-227/841)²⁴⁸, a göre Allah, zulme, yalana ve kötü şeyleri yapmaya muktedir, ancak bunları hikmetinden ve rahmetinden dolayı yapmaz²⁴⁹. Allah kötülük işleseydi, bu O'nda bir eksiklik meydana getirirdi²⁵⁰. Kadı Abdalcabbar, Allaf'ın, Allah'ın adâletsizlik yapmasının imkânsız olduğunu iddia ettiğini belirtir²⁵¹.

Allaf'a göre; “Allah'ın adâletsizliği yarattığını, kötülüğü istediğini, aciz hastalara sorumluluk yüklediğini düşünenler kâfirdir. Çünkü; onlar bu düşünceleriyle Allah'ı akılsız addetmişler ve O'nu adâletsizlikle itham etmişlerdir”²⁵².

Allah kendisine kötülük ve zulüm isnad olunmaktan uzaktır. Zira Allah, zulmü yaratmış olsaydı zalim olurdu²⁵³. Oysa, Allah tam bir adâlet sahibidir. O, insanı bir işi yapmaya zorlayıp, sonra da onu cezalandırmaz, çünkü bu zulümdür. Allah ise zulüm yapmaz ve zulmü yaratmaz²⁵⁴.

²⁴⁷ K. Abdalcabbar, *Şerh*, 331.

²⁴⁸ Ebu'l Huzeyl Allaf'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Aydın, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebu'l Huzeyl'in Yeri*, 85 vd.

²⁴⁹ Eş'ârî, *Makalat*, 555.

²⁵⁰ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 87.

²⁵¹ K. Abdalcabbar, *Muğni*, VI/1, 128, 138.

²⁵² Eş'ârî, 577; Bedevî, I, 174.

²⁵³ Şehristânî, *Milel*, I, 45.

²⁵⁴ Neşşar, Ali Sami, *Neş'etu Fikri'l Felsefi*, I, 479.

Allah, kendisine, kötülük, zulüm, küfür ve masiyet gibi fiillerin izafe edilmesinden uzaktır. Zira O'nun zulmü yaratması, zalim olmasını gerektirir. Halbuki O, adâleti yaratmakla adil olmaktadır²⁵⁵.

Nazzam (ö. 231/845)'a göre, Allah, zulüm ve kötülüğü yaratmaya kadir değildir²⁵⁶. Başka bir deyişle, Allah kötülük yapmayacağı için, kötü fiiller insanın eseridir²⁵⁷.

Abdulcabbar (ö. 415/1025)'a göre, Allah zulmü yaratmaya kadirdir, ancak onu yaratmaz. Çünkü Allah, Kur'an'da zulmü kendisinden uzak olarak görmekte²⁵⁸ ve bununla kendi zatını övmektedir. Bu övgü O'nun zulmü yapmaya muktedir olduğunu gösterir. Çünkü bir şeye muktedir olmayanın kendisini onu yapmamakla övmesi doğru değildir²⁵⁹.

Allah kötü olan şeyleri yaratmadığı gibi²⁶⁰, kötü olan şeyleri irade de etmez. Çünkü Mu'tezile'ye göre, Allah'ın emri ile iradesi birbirini tamamlar niteliktedir²⁶¹. Allah bir şeyin olmasını istemiş, irade etmişse, aynı zamanda onu emretmiştir. Bir şeyin olmasını irade etmemişse, onu emir de etmemiştir. Onun için Allah, iyi olan şeylerin olmasını irade ve emretmiştir; kötülükleri ise ne irade ne de emretmiştir²⁶².

Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre, ister iyi ister kötü olsun, insanın kudretinin taalluk ettiği hiçbir fiilinde Allah'ın etkisi ve müdahalesi yoktur. Bu anlamda, insanın fiillerinin kaza ve kaderin etkisiyle meydana geldiğini söylemek mümkün değildir²⁶³. Öyleyse insan, fiillerinde hür ve bağımsızdır. Bu, insanın sorumlu bir varlık, Allah'ın da adil olmasının bir gereğidir.

²⁵⁵ İbn Hazm, *Fasl*, III, 92; Taftazânî, *Şerhu'l Akaid*, 167.

²⁵⁶ K. Abdulcabbar, *Şerh*, 313; Şehristânî, *Milel*, I, 54.

²⁵⁷ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 95.

²⁵⁸ 4 Nisa 40; 18 Kehf 49; 41 Fussilet 46.

²⁵⁹ K. Abdulcabbar, *Şerh*, 315-316.

²⁶⁰ Eş'ârî, *Makalat*, 277.

²⁶¹ Abdülhamit, İrfan, *Dırasat fi'l Fırak*, 268.

²⁶² Naşîu'l Ekber, *Kitabu'l Evsat*, 93.

²⁶³ K. Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal Tabakâtu'l Mu'tezile*, 169, 178 vd.

4- Özgürlüğün Gerçekleşmesini Sağlayan Araçlar

a) Özgür İrade

Emevî iktidarının ideolojisi haline gelen, iktidarın zulüm ve haksızlıklarının bir aracı olan Cebriyye, Allah'ın mutlak kudreti karşısında insanda irade ve ihtiyar bulunmadığını öngörmekteydi. “Allah'ın mülkünde ancak O'nun dilediği olur. Zamanında meydana geleceğini bildiği şeyin vaktinde meydana gelmesini dilediği gibi, olmayacak şeyin de vaktinde meydana gelmeyeceğini dileyen Allah'tır”²⁶⁴. Cehm b. Safvan'a göre, gerçekte Allah'tan başka hiçbir kimsenin fiili yoktur. Sadece Allah faildir²⁶⁵. İnsanın fiillerinde tasarruf tamamen Allah'a aittir. İnsanın bütün fiilleri zorunlu olup, insanın ne bir iradesi ne de bir kudreti vardır²⁶⁶. Allah, cansız varlıklarda nasıl fiil yaratıyorsa, insanda da onun hiç bir rolü olmadan fiillerini yaratmaktadır²⁶⁷. İnsanda fiilin meydana gelmesinde, kendisinin hiç bir rolü ve etkisi yoktur. İnsanın boyunu uzatan, saçını beyazlaştıran kendisi olmadığı gibi, fiilini yapan da kendisi değildir. O, fiilin sadece bir mahallidir²⁶⁸. Şu halde, insanın fiillerinin tek yaratıcısı Allah'tır. İnsanın, özgür olarak bir şeyi dileyip yapması gücü dahilinde değildir. Yani insanın, fiillerinde hür olması söz konusu değildir²⁶⁹.

İrade kavramı çok yönlü bir kavramdır. Kullanıldığı alanlara göre (tarih, hukuk, felsefe, psikoloji, din gibi) çeşitli ıstılâhî mânâlar ifade eder. “Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü”, “istek, dilek”, “hükümdar emri”, “buyurmak, emretmek” anlamlarına geldiği gibi; “Allah'ın isteği ve buyruğu”, “insanın dilemesi ve istemesi”, “milletin tercih ve kararı” anlamlarına da gelmektedir²⁷⁰.

İrade kavramı, Ahlâk felsefesinde hürriyet problemiyle birlikte mütalaa edilmektedir²⁷¹. İrade, “kişinin kendisinin seçtiği amaçlara göre fiillerini tayin etme gücü” şeklinde de tanımlanmaktadır. Bütün bu tanımlarda irade kavramı, daima hürriyet

²⁶⁴ Eş'ârî, *Makalat*, 340; Şehristanî, *Milel*, I, 87.

²⁶⁵ Eş'ârî, 279; Naşîu'l Ekber, 92.

²⁶⁶ K. Abdulcabbar, *Şerh*, 324; Bağdadî, *el-Fark*, 128; Kasımî, *Tarihu'l Cehmîyye*, 6-28; Yazıcıoğlu, 9.

²⁶⁷ İsfarayînî, *Tabsir*, 96; Şehristanî, *Milel*, I, 87; Eş'ârî, 279.

²⁶⁸ Eş'ârî, 279; Taftazanî, *Şerhu'l Akaid*, 114-115; İbn Asakîr, *Tebyin Kezib el-Mufterî*, 149.

²⁶⁹ Yazıcıoğlu, 8-9.

²⁷⁰ *Meydan Larousse*, 9, 548.

²⁷¹ *Meydan Larousse*, 9, 548.

ile birlikte değerlendirilmekte ve bir “seçme ve tercih” karakteri taşıdığı görülmektedir²⁷².

İrade kavramı, dinde bir güç, bir sıfat olması yanında, ister Allah için kullanılsın, isterse insanlar için kullanılsın, öncelikle fiillerle ilgisi üzerinde de durulmaktadır. Hatta Mu'tezîle, iradeyi doğrudan doğruya fiil olarak²⁷³ tanımlamıştır.

İslâmiyetin ilk dönemlerinden itibaren itikadî alanda ortaya çıkan sorunların, tarihî seyri incelendiğinde, mutlaka siyasal ve toplumsal olaylarla irtibatlı oldukları görülmektedir. İktidar ve muhalefeti temsil eden gruplar, bu sorunlar karşısında kendi durumlarına göre tavır almışlardır. Siyasî olaylar ister istemez inanç esaslarını zorlamıştır. Siyasî açıdan çeşitli gruplara ayrılanlar birbirlerini itham ederken, görüş ve düşüncelerini dinî kural ve kaidelere dayandırmak istemişler, bunun sonucunda da farklı anlamalar ve farklı yorumlamalar ortaya çıkmıştır²⁷⁴. İrade kavramı da bu durumdan nasibini almıştır. İrade kavramı karşısında, Cebrîyye ve Mu'tezîle birbirinin karşıtı görüş ve düşünce benimsemiştir.

Mu'tezîle, insanın irade sahibi hür bir varlık olduğunu²⁷⁵, önceden kendisinde varolan bir güç ile²⁷⁶ bizzat kendi fiillerini kendisinin yarattığını²⁷⁷, ister iyi, isterse kötü cinsinden olsun, bütün fiillerini kendisinin meydana getirdiğini²⁷⁸ ileri sürmüştür.

İnsanın yarattığı bu fiiller üzerinde Allah'ın herhangi bir rolü ve etkisi yoktur²⁷⁹. Mu'tezîle, insanın işlediği fiillerin Allah tarafından yaratılmadığı²⁸⁰ konusunda görüş birliği içindedir²⁸¹. Mu'tezîle'ye göre; insanın fiilinin bizzat yaratıcısı olması, sonuçta yaptığı işin sorumluluğunun ona ait olmasını sağlar ve böylece insanın sorumluluğu bir anlam kazanmış olur²⁸².

²⁷² Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 28.

²⁷³ K. Abdülcabbar, *Şerh*, 431.

²⁷⁴ Yazıcıoğlu, 9-10.

²⁷⁵ Abdülhamid, *Dirasat fi'l Fırak*, 268; Ravî, Abdussettar, *el-Aklu ve'l Hurriyetu*, 368 vd.

²⁷⁶ Hayyat, *İntisar*, 61-62; K. Abdülcabbar, *Şerh*, 390; Eş'ârî, *Makalat*, 230; Ravî, *el-Aklu ve'l Hurriyetu*, 371 vd.

²⁷⁷ K. Abdülcabbar, *Şerh*, 332; İsfarayînî, *Tabsir*, 61; Cüveynî, *Irşad*, 187; Harputî, Abdüllatif, *Tenkihu'l Kelâm*, 234.

²⁷⁸ Nesefî, *Bahru'l Kelâm*, 40.

²⁷⁹ Ka'bî, Ebu'l Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, *Makalat*, 63.

²⁸⁰ Ka'bî, *Makalat*, 63; K. Abdülcabbar, *el-Muhit bi't Teklif*, 229.

²⁸¹ K. Abdülcabbar, *Muğnî*, VIII, 3.

²⁸² Nesefî, *Bahru'l Kelâm*, 40; İbn Asakîr, *Tebyin*, 149; Eş'ârî, *Luma*, 37-69.

Mu'tezîle'ye göre; Allah, fiillerin gerçekleşmesi için insana fiilden önce bir irade ve kudret vermiştir²⁸³. Böylece fiil üç aşamada gerçekleşmektedir: İrade-kudret (istitaat)-fiil.

İlâhî irade konusunda Mu'tezîle, iki temel yaklaşım sergilemiştir. Basra ekolüne mensup Mu'tezîlîler, Allah'ın sonradan olma bir irade ile irade sahibi olduğunu, O'nun zatî veya ezeli bir irade ile dilemesinin doğru olmadığını ileri sürmüşlerdir²⁸⁴. Ayrıca Allah'ın iradesinin bir mahalde meydana gelmediğini öne sürmüşlerdir²⁸⁵.

Allaf, Nazzam, Ka'bî ve onların takipçileri konumundaki Mu'tezîlîler ise, "Allah'ın irade etmesi gerçek anlamda değil, mecazîdir"²⁸⁶, "Allah'ın iradesi, O'nun fiili, emri ve hükmüdür"²⁸⁷ görüşünü dile getirmişlerdir.

Hemen hemen bütün Mu'tezîlîler iradenin fiil sıfatlarından olduğu konusunda görüş birliği içerisindeyler.

Bişr b. Mu'temir (210/825) iradeyi iki kısma ayırmıştır: 1. Zat sıfatı, 2. Fiil sıfatı. Allah'ın kendi fiillerini ve insanların taatlerini zat sıfatı gereği bilmesi ve irade etmesi doğru değildir.

Fiil sıfatı olan irade veya onunla dilenen şey, O'nun yaratması demektir. Bu ise fiilden öncedir. Zat sıfatı olan, fiillerini ve insanların taatlerini kapsayan bilme ve dileme anlamlarındaki irade ile yaratma anlamındaki irade bir yerde bulunamaz. Bundan dolayı Allah'ın iradesi insanların fiillerini dilemekten ibaret olmaktadır ve bu da emir anlamındadır²⁸⁸.

Bişr b. Mu'temir'e göre, Allah'ın iradesi O'nun kendi fiilindendir ve iki şekilde ortaya çıkar. İrade O'nun hem zatî sıfatı hem de fiilî sıfatıdır. Bişr, Allah'ın zatî sıfatını şu şekilde tanımlar: "Yüce Allah, kendi fiillerini ve kullarının taatlerini arzu eder. Bir kimsenin iyiyi, Allah'ın iradesi olmaksızın bilip istemesi mümkün değildir"²⁸⁹. Bişr, fiilî sıfatı ise şu şekilde tanımlar: "Allah kendi fiilini ihdas ettiği zaman, O'nun iradesi o fiili yaratması demektir ki, bu irade, Allah'ın kendi fiilini yaratmasına tekaddüm eder. Bu sıfatı ile insanın fiilini istemesi, o fiili emretmesi demektir"²⁹⁰.

²⁸³ Hayyat, *İntisar*, 45; Ravî, *el-Aklu ve'l Hurriyetu*, 380-381.

²⁸⁴ K. Abdulcabbar, *Şerh*, 440; *Muğni*, VI/II, 3; Bağdadî, *el-Fark*, 181.

²⁸⁵ K. Abdulcabbar, *Muğni*, VI/II, 3; Bağdadî, *el-Fark*, 181.

²⁸⁶ Bağdadî, *el-Fark*, 182.

²⁸⁷ K. Abdulcabbar, *Muğni*, VI/II, 4.

²⁸⁸ Eş'ârî, *Makalat*, 190; Ravî, *el-Aklu ve'l Hurriyetu*, 380.

²⁸⁹ Şehristanî, *Milel*, I, 57.

²⁹⁰ Şehristanî, *Milel*, I, 57.

Mu'tezîle, ilâhî iradeyi, mutlak anlamda değil, izafî anlamda ele almaktadır. İlâhî iradenin sadece emir türünden fiilleri dilediğini, buna karşılık yasak türünden olan kötü fiilleri dilemediğini ileri sürmüştür²⁹¹. Böylece Allah, sonradan meydana gelen ve bir mahalde bulunmayan irade ile dilemekte, bu irade ile gerek kendi fiillerini, gerekse insanın fiillerini irade etmektedir. Allah'ın bu dileğiyle insan, kendinde bulunan ve fiillerini gerçekleştirmesi için varolan irade ve kudret ile fiillerini gerçekleştirmektedir. Öyleyse insanın nefsinde cereyan eden irade ve ihtiyar alanında, insanın tam bir özgürlüğü söz konusudur²⁹².

b) Fiilin Gerçekleşmesinden Önceki Potansiyel Güç (İstitaat)

Güç, insanın iradesini ve seçimini gerçekleştirmesini sağlayan bir araç konumundadır. Güç; insanın bir şeyi yapmasına veya yapmamasına imkân veren bir nitelik, bir arazdır²⁹³. Güç, irade kuvvetine etki eden sıfattır²⁹⁴.

İstitaat, kuvvet, kudret, takat, vûs'at kavramları, kelâmcılar nezdinde eşanlamlı kelimelerdir²⁹⁵. Cürcanî'ye göre güç (istitaat), Allah'ın canlı varlıklarda yarattığı bir arazdır, onunla ihtiyarî fiiller yerine getirilir²⁹⁶. Ayrıca Cürcanî, istitaat'ın (gücün) kelâmcılar nezdinde bir sıfattan ibaret olduğunu, bununla hayat sahibi kimsenin fiili yapma veya yapmama gücüne sahip olduğunu belirtiyor²⁹⁷.

Yapabilme gücü ile irade kavramları birbirinden ayrılmaz iki unsurdur. Yapabilme gücü irade ile bir sonuca yönelir. İrade olmayınca güç tek başına bir fiilin oluşmasını sağlayamaz. Fiilin oluşması için önce bir iradenin sonra da yapabilme gücünün olması gerekir.

Fiilin oluşmasını sağlayan unsurlardan yapabilme gücünün varlığı, bütün kelâm ekollerince kabul edilmiş bir husustur. Ancak, bu yapabilme gücünün, fiilin işlenmesinden önce mi, yoksa işlenme esnasında mı bulunduğu konusu tartışmalara sebep olmuştur²⁹⁸.

²⁹¹ K. Abdulcabbar, *Şerh*, 151-175.

²⁹² Eş'ârî, a.g.e., 403.

²⁹³ Cürcanî, *Tarifat*, 13.

²⁹⁴ Cürcanî, *Şerh el-Mevakıf*, VI, 78.

²⁹⁵ Sabunî, *el-Bidaye*, 107; Cürcanî, *Tarifat*, 13.

²⁹⁶ Cürcanî, *Tarifat*, 13.

²⁹⁷ Cürcanî, *Tarifat*, 13.

²⁹⁸ Yazıcıoğlu, 77.

Emevî iktidarının zulüm ve haksızlıklarının, siyasî cinayetlerinin meşrulaştırıcı aracı haline gelen cebir anlayışı, insanın yapabilme gücü konusunda da insana herhangi bir yetki tanımamıştır.

Cebrîyye'nin kurucusu olarak kabul edilen Cehm b. Safvan (128/745), gerçekte insanın yaptığı işin sahibinin ve gerçek failinin Allah olduğunu söylüyor, insanlara fiillerinin mecaz olarak nisbet edildiğini ileri sürüyordu. Nasıl ki “güneş battı” dediğimiz zaman gerçek fail güneş değil Allah ise, insanın fiillerinin de gerçek yapıcısı Allah'tır²⁹⁹.

Cebrîyye'ye göre, insanın hiç bir şeye gücü yoktur, insan yapabilme gücü ile nitelendirilemez, fiillerinde hür değildir, özgür seçme hakkı ve iradesi olmadığı gibi, yapabilme gücü (istitaat) de yoktur.

Allah; fiilleri insanda diğer cansızlardaki gibi yaratır. Varlıklara fiilleri nasıl nisbet ediliyorsa, insana da fiileri o şekilde nisbet edilmektedir. Ağaç meyvelendi, su aktı, güneş doğdu vb. gibi. Bütün fiiller zorunlu olduğundan ceza ve mükafaat da zorunludur. Böylece sorumluluk da zorunlu olmuş olur³⁰⁰.

Cebrî anlayışı benimseyen bazı bilginler de yapabilme gücünü iki kısma ayırmışlardır. Bunlardan biri; yapabilme gücünün fiilden önce var olduğu ve organların sağlamlığını, engellerin bertaraf edilmişliğini ifade eden türüdür. İkincisi ise, yapabilme gücünün fiille beraberliğidir. Bu da Allah'tan gelen ve yardım etme, yardımsız bırakma şeklinde beliren yapabilme gücüdür. Bu, Allah'ın, fiili, ortaya çıktığı kimsenin şahsında yaratması demektir. Şu halde, fiilin ortaya çıkışına mekân teşkil eden kimse fail olarak nitelendirilmiştir³⁰¹. Kadı Abdalcabbar, Cehm b. Safvan'ın bu konuda şöyle dediğini nakleder: “Biz fiillerimiz için birer zarf gibiyizdir. Bu fiiller bizde ne zaman yaratılırsa o zaman var olurlar, yaratılmazsa da olmazlar”³⁰².

Böylece Cebrîyye, insanın yapabilme gücünü, genel çizgisine uygun olarak yorumlamış ve inkâr etmiştir³⁰³. En azından, bu konuda insana herhangi bir imkân tanımamıştır.

Emevî iktidarının, icraatlarının Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğu yolundaki iddialarına karşı koyan Mu'tezile, insan özgürlüğünün temel unsurlarından biri olan

²⁹⁹ Eş'ârî, *Makalat*, 338; Şehristanî, *Milel*, I, 87; İsfarayinî, 96.

³⁰⁰ Bağdadî, *el-Fark*, 188; Şehristanî, *Milel*, I, 87; Taftazanî, *Şerhu'l Akaid*, 353.

³⁰¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 30-32; K. Abdalcabbar, *Şerh*, 396.

³⁰² Kadı Abdalcabbar, *Şerh*, 363.

³⁰³ Bağdadî, *el-Fark*, 211.

yapabilme gücü konusunda, insanın özgür iradeli ve güç sahibi bir varlık olduğunu benimsemiştir.

Mu'tezilî'ye göre, Allah'ın fiili olduğuna göre kudreti de var demektir. Allah'ın bu kudret sıfatı zatî, ezeli ve ebedidir³⁰⁴. Mu'tezile kudreti, acz kavramının zıddı olarak ele almış³⁰⁵, ilâhî kudretin hem bizim gücümüz dahilinde olan fiillere, hem de gücümüz dahilinde olmayan fiillere taalluk edebileceğini³⁰⁶ öngörmüştür.

Mu'tezile, "yapabilme gücü"nden bahsederken, daha ziyade insanın yapabilme gücü üzerinde yorumlarını yoğunlaştırmaktadır³⁰⁷.

Mu'tezile, hayat ve güç sahibi olan insanın, fiilini yapma gücüne de sahip olduğunu benimsemiştir³⁰⁸. Bunun tersi durumunda, insanı aciz kabul etmek gerekir. Oysa, aciz bir kimseden bir fiilin ortaya çıkması aklen mümkün değildir. Öyleyse insan yapabilme gücüne sahiptir³⁰⁹.

Mu'tezile'ye göre yapabilme gücü beden sağlamlığıdır ve bununla fiil meydana gelir³¹⁰. Fiilin oluşmasını sağlayan gücün, fiilden önce olduğuna işaret eden Kur'an ayetlerine³¹¹ dayanan Mu'tezile, insanın yapabilme gücünün fiilden önce varolması gerektiğini ve varolduğunu savunmuştur. Onlara göre, insanın yapabilme gücü fiilden önce bulunmalı ki, istediği an fiilini eyleme dönüştürebilsin³¹². Fiilden önce varolan bu yapabilme gücü fiille bağlantılı değildir³¹³.

Mu'tezile'nin fiilin oluşması için ortaya koyduğu irade -güç- fiil aşamaları, kudret ile fiil arasında bir sebep-sonuç bağıntısını andıran determinizmi çağrıştırmaktadır³¹⁴.

Fiilin oluşmasını sağlayan insanın yapabilme gücü, bir fiilin hem kendisi hem karşıtı ve hem de diğer alternatifleri için geçerlidir. Bu şekilde olmadığı takdirde, insanın sorumluluğunun temellendirilmesi imkânsızdır³¹⁵.

³⁰⁴ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 151-156; *Muğni*, V, 205.

³⁰⁵ Cürcanî, *Şerhu'l Mevakıf*, VI, 101.

³⁰⁶ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 156.

³⁰⁷ Hayyat, *Intisar*, 75; Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, 123.

³⁰⁸ K. Abdülcabbar, *Şerh*, 392-393; Hayyat, *Intisar*, 79-81.

³⁰⁹ İbn Hûmam, *Müsâyere*, I, 97.

³¹⁰ Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, 125.

³¹¹ Bu ayetlerden bazıları şunlardır: 28 Kasas 26; 27 Naml 39; 9 Tevbe 42; 3 Al-i İmran 102; 64 Tegâbun 16; 18 Kehf 67.

³¹² Eş'ârî, 230 vd.; Yazıcıoğlu, 78; Ravî, *el-Aklu ve'l Hurriyetu*, 382-383.

³¹³ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 390.

³¹⁴ Yeprem, *Irade Hürriyeti*, 183.

³¹⁵ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 396.

Ebu'l Huzeyl Allaf, insanın yapabilme gücüyle bağlantılı olan “fiillerin doğuşu” konusunda ilk defa görüş belirten Mu'tezile öncüsü olarak bilinir³¹⁶. Allaf'a göre “darb” fiilinden meydana gelen “acı-ızdırab”, “taşın atılışı” gibi fiiller insan tarafından gerçekleştirildiği için, bu fiiller insanın kendisine aittir³¹⁷. Bunun yanında renkler, kokular, tadlar, sıcaklık, soğukluk gibi insanın gücü dahilinde olmayan fiiller Allah'ın fiilidir³¹⁸. Böylece Allaf, insanın bir şeyi yapabilme gücünün şartı olarak, o şeyin keyfiyetini bilmeyi ortaya koymuştur. İnsan keyfiyetini bilmediği şeye güç yetiremez³¹⁹.

Mu'tezile'ye göre fiillerin doğuşu (tevlid), insanın özgür seçimi (ihtiyar) ile meydana gelmektedir. Bu fiilin doğuşuna insanda var olan kudret sebep olmaktadır. İnsanın yapabilme gücü (istitaat) bu tür fiillerin kaynağıdır³²⁰.

Böylece, Mu'tezile, Allah'ın, insanı, yapabilme gücüyle (istitaat) donattığını, bu gücün fiilin meydana gelmesinden önce insanın bünyesinde var olduğunu, irade ve ihtiyarın uygulama ve meydana gelme bağlamında gerçekleştirmelerini sağlayan bir unsur olduğunu, insanın bir fiili ve karşısını yapabilme gücüne sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Şu halde yapabilme gücü (istitaat), irade ve seçme (ihtiyar) olgularından sonra, fiilin gerçekleşmesinin ön şartı konumundadır.

Fiilin oluşumunun son aşaması fiilin gerçekleşmesidir. Fiilin gerçekleşmesi ile insan özgürlüğünü belirleyen süreç tamamlanmış olmaktadır.

c) İnsanın Fiillerinde Özgür Olması

Mu'tezile nazarında insanlar, fiillerini, Allah'ın kendilerine verdiği özgür ve müstakil bir irade, bir yapabilme gücü ile yaparlar. Bu fiillerin meydana gelişinde, ne pozitif anlamda ne de negatif anlamda (fiili yapmama gibi) ilâhî bir müdahale söz konusu değildir³²¹.

Belli bir yapabilme gücüne (istitaat) sahip olan insan, ister iyi, isterse kötü olsun kendi fiilini kendisi yaratır ve bundan dolayı da mükafaat veya cezaya muhatap olur.

³¹⁶ Hayyat, *İntisar*, 76-78.

³¹⁷ Şehristanî, 2, 45.

³¹⁸ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 89-90; Şehristanî, I, 45.

³¹⁹ Gurabî, *Ebu'l Huzeyl Allaf*, 90.

³²⁰ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 388.

³²¹ Bağdadî, *Usûlu'd Din*, 135 vd.

Allah'a kötülük ve zulüm isnad edilemez. Allah'ın fiilleri hep iyi "hasen" niteliklidir. Kötülük özelliği taşıyan fiillerin Allah tarafından yaratılması söz konusu değildir³²². Eğer Allah, kötülük ve zulmü yaratmış olsaydı zalim olurdu³²³. Oysa, Allah eksiksiz bir adâlet sahibidir. O, insanı bir işi yapmaya zorlayıp, sonra da onu cezalandırmaz, çünkü bu zulümdür, Allah ise zulüm yapmaz ve zulmü yaratmaz³²⁴.

Mu'tezilî öncülerden biri olan Ebu'l Huzeyl Allaf (ö. 226/841)'a göre; Allah zulüm ve kötülüğü yapmaya muktedirdir, ancak bunu hikmetinden dolayı yapmaz³²⁵. Zulüm; "bir şeyi konulması gereken yerin dışına koymaktır"³²⁶. Böylece Allah kötülük işleyebilir, ancak ahlâkî açıdan işlemez. Zira o, kötülük işleseydi, bu, kendisinde bir eksiklik meydana getirirdi³²⁷.

Mu'tezilî'nin önemli temsilcilerinden biri olan Nazzam (220/835)'a göre; Allah zulüm ve kötülüğe de, en yararlı ve en uygun olanı (aslah) terk etmeye de muktedir değildir. Çünkü zaten bu nitelikler Allah için söz konusu değildir. Zulüm ve kötülük ancak cahillerin işleyebileceği fiillerdir. Yani kötü fiiller insanın eseridir³²⁸.

Kadı Abdülcabbar (ö. 415/1025) ise, Allah'ın zulüm ve kötülük yapmaya muktedir olduğunu, ancak bunu yaratmadığını ifade etmektedir³²⁹. Çünkü Allah, Kur'an'da zulmü kendisinden uzak saymakta³³⁰ ve bununla kendi zâtını övmektedir. Bu övgü (medh) O'nun zulmü yapmaya muktedir olduğunu gösterir. Çünkü bir şeye kadir olmayanın kendisini onu yapmamakla övmesi düşünülemez³³¹.

Mu'tezilî'ye göre; Allah, kötü olan şeyleri yaratmadığı gibi³³² O'nun iradesi kötü olan, ma'siyet türünden olan şeylere taalluk etmez³³³. Böylece Allah, kötü olan şeyleri irade etmez ve emretmez, aksine kötü şeyler insanın irade, ihtiyar ve fiili ile meydana gelir³³⁴. Hatta Mu'tezilî kötü olan şeyleri Allah'a nisbet etmemek için, evrende kötülük diye bir problemin olmadığını, Allah'ın yarattığı her şeyin ya tamamen

³²² Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 324; İbn Hazm, *Fasl*, III, 92.

³²³ Şehristanî, *Milel*, I, 45; Taftazanî, *Şerhu'l Akaid*, 167.

³²⁴ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 313.

³²⁵ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 313.

³²⁶ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 348.

³²⁷ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 87.

³²⁸ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 313-323; Bağdadî, *el-Fark*, 132; Şehristanî, I, 54; Tritton, 95.

³²⁹ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 313-323.

³³⁰ 4 Nisa 40; 18 Kehf 49; 41 Fussilet 46.

³³¹ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 315-316.

³³² Eş'ârî, *Makalat*, 277.

³³³ Eş'ârî, 278.

³³⁴ Abdülhamit, *Dirasat*, 268-269.

iyi, ya da iyiye götüren, iyiliğe ulaşmaya aracı olan şeyler olduğunu iddia eder. Zira Mu'tezile'ye göre iyi olan; ya bizzat güzel olan veya ona götüren faydalı şeydir. Kötü olan ise; ya bizzat kötü olan veya ona götüren zararlı şeylerdir³³⁵. Dolayısıyla bir şey zararlı olabilir, ancak sonucu açısından güzel ise, kötü olarak tanımlanamaz ve bu tür şeyleri yarattığı için, Allah'a kötülüğün yaratıcısı denemez³³⁶.

Öyle anlaşılmaktadır ki, Mu'tezile hiç bir surette kötülüğün yaratılmasını Allah'a bağlamak istemez. Çünkü kötü olan şeyin Allah'tan meydana gelmesi, eğer bilerek oluyorsa, bu Allah'ın sefeh olmasını; bilmeyerek oluyorsa, bu da, Allah'ın cahil olmasını gerekli kılar ki, her iki durum da Allah hakkında imkânsızdır³³⁷.

Mu'tezile'ye göre; Allah'ın, insanın iyi ve hayırlı olan fiillerinde de hiç bir müdahale ve etkisi yoktur³³⁸. Bu durumda da ister kötü ve günah türünden olsun, isterse iyi ve hayırlı türünden olsun, insanın kudretinin geçerli olduğu hiç bir fiilinde Allah'ın etkisi veya müdahalesi söz konusu değildir. Bu bağlamda, insanın fiillerinin Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana geldiğini söylemek mümkün değildir³³⁹. Sonuç olarak; insan fiillerinde hür ve bağımsızdır. İnsanın hür ve bağımsız olması; onun sorumlu bir varlık, Allah'ın da âdil olmasının bir gereğidir.

Mu'tezile, insanın fiillerinde hür olduğunu, kendi fiilini yaratanın kendisi olduğunu ortaya koymak için Kur'an ayetlerine ve naklî delillere dayanmıştır³⁴⁰. Mu'tezile bu ayetlere dayanarak, insanın fiilinin bizzat kendisi tarafından yaratıldığını ve bu fiillerin yaratılmasında Allah'ın herhangi bir müdahalesinin olmadığını, insanın kendi hür irade ve seçimi ile bu fiilleri meydana getirdiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

İnsanın hür bir irade ile kendi fiilini kendisinin yarattığına dair ileri sürülen naklî deliller yanında, Mu'tezile için vazgeçilmez ve daha önemli aklî deliller de vardır. Mu'tezile, bu konuda, naklî delilleri, görüşlerinin esasını oluşturan deliller olmaktan ziyade, aklî delillerin tamamlayıcısı olarak görürler³⁴¹.

³³⁵ Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal ve Tabakat*, 179.

³³⁶ Kadı Abdulcabbar, 179.

³³⁷ Neşşar, Ali Sami, *Neş'etü'l Fikri'l Felsefi*, I, 482.

³³⁸ Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal ve Tabakat*, 174, 179.

³³⁹ Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal ve Tabakat*, 169, 178.

³⁴⁰ 32 Secde 17; 46 Ahkâf 13-14; 9 Tevbe 82, 95; 18 Kehf 29; 64 Tegâbun 2; 6 En'am 104; 10 Yunus 30, 108; 41 Fussilet 46; 76 İnsan 3 vb. gibi ayetler, insanın fiillerinde hür olduğunu ve fiilinin bizzat kendisi tarafından yaratıldığını gösteren ayetlerdir. Bkz. Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 361-362. Mu'tezile'ye göre, insanın fiillerini Allah'ın yaratmadığını, dolayısıyla fiilin yaratıcısının insan olduğunu gösteren ayetler de vardır: 67 Mülk 3; 32 Secde 7 vb. geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 354-357.

³⁴¹ Osman, Abdülkerim, *Nazariyetu't Teklif*, Beyrut, 1391/1971, 346.

Mu'tezile'nin ileri sürdüğü akli delilleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür: 1. İnsanın özgür bir iradeye sahip olması, 2. Peygamberlerin gönderilmiş olması, 3. İnsanın sorumlu bir varlık oluşu, 4. Bir makdurun iki kadirin kudreti altında bulunmasının imkânsız olması, 5. İnsanın fiillerinde zulüm ve kötülük nitelikleri taşıyan işlerin olması.

İnsanın fiilleri, onun istek ve iradesine uygun şekilde oluşmaktadır. İnsan, sahip olduğu özgür iradesiyle, istediğini yapmakta, istemediği şeyi ise yapmamaktadır³⁴². Örneğin, ayağa kalkmak isteyen insan, bu fiilini istek ve iradesine göre yaptığı gibi, acıktığı zaman kendi istek ve iradesiyle karnını doyurur. Bu durum, insanın gelişigüzel fiillerinde sözkonusu olduğu gibi³⁴³, iman ve küfür türünden sorumluluğu gerektiren fiillerinde de söz konusudur³⁴⁴.

İnsan, fiillerinin kendisi tarafından yaratıldığını ve iradesinde hür olduğunu, bir şuur halinde hisseder. Bundan dolayı, iyi ve güzel bir fiil işleyen kimse övülür, kötü ve çirkin iş yapan kimse de kınanır. Oysa yüzü güzel veya çirkin olan bir kimse ne övülür, ne de kınanır. Çünkü, insanın yüzünün güzel veya çirkin olması kendi elinde olan bir durum değildir. Buna rağmen fiillerinin iyi veya kötü olması kendi elindedir³⁴⁵.

İnsanın özgür bir iradesi ve özgür bir seçim hakkı olmadığı durumda, peygamberlerin gönderilmesinin bir anlamı kalmaz. Çünkü peygamberlerin insanları iyiye, güzele ve doğruya çağırmaları insanın hür olduğunu göstermektedir. İnsanlar özgür değilse, bu çağrının anlamı yoktur. Her şey Allah tarafından önceden belirlenmişse, elçilerin gönderilmesine ve davette bulunmasına gerek yoktur. Öyleyse, peygamberlerin gönderilmesi ve insanlara davette bulunmaları, bu davete muhatap olan insanın özgür olduğunun kanıtıdır³⁴⁶.

Mu'tezile'ye göre; insan, sorumlu bir varlıktır. Onun bu sorumluluğu ve yaptığı fiillerin karşılığı olarak elde edeceği mükâfat veya cezanın adâletli bir şekilde tahakkuk etmesi, ancak insanın fiillerinde özgür olması, kendi fiilini kendisinin yaratması ile mümkün olur. Zira Allah'ın adâleti bunu gerekli kılmaktadır³⁴⁷.

³⁴² Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, VIII, 16; *Şerhu Usûli'l Hamse*, 336-337; *el-Muhit*, 340.

³⁴³ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 337.

³⁴⁴ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 362.

³⁴⁵ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 332; Cüveynî, *İrşad*, 201.

³⁴⁶ Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal ve Tabakât*, 148; *Şerh*, 334; Harputî, Abdüllatif, *Tenkih*, 234.

³⁴⁷ Kadı Abdulcabbar, *el-Muhit*, 340; *Fazlu'l İ'tizal*, 148; Nader, Albert Nasri, *Felsefetu'l Mu'tezile*, İskenderiye, 1950, I, 5; Yazıcıoğlu, 36-37.

Mu'tezîle'ye göre; bir fiilin hem Allah'ın, hem de insanın etkisiyle meydana gelmesi düşünülemez. Bir fiille iki kadirin etkisi imkânsızdır³⁴⁸. Zira, eğer insanın fiili, Allah'ın herhangi bir etkisiyle meydana geliyorsa, bu fiilde insanın rolü olmaz. Bunun aksi bir durumda, fiil insanın gücü ile meydana geliyorsa, böyle bir durumda da Allah'ın kudretinin etkisi olmaz. Fiilin Allah tarafından yaratılması cebri gerektirir. Şu halde, insanın fiili, Allah'ın müdahalesi ya da katkısı olmadan, doğrudan insanın kudretiyle meydana getirilir³⁴⁹.

Mu'tezîle, bir fiile iki gücün etkisini kabul etmeyerek, fiilin meydana gelmesini tamamen insana özgü kılarak, insanın sorumluluğunu fiillerini “kesbetmesinde” aramıştır. Bu noktada Mu'tezîle, “Kezb” nazariyesini kabul etmez³⁵⁰.

İnsanın fiilleri arasında zulüm ve kötü nitelikli işlerin bulunması, bu fiillerin Allah tarafından yaratılmadığının başka bir delilidir. Bir fiil onu yaratana nisbet edilir. İnsanın işlemiş olduğu zulüm ve kötü nitelikli fiilleri Allah yaratmış olsaydı, bu durum O'nun zalim olarak veya kötü nitelikli fiilleri yaratan olarak nitelendirilmesine neden olacaktı ki, böyle bir durum Allah için düşünülemez³⁵¹. Böylece Mu'tezîle, insanın fiillerinde bulunan kötü niteliklerden Allah'ı tenzih etmek için, insanın fiillerinin yaratılmasını Allah'a nisbet etmez, bu fiillerin Allah tarafından yaratılmadığını savunur.

Kadı Abdulcabbar, Allah'ın fail olması ile insanın fail olmasının, sadece bir şekilde birbirine benzediğini ifade etmektedir. Hem Allah'ın, hem de insanın kudreti, aynı şekilde iki zıddı şamil olur. Bu iki kudret, alanları dahilindeki bir şeyi yapabilecekleri gibi, terk de edebilirler³⁵². İşte benzeyiş bu bakımdandır. Ancak, Allah'ın fiilleriyle insanın fiilleri arasında her açıdan bir benzerliğin olması mümkün değildir. İnsanın fiilleri bazı açılardan, Allah'ın fiillerine benzese de, bir çok bakımdan da benzemez. İnsanın kudreti sadece kendi fiillerine özgüdür. Oysa Allah, cisim ve araz türünden her şeyin yaratıcısıdır³⁵³.

Mu'tezîle'ye göre; insan, bazı fiillerini ancak birtakım sebeplerin vasıtasıyla yapabilir. Oysa, Allah, insanın vasıtasız yapamadığı bu fiilleri hiç bir vasıta olmaksızın, doğrudan yapabilir. Allah'ın doğrudan yapabildiği bu fiili, bir sebep aracılığıyla

³⁴⁸ Kadı Abdulcabbar, *Muğnî*, VIII, 109; Yazıcıoğlu, 37.

³⁴⁹ Neşşar, *Neş'etu'l Fikri'l Felsefi*, I, 482; Yazıcıoğlu, 37.

³⁵⁰ Kadı Abdulcabbar, VIII, 83 vd.

³⁵¹ İbn Hazm, *Fasl*, III, 92; Neşşar, II, 480.

³⁵² Kadı Abdulcabbar, *el-Muhit*, 342, 398.

³⁵³ Osman, Abdülkerim, *Nazariyetu't Teklif*, 343.

yapması da mümkündür³⁵⁴. Vasıta ile yapma açısından Allah'ın fiilleri ile insanın fiilleri arasında bir benzeyiş olmakla birlikte, Allah'ın vasıtasız da yapabilmesi bir farklılık teşkil etmektedir.

Mu'tezîle, insanın fiillerinde hür olduğu görüşünü oluştururken, başlangıçta naklî delillerden hareket etmiş, aklî ilkeleri Kur'an ayetleriyle tamamlamaya çalışmıştır³⁵⁵. Cebrî imâ eden ayetleri, aklî dayanaklardan hareketle tevil yoluna gitmiştir. Bunun aksine, iktidarı meşrulaştırıcı konumuna gelen Cebrîyye ise; kendisine göre cebir ifade eden ayetleri temel alıp, insan hürriyetini imâ eden ayetleri tevil etme yoluna gitmiştir. Böylece naklî delillerin yorumlanmasında, Cebrîyye ile Mu'tezîle ortak bir noktada kesişmektedir.

Mu'tezîle'yi Cebrîyye'ye tam zıt kutupta yer almaya sevkeden faktör; Mu'tezîle'nin Cebrîyye'ye duymuş olduğu tepkidir. Başka bir deyişle, Mu'tezîle, Cebrîyye'nin öne sürdüğü ve savunduğu düşünceye karşı bir tepki ve bir antitez olarak ortaya çıkmıştır³⁵⁶.

İktidarı elinde bulunduranlar yaptıkları zulüm ve haksız davranışları ilâhî iradeye havale ederek, şahsî sorumluluktan kurtulmaya ve adeta suçu ve kusuru Allah'a yükleyerek, kendi icraatlarından Allah'ı sorumlu tutmaya böylece sorgulanıp, eleştirilmekten kurtulmaya çalışmışlardır³⁵⁷. Bu durumda Cebrî anlayış, iktidarı elinde bulunduranların meşruiyet, istikrar ve sürekliliklerini sağlamak için başvurdukları siyasî bir ideoloji haline gelmişti. Mu'tezîle ise, buna karşı çıkarak, insanın irade sahibi ve fiillerinin yaratıcısı olduğunu ileri sürerek, halka zulmeden, onları baskı altına alan yöneticilerin, Allah nazarında ve toplum nezdinde sorumlu oldukları öngörüsünü vurgulamaya çalışmıştır.

İslâm öncesi Arap kültüründe varolan cebir anlayışı, Emevî iktidarı döneminde İslâmî bir renge bürünerek yeniden tarih sahnesine çıkıyordu³⁵⁸. Mu'tezîlî öncülere göre, cebir düşüncesini ilk kez savunan ve onu açıkça dile getiren Muaviye idi. O, yaptıklarının Allah'ın kaza ve kaderi ile gerçekleştiğini, yaptıklarının Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek yaptığı icraatların sorumluluğunu üzerinden atmak istiyordu. Muaviye, kendisinin bütün bu icraatları iradesi dışında yaptığını öne sürmekte, böyle bir

³⁵⁴ Kadı Abdulcabbar, *Muhit*, 398.

³⁵⁵ Osman, Abdülkerim, 346.

³⁵⁶ Haşim, Ali Fehmî, *en-Nez'atü'l Akliyye fî Tefkiri'l Mu'tezîle*, Trablus-Libya, 1967, 35.

³⁵⁷ Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal ve Tabakât*, 143 vd.; *Muğnî*, VIII, 4.

³⁵⁸ İbnü'l Murtaza, *Tabakatu'l Mu'tezîle*, 6.

anlayışı toplumda egemen kılmaya çalışmaktaydı. Ona göre; kendisini iktidara getiren, bu konumda birtakım icraatlar yaptıran Allah'tı. O, bu icraatları yapmaya mecburdu, yapılanlar üzerinde onun bir iradesi söz konusu değildi. İlk olarak Muaviye tarafından benimsenen bu anlayış diğer Emevî yöneticileri tarafından da benimsendi ve yaygın bir kabul gördü. Öyle ki cebir inancı, Emevîler'le birlikte bir ideoloji haline dönüştürülerek, "yaygın bir suç ve günah işleme aracı haline getirilmişti". Cebir ideolojisinden hareket eden iktidar, halkı, kendilerine kayıtsız şartsız itaat etmesi gereken bir sürüden ibaret görmekteydi.

Mu'tezile temsilcileri, sürekli olarak cebrî anlayış ile iktidar arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, Cebrî anlayışın topluma yönelik siyasî amaçlarını olumsuz kılmak için, insan özgürlüğüne dayalı karşı bir tez öne sürüyorlardı. Cebrî anlayışa karşı öne sürülen bu antitezle; iktidarın uygulamalarının Allah'ın kaza ve kaderiyle olmadığını, insanların kendi fiillerini kendilerinin yarattığını, insanın özgür bir irade ve seçim hakkına sahip olduğunu, dolayısıyla yaptıklarında sorumluluğun tamamen insana ait olduğunu, Allah'ın zulüm ve kötülük yaratmayacağını, zulüm ve kötülük işlemeyeceğini, bu tür niteliklere sahip fiillerin yaratılması ve işlenmesinin insana ait olduğunu öne sürmüşlerdir. Öyleyse iktidar yaptıklarından sorumludur ve iktidarın icraatlarından dolayı sorgulanması kaçınılmazdır.

Mu'tezile, insan özgürlüğüne dayalı bu yaklaşımı ile, iktidara karşı, diğer muhalif yönelişlerden ayrı, kendine özgü bir muhalif tutum sergilemiştir. Şîî ve Haricî muhalefetlerde olduğu gibi şiddete, istikrarsızlığa ve hırçınlığa dayalı bir siyasal muhalefet yerine daha ihtiyatlı ve teorik temellere dayalı bir siyasal muhalif tavır benimsemişlerdir, diyebiliriz.

C- SİYASÎ BİR ARA FORMÜL YARATMA TEŞEBBÜSÜ “EL MENZİLE BEYNEL MENZİLETEYN”

Büyük günah işleyenin konumunu belirlemeye yönelik bir ilke olan “el-menzile beynel menzileteyn” ilkesi, büyük günah işleyen kimsenin, ne gerçek mü’min, ne de kâfir olduğu, iki konum arasında bir yerde bulunduğu anlamına gelmektedir. Buna göre; büyük günah sahibi, tevbe etmeden öldüğü takdirde ebedî olarak cehennemde kalacaktır, ancak cezası kâfirlerden daha hafif olacaktır. Dünya hayatında ise, İslâm toplumunun bir üyesi olarak kalmaya devam edecektir.

“İki yer arasında bir yer” anlamı taşıyan bu ilkenin ortaya çıktığı dönemde, büyük günah işleyen kimsenin konumuna yönelik başlıca üç yaklaşım bulunmaktaydı. İman-küfür kavramları etrafında yoğunlaşan bu temayüllerin sahipleri; Haricîler, Mürciîler ve bireysel olarak Hasan Basrî’dir. Mu’tezile’nin kanaatini daha iyi anlayabilmek için bu temayülleri ayrı ayrı ele almak gerekmektedir.

Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra, Haricîler, Hz.Ali ve taraftarlarını; Hz.Osman ve taraftarlarını; tahkim olayında hakemleri ve tahkimi kabul edenleri; Muaviye ve taraftarlarını büyük günah işlemelerinden dolayı küfürle itham ettiler. Bunların ebedî cehennemlik olduklarını söylediler. Kapsamlı bir tekfir hareketini başlattılar. Böylece İslâm toplumunda iman-amel konusuyla ilgili olarak iman, küfür, nifak, fık vb. sorunlar tartışılmaya başlandı. Haricîler, kendi görüşlerini paylaşmayan müslümanlara kâfir muamelesi yaptılar. Onların kanlarını ve mallarını helal gördüler. Bu bağlamda Haricîler, iman-amel konusunda kendilerine özgü bir anlayış sergilediler.

İman-amel ayrılmazlığını ilk defa Haricîler ortaya atmıştır. Onlara göre; büyük günah işleyen kâfirdi ve öldürülmesi gerekiyordu. Ebediyyen cehennemi haketmişti.

Büyük günah işleyenin konumuyla ilgili tartışmalar, Hz.Osman’ın öldürülmesiyle yaşanan Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra, Haricîler’in Osman, Ali, Muaviye ve taraftarlarını tekfir etmeleri ve zalim bir yöneticiye karşı başkaldırıyı vacip görmeleri³⁵⁹ üzerine başlamıştır. Haricîler’in öncülerinden Nafi b. el-Ezrak ve taraftarları, Haricîler’in üzerinde konsensüs sağladığı siyasî nitelikli bu düşüncüyü, genel bir ilke haline dönüştürerek, “Her büyük günah küfürdür, muhaliflerin yaşadığı yer

³⁵⁹ Eş’ârî, *Makalat*, 54-55.

küfür yurdudur ve büyük günah işleyen herkes ebediyyen cehennemi hakettiği³⁶⁰ dediler.

İslâm'da tekfir hareketini sistemli bir şekilde ilk defa başlatanlar ve muhaliflerini, eylem ve kanaatlerinden dolayı kâfirlikle suçlayanlar Haricîler olmuştur³⁶¹. Haricîler, kendi misyonlarını, halkın zalim kentten çıkışı olarak görmüşlerdir. Tamamen siyasî olaylar sonucunda ortaya çıkan Haricîlik hareketi, dinî prensiplerin siyasî kanaatler doğrultusunda yorumlanmasıyla, dinî bir kimliğe sahip olmuştur³⁶².

Haricîler'in Emevî ailesine yaklaşımı; onların müslüman olmadıkları yönündeydi. Bu sebeple Hz.Ali'den sonra iktidarı ele geçiren Muaviye'ye karşı, Haricîler'in, ardı arkası kesilmeyen ayaklanmaları görülmektedir³⁶³. Hatta Emevî Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına dek Haricî ayaklanmaları kendini hissettirmiştir.

Haricî öncülerden Nafi b. el-Ezrak ve taraftarları³⁶⁴, büyük günah işleyen kimse ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Büyük günah işleyen kimse küfre gitmiştir. O, küfür topluluğundandır. Bu kimse, tümüyle İslâm'dan çıkmış olup, diğer kâfirlerle beraber ebediyyen cehennemliktir. Bunun delili de Şeytan'ın durumudur. Allah, ona Adem'e secde etmesini emretti, ancak o, secde etmedi. Böylece büyük bir günah işledi. Bu sebeple de cehennemlik oldu"³⁶⁵.

Nafi b. el-Ezrak ve taraftarları, Hz.Osman'ı, Ali'yi, Muaviye'yi ve taraftarlarını, Amr b. As ve Ebû Musa el-Eş'ârî'yi, Cemel'de, Sıffin'de ve tahkim olayında siyasal mücadelede çatışan tarafları tekfir ediyor ve onlardan uzaklaşılması gerektiğini vurguluyorlardı. Zalim iktidara karşı isyanı gerekli görüyorlardı³⁶⁶. Onlar kendileri gibi düşünmeyen ve kendilerine katılmayanları küfürle itham ederken, bir yandan da kendilerine katılanları belli bir sınavdan geçiriyor, sorgulamaya tâbi tutuyor ve daha sonra kendi bünyelerine kabul ediyorlardı³⁶⁷.

³⁶⁰ Eş'ârî, *Makalat*, 87; Şehristanî, *Milel*, I, 61, 141.

³⁶¹ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman*, 16.

³⁶² Talibî, *Erau'l Havaric*, 15.

³⁶³ Haricîler'in Emevî iktidarına karşı giriştikleri isyan için bkz. Fırlalı, *İbadiye'nin Doğuşu*, 69. vd.

³⁶⁴ Haricîler'in sayı ve güç bakımından en büyük grubudur. Bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 69 vd.

³⁶⁵ Mes'udî, *Muruc*, III, 145; Şehristanî, *Milel*, I, 141; İbn Ebi'l İzz, *Şerhu Akideti Tahavî*, 360-362.

³⁶⁶ Eş'ârî, *Makalat*, 16; Mes'udî, *Muruc*, III, 145; Razî, *İtikadat*, 51; Kadî, *Fıraku'l İslâm İyye*, 206.

³⁶⁷ Eş'ârî, 87.

Haricîler, mevcut iktidara ve siyasî yapının şekline, işleyişine karşı bir “huruc” veya bir protesto hareketinin temsilcileri olduklarını söylüyorlar; amaçlarının siyasî ve toplumsal yapıyı, mutlak anlamda Kur’an esaslarına göre düzenlemek olduğunu ifade ediyorlardı. Bunun için de; kendilerinden olmayan bütün müslümanları kâfir ve dolayısıyla kanı akıtılabilecek düşman olarak değerlendiriyorlardı³⁶⁸.

Haricîler’in temel özelliklerinden bazıları şunlardır; kabile asabiyetine sıkı sıkıya bağlı, dar kalıplar içerisinde düşünen, kabilevî-bedevî yaşayışın bir görünümü olarak “ferdiyetçi değil, cemaate ait tabirlerle düşünme temâyülüne” ve son derece yetersiz bilgiye sahip olan³⁶⁹ insanlardır. Onların bu özellikleri, terör ve şiddetin onlarla özdeşleşmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Zira onlara göre; kendileri gibi düşünmeyen herkes ve kendi görüş ve düşüncelerinden farklı olan her şey küfürdür. Dolayısıyla, ortadan kaldırılması gerekir. Bu anlayışla hareket eden Haricîler, kâfirlikle itham edildikleri kimselerin çocuklarının öldürülmesini dahi caiz görmüşlerdir³⁷⁰. Bu da taassubun ne ölçüde olduğunu göstergesidir.

Haricîler büyük günah işleyen müslüman olarak kalamayacağını belirterek, saldırılarını mevcut yönetime ve genel olarak İslâm toplumuna karşı yönelttiler. Slogan olarak “Hüküm ancak Allah’a aittir” ifadesini benimsediler. Günahlara ve hatalara yer vermeyen ideal bir toplum tasarladılar. Bu toplumda günahkârlara ve hata edenlere yer yoktu. Kendilerine muhalif olan kimselerin yaşadığı bölgeyi “küfür yurdu (darü’l küfr)” olarak tanımladılar³⁷¹. Kendi yaşadıkları bölgeyi ise “darü’l hicre (çıkış yurdu)” olarak isimlendirdiler³⁷².

Haricîler, kendi hareketlerini, “zalim kentten çıkış (huruc)” olarak gördüler. Dolayısıyla Ali ve Muaviye ile birlikte kalanları, huruc etmeyenleri kâfir saydılar. Başkalarıyla aralarında aşılmaz duvarlar ördüler. Onlar, kendileri gibi hareket etmeyen müslümanları, İslâm’a karşı direnen Arap müşrikleri gibi değerlendirdiler. Bu tavır o kadar ileri bir düzeye götürüldü ki, Nafi b. el-Ezrak, Haricî görüşleri benimsediği halde kendileri ile birlikte huruc etmeyen, savaştan kaçınan Haricîler’i bile tekfir etti³⁷³. Nafi, Basra’daki yandaşlarına seslenerek şöyle dedi: “Sizler, şeriatın tek, dinin de tek

³⁶⁸ Fığlalı, *Çağımızda İtikadi Mezhepler*, 89.

³⁶⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 37; Fığlalı, a.g.e., 89.

³⁷⁰ Eş’ârî, *Makalat*, 87.

³⁷¹ Eş’ârî, 87.

³⁷² Eş’ârî, 120.

³⁷³ Şehristânî, *Milel*, 1, 121.

olduğunu kuşkusuz biliyorsunuz. Kâfirler arasında nasıl oluyor da duruyorsunuz? Allah sizi cihada yöneltmişken, gece gündüz zulme tanıklık ediyorsunuz. Yüce Allah şöyle buyurur: ‘Bütün müşriklere karşı savaşın’ (Tevbe, 36)”³⁷⁴.

Haricîler, insanları siyasî kanaatlerinden ve Emevî iktidarına karşı savaş ve tutumlarından dolayı, bu şekilde katı bir tarzda sorgulamaya tâbi tutmakla yetinmediler. Aynı zamanda, çağdaşlarına karşı psikolojik bir terör de uyguladılar. Dinî farzlara bağlanmayı ve haramlardan kaçınmayı, imandan bir cüz saydılar, bu konuda gevşeklik gösterenin, ihmalkâr davrananın kâfir olduğunu, dolayısıyla kanının dökülebileceğini benimsediler. Haricî gruplardan Necedat’ın kurucusu Necdet b. Amîr, günah işleyen muhaliflerine karşı başka, yandaşlarına karşı başka bir hüküm veriyordu ve şunu savunuyordu: “Kim azıcık harama bakar veya küçük bir yalan söyler de bunda ısrar ederse, müşrik olur. Kim ısrar etmeksizin zina yapar, hırsızlık yapar ve şarap içerse, yandaşlarından olduğu takdirde müslümandır”. Böylece, o, kendilerine muhalefet edenlerin cehenneme atılacağını savunuyordu³⁷⁵.

Haricîler, imanı “farz kılınan bütün iyilikleri kalple, dille ve diğer organlarla yerine getirmek”³⁷⁶ veya “taatlerin bütünü”³⁷⁷ olarak tanımladılar. Bu durumda ibadetler ve diğer fiiller imandan bir parça sayıldığından, ibadetleri terkeden veya Kur’an’ın yasakladığı bir işi yapan kimse, imandan çıkmış sayılmaktadır. Bu durumda olan biri ölmeden önce, bu fiilinden dolayı tevbe ettiği takdirde, yeniden imana dönebilir ancak o kimse, tevbe etmekle cezadan kurtulmaz, “nimet küfrü” işlediğinden o ölçüde ceza görür³⁷⁸.

Haricîler’in bu Tekfir ideolojisi sorunlara çözüm getirmekten ziyade sorun üretmekte idi. Toplumda daha çok parçalanmaya ve daha çok istikrarsızlığa sebep olmakta idi. Hatta Haricî anlayış, kendilerinin de kısa sürede parçalanmalarına ve sürekli bölünmelerine neden olmakta idi. İnsanları Emevî iktidarına karşı iki tutumdan birini tercih etmek zorunda bırakan Tekfir anlayışı, insanların ihtiyaçlarına çözüm bulmaktan çok uzaktı. Onlara göre, insanlar, ya Emevîleri mü’min kabul edecekler, dolayısıyla iktidarın haksız ve zulme dayalı uygulamalarını caiz görecekler ya da onları

³⁷⁴ Müberred, *Kâmil*, II, 179.

³⁷⁵ Bağdadî, *el-Fark*, 68.

³⁷⁶ Ebû Ubeyd, El-İmam Ebû Ubeyd el-Kasım b. Selâm, *Kitabu'l İman ve Mealimihi ve Sünenihi*, 53; Mağribî, *Firaku'l Kelâmiyye*, 268.

³⁷⁷ Ebû Ubeyd, 101-102; İbn Hazm, *Fasl*, III, 188; Yazır, *Hak Dini*, I, 181.

³⁷⁸ el-Kalhatî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Said (1205/1781), *el-Keşf ve'l-Beyan*, II, 476, thk. Seyyid İsmail Kaşif, Oman, 1980.

kâfir kabul edecekler, dolayısıyla onlara itaatsizlik ve isyan kaçınılmaz olacaktı. Bu çözümsüzlük yeni alternatif görüşler doğurdu.

Büyük günah konusunda ilk defa, iman-amel ayrılmazlığını ortaya atan, Haricîler olmuştu. Bu nedenle onlar, büyük günah işleyenin kâfir olduğunu, toplumdan atılması gerektiğini ve hatta öldürülmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Buna karşı çıkan, amel-iman ayrımı yapan ve bunu kavramlaştıran ilk ekol Mürcie ekolü olmuştur. Bu anlamda İrca anlayışı ile Haricî anlayış birbirine zıt bir nitelik taşırlar.

Mürcie, büyük günah işleyenle ilgili kararın ahirete ertelenmesi ve onların cennetlik veya cehennemlik olduğu konusunda bu dünyada görüş belirtilmemesi düşüncesini ileri sürdü³⁷⁹.

Büyük günah sorunu ile ilgili iki temel unsur vardır: Bunlardan birincisi; büyük günah işleyenin dünyadaki konumunun belirlenmesi, ikincisi ise; ahiretteki konumunun belirlenmesidir. Yapılan tartışmalar bu unsurlar ölçüsünde ele alınmıştır.

Büyük günah sorunu, geçmişte meydana gelen siyasî olayların değerlendirilmesine dayanmaktaydı. Hz.Osman'ın öldürülmesiyle yaşanan Cemel ve Sıffin savaşları, tahkim olayı bu tartışmayı doğurmuştu. Her fırka kendi bakış açısıyla geçmiş üzerinden siyaset yapmaktaydı.

Mürcie, Hz.Ali ve Osman hakkında verilecek hükmü Allah'a bırakarak onların iman ve küfürlerine tanıklık edilmemesi³⁸⁰ ve bütün büyük günah sahiplerinin durumunun Allah'a bırakılarak cennetlik ve cehennemlik olduklarına tanıklıkta bulunulmaması, Allah'ın isterse onları affedeceği, isterse cezalandıracağı görüşünü benimsemişti³⁸¹.

Mürcie'nin, Hz.Osman ve Ali'nin durumlarını, Allah'a bırakarak iman ve küfürleri konusunda karar vermemesi; Haricîler'in Hz.Ali, Osman, Muaviye ve Tahkim olayını kabul eden herkesi tekfir etmelerine ve Muaviye'nin iktidara gelmesiyle başlatmış olduğu Hz.Ali'yi kötüleme ve lanetleme, Hz.Osman'ı övme politikasına³⁸² karşı tepkisel bir siyasî tavır ve tercih niteliği taşımaktaydı. Bu siyasî tercih daha sonraları genelleştirilerek bütün büyük günah işleyenler için kullanılmıştır. Böylece

³⁷⁹ Şchristani, *Milel*, I, 62.

³⁸⁰ İbn Sa'd, VI, 308.

³⁸¹ Şchristani, *Milel*, I, 162 vd.

³⁸² İbnü'l Esir, *Kâmil*, III, 413-414; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VIII, 50.

kible ehlerinden hiç kimsenin tekfir edilemeyeceği ve cennetlik veya cehennemlik olduğuna hüküm verilemeyeceği³⁸³ şeklinde bir ilke haline gelmiştir.

Mürcie, Haricîler'in aksine, müslümanların yaşadığı bölgeleri, iman yurdu (darul iman) ilan ederek, kişinin imanından dönmediği müddetçe, ona mü'min muamelesi yapılacağı esası üzerinde görüş birliğine varmışdır³⁸⁴.

Mürcie'ye göre; büyük günah işleyen, günahı dolayısıyla fasık olmakla beraber gerçek mü'min olmaya devam eder. "Küfürle birlikte iyi ameller fayda vermediği gibi, imanla beraber de kötü ameller zarar vermez"³⁸⁵. Haricîler, büyük günah işleyen herkesin İslâm'dan ve İslâm toplumundan uzaklaştırılması gerektiğini savunuyorlardı³⁸⁶. Mürcie ise büyük günah işleyenleri mü'min kabul ederek, İslâm toplumunun birlik ve bütünlüğünü öngörmekte idi³⁸⁷.

Büyük günah işleyen kimsenin kâfir sayılamayacağını, günahı nedeniyle fasık, imanı nedeniyle de tam bir mü'min sayılacağını öne süren Mürcie, günahların imana zarar vermeyeceğini savundu. Büyük günah sahibi, peygamberi, kitapları ve Allah'tan gelen her şeyin hak olduğunu bildiği için İslâm toplumunun bir üyesidir. Ancak günahıyla fasıktır, bu fiske ondan iman ve İslâm ismini kaldırmaz³⁸⁸.

Ebû Hanife, Kur'an'ın yasaklarını helal saymayan ve Allah'ı ve emirlerini inkâr etmeyen, büyük günahlardan birini işleyen müslümanı kâfir saymaz. Ona gerçek anlamda mü'min diyerek, böyle birinin kâfir olamayacağını ancak fasık bir mü'min olabileceğini dile getirmiştir³⁸⁹. Ona göre; Kible ehlerinden herkes mü'mindir ve hiç kimse terkettiği bir farzdan dolayı imanını kaybetmez, İslâm toplumunun üyeliğinden çıkmaz³⁹⁰.

Mürcie, "La ilâhe illallah Muhammedü'r Rasulullah" diyen ve haramı, helali bilen bir kimsenin cennete gireceğini; böyle bir kimsenin zina yapması, hırsızlık

³⁸³ Naşî el-Ekber, 19-20; Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, 318; Nevbahî, 6; Neşvanî'l Himyerî, Ebû Said (573/1175), *el-Huru'l İyn*, nşr. Kemal Mustafa, Kahire, 1948, 203.

³⁸⁴ Eş'ârî, *Makalât*, 144.

³⁸⁵ Şehristânî, *Milel*, I, 162; İbn Hazm, *Fasl*, IV, 205; Ebû Hanife, *Fıkhu'l Ebsat*, 43-44.

³⁸⁶ Watt, "Conditions of Membership of Islamic Community", *Studia Islamica*, XXI (1964), 5-12.

³⁸⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 155-157; Akbulut, 293; Hatiboğlu, "Hilafetin Kureyşliliği", 168.

³⁸⁸ Malatî, *Tenbih*, 35; Kasımî, 43; Mağribî, 204.

³⁸⁹ Ebû Hanife, *Fıkhu'l Ekber*, 61; *Kitabu'l Alim ve'l Muteallim*, 81, 86.

³⁹⁰ Watt, "Conditions of Membership...", 8.

yapması, katil olması, içki içmesi, iffetli bir kadına iftira atması, namazı, orucu, zekâtı terketmesi durumunda dahi mü'min olarak kalacağını söylemiştir³⁹¹.

Mürcie'ye göre; büyük günah işleyen bir kimsenin ahiretteki durumunu Allah bilir, isterse cezalandırır, isterse affeder³⁹². Bu yüzden, başta Osman, Ali ve taraftarları olmak üzere, büyük günah işleyen hiç kimse hakkında cennetliklik veya cehennemliklik şeklinde tanıklık edilemez³⁹³.

Bütün Mürciiler, amellerin imandan olmadığı veya onun özüne dahil edilemeyeceği konusunda görüş birliği içindedirler. Amel imanın bir ürünü veya sonucu olduğundan, amelin iman olarak isimlendirilmesi mecazî anlamdadır³⁹⁴. Mürciiler, amel ve iman başlı başına birer olgu olduğunu, amellerin iman içerisinde değerlendirilemeyeceğini savunmaktaydılar. Onlara göre; iman, dil ile ikrar veya kalp ile tasdik ya da hem dil ile ikrar hem de kalp ile tasdiktir. Cebir mürciesinden olan Cehm; iman Allah'ı kalben bilmek olduğunu iddia ediyordu. Dille tanıklık etmek, ikrar etmek ve farzları eda etmek iman kapsamına girmiyordu. Yani söz ve amel imandan birer parça değildi³⁹⁵. Ebû Hanife ise imanı; kalple inanmak ve dille ikrar etmek anlamında değerlendirmiştir³⁹⁶.

Cehm ve taraftarlarına göre iman, sadece Allah'ı, elçilerini ve Allah'tan gelen her şeyi bilmektir. Marifetin dışındaki dil ile ikrar, kalp ile kabullenme, Allah'ı ve Rasulünü sevmek, onlara saygı, onlardan korkma ve organlarla amel etme iman değildir. Küfür ise, Allah'ı bilmemek olup, iman ve küfrün her ikisi de, sadece kalpte bulunur³⁹⁷. Bazı Mürciiler ise, imanı sadece tasdik anlamında ele almışlardır³⁹⁸. Büyük bir Mürciî çoğunluk ise, imanı, dil ile ikrar, kalp ile tasdik olarak anlamıştır. Yani iman, Allah'ı ve O'ndan gelen şeyleri toptan kalp ile tasdik, dil ile ikrar etmektir³⁹⁹. Muhammed b. Kerram ve taraftarları, iman sadece dil ile ikrar olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre; iman, kalbin değil, dilin ikrarı ve tasdikidir. Kalp ile bilmek iman olmadığı gibi, dil ile ikrarın dışında hiç bir şey de iman değildir. Bu nedenle, münafıklar gerçek

³⁹¹ Malatî, *Tenbih*, 35.

³⁹² Naşî el-Ekber, *Mesalilu'l İmame*, 19-20; Neşvanu'l Himyerî, *Huru'l İyn*, 203.

³⁹³ Neşvanu'l Himyerî, 203.

³⁹⁴ İbn Teymiyye, *Kitabu'l İman*, 63-64.

³⁹⁵ Ebû Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, 101; Ahmed Mahmud Suphi, 176.

³⁹⁶ Ebû Ubeyd, 53. Mürcie'nin iman teorisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kutlu, Sönmez, 112 vd.

³⁹⁷ Eş'ârî, *Makalat*, 132; Malatî, *Tenbih*, 149.

³⁹⁸ Eş'ârî, *Makalat*, 140; İbn Teymiyye, *Kitabu'l İman*, 104-106.

³⁹⁹ İbn Teymiyye, *Kitabu'l İman*, 141; Ebû Hanife, *Kitabu'l Alim ve'l Mütellim*, 52; *Fıkhu'l Ekber*, 62.

mü'mindirler. Küfür ise, Allah'ı dil ile tanımama ve inkârdır⁴⁰⁰. Bütün bu iman tanımlarında Mürcie, amelleri imana dahil etmemiştir. Bu durumda, bir kimse, amelleri terkettiği veya günah işlediği takdirde, imanına bir zarar gelmez, o yine de gerçek mü'mindir. Çünkü küfür de, iman gibi, ya sadece dilin, ya sadece kalbin veya her ikisinin fiilidir⁴⁰¹.

Mürcie'nin bu iman teorisi, İslâm toplumunun içine düştüğü sosyal ve siyasî çözümsüzlüğüne bir çıkış yolu amacı taşımaktaydı. Hz. Osman'ın öldürülmesinden beri müslümanların içine düştüğü bunalım, bu tür arayışları doğurmuştur. Haricîler'in büyük günah işleyen herkesi, kendileri gibi düşünmeyen tüm müslümanları tekfir ederek, onları İslâm toplumunun dışında görmelerine karşı tepki gösteren Mürcie, müslüman olmanın asgarî şartını belirlemek için bu teoriyi geliştirmiştir. Mürcie, İslâm toplumuna üye olmanın şartının amel değil, iman olduğunu vurgulayarak, insanları İslâm toplumunun bir üyesi olmaktan dışlayan Tekfir ideolojisine tepki olarak gelişmiştir. Haricîler'in daha çok parçalanma ve daha çok istikrarsızlığı doğuran Tekfir anlayışına karşı, İslâm toplumuna üye olmanın veya İslâm toplumuna vatandaş olma hakkının sınırını genişletme çabası içine girmiştir.

Gerçekten de Mürcie'nin bu nazariyesi, özellikle İran ve Maverâünnehir'de (Orta Asya), siyasî biçimde İslâm'a boyun eğmiş bulunan yeni müslüman kitlelere, İslâm toplumunda vatandaşlık hakkı verme konusunda, önemli bir işlevi yerine getirmişti. Bu insanların yeni müslüman olması, İslâm'ı yaşama konusunda bir çok eksikliklerinin doğal olarak varolması, Mürcie'nin onları kapsayacak ve içerecek biçimde bir İman teorisi geliştirmesini gerekli kılmıştır. Hatta iktidarın bu bölgedeki insanlara ağır bir ekonomik politika uyguladığı bilindiği takdirde, Mürcie'nin bu kapsayıcı iman tanımı daha da anlaşılır olacaktır.

Emevî iktidarının haksız ekonomik politikalarından kurtulmak için bu bölge insanları, Mürcie'nin İman anlayışını bir kurtuluş formülü olarak görmüş ve bunu kabul etmiştir. Mürcie'nin bu İman teorisi İslâm toplumunun birlik ve beraberliğine muhakkak katkı sağlamıştır, ancak bu teori bir çok sorunu da beraberinde getirmiştir.

⁴⁰⁰ Eş'ârî, *Makalat*, 141; Malatî, *Tenbih*, 151.

⁴⁰¹ Eş'ârî, *Makalat*, 141-143.

Her şeyden önce, Mürcîî İman anlayışı, büyük günah işleyen kimseye verilecek cezayı erteleyerek, ahirete bırakıyordu. Bu da ahlâkî bir umursamazlığı gündeme getiriyordu.

Mürcie'nin İman teorisi Emevî iktidarından büyük destek görmüştür. Çünkü bu anlayış, Emevî Devleti'ni te'yid ve takviye etmek demektir⁴⁰². Muaviye, Emevî Devleti'ni kurduğunda büyük bir meşruiyet sıkıntısı çekmekte idi. Emevî iktidarına karşı Haricîler ve Şiîler yoğun bir muhalefet gösteriyorlardı. Mürcie'nin İman nazariyesi Haricîler'in ve Şiîler'in görüşlerine karşı bir tepki niteliği taşımaktaydı. Böylece Mürcîî İman teorisi, meşruiyet sıkıntısı içinde bulunan Muaviye'ye rahat bir nefes aldırıldığı gibi, Haricîler'e göstermiş olduğu tepki ile de Emevî iktidarına köklü bir destek sağlamaktaydı.

Emevî iktidarına muhalif iki siyasî yöneliş olan Şiâ ve Haricîler, hem birbirlerini hem de Emevîler'i müslüman kabul etmemekteydiler. Bu durum, inanç ve siyasî birliğin yanı sıra toplumsal birliği⁴⁰³ de tehdit etmekteydi. Mürcie öncüleri her üç kesimin de müslüman olduğunu, İslâm toplumunun üyesi olduklarını ileri sürdü. Mürcie'nin bu tezi İslâmî kaynağa da uygundu. Ancak, Mürcie, siyasî olayları değerlendirirken aynı hassasiyeti gösterememiştir⁴⁰⁴. Mürcie'nin İman anlayışı, iktidarın meşruiyet arayışına destek olmuştur. Muaviye'nin yönetime geliş şeklini ve iktidarın uygulamalarını sorgulamaktan kaçınan Mürcie, siyasî iktidarı teyid eden, ona destek olan bir görünüm sergilemiştir. Böylece, Mürcie tarafından ortaya konan İman teorisi de insanları tatmin edemedi. Büyük günah sorununa, alternatif çözüm önerileri geliştirilecekti.

Büyük günah işleyenin konumunun belirlenmesine yönelik görüşlerden biri de Hasan Basrî'ye aittir. Ona göre büyük günah işleyen münafıktır⁴⁰⁵. Çünkü; böyle bir kimsenin içi dışına uymamaktadır. Böylece, tövbe etmediği ve dürüst bir yaşamı tercih etmediğinden dolayı o cehennemliktir. Hasan Basrî'ye göre; dünyevî işlerde o, İslâm toplumunun bir üyesi gibi muamele görür. Büyük günah sahibi fasık-münafık olarak nitelendirilir. Bu durumda, Hasan Basrî, Haricîler'den ve Mürcie'den farklı bir kavram benimsemiş olmaktadır. Aynı zamanda Ehl-i Sünnet'den⁴⁰⁶ ve Mu'tezile'den ayrı kabul

⁴⁰² Kadî, *Fıraku'l İslâm iyye*, 299.

⁴⁰³ Hizmetli, *İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, A.Ü.I.F. Dergisi, XXVI, 664.

⁴⁰⁴ Akbulut, 295.

⁴⁰⁵ Hayyat, *Kitabu'l İntisar*, 164-239; Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 137; Neseî, *Akaid*, 119; Razî, *el-Muhassal*, 570; İcî, *el-Mevakıf*, 389.

⁴⁰⁶ Ahmed Mahmud Suphi, 107.

edilmiştir⁴⁰⁷. Bağdadî, Hasan Basrî'yi bu görüşünden dolayı eleştirmiş ve münafık bir kimsenin, küfrünü açıklayan bir kâfirden daha tehlikeli ve daha zararlı olduğunu ifade etmiştir⁴⁰⁸. Aynı şekilde Seyfuddin Amidî de, münafığın kâfirden daha şiddetli olduğunu açıklayarak, Hasan Basrî'nin bu konuda Haricîler'den daha ileri gittiğini belirtmektedir⁴⁰⁹.

Öyle anlaşılmaktadır ki, sorunun çözümü için önerilen görüş ve düşünceler, hiç bir kesimi tatmin etmeye yeterli gelmiyordu. Haricîler'in şiddete ve istikrarsızlığa dayalı Tekfir ideolojisi yeterli olmadığı gibi, Mürcie'nin ahlâkî umursamazlığa neden olan görüşleri de tatmin edici değildi. Hasan Basrî'nin bireysel olarak ortaya koyduğu formül de sorunu çözmekten uzaktı. Bu durumda başka bir çözüm yolu, bir formül olmalıydı. İşte bu ara formülü Mu'tezile öncüsü Vasıl b. Ata ortaya koydu.

Vasıl b. Ata'nın ortaya koyduğu ara formülün doğuşuna yönelik yaygın olarak kullanılan rivayete göre; Vasıl b. Ata, Hasan Basrî'nin meclisinin müdavimlerindendi. Büyük günah sorunu ile ilgili Hasan Basrî'ye şöyle bir soru yöneltildi; "Ey imam! Zamanımızda büyük günah işleyenleri kâfir kabul eden Haricîler ve bu günahların insanların imanlarına zarar vermeyeceğini; çünkü amelin imandan bir parça olmadığını söyleyen Mürcie bulunmaktadır. Onlar masiyetin imana zarar vermediği gibi, taatin da küfre faydası olmadığını söylüyorlar. Bu akide konusunda hükmünüz nedir?" Hasan Basrî'nin soruya cevap vermesini beklemeyen Vasıl şöyle cevap verir: "Büyük günah sahibi ne mutlak mü'min ne de mutlak kâfirdir; o iki yer arasında bir yerde (el-menzile beyne'l menzileteyn)'dir"⁴¹⁰.

Zikredilen bu olayda Hasan Basrî'den ayrılan kişinin, bazı kaynaklarda Vasıl b. Ata olduğu ifade edilirken, bazı kaynaklarda da Hasan Basrî'den ayrılan kişinin Amr b. Ubeyd veya Katade b. Diame es-Sedusî olduğu bildirilmektedir⁴¹¹. Anlatılan olayda başrolde kimin yer aldığından ziyade, önemli olan olayın sonunda ortaya çıkan orijinal görüştür. Bu da; büyük günah işleyen ne mü'min ne de kâfir olduğu, iki yer arasında bir yerde bulunduğu şeklindeki formüldür. Bu formülün doğuşuna yönelik rivayetlerde

⁴⁰⁷ Ritter, "Hasan Basrî", İslâm Ansiklopedisi, V, 315.

⁴⁰⁸ Bağdadî, *el-Fark*, 70.

⁴⁰⁹ Amidî, Seyfuddin, Ebu'l Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *Ebkârü'l Efkâr*, Ayasofya No: 2165 (Yazma), varak 2/241B.

⁴¹⁰ Şehristanî, *Milel*, I, 48; Irakî, *el-Fıraku'l Müfterika*, 47; Bağdadî, *el-Fark*, 97-98.

⁴¹¹ İbn Kuteybe, *Uyûn*, 243; İbn Murtaza, *Tabakât*, 4; İbn Teymiye, *Mecmuu'l Fetava*, VIII, 228; İsfarayinî, *Tabsir fi'd Din*, 64-65; Hannal Fahurî ve Halilu'l-Cerr, *Tarihu'l Felsefe el-Arabiyye*, I, 140-141; İbn Hallikan, *Vefayat*, III, 248-249; Zuhdî Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, 2-3.

Vasıl ismi daha çok ön plana çıkmaktadır. Bunun yanında, bu formülün, siyasî kaygılar sonucunda bir arayışın ürünü olarak ortaya çıktığı daha belirgin bir durum kazanmaktadır. Vasıl b. Ata'nın "Kitabu'l Menzileti beyne'l Menzileteyn"⁴¹² isimli bir eser yazmış olması, bu formülün ilk kez onun tarafından geliştirildiğini teyid etmektedir.

Vasıl b. Ata, Haricîler'in, Mürcie'nin ve Hasan Basrî'nin konuya ilişkin çözümünü tatmin edici bulmamış ve orijinal bir ara formül ortaya koymuştur. Vasıl'a göre; "Amel imanın bir parçasıdır"⁴¹³, mü'minler, kâfirler ve münafıklar hakkında Kur'an'da ve Hadislerde yer alan hükümler büyük günah işleyen kimseye uygulanamaz. Çünkü; bu gibi insanlar, söz konusu hükümlerin kapsamına girmemektedir. Bu takdirde, bu insanlara uygun başka bir hüküm vermek gerekir ki, Vasıl, bunların ne mü'min, ne de kâfir olduklarını, ancak iman makamı ile küfür makamı arasında üçüncü bir konumda bulunduklarını ileri sürmüştür⁴¹⁴.

Vasıl, büyük günah işleyen ve iman makamı ile küfür makamı arasında üçüncü bir makamda bulunan kimseyi "fasık" olarak⁴¹⁵ isimlendirmiştir. Böyle bir kimse tövbe ettiği takdirde iman makamına döner, tövbe etmediği takdirde küfür makamında kalır; aynı zamanda bu haldeyken ölürse, fasık olarak cehennemde ebedî kalmak üzere cezalandırılır⁴¹⁶. Vasıl bu noktada, büyük günah işleyen kimsenin tövbe etmediği takdirde ebedî olarak cehennemde kalacağını ifade ederek, Haricîler'le aynı çizgide durmaktadır. Ancak Vasıl, bu durumu bertaraf etmek için farklı bir görüş ortaya atmıştır. Buna göre; fasık olarak isimlendirdiği kimsenin, cehennemdeki derecesinin, daha dünya hayatında iken, -her ne kadar tövbe etmemiş ise de- imanını tam olarak kaybetmediğinden, kâfirin bulunduğu konumdan daha üstün bir konumda olduğunu ve azab derecesinin de onunkinden daha hafif olduğunu ifade etmiştir⁴¹⁷.

Vasıl'a göre iman, hayırlı birtakım niteliklerden oluşmaktadır. Bu nitelikleri kendisinde toplayan kimseye mü'min adı verilmektedir. Bu ise, övgü anlamını taşıyan bir isimdir. Fasık ise, bu niteliklerden yoksun olduğu için, övgüye lâyık değildir. Ayrıca

⁴¹² İbn Nedim, *Fihrist*, 223; Zehcî, *Siyeru'l A'lam*, V, 465; Kasımî, 53; Bedevî, I, 82 vd.

⁴¹³ Neseffî, *el-Akaid*, 117.

⁴¹⁴ Hayyat, *İntisar*, 164-168; Belba, *Edebu'l Mu'tezile*, 137.

⁴¹⁵ Zühdi Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, 17; Neseffî, *el-Akaid*, 119.

⁴¹⁶ İsfarayînî, 65.

⁴¹⁷ Şehristanî, *Milel*, I, 48; Zuhdi Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, 54 vd.; Hayyat, *İntisar*, 164-168; Neseffî, *el-Akaid*, 117-119; Watt, *Free Will*, 63.

böyle bir kimse mü'min olmadığı gibi, kesin olarak kâfir de değildir. Çünkü; kendisinde henüz iman ve iman gereği iyi fiiller bulunmaktadır⁴¹⁸.

Vasıl, günahları küçük ve büyük günahlar olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre; fasık olmaya büyük günah işlemek neden olmaktadır⁴¹⁹. Büyük günah işleyen, tövbe edene kadar “fasık” ismiyle nitelendirilir. Tövbe etmesi halinde tekrar mü'min olarak anılır⁴²⁰.

Vasıl b. Ata'nın konuyla ilgili bu yaklaşımı, daha sonra gelen Mu'tezilî temsilciler tarafından da benimsenmiş ve geliştirilmiştir.

Mu'tezilî temsilcilerden Ebu'l Huzeyl el-Allaf (ö. 235/936)'a göre; küçük günahlar büyük günahlardan uzak durmak suretiyle, Allah tarafından bağışlanır, yoksa bağışlanmayı hak etmek suretiyle değil. Allah'a iman bütünü imandır; ondan bir şeyi terketmek küfürdür. Namaz ve oruç gibi şeyleri terketmek küfür değil fısıktır⁴²¹.

Cubbaî'ye (ö. 303/915) göre; dinî kanaate sahip bir fasık, iman ettikten sonra mü'min ismini almayı hak etmiştir, ancak Kur'an'da özellikleri sayılan tam bir mü'min ismiyle adlandırılmaz. Sadece dilde mü'min ismini alır. Allaf'da olduğu gibi Cubbaî'de de, büyük günahlardan kaçınmak küçük günahların affını sağlar anlayışı vardır. Cubbaî, büyük günahların iman sevabını boşa çıkaracağını, büyük günahlardan uzak durmanın da küçük günahların cezasını boşa çıkaracağını savunur⁴²².

Kadı Abdülcabbar (ö. 415/1024) ise, büyük günah işleyen kimseye sınırlı olarak mü'min denilebileceğini, onun Allah'a ve Peygamber'e inanmakla nitelendirilebileceğini öne sürer. Ona göre; bir kimseye gerçek anlamda mü'min denebilmesi için dinin gereklerini yerine getirmesi ve haramlardan kaçınması zorunludur⁴²³.

Bişr b. Mu'temîr (ö. 210/825)'e göre; Allah büyük günah işleyen birinin günahını affettikten sonra, bu kişi tekrar aynı günahı işlerse, affedilen ilk günahının cezasını da görür. Çünkü bu kişi tekrar küfre düşmüş olmaktadır⁴²⁴. Bişr'e göre; bir kişi

⁴¹⁸ Hayyat, 164-168; Şehristanî, *Milel*, I, 139; Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Ata*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIV, 348.

⁴¹⁹ İbn Hûmam, *Mûsayere*, 286; Cüveynî, *Akîdetu'n Nizamiyye*, 123.

⁴²⁰ Cüveynî, 123.

⁴²¹ Eş'ârî, *Makalat*, 267.

⁴²² Eş'ârî, 269.

⁴²³ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 702.

⁴²⁴ Hayyat, *İntisar*, 52; İsfarayînî, *Tabsır*, 75; Ebu'l Kasım el-Belhî, *Babu Zikrû'l Mu'tezile*, 72.

büyük günah işledikten sonra tövbe etmeden ölürse “vaid”e (cezaya), tövbe ettikten sonra bir daha büyük günah işlemezse “va’d”e (mükâfata) hak kazanır⁴²⁵.

Böylece Mu'tezilî temsilciler, Allah'ın bütün emirlerini yerine getirip, yasaklarından uzak durmayı imanın vazgeçilmez bir unsuru görmekle, amelsiz imandan söz edilemeyeceğini ortaya koymuş olmaktadır. Bu bağlamda amelle imanın birarada bulunmasının zorunlu olduğunu ifade eden Mu'tezile, Haricîler'le aynı çizgide birleşmiştir.

Öyle anlaşılmaktadır ki, “iki yer arasında bir yer” ilkesinin gerisindeki temel etki, sadece büyük günah işleyenin konumunu belirlemeyle ilgili değildir. Daha da önemlisi o dönemin toplumsal ve siyasal şartları gereği, uzlaşmaya yönelik, siyasal bir ara formül geliştirme amacı taşımaktadır. Vasil b. Ata'nın geliştirdiği “el-Menzile beyne'l Menzileteyn” ilkesi başlangıçta siyasî bir kimlik taşımaktadır. Zamanla bu ilke, itikadî bir kimliğe sahip olmuştur.

Diğer fırkalarda olduğu gibi Mu'tezile de, geçmiş üzerinden siyaset yapma geleneğini sürdürmüştür. Vasil'in geliştirdiği “el-Menzile beyne'l Menzileteyn” ilkesi, uzlaşma amaçlı siyasî bir ara formül olarak, özellikle Cemel ve Sıffîn savaşına katılanlarla, tahkim olayına iştirak edenlerle ve hilafet konusunda tartışan taraflarla yakinen ilgilidir.

Ali taraftarları, ona karşı gelenleri, onunla savaşanları ve Ali'nin hakkı olan hilafeti gayri meşru yollarla kendisinden alanları şiddetle eleştirerek, onları küfür ve zındıklıkla itham ediyorlardı. Muaviye ve taraftarları da Ali'ye karşı bir kötüleme kampanyası başlatarak, camilerde ona lânet okuyorlardı⁴²⁶. Haricîler, Cemel olayında Ali'ye karşı savaşanların kâfir olduklarını, Ali'nin onlarla savaşmakta haklı bulunduğunu, ancak Sıffîn savaşında başlangıçta haklı olmasına rağmen tahkimi kabul etmekle, onun da kâfir olduğunu iddia ediyorlardı. Haricîler, Ali ile birlikte Aişe, Zubeyr ve Talha gibi isimlerin de küfre düştüğünü ileri sürüyorlardı⁴²⁷. Mürcie ise, savaşa katılan tarafların müslüman olduğunu söylüyor, siyasî mücadelelere ve çatışmalara karışan taraflarla ilgili hüküm vermekten kaçınıyor, bunlarla ilgili kararı kıyamet gününe erteliyor, yani Allah'a bırakıyor, bu insanların cennetlik veya

⁴²⁵ Hayyat, *İntisar*, 52.

⁴²⁶ Mesudî, *Muruc*, III, 35, 42; İbnü'l Esir, *Kâmil*, III, 472; Suyutî, *Tarihü'l Hulefa*, 190; İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 218 vd.; İbn Kesir, *el-Bidaye*, VIII, 50. Ali'yi lânetleme ve kötüleme kampanyası hakkında daha geniş bilgi için bkz. Onat, 46 vd.; Sarıçam, 265 vd.

⁴²⁷ Eş'ârî, *Makalat*, 54-55.

cehennemlik olduğu konusunda bu dünyada fikir beyan edilmemesi gerektiği düşüncesini ileri sürüyordu⁴²⁸.

Vasıl b. Ata öne sürülen bu görüşlerden hiç birisini tatmin edici bulmuyordu. Vasıl'a göre; Haricî yaklaşım toplumda parçalanmaya ve istikrarsızlığa, Mürcîî yaklaşım ise, iktidarın her türlü uygulamasını meşru göstermeye ve ahlâkî bir umursamazlığa neden olmaktaydı. Öyleyse yeni bir uzlaşma temeline dayalı, ara formülün bulunması gerekiyordu. Bu noktada Vasıl, siyasî çatışmalarda taraf olanlardan birinin muhakkak surette hata işlediğini ve dolayısıyla fasık olduğunu belirterek, hangisinin fasık olduğunun bilinemeyeceğini; bu nedenle de her iki tarafın şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini ileri sürdü⁴²⁹. Vasıl'a taraflar arasında "Hasan, Ali, Hüseyin, İbn Abbas, Ammar b. Yasir, Aişe, Talha ve Zubeyr gibi isimler olsa da, onların şahitliklerini kabul etmez misin?"⁴³⁰ şeklinde soru yöneltildiğinde, o cevap olarak, "Hepsi bakla tanesi hakkında bile olsa şahadetlerini kabul etmem"⁴³¹ demiştir.

Vasıl'a göre; fasık olarak isimlendirilmeye hak kazananlar çatışmalarla İslâm toplumunun birliğini bozmuşlardır. Bundan dolayı, taraflardan biri muhakkak surette hatalıdır; ancak hatalının hangi taraf olduğu konusunda kararsız bir tutum sergileyen Vasıl, muhtemelen toplumun birliği gereği uzlaşmacı bir tutum takınarak, hangi tarafın hatalı olduğunu net bir şekilde ifade etmemiştir. Hatalı tarafların birbirlerine karşı şahitliklerini kabul etmeyen⁴³² Vasıl, çatışan taraflardan birinin başka bir şahitle birlikte yapacakları şahitliğin⁴³³ veya bu iki taraftan birine mensup iki kişinin şahitliğinin⁴³⁴ kabul edilebilir olduğunu öne sürmüştür. Böylece Vasıl, tarafların ayrı ayrı olarak bireysel şahitliklerini kabul ettiği halde, birlikte yapacakları şahitlikleri kabul etmez. Onlardan birinin mutlaka kötü bir müslüman olabileceği, hatalı olabileceği varsayımına dayanarak bu tavrı sergilemiştir⁴³⁵.

⁴²⁸ Şehristanî, *Milel*, I, 61, 162; İbn Sa'd, VI, 308.

⁴²⁹ Şehristanî, *Milel*, I, 49; İcî, *el-Mevâkıf*, 413; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 87 vd.

⁴³⁰ İsfarayînî, *Tabsır*, 68 vd.

⁴³¹ İsfarayînî, 68 vd.; Davûdî, *Tabakâtu'l Müfessirin*, II, 357.

⁴³² Şehristanî, *Milel*, I, 43; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 86-87 vd.

⁴³³ Nevbahûî, 11; Bağdadî, a.g.e., 87.

⁴³⁴ Bağdadî, *el-Fark*, 120.

⁴³⁵ Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Uheyd*, thk. Josef van Ess, Beyrut, 1967, 15.

Vasıl'ın çağdaşı Amr b. Ubeyd, Vasıl'dan daha katı bir tutum sergileyerek, her iki tarafın da fasık olduğunu ve dolayısıyla şahitliklerinin kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürmüştür⁴³⁶.

Vasıl b. Ata'nın ortaya koyduğu formül, dönemin iktidarını da yakından ilgilendirmekteydi. O dönemde üzerinde en fazla tartışılan konulardan biri de, iktidarın meşruiyet sorunu ve iktidarın uyguladığı haksız ve zulme dayalı politikaydı. Emevî iktidarının gerçekleştirdiği siyasî cinayetlere kılıf arama girişimi, bu grupların onların uygulamalarına yönelik yorumlarını doğurmaktaydı. Mürcie, onları mü'min kabul etmekte ve onlara karşı isyan etmeyi, aleyhlerinde mücadele vermeyi, İslâm toplumunun birliği endişesinden dolayı kabul etmemekte idi. Haricîler ise, iktidarı ve uygulamalarını küfür olarak nitelendirmekte, onları İslâm toplumunun dışında saymaktaydı. Bu yüzden Emevî iktidarı ile sürekli bir mücadele içerisine girmişti. Haricîler'in, Emevî iktidarına karşı ardı arkası kesilmeyen başkaldırıları söz konusu idi. İktidara karşı, şiddete dayalı bir muhalefet sergileyen Haricîler, toplumda daha büyük parçalanmalara neden olmaktaydı.

Vasıl ve Mu'tezile temsilcileri ise, onların ne mutlak mü'min, ne de mutlak kâfir olduklarını, iki yer arasında bir yerde bulunduklarını, yani fasık olduklarını ileri sürmekte idi.

Bu ara formülün bu bağlamda siyasî içeriği şuydu: Emevî yönetimi İslâm toplumunun kapsamı dahilindedir. Emevî yöneticileri düşman konumuna gelmemişlerdir. Ancak, mü'minlerin çizgisinden sapma konumundadırlar. Dolayısıyla, müslümanların onlarla bağı kopmamıştır. Bununla beraber, onlara karşı mücadele etmek meşrudur. Onlara karşı muhalefet şiddetten uzak bir şekilde, İslâm toplumuna zarar vermeden yapılmalıdır. Haricîler'in içine düştüğü hataya düşülmemeli, Mürcie'nin ahlâkî sorumsuzluğa neden olan anlayışından uzak durulmalıydı.

Büyük günah işleyen biri tövbe etmeksizin ölürse cehennem ehlinden olur ve cezayı hakeder. Dünya hayatında tövbe etmediği sürece kâfir muamelesi görür. Bu yaklaşımda Haricîler'i ve Mürciîler'i reddetmek bulunduğu gibi, Emevî iktidarına da

⁴³⁶ Bağdadî, *el-Fark*, 72; Carullah, 19; Gurabî, *Tarihu'l Fırak*, 93-94. Amr b. Ubeyd bu konuda çok katı ve sert bir tavır sergileyerek şöyle söylemiştir: "Yanımda Ali, Talha, Zübeyr ve Osman, nalın tasması için bile olsa şahitlik yapsalardı, onların şahitliklerini kabul etmezdim". Bkz. Darekutnî, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, 15; Zehebi, *Mizan*, III, 275; Bağdadî, *Usûlu'd Din*, 335. Ayrıca Amr, "silah taşıyan bizden değildir" hadisini delil göstererek tarafların birbirlerine karşı silah kullanmalarını fık olarak nitelendirir. Bkz. Gurabî, *Fıraku'l İslâm İyye*, 125.

eleştiri söz konusudur. Mu'tezile bu yaklaşımla; -çağdaş bir terimle ifade edilecek olursa- iktidara karşı bir "baskı grubu"⁴³⁷ rolünü üstlenmiştir. İktidara karşı başkaldırıcı tövbe şartına bağlamıştır. İktidar sahipleri yaptıkları zulüm ve haksızlıklar sonucunda, yani büyük günahlar sonucunda dünya hayatında tövbe etmedikleri takdirde, onlara karşı başkaldırı meşrudur ve gereklidir. Bu durum üzerine öldükleri takdirde, ahirette de Allah'ın kâfirlere takdir ettiği ceza, onlar için de söz konusudur. Yani hem dünya hayatında, hem de ahiret hayatında sorgulanmaları ve cezalandırılmaları zorunludur.

Böylece Mu'tezile, ne Emevî iktidarını destekleme anlamını taşıyan Mürcîî yaklaşımı, ne de İslâm toplumunun birlik ve beraberliğini zedeleyen şiddete dayalı Haricî yaklaşımı kabul etmeyerek, uzlaşma temeline dayalı daha kapsamlı ve daha ihtiyatlı bir siyasî ara formül geliştirmiştir.

Vasıl b. Ata'nın "el-Menzile beyne'l Menzileteyn" şeklinde geliştirdiği formül, herkesin ittifak edebileceği veya en azından tarafların çelişik düşünce ve fikirlerini telif etmeye yarayacak bir hal tarzı, bir formül olarak ortaya çıkmıştır.

Vasıl'ın yaklaşımı bir taraftan Haricî ve Mürcîî yaklaşımları reddederken, diğer yandan Haricî ve Mürcîî anlayışları kapsayacak, onlara sıcak gelebilecek görüşler de geliştirmiştir.

Herşeyden önce Vasıl'ın fikirleri, Ezarika ve Necedat gibi Haricî grupların görüşlerinin gündemde olduğu zamana ve ortama rastlamaktadır⁴³⁸. Vasıl'ın Haricî görüşlerden etkilenmesi doğal bir durumdur. Haricîler'den Ezarikâ'ya göre; insanlardan küçük büyük, kadın ve erkek herkes günah işlediğinde müşrik olur⁴³⁹. Necedat ise, İslâm ümmetinin haram oluşu konusunda görüş birliğine vardığı, günah işleyen kimsenin kâfir-müşrik olduğunu öne sürüyordu⁴⁴⁰. Her Haricî grup, büyük günah

⁴³⁷ Siyasal bir terim olarak Baskı grubu, "ortak çıkarlar (maddî ve manevî çıkarlar) etrafında birleşen ve bunları gerçekleştirmek için siyasî iktidarlara üzerinde etki yapmaya çalışan gruplar olarak tanımlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Almond, Gabriel A., and Coleman, James S., *The Politics of Developing Areas*, Princeton University Press, 1960, 33; Turan, İlter, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, İ.Ü.İktisat Fakültesi Yay., 1977, 134-135; Key, V. O. Jr., *Politics, Parties and Pressure Groups*, New York, 1960, 4th Edition; Schattschneider, E.E., *Politics, Pressures and the Tariff*, New York, 1935.

Siyasal partilerin amacı, siyasal iktidarı elde etmek ve onu kullanmaktır. Baskı grupları ise, iktidarı elde amacını gütmeyenler. Onlar sadece iktidar üzerinde dışarıdan etki yaparak (baskı yaparak) siyasal kararların kendi istedikleri yönde alınmasını sağlamaya çalışırlar. Baskı grupları siyasal partilerin aksine sürekli olarak siyasal faaliyette bulunan kuruluşlar değildir. Bkz. Kapani, Munci, *Politika Bilimine Giriş*, 194-195; Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, 212 vd.; Daver, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, 236 vd.

⁴³⁸ Bağdadî, *el-Fark*, 118 vd.

⁴³⁹ Müberred, *Kâmil*, III, 1221 vd.; Bedevî, *Mezahibu'l İslâm İyye*, I, 87 vd.

⁴⁴⁰ Bağdadî, *el-Fark*, 118 vd.

sahibinin ebedî olarak cehennemde kalacağını iddia ediyordu⁴⁴¹. Öyle anlaşılmaktadır ki; Mu'tezîle'nin ortaya koyduğu yaklaşımın ahireti ilgilendiren kısmı Haricî İman teorisine oldukça benzemektedir⁴⁴². Mu'tezîle'nin ortaya koyduğu teorinin dünya hayatını ilgilendiren kısmı ise, kısmen Mürcie'ye benzemektedir. Büyük günah sahibini İslâm toplumunun bir üyesi kabul etmesi bu benzerliği göstermektedir.

Mu'tezîle'nin orijinal yaklaşımı, bir yandan fanatik Haricîler'in doktrinel ve pratik taşkınlıklarına karşı, bir yandan Mürcie'nin ahlâkî gevşekliğine karşı⁴⁴³, diğer yandan da Emevî iktidarının zalimce ve haksız icraatlarına karşı reaksiyon olarak kendini göstermiştir. Vasil'in ortaya koyduğu, uzlaşma amaçlı siyasî ara formül, kelâmcının o dönemde karşı karşıya kaldığı, fikrî ve siyasî gergin hat üzerinde dengesini korumasındaki zorluğu açıkça göstermektedir.

⁴⁴¹ İsfarayinî, *Tabşir*, 68; Kasimî, *Tarihu Cehmîyye ve'l Mu'tezîle*, 43.

⁴⁴² Tunç, Cihad, *Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIII, 341; Thomson, William, "İslâm ve Mezhepler", çev. Adil Özdemir, D.E.Ü.İ.F. Dergisi, İzmir, 1983, I, 321.

⁴⁴³ Lambton, Ann, K.S., *State and Government in Medieval Islam*, 36, Oxford University Press, London, Oriental Sciecs, volume: 36.

D- DİNÎ BİR İLKE (el-EMRU Bİ'L MA'RUF ve'n-NEHYÎ ani'l MÜNKER)'NİN SİYASÎ BİR İÇERİK KAZANMASI

“el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyî ani'l Munker”(iyiliği emretmek ve kötülüklerden alıkoymak) ilkesi, Mu'tezîle'nin beş temel esasının sonuncusudur. Bir kimsenin Mu'tezîlî sayılabilmesi için; Tevhid, adl, va'd ve vaid, menzile beyne'l menzileteyn, emr bi'l ma'ruf ve nehy ani'l munker şeklinde sıralanan bu ilkelerin tümünü benimsemesi gerekir⁴⁴⁴. Mu'tezîle'nin sonuncu ilkesi tamamen siyasî nitelikli bir ilkedir. Mu'tezîle için bu ilke imanı tamamlayıcı beş temel ilkedен biridir⁴⁴⁵.

Ahlâkî içerikli, Kur'an'a dayalı bu ilke, Mu'tezîlî temsilciler tarafından içeriği değiştirilerek ve siyasî bir içerik kazandırılarak, farklı zamanlarda farklı amaçlar için kullanılmıştır. Muhalefet döneminde Mu'tezîle, bu ilkeyi Emevî iktidarının haksız ve zulme dayalı politikalarına karşı kamuoyu oluşturmak amacıyla kullandığı gibi, yönetime karşı başkaldırının bir aracı olarak da kullanmıştır. İktidarı etkilemek ve ona baskı yapmak için bu ilkeyi ön plana çıkarmıştır.

İktidar döneminde, yani Abbasî Halifesi Me'mun döneminde, yine siyasî amaçla toplumu düzenlemek, denetlemek ve toplumda sıkı bir kontrol mekanizması oluşturmak amacıyla, özellikle “Kur'an'ın yaratılmışlığı” konusunda kendi görüşlerini başkalarına zorla kabul ettirmek için bu ilkeye dayanmıştır. Bu konuya ileride temas edeceğimizden dolayı şimdi ilkenin muhalefet dönemindeki kullanımı üzerinde duracağız.

1- Siyasal Propaganda ve Kamuoyu Oluşturma

Mu'tezîle, iktidarın zulüm ve haksızlığa dayanan uygulamalarına karşı kuvvet kullanma ve başkaldırı için, el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyî ani'l Munker ilkesini, siyasal propaganda⁴⁴⁶ ve kamuoyu⁴⁴⁷ oluşturma aracı olarak kullanmıştır. Vasil b.

⁴⁴⁴ Mes'udi, *Muruc*, VI, 22; Hayyat, *İntisar*, 126-127; Eş'ârî, *Makalat*, 31.

⁴⁴⁵ Rayyis, Ziyaeddin, *İslâm 'da Siyasî Düşünce Tarihi*, 282.

⁴⁴⁶ Kamuoyu ve toplumu yönlendirmek için yapılan bir siyasal faaliyet olarak tanımlanan propaganda ile insanlara belirli bir düşünceyi, inancı ve davranış biçimini benimsetmek amaçlanır. Propaganda terimi, papalık tarafından katolik dininin yayılması için kullanılan bir terim iken, Fransız Devrimi'nden sonra, dinî alandan siyasal alana aktarılmıştır. Siyasal propaganda da karşı tarafın zaafı, olumsuz yönleri vurgulanarak bir kanaat oluşturulmaya çalışılır. Propaganda da en önemli taktiklerden biri de karşı görüşü savunan kişi ya da kişilerin yıpratılmasıdır. Örneğin iktidarın önde gelen üyelerinin özel

Ata'nın propagandistleri bu görevi üstlenmiştir. Onların yaptıkları faaliyetler, "el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyî ani'l Münker" ilkesi kapsamında değerlendirilmektedir. Propaganda yöntemini ilk defa kullananın Vasıl olduğu anlaşılmaktadır. Vasıl b. Ata'nın propagandistlerini (dai) merkezî yönetimin etkili olduğu bölgelerden uzak yerlere niçin gönderdiği konusu; araştırmacılar arasında farklı yorumlara neden olmuştur. Bazı araştırmacılar, bu propagandistlerin (dailerin), İslâm'ı yaymak ve Mu'tezilî esasları bölge insanlarına benimsetmek⁴⁴⁸ amacıyla gönderildiğini iddia ederken, bazı yazarlar da propagandistlerin, Emevî iktidarına karşı kamuoyu oluşturmak için gönderildiğini⁴⁴⁹ ileri sürerler.

Mu'tezile'nin Emevî iktidarına bakış açısı ve iktidara karşı muhalefet rolünü üstlenmesi⁴⁵⁰, aynı zamanda Hz.Ali'ye ve soyuna yakınlık duyması⁴⁵¹ ikinci görüşü teyid etmektedir.

Nyberg, Vasıl ve propagandistlerin, Abbasî hareketine iştirak etmiş olmaları ihtimali üzerinde durmaktadır. Nyberg'e göre; propagandistlerin merkezden uzak bölgelere gönderilme zamanı ile Abbasî hareketinin en şiddetli olduğu zaman kesişmekteydi⁴⁵². Tritton ise, Mu'tezile'nin Abbasî hareketinin manevî kanadı olduğu yolundaki öngörülere karşılık; bazı Emevîler'in onlara zulmetmesi Mu'tezile'nin zorunlu olarak Abbasîler yanında yer almalarını sağlamıştır⁴⁵³ görüşünü ileri sürmektedir. Nyberg, Vasıl'ın geliştirdiği "el Menzile beyne'l Menzileteyn"

yaşamlarındaki olumsuz yanlar propaganda için malzeme oluşturur. Geniş bilgi için bkz. Domenach, Jean-Marie, *Politika ve Propaganda*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1995, 7-51; Berkes, Niyazi, *Propaganda Nedir?*, Ankara, 1942; Daver, *Siyaset Bilimine Giriş*, 281 vd.; Kışlalı, *Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, 172 vd.

⁴⁴⁷ "Belli bir zamanda, belli bir tartışmalı sorun karşısında, bu sorunla ilgilenen kişiler grubuna veya gruplarına hakim olan kanaat" şeklinde tanımlanan kamuoyunun siyasal kararları etkileme gücü tartışılmaz bir gerçekliktir. Kamuoyunu oluşturan kişisel kanaatlerin şekillenmesinde; sosyal çevrenin, yüzyüze yapılan temaslar ve kanaat önderlerinin, kitle iletişim araçlarının büyük rolü vardır. Belli bir kamuoyu oluşturmak, kamuoyunu etkilemek isteyenler gerek yazılı, gerekse sözlü iletişim araçlarından yararlanırlar. Kamuoyu hakkında geniş bilgi için bkz. Abadan, Nermin, *Halk Efkârı Mefhumu ve Tesir Sahaları*, S.B.F. Yayını, Ankara, 1956; Lanc, R.E. and Sears, D.O., *Public Opinion*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1964, 1 vd.; Lipmann, Walter, *Public Opinion*, New York, Macmillan, 1927; Daver, 251-273.

⁴⁴⁸ İbn Murtaza, *Tabakât*, 32; Ahmed Emin, *Fecr*, 427; A. Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, 183; Belba, 139.

⁴⁴⁹ Nyberg, "Mu'tezile", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 758; Cabiri, *Siyasal Akıl*, 639; Tritton, 64.

⁴⁵⁰ Mustafa A. Nevin, 282-299 vd.; İbn Ebi'l Hadid, *Şerhu Nehci'l Belağa*, II, 309; Cahız, *Resâil*, II, 7-11 vd.

⁴⁵¹ İrfan Abdulhamit, *İtikadî Mezhepler*, 109 vd.; Kasımî, *Tarihu'l Cehmîyye ve'l Mu'tezile*, 42; İbn Murtaza, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 7-10; A. Adıvar-R. Arat, "Mu'tezile", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII/758; İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 19-20.

⁴⁵² Nyberg, "Mu'tezile", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 758.

⁴⁵³ Tritton, *İslâm Kelâmı*, 64.

formülünün, Abbasî hareketinin siyasî programının teorik sahada ortaya çıkan şekli olduğunu iddia etmekte ve Abbasî Devleti kurulduktan sonra Mu'tezîle'nin bir asır boyunca devletin resmî inancı haline gelmesini, ileri sürdüğü iddiasına delil göstermektedir⁴⁵⁴. Watt ise, "iyiliği emretme kötülükten alıkoyma" ilkesinin, aslında iyiyi emredip kötüyü yasaklayan bir yöneticiyi desteklemenin bir görev olduğunu işaret ettiğini söyleyerek, muhtemelen bunun Abbasîler'in desteğini kapsayacak bir şekilde ele alınmış olacağını⁴⁵⁵ ifade etmektedir. Aynı zamanda Watt, ilkenin siyasî boyutuna vurgu yaparak, iktidara karşı ayaklanmanın da bu ilkeyle haklı gösterilebileceğini belirtmiştir⁴⁵⁶. Kanaatimizce Vasil'ın merkezden uzak bölgelere gönderdiği propagandistler, Emevî iktidarının zulüm ve haksızlığa dayalı politikalarını eleştirerek, iktidara karşı bir kamuoyu oluşturmuşlardır. Ancak, onların bu faaliyetlerini, tümüyle organize olmuş bir "Abbasî hareketi" olarak isimlendirmek için yeterli bir bilgi mevcut değildir.

Vasil b. Ata'nın genel olarak Emevî iktidarına karşı olması ve Medine'deki Ali taraftarlarıyla sıcak ilişki içerisinde bulunması bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

Haşimî soyundan olan Zeyd b. Ali ile Vasil arasında sıcak bir dostluk yaşanmaktaydı⁴⁵⁷. Bir çok kaynak Vasil b. Ata ile Zeyd veya diğer Haşimîler arasında bir yakınlığın bulunduğunu kaydederler⁴⁵⁸. Zeyd b. Ali'nin, Vasil'dan ders aldığı ve i'tizal görüşünü Vasil'dan etkilenecek benimsediği de kaydedilir⁴⁵⁹. Mu'tezîle ileri gelenlerinden bazıları, i'tizal hareketini, ehl-i beyt'e kadar dayandırmışlardır. Kendilerini Hz. Ali ve soyunun halefleri kabul etmişlerdir⁴⁶⁰. Louis Gardet, Mu'tezîle-Şîâ (özellikle Zeydîyye) ilişkisinin yoğun olarak Abbasîler zamanında yaşandığını ifade ederek şöyle der: "... İster Bağdat ve Basra ekollerinin etkisi ile, ister bir rastlantı sonucu ile olsun, ilk Şîî düşünceler, Mu'tezîle'nin zihnî tavırları ile bir defa daha uyum içinde görünüyor, Şîîler'de her ne kadar felsefenin Yeni Eflâtunculuğu ve eski İran'dan

⁴⁵⁴ Nyberg, "Mu'tezîle", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 758.

⁴⁵⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 290.

⁴⁵⁶ Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 68.

⁴⁵⁷ İbn Murtaza, *Tabakât*, 33.

⁴⁵⁸ Bir çok yazar, Muhammed b. Hanefiyye'nin, Vasil'ı eğiten kişi olduğunu ifade etmiştir. Buna karşılık, Zeyd'in Vasil'dan belli bir eğitim aldığı, hatta ondan etkilenecek i'tizal görüşünü benimsediği bilinmektedir. Bkz. İbn Murtaza, *Tabakât*, 7-10; Geniş bilgi için bkz. İrfan, Abdülhamit, *İtikadî Mezhepler*, 111-112.

⁴⁵⁹ Eymen Fuad Seyyid, *Tarihu'l Mezahibi'z-Zeydiyye fi Biladi'l Yemen*, 254; İsferayinî, *Tabsir*, 17; Tritton, 33; Çağatay-Çubukçu, *Mezhepler Tarihi*, 58.

⁴⁶⁰ Topaloğlu, *Kelâm Bilimine Giriş*, 169.

gelen birci ve sudurcu bir kavram mevcutsa da, Mu'tezîle her zaman onlar nezdinde kabul görmüştür. Daha dolaysız olarak diyebiliriz ki, Mu'tezîle Şiâ düşüncesini etkilemiştir⁴⁶¹. Makrizî'ye göre; Mu'tezîle Büveyhoğulları Devleti'nin koruyuculuğu altında Irak'ta, Horasan'da, Maverâünnehir'de yayılmış ve fukahadan bir çok kimse Mu'tezîlî olmuştur⁴⁶².

Emevî iktidarına karşı Kufe'de başkaldırı hareketini hazırlayan Zeyd b. Ali'nin faaliyetlerini⁴⁶³, Mu'tezîlî bir isyan hareketi olarak gören Ammara, abartılı şekilde bu hareketi Mu'tezîlî bir hareket olarak değerlendirmektedir⁴⁶⁴. Bunu da; Zeyd'in Vasil'dan ders almasına ve ondan etkilenmesine bağlayarak, başkaldırıya ilişkin görüşlerini de ondan aldığını öne sürmektedir⁴⁶⁵. Bu yaklaşımın kaynağı, Medine'de Vasil b. Ata, Zeyd b. Ali, Cafer Sadık, İbrahim b. Yahya, Yahya b. Zeyd, Abdullah b. Hasan, Muhammed b. Aclan ve Ebû Abbad el-Leysî gibi isimlerin katıldığı bir toplantıya⁴⁶⁶ dayanmaktadır.

İbrahim b. Yahya'nın evinde gerçekleşen toplantıda, Cafer Sadık söz alarak, Ehl-i Beyt saflarında meydana gelen parçalanmaya dikkat çekmiş, Vasil b. Ata'ya "sen ümmeti bölen ve imamları kınayan bir görüş ortaya attın" demiştir. Vasil, onun bu ithamına şöyle cevap verir: "Ey Cafer nerede sende o anlayış. Dünyanın derdi seni sarmış, sen ona bağlanmışsın. Biz, sana sadece Muhammed'in dinini getirdik. Ebû Kuhâfe'nin, İbn Hattab'ın, Osman'ın, Ali'nin ve imamların dinini getirdik. Hakk'a uyarsan mutluluk senindir. O'ndan yüz çevirirsen günahkâr olursun". Bu arada Zeyd b. Ali tartışmaya katılarak Cafer Sadık'a "Seni Vasil'a uymaktan alıkoyan yalnızca bize olan hasedindir" der⁴⁶⁷.

Emevî iktidarı döneminde, iktidara karşı, iktidarın zulüm ve haksızlıklara dayalı politikalarına karşı huruc etmek (başkaldırmak), "iyiliği emretme kötülükten alıkoyma" ilkesi kapsamında ele alınmaktaydı⁴⁶⁸. Vasil b. Ata'nın bu ilkeyi önemsemesi, onun Haricîlik'le itham edilmesine neden olmuştur. Haricîler'in bu ilkeye dayanarak ortaya

⁴⁶¹ Gardet, Louis, *Hicri 330 Yılından Önce İslâm 'da Din ve Felsefe*, A.Ü.İ.F. İslâm İlimleri Enstitüsü Yayınları, Sayı: 5, 340.

⁴⁶² Makrizî, *Hitat*, IV, 184.

⁴⁶³ Şehristânî, *Milel*, I, 155.

⁴⁶⁴ Ammara, *Mu'tezîle ve Devrim*, 101 vd.

⁴⁶⁵ Ammara, 101 vd.

⁴⁶⁶ İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 35 vd.

⁴⁶⁷ İbn Murtaza, *Tabakât*, 33; Nevin A. Mustafa, 242; Ammara, *Mu'tezîle ve Devrim*, 101.

⁴⁶⁸ Sahib b. Abbad (385/995), *Nusratu Mezahibi 'z-Zeydiyye*, thk. Naci Hasan, Beyrut, 1981.

koydukları şiddete dayalı tekfir zihniyetleri bilinmektedir. Haricîler'e göre; insanlar, sadece kendi şahısları açısından iyi işler yapmak ve kötülükten kaçmakla değil, aynı zamanda bu tutumlarını her yerde hâkim kılmakla görevlidiler⁴⁶⁹. Nyberg, Vasıl ile Haricîlik arasındaki ilişkiyi, onun propagandistlerinin Tahert'te Haricîler'in bir kolu olan İbadîler'le olan güçbirliğine dayandırmaktadır. Nyberg, garp istikâmetlerinde Vasıl'a bağlı 3000 kişilik bir topluluktan söz etmektedir. Bu insanların İdris b. Abdullah el-Hasanî zamanında Mansur'a karşı ayaklandıkları bildirilmektedir⁴⁷⁰. "İyiliği emretmek kötülükten alıkoymak" ilkesinden hareketle Vasıl'ın Haricîlikle itham edilmesi, kanaatimizce, dönemin toplumsal ve siyasî şartlarından kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce Haricîler'in bu ilkeyi anlama ve uygulama biçimiyle Vasıl'ın anlama ve uygulama biçimi arasında fark vardır. Haricîler, "emr-i bi'l Ma'ruf ve'n Nehyi ani'l Münker" uğruna kadın, çocuk demeden müslümanları öldürmüşlerdi⁴⁷¹. Vasıl ve propagandistleri ise şiddet yanlısı değillerdi ve İslâm toplumunun birliği, onlar için büyük önem taşımaktaydı. Bu konuda hassasiyetleri vardı.

Haricîler'le Vasıl ve arkadaşları arasında geçen bir diyalog, bu durumu daha net bir şekilde anlamamızı sağlamaktadır.

Vasıl b. Ata ve arkadaşları bir yolculuk esnasında Haricîler'den bir toplulukla karşılaşır. Haricîler Vasıl ve arkadaşlarını sorguya tâbi tutarlar. Haricîler'in "Siz kimsiniz?" sorusuna Vasıl, Haricîler'in tutumunu bildiğinden, onların kötülüklerinden sakınmak için, "Biz, Allah'ın kelâmını öğrenmek isteyen müşrikleriz, eman istiyoruz. Bize tebliğde bulunun" der. Haricîler tebliğlerini yaparlar. Vasıl, "Ben ve arkadaşlarım kabul ettik" dediği halde, Haricîler onları bırakmak istemezler. Vasıl, onlara Kur'an'ın müşrikler hakkındaki hükümlerini hatırlatır. Onlar da Vasıl ve arkadaşlarını güvenli bir yere götürürler⁴⁷². Bu rivayet Vasıl'ın Haricîlik'le itham edilmesini boşa çıkardığı gibi, Vasıl'ın onları çok iyi tanıdığını da ortaya koymaktadır.

Propaganda ve kamuoyu oluşturmada Vasıl'ın ve propagandistlerinin oldukça etkin oldukları anlaşılmaktadır. Bir çok kaynak, Vasıl'ın iyi bir hatib ve etkin bir kişilik

⁴⁶⁹ İsfarayinî, *Tabsir*, 48 vd.

⁴⁷⁰ Nyberg, "Mu'tezile", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 758; Kadı Abdulcabbar, *Munye*, 151.

⁴⁷¹ İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 96; İbn Cevzî, *Telbis*, 95; İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman*, 25.

⁴⁷² Daha geniş bilgi için bkz. Müberred, *Kâmil*, III, 1078 vd.; İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 196.

olduğunu kaydetmektedir. Onun etkin bir hatib ve tartışmacı olduğu, bir çok şairin şiirlerine konu olmuştur⁴⁷³.

İlk Mu'tezilî temsilcilerden Vasil'in çağdaşı ve kayınbiraderi olan Amr b. Ubeyd, onun hakkında "Meleklerden veya peygamberlerden biri gelse ancak, ondan daha iyi konuşabilirdi"⁴⁷⁴ cümlelerini ifade etmiştir. Vasil bu özelliğini, sadece Emevî iktidarının haksız politikalarına karşı kullanmamış, aynı zamanda İslâm'ı tehdit eden sapkın kültür ve inançlara karşı da kullanmıştır⁴⁷⁵.

Vasil'in propagandistlerinin etkinliği konusu, Safvan el-Ensari'nin şiirlerine konu olmuştur. Onun bir şiirinde onlar hakkında "Çin geçidinin öte tarafında çok uzaklardaki Sus'a kadar her sınırdaki ve Berberîler'in olduğu yerlerde onun daileri (propagandistleri) bulunur. Zalim birinin hareketi, bir hilekârın hilesi onların azim ve sevkini kırmaz. Kışın gideceksin derse, emrine uyarlar. Yazın ise; yakıcı sıcakların bulunduğu aylar, onları korkutmaz"⁴⁷⁶ ifadelerini kullanmıştır.

Vasil ve propagandistleri, Emevî iktidarının politikalarına karşı merkezden uzak bölgelerde bir yandan propaganda faaliyetleri ile kamuoyu oluşturmaya çalışırken, diğer yandan iktidara karşı girişilen başkaldırı hareketlerine de destek veriyorlardı. Atvan, konu hakkında şu bilgileri vermektedir: "Şamlı ve Iraklı Kaderîyye, Umeyyeoğulları'nın siyasetine hücum ediyor ve kötülüklerini haykırıyordu, onlara zulüm, taşkınlık ve müslümanların malında arzularınca tasarruf suçlamasında bulunuyordu. Emevîler'in iktidara geliş şeklini, sulta ve taşkınlık suçlaması yaparak eleştiriyordu. Emevî Devleti'nin yıkılmasını istiyordu. İmkânları ölçüsünde bunun için çalışıyordu. Bazen insanları onlara karşı yöneltiyor, bazen diğer rakiplerini destekliyor, kimi zaman da fırsat kolluyordu. Fırsat bulunca isyancılarla birlikte başkaldırıyordu"⁴⁷⁷.

Vasil b. Ata, propaganda ve kamuoyu oluşturmak için merkezden uzak bölgelere propagandistler göndermişti. Bu insanlar, başkaldırı için belli bir kamuoyu oluşturmada başarılı olmuşlardı. Propagandistlerden Abdullah b. Haris Mağrib'e, Hays b. Salim Horasan'a, Kasım b. Sadi Yemen'e, Eyyub Cezire'ye, Hasan b. Zekvan Kufe'ye ve

⁴⁷³ Müberred, *Kâmil*, III, 1112; İbn Tagribirdî, *en-Nucumu 'z-Zahire*, I, 348; İbn Hallikan, *Vefayat*, VI, 9; Yakut, *Mu'cemu'l Udehâ*, XIX, 244.

⁴⁷⁴ Bağdadî, Hatib, *Tarih-i Bağdad*, XII, 175.

⁴⁷⁵ İsfahani, *Eganî*, III, 24 vd.; İbn Murtaza, *Tabakât*, 35; A. Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, 183.

⁴⁷⁶ Cahız, *el-Beyan ve'l Tebyin*, I, 37 vd.

⁴⁷⁷ Atvan, *el-Firaku'l İslâm iyye fî Biladi 'ş-Şam*, 325.

Osman et-Tavil Ermenîyye'ye gönderilmiştir⁴⁷⁸. Kaynaklarda bu insanların oldukça başarılı oldukları ve bir çok insanı etkiledikleri bildirilmektedir⁴⁷⁹.

Mağrib'e gönderilen Abdullah b. Haris, Kuzey Afrika'da önemli başarılar sağladı. Mağrib'deki İdrisî Devleti'nin kurucusu İdris b. Abdullah el-Hasenî'ye sığınan Abdülhamid el-Avrubî'nin bir Mu'tezilî olduğu, Mağrib'in kuzeyinde Berberîler'den güçlü grupların Mu'tezilî görüşleri benimsedikleri, bütün bunların, İdrisî Devleti'ni hazırlamış olduğu bildirilmektedir. Ayrıca buna, Haricîler'in kolu olan İbadî mezhebinin, Kuzey Afrika'da, i'tizalî inanç esaslarından etkilendiği eklendiğinde, bu daha iyi anlaşılmaktadır⁴⁸⁰. Öyle anlaşılmaktadır ki, Mağrib'de, Kuzey Afrika'da Vasıl'ın propagandistleri Haricî hareketleri desteklemişlerdir. Bu noktada Vasıl'ın Haricî olarak itham edilmesi daha iyi anlaşılmaktadır

Hafs b. Salim ve Osman et-Tavil'in, Horasan ve Ermenîyye'de Zeydî hareketleri destekledikleri anlaşılmaktadır. Zeydiyye'den İbrahim b. Abdillâh b. Hasan b. Ali b. Ebî Talib, Harosan'da, Vasıl b. Ata'nın bu bölgedeki temsilcisi Osman et-Tavil'in yardım ve desteğiyle başkaldırmıştır⁴⁸¹.

İbrahim b. Abdillâh'ın, Horasan'da isyan etmesi; İbrahim'in kardeşi İdris b. Abdullah b. Hasan'ın, Vasıl'ın propagandistlerinin etkili olduğu Mağrib'e sığınması tesadüf değildir. Cabirî bunun, Basra'daki hareketin önderliğiyle eşgüdümlü ve anlaşmalı olması ihtimalinin bulunduğunu⁴⁸² bildirmektedir.

Vasıl'ın propagandistlerinin, Abbasî hareketine direkt veya dolaylı olarak etkide bulunduklarını söylemiştik. Mu'tezile ile Abbasî hareketi arasındaki ilişkide ismi ön plana çıkanlardan biri de Amr b. Ubeyd'dir.

Amr b. Ubeyd'in faaliyetlerinin merkez üssü Basra idi. Basra'da çeşitli kabile temsilcileri ile ilişki içindeydi. Emevîler'in zulüm ve haksızlığa dayanan politikalarını yoğun bir şekilde eleştiriyordu. Kaynaklarda rivayet edildiğine göre bir gün bir hırsızın elini kesmekte olan Emevî valisinin yanından geçerken şu cümleleri sarfetmiştir. "Lailâhe illallah, gizli hırsız açık hırsızın elini kesiyor"⁴⁸³. Bu konuda asıl hırsızların Emevî iktidarı olduğunu söylemekten çekinmemiştir⁴⁸⁴. Amr'ın, Abbasî Devleti'nin

⁴⁷⁸ A. Mahmud Suphi, 183-184.

⁴⁷⁹ A. Mahmud Suphi, 183.

⁴⁸⁰ Cabirî, *Siyasal Akıl*, 642.

⁴⁸¹ İsbahani, *Mekatilu't Talibiyyin*, 244.

⁴⁸² Cabirî, 643.

⁴⁸³ İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 56.

⁴⁸⁴ Gurabî, 117.

kuruluşundan önce ve sonra, Ebû Cafer el-Mansur'la sağlam bir dostluğu vardı. Amr, Mansur'un kendisinden faydalanmak, onun bilgisinden istifade etmek ve onu bürokrasiye katmak isteğine olumlu cevap vermemiştir⁴⁸⁵.

Vasıl ve propagandistlerinin, “iyiliği emretmek kötülüklerden alıkoymak” ilkesi çerçevesinde, Emevî iktidarına karşı propaganda ve kamuoyu oluşturmada oldukça başarılı oldukları anlaşılmaktadır. İktidara karşı girişilen başkaldırı hareketlerine bazen direkt bazen de dolaylı olarak destek veren Mu'tezile, bir Emevî emiri olan Yezid b. Velid b. Abdülmelik'in iktidarı ele geçirmesini sağlamıştır.



⁴⁸⁵ Amr ile Mansur arasındaki ilişki hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Abd Rabbih, *İkdu'l Ferid*, II, 274; Dineverî, *Ahharu'l Tibal*, 363; Mesudî, *Muruc*, II, 313; Bağdadî, Hatib, *Tarih-i Bağdad*, XII, 167-169; İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 114; Gurabî, 115 vd.

2- Başkaldırının Meşruiyet Kaynağı: “İyiliği Emretme Kötülükten Alıkoyma”

“el-Emri bi'l Ma'ruf ve'n Nehyi ani'l Münker” ilkesinin, özü itibariyle siyasî bir ilke olduğunu belirtmiştik. Mu'tezile, iktidara karşı başkaldırının meşruiyetini, bu ilkeye dayandırmıştır. Başka bir deyişle; bu ilke, zalim bir yönetimin zor kullanılarak devrilmesini ve eğer mümkünse, yerine adil bir yönetimi egemen kılmanın zorunluluğunu ifade etmektedir.

Vasıl b. Ata ve propagandistlerinin, başkaldırıya hazırlık aşamasında, bu ilkeye dayanarak propaganda ve kamuoyu faaliyetlerine giriştiğini görmüştük. Aynı şekilde, bu ilkedен hareketle, başkaldırının şartları ve meşruiyet kaynağı da belirlenmiştir.

Kur'anî bir ilke olan, iyiliği emretme kötülükten alıkoyma, din ve dünya işlerinin düzenlenmesi ve iyileştirilmesini⁴⁸⁶ içermektedir. Mu'tezilî bu ilkeyi, imanı tamamlayıcı beş temel esastan biri olarak kabul etmiştir⁴⁸⁷. “el emri bi'l ma'ruf nehyi ani'l münker” ilkesinin mecburiyeti konusunda tüm İslâm toplumu görüş birliği içindedir⁴⁸⁸. Tüm İslâmî düşünce ekolleri, bu ilkeyi İslâm'ın ortaya koyduğu en önemli prensip olarak değerlendirmiş ve bunun gerekliliğini Kur'an ve Sünnet'e dayandırmışlardır⁴⁸⁹. İbn Hazm'a göre; “İslâm toplumunun, topyekün fertleriyle birlikte bu görevin farz oluşu üzerindeki görüş birliği, tartışmasız bir gerçektir”⁴⁹⁰.

“Emr”; bir kimsenin, bir başka kimseden, herhangi bir şeyin yapılmasını istemesi ve ona “yap” demesi⁴⁹¹, “Nehy” ise; önlemek, engel olmak anlamındadır⁴⁹².

“Ma'ruf”, İslâm'ın teşvik ettiği, Allah'a itaat ve ona yaklaşmanın bütününe içine alan, insanlara iyilik yapılmasını ihtiva eden bir isimdir ki; bütün farz, vacib ve mendupları kapsamaktadır⁴⁹³. Mu'tezile'ye göre; ma'ruf, failin bilinçli olarak gerçekleştirdiği, iyi ve güzel olan fiillerdir⁴⁹⁴.

⁴⁸⁶ Rayyis, *İslâm 'da Siyasî Düşünce Tarihi*, 282.

⁴⁸⁷ Rayyis, 282.

⁴⁸⁸ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 742; Belba, *Edebu'l Mu'tezile*, 138.

⁴⁸⁹ Nevin A. Mustafa, 294; Bedevî, 70; Belba, 138.

⁴⁹⁰ İbn Hazm, *Fasl*, IV, 171.

⁴⁹¹ Cürcanî, *Tarifât*, 37, 42; İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, I, 125; İvvad b. Abdullah el Mutik, *el-Mu'tezile*, 265.

⁴⁹² İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, VI, 4565; el-Mu'tik, *el-Mu'tezile*, 265.

⁴⁹³ Edip Kilanî-Abdülkerim Osman, *Şerhu Cevherati't-Tevhid*, 469.

⁴⁹⁴ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 141.

Münker ise; İslâm'ın tasvip etmediği her şeye denir ki, bu yönüyle haram ve mekruhları kapsamaktadır⁴⁹⁵. Böylece, haramdan sakındırmak farz, mekruhtan sakındırmak ise mendup olmaktadır⁴⁹⁶. Mu'tezile'ye göre; münker, failin bilinçli olarak gerçekleştirdiği kötü nitelikli fiillerdir. Eğer Allah'tan bir kötülük gelirse, ona kötülük denemez, çünkü onun kötü olduğu bilinemez veya kötü olduğuna dair bir delil sözkonusu değildir. Zaten Allah'tan da kötülük gerçekleşmez⁴⁹⁷.

İslâm dünyasında otoriteye karşı başkaldırı olayları, Hz.Osman'ın hilafeti döneminde belli bir boyut kazanmış, Hz.Ali dönemi ile birlikte, Haricîler'in ortaya çıkışıyla doruk noktasına ulaşmıştır. Zira Haricîler, kendilerini, "iyiliği emir kötülükten nehiy" ilkesini gerçek anlamda vurgulayan bir topluluk olarak sunmuşlardır⁴⁹⁸. Haricîler, Zufer b. Hüseyin et-Taî'nin evinde toplanarak, "Allah, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma, hakkı söyleme ve yolu doğrultma adına cihada dair söz ve misakımızı aldı"⁴⁹⁹ demişlerdir. Hz.Ali'den ayrılan ve Harura'da toplanan Haricîler, başlarına Abdullah b. Vehb er-Rasibî'yi geçirerek, bu kişiye, "mü'minlerin emiri ve müslümanların halifesi" olarak biat ettiler⁵⁰⁰. Bu olay onların başkaldırılarının tescili anlamına gelmekteydi⁵⁰¹. Haricîler, siyasî kanaatlerini Kur'an'la ilişkilendirdikleri için, kanaatleri dinî bir içerik kazanmıştı⁵⁰². Böylece Haricîler, siyasî sorunları, dinî alana taşıyarak, sorunlara dinî bir kimlik kazandırdılar.

İslâm toplumu içinde Haricîler'le birlikte, "sürekli başkaldırı" olgusu⁵⁰³ gündeme gelmiştir. Haricîler'in "iyiliği emir kötülükten nehiy" ilkesine dayanarak başlattıkları cihad, kâfirlere karşı değil, müslümanlara karşı yapılmaktaydı⁵⁰⁴. Karşılarına aldıkları muhatab dairesini genişleterek, çocuk ve kadınları da dahil etmişlerdi. Onların kanlarını da helal sayıyorlardı⁵⁰⁵. Böylece, İslâm toplumunda ilk defa bir topluluk, bütün müslümanların önemle benimsediği bir ilkeyi; "el emri bi'l Ma'ruf ve'n nehyi ani'l Münker"i kendi sloganları olarak kullanıyordu⁵⁰⁶. Kendilerini,

⁴⁹⁵ Beycurî, *Tuhfetu'l Murid*, 202.

⁴⁹⁶ Mu'tik, *el-Mu'tezile*, 271.

⁴⁹⁷ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 141.

⁴⁹⁸ Fığlalı, *İbadiye'nin Doğuşu*, 64.

⁴⁹⁹ İbn Kuteybe, *el-İmame ve's Siyase*, I, 141.

⁵⁰⁰ Talibî, *Erau'l Havaric*, 92; Kafafî, *"Hariciliğin Doğuşu"*, 186.

⁵⁰¹ Akbulut, 248.

⁵⁰² Fığlalı, *"Hariciliğin Doğuşu"*, 249.

⁵⁰³ İbnu'l Esîr, *Kâmil*, IV, 343.

⁵⁰⁴ Abdülhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler*, 84.

⁵⁰⁵ İbn Cevzî, *Telbis*, 95.

⁵⁰⁶ İlhan, Avni, *el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n Nehyu ani'l Münker*, D.E.Ü.İ.F. Dergisi, 107.

“nefislerini Allah yolunda satanlar” şeklinde vasıflandıran bu topluluk mensupları, “iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma” ilkesini bütün dünyaya yayma amacı ve iddiasıyla ortaya çıkmışlar⁵⁰⁷ ve bu ilke adına kadın ve çocuklar da dahil olmak üzere cinayet memurluğuna soyunmuşlar, oluk oluk kan dökmüşlerdir⁵⁰⁸.

Haricîler’in “el emru bi’l ma’ruf ve’n nehyu ani’l münker” ilkesine yükledikleri anlam ve kullanım amaçları ile Mu’tezîle’nin ilkeye yüklediği anlam ve kullanım amacı aynıdır. Her iki grup da ilkeye siyasî anlam yükleyerek, başkaldırının meşruiyetini bu ilkeye dayandırmışlardır.

Aynı dönemde, aynı bölgede faaliyette bulunan bu iki grubun temsilcileri arasındaki ilmî münasebetler⁵⁰⁹, onların, başta bu ilke olmak üzere pek çok konuda birbirlerini etkilemelerine neden olmuştur, denebilir.

Genel olarak bütün İslâm düşünce ekolleri, bu konudaki ayetler⁵¹⁰ doğrultusunda Emr-i bi’l Ma’ruf ve Nehy-i ani’l Münker ilkesinin gerekliliğini kabul ederken, Mu’tezîle, siyasî, itikadî ve amelî görüşlerine uygun olarak bu ilkeye özel bir anlam yüklemiş ve beş temel esaslardan biri olarak kabul etmiştir.

Mu’tezîle’nin benimsediği beş temel esastan amelî olan tek ilke “iyiliği emretme kötülükten alıkoyma” ilkesidir. Diğer dört esas nazarî ve itikadîdir⁵¹¹. Bu ilkeyi bir gereklilik olarak anlayıp, hayatlarına uygulayan sadece Mu’tezîle değildir. Binaenaleyh, bu görevi ihmal eden İsrailoğulları’nın helak olduğunu⁵¹² ve kötülükten alıkoyanların Allah’ın ikramına mazhar olduğunu⁵¹³ Kur’an haber vermektedir. Bundan hareket eden İslâm düşünce ekolleri, “Sizden hayra çağıran, ma’rufu emreden ve münkerden nehyeden bir topluluk bulunsun”⁵¹⁴ ayeti ile bu görevin farz olduğunu kabul etmişlerdir⁵¹⁵.

⁵⁰⁷ Fığlalı, a.g.e., 64.

⁵⁰⁸ Mesudî, *Muruc*, II, 415.

⁵⁰⁹ Eş’ârî, *Makalat*, 104-106, 120, 124.

⁵¹⁰ “İyiliği emir kötülükten alıkoyma” ilkesinin gerekliliğine delil olarak gösterilen ayetlerden bazıları şunlardır: 3 A’l-i İmran 104; 22 Hacc 40-41; 7 A’raf 157; 9 Tevbe 71; 3 A’l-i İmran 110; 92 Lokman 17; 9 Tevbe 112; 8 Enfâl 25; 5 Maide 78, 29.

⁵¹¹ A. Mahmud Suphi, *Fî İlm-i Kelâm*, I, 166.

⁵¹² 5 Maide 79.

⁵¹³ 7 A’raf 165.

⁵¹⁴ 3 A’l-i İmran 104.

⁵¹⁵ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 149; Cüveynî, *İrşad*, 312; Zemahşerî, *Keşşaf*, I, 208; Razî, *Tefsir*, IV, 26; Beydavî, *Envaru’l Tenzil*, I, 175.

Bazı müfessirler, bu ayetin, “iyiliği emir kötülükten alıkoyma” ilkesinin farz oluşuna delil olduğunu⁵¹⁶ ifade etmişlerdi. Ancak bu farzın, farz-ı ayn mı yoksa farz-ı kifaye mi olduğu konusunda farklı görüş bildirmişlerdir.

A'l-i İmran 104. ayette geçen (ve Litekun Minkum Ummeten) “sizden ... bir topluluk olsun” ifadesi iki şekilde yorumlanmıştır. Birincisi; iyiliği emir kötülükten alıkoyma görevinin, toplumda belli bir grup tarafından yapılması gerektiğine yönelik görüş⁵¹⁷, ikincisi ise; ayette söz konusu olan ifade de bütün toplumun bu görevi üstlenmesi gerektiğine yönelik görüştür⁵¹⁸.

Mu'tezile, Emr-i bi'l Ma'ruf ve Nehyi ani'l Münker ilkesinin farz oluşunu icmâ ile kabul etmiştir⁵¹⁹. Mu'tezile için amaç, toplum hayatında hayrın (iyiliğin) kaybedilmemesi, kötülüklerin hayata hakim olmamasıdır⁵²⁰.

Mu'tezile'ye göre; iyiliği emretme kötülükten alıkoyma görevinin belli niteliklere sahip uzman kişilerce yapılması gerekir. Bu görev, bu nitelikli insanlara farzdır. Bu görev bu insanlar tarafından yerine getirildiği takdirde toplum sorumluluktan kurtulmuş olur. Mu'tezile bu görevin yerine getirilmesini farz-ı kifaye olarak kabul etmiştir⁵²¹. Zira, bu görevi ancak neyin iyilik ve neyin kötülük olduğunu bilenlerle, bunun nasıl ne şekilde yapılabileceğini bilenler yapabilirler. Cahil bir kimse, iyilikten alıkoyabileceği gibi, kötülüklere de davet edebilir⁵²².

“İyiliği emretme kötülükten alıkoyma” görevinin nasıl yapılacağına dair görüşler, Hz.Peygamber'in, “Sizden kim bir münker (kötülük) görürse onu eliyle değiştirsin, eğer buna gücü yetmezse, diliyle değiştirsin, eğer ona da gücü yetmezse kalbiyle değiştirsin ki, bu imanın en zayıfıdır”⁵²³ hadisine dayanmaktadır.

Emr-i bi'l Ma'ruf ve'n Nehyi ani'l Münker ilkesinin farz-ı ayn mı yoksa farz-ı kifaye mi olduğu ve ne şekilde yapılacağı yolundaki tartışmalar, Hz.Osman

⁵¹⁶ Razî, *Tefsiru'l Kebir*, VIII, 166; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini*, II, 154-155.

⁵¹⁷ Birinci görüşü kabul edenler, iyiliği emretme kötülükten alıkoyma görevinin farz-ı kifaye olduğunu, yani toplum içinde bir grubun bu görevi üstlenmesi ile toplumun diğer üyelerinin bu sorumluluktan kurtulacağını ileri sürmüşlerdir. Toplumda bu görevi üstlenecek olan kişilerin ise, bu görevin nasıl yapılacağını bilen ilim sahipleri ve bazı üstün niteliklere sahip kişiler olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bkz. Beydavi, *Envar*, I, 175; Yazır, *Hak Dini*, II, 154-155; Razî, *Tefsir*, VIII, 167; Zemahşerî, *Keşşaf*, I, 208.

⁵¹⁸ Razî, *Tefsir*, VIII, 166; Zemahşerî, *Keşşaf*, I, 208; Alûsî, *Ruhu'l Meânî*, IV, 21.

⁵¹⁹ Zemahşerî, *Keşşaf*, I, 452; Belba, *Edebu'l Mu'tezile*, 139.

⁵²⁰ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 148.

⁵²¹ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 148.

⁵²² Zemahşerî, a.g.e., I, 452.

⁵²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 20; Müslim, *İman*, 20; Tirmizî, *Fiten*, 11.

dönemindeki ve onun ölümünden sonraki siyasî olaylarla birlikte tartışılmaya başlanmıştır. Bu esnada meydana gelen siyasî çatışmalarda iyiliği emretme kötülükten alıkoyma görevinin yapılmasını, kalp ve dil ile sınırlayan, kuvvet kullanılmasını uygun görmeyenler olmuştur⁵²⁴. Bunlar hiç bir tarafta yer almayarak “İ’tizalî” tercih etmişlerdir⁵²⁵. Bu insanlar, Hz.Ali ile Muaviye arasında meydana gelen siyasî çatışmalarda taraf olmayı uygun bulmamışlar ve bundan dolayı da “Mu’tezîlîler” şeklinde isimlendirilmişlerdir⁵²⁶.

Haricîler “Emri bi’l Ma’ruf ve’n Nehyi ani’l Münker” ilkesinin farz olduğunu kabul ederek, hangi hal ve hangi şartlar içerisinde bulunulursa bulunulsun bu ilkenin uygulamasını gerekli görmüşlerdir⁵²⁷.

Haricîler başkaldırının meşruiyetini, “iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma” ilkesine dayandırmışlardır. Bu ilkedен hareketle, ister Hz.Ali, ister Emevîler ve isterse Abbasîler döneminde olsun, iktidara karşı “sürekli başkaldırı” halinde olmuşlardır. Öyle ki, Haricîler’le başkaldırı kavramı özdeşleşmiş durumda idi. Onlara göre; “Zalim yöneticilerin (imamların), herhangi bir şekilde; ister kılıçla, ister başka bir araçla olsun güç yetirdikleri herhangi bir şeyle yöneticiliklerini ortadan kaldırmaları ve önlemeleri” zorunludur⁵²⁸. Bu zorunluluk, başkaldırmak üzere kırk kişi mevcut olursa gerçekleşir. Bu sayı, “cennet karşılığında canlarını veren” Şurat’ın sınırındır. Bu kişilere, ölünceye veya Allah’ın dini üstün gelip küfür ve zulüm yok oluncaya kadar başkaldırı zorunludur⁵²⁹. Haricîler, Hz.Peygamber’e isnad edilen “Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle değiştirsin, eğer buna gücü yetmezse, diliyle değiştirsin, eğer ona da gücü yetmezse kalbiyle değiştirsin...” hadisine dayanarak başkaldırı için öncelikle “el”in yani fiilin veya kuvvetin (kılıcın) kullanımını öngörmüştür. Her zaman olduğu gibi burada da hadisin lafzî anlamından hareketle, öncelikle kuvvet kullanmanın gerekliliği ileri sürülmüştür. Ancak belirtmek gerekir ki, Haricîler’in sürekli başkaldırıları aktif sonuçlar doğurmamış ve başarılı olmamıştır. Kendilerini her defasında yok olma noktasına götüren başkaldırıları kendilerine ve İslâm toplumuna zarar vermiştir.

⁵²⁴ İbn Hazm, *Fasl*, IV, 170-176.

⁵²⁵ İbn Sa’d, *Tabakat*, VII, 164.

⁵²⁶ Ebu’l Fida, *el-Muhtasar*, I, 183; Hayyat, *İntisar*, 99-101.

⁵²⁷ İbn Sa’d, *Tabakat*, VII, 164.

⁵²⁸ Eş’ârî, *Makalat*, 204.

⁵²⁹ İbnü’l Esîr, *Kâmil*, II, 149 vd.

Ehl-i Sünnet ve temsilcileri, kötülüğü düzeltme yolunda kullanılan araçlardan “kalp” ve “dil”i benimsemişlerdir. Ehl-i Sünnet’in çoğunluğu, iktidarın kötü nitelikli uygulamalarına karşı sabır, teslimiyet, mevcut durumu koruma ve kabullenme tutumunu benimsemiştir.

İbn Hazm’a göre; “Ehl-i Sünnet’in ilk temsilcileri, kötülük karşısında sadece kalple tavır almayı, güç yetirildiği takdirde “dil”in kullanımını öngörmüşler, asla el’i ve silahı (kılıcı) kullanmayı benimsememişlerdi. Ehl-i Sünnet temsilcileri kalbin ve dilin kullanımını da adâletin olmadığı durumlarda öngörmüşlerdir. Eğer iktidar adâletli ise, iktidarla birlikte karşı tarafa yönelik silah kullanımında görüş birliğine varmışlardır”⁵³⁰.

Ehl-i Sünnet temsilcileri, kötülük karşısında kuvvet kullanılmayışını, ortaya çıkan can, mal ve ırz güvenliğinin tehlikeye düşeceği, fitnenin yaygınlaşacağı gibi zararlar dolayısıyla öngördüklerini belirtmişlerdir⁵³¹. Bu görüş sahipleri için kuvvet kullanımına dayalı girişim, toplumun sosyal dokusu için büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Bu yüzden kılıç kullanmayı haram kılmışlar, zalim yönetime karşı ayaklanmayı reddetmişlerdir⁵³². Bunu da Hz.Peygamber’e isnad edilen pek çok hadise⁵³³ dayandırmışlardır.

Cahız, “el-Beyan ve’t Tebyin” adlı eserinde Mu’tezile’nin ilk temsilcisi olarak kabul edilen Vasıl b. Ata’nın bu konuda net bir görüşünün bilinmediğini söylese de⁵³⁴, onun propaganda ve kamuoyu oluşturmak üzere merkezden uzak bölgelere bir çok propagandist gönderdiğini görmüştük. Onun, bu faaliyetlerde, propaganda araçlarından “dil”i kullandığı gözlemlenmektedir.

Ebü Bekir el-Asam dışındaki Mu’tezilîler, kötülüğün giderilebilmesi ve fesadın yok edilebilmesi için kalple, dille ve elle mücadelenin gerekli olduğu ve bu ilkenin usûlden sayılması konusunda görüş birliğine varmışlardır⁵³⁵. Mu’tezile, iyiliği emr

⁵³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 31, 170-176.

⁵³¹ Umerî, Seyyid Celaleddin, *el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n Nehyu ani'l Münker*, 105.

⁵³² “Kılıç, insanlar öldürülse, nesiller esir edilse bile batıldır. Yönetici (imam) adil olabileceği gibi, adil olmayabilir de. Fasık bile olsa onu görevden alma hakkımız yoktur. Ehl-i Sünnet temsilcileri yönetime karşı ayaklanmayı reddettiler, bunu uygun bulmadılar”. Bkz. Eş’ârî, *Makalat*, 451-452.

⁵³³ İktidara karşı teslimiyet ve itaat içeren hadislerden bazıları şunlardır: Tirmizî, *Fiten*, 25; Buharî, *Fiten*, 2; Müslim, *İmare*, 44, 53.

⁵³⁴ Cahız, *el-Beyan ve't Tebyin*, I, 26.

⁵³⁵ A. Mahmud Suphi, I, 166; Atvan, Hüseyin, *el-Fıraku'l İslâm iyye*, 40; Belhî (Ebu'l Kasım Abdullah İbn Ahmed el-Ka'bi), *Babu Zikri'l Mu'tezile* (Kitabu'l Fadli'l İ'tizal ve Tabakâtu'l Mu'tezile içinde), 64; Nyberg, “Mu'tezile”, *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 763; Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 744; Belba, 139.

kötülükten nehiy görevinin farz-ı kifaye olduğunu ve ancak belli niteliklere sahip (ilim sahibi) kimseler tarafından yürütülmesi gerektiğini savunmuştur⁵³⁶.

Mu'tezile'ye göre; Emr-i bi'l Ma'ruf ve'n Nehy-i ani'l Münker'den amaç; toplum hayatında iyiliğin kaybedilmemesi, kötülüğün toplum hayatına hakim olmamasıdır⁵³⁷. Bunun için, bu durum kolay bir yolla gerçekleşiyorsa, kolay bir emri terkedip, zor olanı emretmek doğru değildir⁵³⁸. Zira, Yüce Allah "Eğer mü'minlerden iki grup birbirleriyle çatışıyorlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri diğerine saldırırsa, Allah'ın emrine dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın"⁵³⁹ buyurarak, öncelikle çatışan taraflar arasında barışın sağlanmasını istemiştir. Eğer bu durumda barış sağlanmazsa, ancak bu takdirde saldıran tarafla savaşılmaması emredilmiştir⁵⁴⁰.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Mu'tezile, kötülüğün önlenmesine yönelik, öncelikle yumuşak bir dil veya üslûp kullanılmasını, eğer bir yarar sağlamazsa sert bir ifadeye başvurulmasını, bunun da fayda vermemesi halinde, amaç gerçekleşinceye dek el veya kuvvet (silah) kullanılmasını öngörmüştür⁵⁴¹. Eş'ârî, el-Asam dışındaki diğer Mu'tezîlîler'in, kötülüğün önlenmesi konusunda, güçleri yettiği ölçüde, öncelikle dilin, daha sonra elin ve en sonunda da kılıcın (silah) kullanılması konusunda görüş birliği içinde olduklarını belirtir⁵⁴².

Mesudî, iyiliği emretme kötülükten alıkoyma ilkesinin Mu'tezile için önemini vurguladıktan sonra, Mu'tezile'nin kılıçla (silahla) mücadeleyi "güç" (istitaat) şartına bağlı kıldığını ve bu konuda kâfirlerle fasıkları ayırmadığını belirtmiştir⁵⁴³.

Mu'tezile'ye göre; kötülük iktidar tarafından veya yönetici tarafından işleniyorsa, aynı şekilde, güçleri yettiği ölçüsünde, dil, el ve silah kullanımını onlar için de sözkonusudur⁵⁴⁴.

Böylece Mu'tezile, kötülüğün giderilmesinde ve düzeltilmesinde kullanılan dil, el, kuvvet (silah) gibi araçlardan birinden diğerine geçişi güç yetirme şartına bağlamıştır.

⁵³⁶ Zemahşerî, *Keşşaf*, I, 396.

⁵³⁷ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 742.

⁵³⁸ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 742.

⁵³⁹ 49 Hucurat 9.

⁵⁴⁰ Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 742.

⁵⁴¹ İvvad b. Abdullah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile*, 273-274; Abdurrahman Salim, *Tarihu's Siyasi li'l-Mu'tezile*, 82; Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 745.

⁵⁴² Eş'ârî, *Makalat*, 278.

⁵⁴³ Mes'udî, *Muruc*, III, 235.

⁵⁴⁴ Mu'tik, *el-Mu'tezile*, 274.

Mu'tezîlî önderler, "iyiliği emretmek kötülükten alıkoymak" ilkesinin güzelliğinin akıl yoluyla kanıtlanabileceğini savunmuşlardır. Konuyla ilgili nassları aktarmakla kalmamışlar, bu görevin "aklen güzelliğini" belirtmeye çalışmışlardır. Bu görevin içeriği ile ilgili olarak Mu'tezîlî temsilciler, kişinin şahsına yönelik bir zararın bertaraf edilmesi ile topluma yönelik genel bir zararın bertaraf edilmesi arasında bir farkın bulunmadığını savunmuşlardır.

Mu'tezîlîler'in çoğu "iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma"nın zorunluluğu aklen tesbit edilebileceği gibi şer'an da tesbit edilebilir demektedirler. Mu'tezîlî önderlerden Ebû Haşim ve Ebû Ali Cubaî ise, konuya daha genel bir perspektifle yaklaşarak, aklın tek başına bu görevin zorunluluğunu belirlemede yeterli olduğunu savunmuşlardır. Konuyla ilgili olarak Ebû Ali şunları söyler: "İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak aklen vaciptir. Bu konuda nass'ların olması veya olmaması önemli değildir. Ayrıca vaciplik, bu ilkenin bazı türlerine özgüymüş gibi algılanamaz"⁵⁴⁵.

Mu'tezîle "Emri bi'l Ma'ruf ve'n Nehyi ani'l Münker" ilkesininin, zulüm ve haksızlığa dayalı bir siyasal otoriteye karşı, kuvvet veya silah yoluyla uygulanabilmesini bazı ön şartlara bağlı kılmıştır. Mu'tezîle'yi bu tür bir yöntem belirlemeye iten sebep; muhtemelen daha önce Haricîler'in sürekli olarak isyan etmeleri bu isyanlarında herhangi bir sonuç alamamaları, İslâm toplumuna zarar vermeleri, istikrarsızlığa ve parçalanmaya neden olmaları olmuştur.

Bu faktörleri gözönünde bulunduran Mu'tezîle, Haricîler'in içine düştükleri yanlışlıklara düşmeden, geçmişin tecrübesine dayalı olarak yeni bir strateji belirlemiştir. Bu durumda iktidara karşı, başkaldırıyı gerçekleştirmek için öncelikle bazı şartların yerine gelmiş olması gerekmektedir. Bu yaklaşımın Mu'tezîle'nin ilk temsilcileri kabul edilen Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd tarafından uygulandığını görmek mümkündür⁵⁴⁶.

Aslında Mu'tezîle'nin bu tutumu diğer konulardaki tutumundan çok farklı değildir. Başkaldırı için, Haricîler'in kılıç (silah) kullanmayı bir şart olarak öngörmelerine karşılık, Ehl-i Sünnet'in büyük bir çoğunluğu "kalp" ve "dil'i

⁵⁴⁵ Kadı Abdulcabbar, *Şerh*, 742-743; *el-Muhit bi't Teklif*, 152.

⁵⁴⁶ İbn Hallikan, *Vefayat*, VI, 7 vd.; Cahuz, *Beyan*, I, 27; İbn Abd Rabbih, *el-İkdu'l Ferid*, I, 306.

kullanmayı yeterli görmüşlerdir⁵⁴⁷. Mu'tezîle ise, her iki yaklaşımı da kapsayan, orta yolcu denebilecek ihtiyatlı bir tavır sergileyerek bazı ön şartlar ileri sürmüştür.

Mu'tezîle'ye göre; eğer mücadele edilen taraf daha güçlü ise ve zafere ulaşma şansı zayıfsa, başarı ümidi yoksa, fiilî eyleme geçmekten vazgeçilir⁵⁴⁸. Mu'tezîle'nin öngördüğü şartlar; 1. Başarı garantisinin olması, 2. Belli sayıda taraftarın bulunması, 3. Adil bir önderin bulunması.

Mu'tezîle'ye göre; bu şartlar, iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma görevini verimli kılan şartlardır. Onlar bu konuda şöyle diyordu: "Belli sayıda bir topluluk olur ve zann-ı galibimiz (başarı ihtimali) de muhaliflere yeteceğimiz şekilde olursa, o zaman imamımızı (önderimizi) seçer ve ayaklanırız. Zalim sultanı öldürür, görevden uzaklaştırırız. Zulme dayalı sistemi ortadan kaldırırız. Halkın da bizim görüşlerimize uygun olmasını sağlarız"⁵⁴⁹. Hatib Bağdadî de Mu'tezîle'nin ön şartlarının; "imam-ı adil" ile "sadık ve ihlâslı taraftarlar" olduğunu belirtmektedir⁵⁵⁰.

Mu'tezîle'nin mücadeleye gönülden bağlı bir taraftar topluluğunun bulunmasını, bir şart olarak öne sürmesinin temelinde, anarşist hareketlerin karakteristik özelliği olan, bireysel çıkışlardan uzak durmak yatmaktadır. Haricîler'in "el-Emr-i bi'l Ma'ruf ve'n Nehy-i ani'l Münker" uygulamaları buna en güzel örnektir. Bireylerin bu görevi tatbik etmeye kalkmasının anarşi ve istikrarsızlığı doğurduğu gözlemlenmiştir. Bundan dolayı, bu durumdan uzak kalmak için topluluk halinde hareket edilmesi tercih edilmiştir.

Başkaldırıcıyı gerçekleştirecek olan tarafın güç ve imkânlarının daha üstün olması gerekir ki, başarı sağlama imkânı garanti edilebilsin. Aksi takdirde, toplumda daha fazla istikrarsızlık ve daha güzel parçalanma yaşanacağından, bu durumun gözönünde bulundurulması gerekir.

Lidersiz hiç bir eylem grubunun veya adil olmayan, yeteneksiz bir liderle hareket eden eylem grubunun başarıyı yakalama şansı olmadığından, başkaldırı için adil, yetenekli ve gruba hakim olan bir önderin bulunması zorunludur.

Mu'tezîle bu şartları öne sürerek, daha önce Haricîler'in içine düştüğü hataya düşmemeye, toplumda istikrarsızlık ve parçalanmaya yol açmamaya, daha fazla enerji

⁵⁴⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 31.

⁵⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 170-176; Umerî, 105-106.

⁵⁴⁹ Eş'ârî, *Makalat*, 466-467.

⁵⁵⁰ Bağdadî, Hatib, *Tarihu Bağdad*, XII, 169.

ve kan kaybına uğramamaya, sonuçta başarıyı garantileyerek adil bir yönetim tesis etmeye çalışmıştır.

Mu'tezîle'nin "iyiliği emretme kötülükten alıkoyma" ilkesini uygulama süreci, farklı zamanlarda farklı şekillerde gerçekleşmiştir. Mu'tezîle'nin ilk temsilcileri, bu ilkenin tatbikinde silah (kuvvet) kullanmaktan ziyade, kılıçtan daha keskin ve etkili olacağına inandıkları akıl ve bilgilerini kullanmışlardır⁵⁵¹. Onlar ortaya attığı görüşlerle, birer eylem adamı olmaktan ziyade, fikir adamı olarak belirginleşmişlerdir. Bunun en güzel örneği, Vasıl b. Ata'nın merkezden uzak bölgelere propaganda ve kamuoyu oluşturmak için gönderdiği propagandistlerdir. Bu propagandistler gittikleri yerlerde kuvvete dayanmayan etkili dillerini kullanmışlardır. Mu'tezîle, Emevî iktidarı karşısında, kalple boykot ve sözle protestodan ibaret olan bu tutum ve davranışını ikinci asrın ortalarına kadar sürdürmüştür. Bu tarihten sonra, özellikle Hişam b. Abdülmelik döneminde, onlara karşı uygulanan zulüm ve baskıya dayalı politika, onların hırçınlaşmasına⁵⁵² ve bu tutum tavırlarında değişime neden olmuştur.

Emevî halifesi Hişam b. Abdülmelik ile birlikte, Mu'tezîle'nin "iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma" ilkesini uygulamada fiilî eylem ön plana çıkmıştır. İktidarın baskıya dayalı politikasına⁵⁵³ karşı, fiilî eylem veya silahla karşılık verme süreci başlamıştır. Ancak, fiilî eylem veya kuvvet kullanımı yukarıda zikrettiğimiz ön şartlara bağlı kılınmıştır.

Mu'tezîle temsilcileri, bu ön şartları işlevsel kılan fiilî bir eylem, bir başkaldırı hareketi içerisine de girmişlerdir.

Bu olay, Emevî hanedanının son haliflerinden Velid b. Yezid (126/744)'in öldürülmesi ve yerine Yezid b. Velid (126/744)'in işbaşına getirilmesidir⁵⁵⁴. Pek çok kaynak Yezid b. Velid'in Mu'tezîlî görüşleri benimsediğini ve bu mezhebi resmen

⁵⁵¹ Tunç, Cihad, *Sistemik Kelâm*, el-Emrû bi'l Ma'ruf ve'n Nehyü ani'l Münker, 202, Kayseri, 1994.

⁵⁵² Wellhausen, *Tarihu'd-Devleti'l Arabiyye*, 341-343.

⁵⁵³ Mu'tezîlî kaynaklara göre; Mu'tezîle'nin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Gaylan ed-Dımeşkî (105/723) kader konusundaki görüşlerinden dolayı, Halife Hişam b. Abdülmelik tarafından işkence yapılarak idam edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Murtaza, *Tabakât*, 25-27; İbn Kuteybe, *Kitabu'l Maarif*, 212; İbn Murtaza, *el-Munye ve'l Emel*, 25 vd.; Gurabî, *Tarihu'l Fırak el-İslâm iyye*, 33; Akbulut, 286-287; Wellhausen, *Tarihu'd Devleti'l Arabiyye*, 341-343. Kaynaklarda, Hişam b. Abdülmelik zamanında bir çok Mu'tezîlî'nin işkence gördüğü, onların Yemen açıklarındaki dar ve sıcak Dehek adasına sürüldüğü ifade edilmektedir.

⁵⁵⁴ Ammara, Velid b. Yezid'in öldürülmesi ve yerine Yezid b. Velid b. Abdülmelik'in geçirilmesi olayını, tamamen Mu'tezîlî bir ayaklanma olarak ileri sürmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ammara, *Mu'tezîle ve Devrim*, 114-115.

kabul ettiğini bildirmektedir⁵⁵⁵. Yezid b. Velid'in halife olduktan sonra okuduğu hutbe⁵⁵⁶, Mu'tezile'nin siyasî, sosyal ve ekonomik programı olarak değerlendirilmiştir⁵⁵⁷.

Sonuç olarak Mu'tezile, "iyiliği emretme kötülükten alıkoyma" ilkesini başkaldırının meşruiyetine kaynak olarak kullanarak, iktidara karşı ayaklanmanın yöntem ve şartlarını belirlemiştir. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, Mu'tezile bu ilkeyi, iktidara geldiğinde, görüşlerini başkalarına zorla ve baskıyla kabul ettirmenin aracı olarak kullanmıştır. Böylece muhalefette, zulüm ve haksızlığa dayalı iktidara karşı, protestonun ve başkaldırının meşruiyet dayanağı olarak kullanılan bu ilke, Mu'tezile'nin iktidar döneminde, aynı şekilde, bu defa Mu'tezile'nin görüş ve düşüncelerini başkalarına zorla kabul ettirmenin doğruluğuna ve meşruiyetine dayanak olarak kullanılacaktır.

⁵⁵⁵ Mes'udî, *Muruc*, III, 243; Ahmed Emin, *Fecr*, 420-421; M. Şerafeddin, *Kaderiyye Yahut Mu'tezile*, 6; Lambton, 36; Koçyiğit, 84.

⁵⁵⁶ Yezid b. Velid'in okuduğu hutbe ve içeriği için bkz. Ammara, 116; Wellhausen, 345-348; Kadı Abdülcabbar, *Fadlu'l İ'tizal ve Tabakât*, 112 vd.; Cabiri, *İslâm 'da Siyasal Akıl*, 640-641.

⁵⁵⁷ Nevin A. Mustafa, 30; Cabiri, *Siyasal Akıl*, 640.

II. BÖLÜM

İKTİDARDA MU'TEZİLE

A- İLK ABBASÎ YÖNETİCİLERİ VE MU'TEZİLÎ TEMSİLCİLER

Emevîler aleyhindeki tüm sosyal ve dinî faktörleri propaganda aracı olarak kullanan Abbasoğulları, Zeydîler, başta olmak üzere, tüm muhalif zümrelerle işbirliğine girmişlerdi¹. Emevî yönetimine karşı yapılacak olan isyana davet, Haşimîler, yani bütün Peygamber ailesi, adına yapıldı. Abbasî propagandistleri “er-Rıza min Ali Muhammed” sloganı ile eşitlik ve adâlet getireceklerini vadettiler. Emevî iktidarına muhalif olan hemen bütün zümreleri yanlarına almayı başardılar².

Abbasî propagandistleri söylem olarak; Kur'an ve Sünnet'e dayalı bir İslâmî hükümet vaadiyle yola çıkmışlardı. Emevîleri, hilafeti saltanata dönüştürmekle suçluyorlardı. Emevî karşıtı pek çok muhalif zümre, Emevîler'in zulüm ve haksızlığa dayalı baskıcı politikalarından kurtulmak için Abbasî hareketini desteklemişti. Öyle ki, bir çok din eksenli muhalif zümre, bu hareketi dinî bir hareket olarak algılamış; bu hareketin eşitlik ve adâlet getireceğini, Allah'ın dinini lâıyk olduğu konuma yükselteceğini düşünmüş ve bu yüzden bu hareketi desteklemişti.

Abbasî propagandistleri, propaganda için üs olarak eskiden beri Şiîliğin merkezi durumundaki Kufe ve Horasan'ı seçmişlerdi³. Hareketin örgütlenme ve organizasyonundan İranlı Ebû Müslim Horasanî sorumlusuydu⁴. Ebû Müslim'in kendisi bir Şiî olduğundan, Şiîler'i Abbasî hareketine bağlı tutmasını başarmıştı. Onun başarısını sağlayan bir diğer nokta; köle, avare ve diğer dışlanmış kişi ve grupları harekete dahil etme dehasıdır⁵.

Hilafeti 132/750 yılında Kufe'de üstlenen⁶ ilk Abbasî halifesi Ebû'l Abbas Abdullah es-Saffah; zamanının çoğunu Emevîler'i destekleyen Arap komutanlarla mücadele ile geçirdi. Hilafeti boyunca ayaklanma ve başkaldırıları onun yakasını

¹ Daniel, Elton L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbaside Rule*, 189.

² Taberî, *Tarih*, VII, 421; İbnü'l -Esir, *Kâmil*, V, 360; Çelebi, *el-Hilafetu'l Abbasiyye*, 38.

³ Eş'ârî, *Makalat*, 78.

⁴ Von Grunebaum, G.E., *Classical Islam*, 79.

⁵ Daniel, 193.

⁶ Suyûtî, *Tarihu'l Hulefa*, 257; Mes'udî, *Muruc*, III, 268.

birakmadı⁷. İlk Abbasî halifesi hilafet makamına gelişinden bir yıl önce, kendi kendisini es-Saffah (kan dökücü) olarak nitelendirmişti⁸.

Abbasî iktidarının tesisi için Abbasî hareketine destek veren Emevî karşıtı zümreler, henüz birinci halife es-Saffah'ın yönetiminden itibaren büyük bir hayal kırıklığı yaşadılar. Özellikle hilafette Hz. Ali soyunun önceliğini savunan Talibîler, Emevî yönetimini sona erdirmeye konusunda Abbasîler'le işbirliği etmelerine rağmen⁹, Saffah döneminden itibaren Abbasîler'e karşı muhalif bir tavır sergilemeye başlamışlardı. Çünkü onlar, Abbasoğulları'nın kendilerini kullandığında ve aldattığına inanıyorlardı. Kendilerinin hilafete daha lâyık olduğunu düşünüyorlardı. Bu yüzden hilafetteki haklarına ulaşmak için, Abbasoğulları ile mücadele içerisine girdiler. Saffah döneminden itibaren taraftar toplamak için gizli örgütlenme yolunu seçmişlerdir¹⁰.

Abbasî yönetimi kendilerine iktidar kapısını aralayan zümrelerin çoğuna sırt çevirerek, bir tasfiye hareketi başlatmıştı. Nitekim Saffah, veziri Ebû Seleme'yi, Ebû Müslim Horasanî eliyle öldürtmüştür¹¹.

İlk Abbasî halifesi es-Saffah döneminde önemli bir Mu'tezilî etkinliğe rastlayamadık. Biliyoruz ki, Mu'tezilî temsilciler yönetimde adâlet ve eşitlik olgularını olmazsa olmaz şartlar olarak görüyorlardı. Oysa Saffah'ın iktidarda kaldığı süre zarfında adâlet çiğnenmiş, eşitlik zedelenmişti. İlk Mu'tezilî temsilciler, Emevî yönetimini, Adâlet ve Eşitlik'e uymadıklarından dolayı eleştirmişlerdi. Mu'tezilî temsilciler için adâleti ve eşitliği sağlayamayan, büyük günah işleyen yöneticiye başkaldırı vacipti. Günahkâr yönetimin işbaşından uzaklaştırılmasının gerekliliğine inanan Mu'tezilî temsilciler, Saffah'a karşı neden muhalif bir etkinlik içerisinde olmadılar?

Mu'tezilî temsilcilere göre; zalim yöneticiye başkaldırmak için birtakım ön şartların oluşması gerekiyordu. Mu'tezilî temsilciler, bu dönemde bu ön şartların oluşmadığına inanmış olabilirler. Nitekim ikinci halife Mansur (158/775) döneminde bu ön şartların oluşmuş olduğuna inanmış olmalı ki, bu dönemde gerçekleşen ayaklanmalara destek vermişlerdir.

⁷ İbn A'sam, *Futûh*, IV, 378; H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, II, 310.

⁸ İbnü'l Esîr, *Kâmil*, V, 316.

⁹ Yakubî, *Tarih*, II, 284; Taberî, VII, 425-428.

¹⁰ Taberî, VIII, 36-37, 47.

¹¹ Yakubî, II, 286; Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 77.

Ebû Cafer Mansur (158/775) döneminde, Medine'de Nefsu'z-Zekiyye adıyla tanınan ve Hz.Ali'nin soyundan gelen Muhammed b. Abdillâh b. Hasan'ın önderlik ettiği bir ayaklanma ortaya çıktı. 145/762'de meydana gelen bu ayaklanmaya özellikle zayıf ve güçsüz insanlar ümitle bağlanmışlardı. Bu ayaklanmaya Ebû Hanife (150/767)¹² ve Muhammed b. Aklan (148/765) gibi bazı ilim adamları da destek vermişti¹³. Ancak ayaklanma başarısızlıkla sonuçlanmış, ayaklanmanın lideri Muhammed, Mansur tarafından öldürülmüştür¹⁴. Muhammed'in başarısızlıkla sonuçlanan ayaklanmasından sonra, bu defa kardeşi İbrahim b. Abdullah, Basra'da Abbâsî iktidarına karşı ayaklandı. Basra'da İbrahim'in önderliğinde gerçekleşen bu ayaklanmaya, özellikle Iraklı Mu'tezîlî öncülerden pek çok kimsenin katıldığı ifade edilmektedir. Beşir er-Rahhal, İbrahim b. Numeyle el-Absemî, Abdullah b. Halid el-Cedeli, Asım b. Abdullah b. Asım b. Ömer b. el-Hattab el-Enbarî, Harun b. Said el-Aclî, Heytem es-Sahavî, Sufyan el-Ammî ve daha pek çok Mu'tezîlî ismin bu ayaklanmaya katıldığı bildirilmektedir¹⁵.

Kadı Abdülcabbar, İbrahim'in ayaklanmasına Mu'tezîle'nin dördüncü tabakasından olan Beşir er-Rahhal¹⁶ ile birlikte pek çok Mu'tezîlî öncünün katıldığını kaydederek, ayaklanmaya katılan Mu'tezîlî isimlerin İbrahim ile birlikte katledildiğini ifade eder¹⁷. Eş'ârî, Irak'taki Mu'tezîlî temsilcilerin Zeydîyye ile ortak hareket ederek, İsa b. Zeyd b. Ali'nin liderliğinde İbrahim b. Abdullah'ın sancağı altında birleştiklerini ve çoğunun ölünceye dek İbrahim'le birlikte savaştıklarını kaydeder¹⁸. Zühdi Carullah, İbrahim'in ayaklanmasına katılan Mu'tezîlî temsilcilerin "Muteşeyyî Mu'tezîlîler", yani Şiâ yanlısı veya Şiâ sempatizanı Mu'tezîlîler olduğunu kaydeder¹⁹.

Irak'taki bu Mu'tezîlî temsilciler, Abbâsî yönetimine karşı Zeydîyye ile birlikte hareket ederek, silahlı eyleme giriştikleri halde, Mu'tezîle'nin ilk öncülerinden biri olan Amr b. Ubeyd ise tarafsızlık üzerine dayalı siyasî bir tavır sergilemiştir. Amr'ın gösterdiği bu siyasî tavrın arkasında, Amr ile Mansur arasında yaşanan sıcak dostluk

¹² Suyûtî, *Tarihu'l Hulefa*, 261.

¹³ İsfahanî, Ebû'l Ferac, *Makatilu't Talibiyyin*, 292; Suyûtî, 261.

¹⁴ Mes'udî, *Muruc*, III, 306 vd; Şehristânî, *Milel*, I, 156; Suyûtî, 261.

¹⁵ Belhî, *Zikru'l Mu'tezile*, 117 vd.

¹⁶ Beşir er-Rahhal, Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd ile aynı tabakadandır. er-Rahhal künyesi, her yıl hacca gitmesinden dolayı ona verilmiştir. Bkz. Kadı Abdülcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 227.

¹⁷ Kadı Abdülcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 227. Ayrıca bkz. Belhî, *Zikru'l Mu'tezile*, 117; İbn Murtaza, *Munye ve'l Emel*, 24; İsfahanî, *Makatil*, 339-341.

¹⁸ Eş'ârî, *Makalat*, 145; ayrıca bkz. Yakubî, *Tarih*, II, 317-318; Mes'udî, *Muruc*, IV, 148.

¹⁹ Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 160.

gösterilmektedir. Amr b. Ubeyd ile Mansur arasında hilafetten önce sıcak bir dostluğun olduğu, bu dostluğun Mansur'un halife olmasından sonra devam ettiği bildirilmektedir²⁰. Hicri 142 yılından önce Halife Mansur ile Amr b. Ubeyd arasında yaşanan sözlü diyalog, Amr'ın başkaldırıya bakış açısını açık bir şekilde göstermekte ve onun siyasî tavrına yönelik ipuçları taşımaktadır. Bu diyaloga göre; Mansur, Abdullah b. Hasan b. Hasan'ın, başkaldırıya katılması için Amr b. Ubeyd'e gönderdiği mektubunu sorar. Amr ise, böyle bir mektubun kendisine ulaştığını, ancak mektuba olumsuz yanıt verdiğini belirterek, "bize gelip gittiğin zamanlarda benim başkaldırı hakkındaki görüşümü bilmiyor musun?" der²¹. Başka bir rivayete göre; Halife Mansur'a, Amr b. Ubeyd'in kendilerine karşı ayaklandığı söylenir. Bunun üzerine Mansur'un, Amr'ın kendisi gibi üç yüz on dokuz kişiyi bulamadıkça ayaklanamayacağını, bu kadar kişiyi bulmasının ise imkânsız olduğunu söylediği nakledilir²².

Bu rivayetlerden anlaşılmaktadır ki, Amr b. Ubeyd başkaldırıya sıcak bakmamaktadır. Ancak başarı şansının mevcut olması durumunda böyle bir şeye girişileceğine inanmaktadır.

Mansur'un, Amr b. Ubeyd'e oldukça güven duyduğu sanılmaktadır. Amr b. Ubeyd'in Abbasî yönetimine karşı muhalif bir tutum takınılabileceği şüphesini dile getiren bir kişiye, Mansur'un şiddetle karşı çıktığı kaydedilmektedir²³.

Halife Mansur, Amr'a arkadaşları ile birlikte yönetimde görev alması teklif etmiş, ancak Amr, bu teklifi geri çevirerek, Halife'ye tavsiyelerde bulunmuştur. Halife ile görüşmelerinde silahlı eylem taraftarı olmadığını söylerken, ona sözlü uyarılarda bulunmayı ihmal etmemiştir²⁴. Halife Mansur, tavsiye ve uyarılarından dolayı Amr'a

²⁰ İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 209; İbn Hallikan, *Vefayat*, III, 130-131, 462; Zehebî, *Mizan*, III, 279; Muhammed Gulab, *Kelâm ve'l Mütellimün Mecelletu'l Ezher*, XI, Sayı: I, III; Nyberg, "Mu'tezile" md., *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 759.

²¹ Belazurî, *Ensab*, III, 231; Kadı Abdülcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 247; İsfahanî, *Makatil*, 209.

²² Kadı Abdülcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 246.

²³ İbn Murtaza, *Munye ve'l Emel*, 24.

²⁴ Mansur'un Amr ile olan görüşmelerinin birinde, Mansur, Amr'dan kendisine nasihatta bulunmasını ister. Amr b. Ubeyd ise Halife'ye şu tavsiyelerde bulunur: "Allah sana dünyayı bolca verdi. Bazısından faydalanarak nefsinı satın al, bilesin ki, bu sana verilen iş (iktidar), senden öncekilere de verilmişti. Sonra sana verildi. Aynı şekilde senden de senden sonrakilere gidecektir. Bu iş senden öncekilerin elinde baki kalsaydı, sana kadar ulaşmazdı. Seni öyle bir geceden sakındırırm ki, sabahında kıyamet gününün sancısı vardır". Mansur, onun bu sözlerinden oldukça etkilenir ve ağlamaya başlar. Daha sonra Amr'a dönerek; "Ne yapayım! Sana mührüm elinde demiştin, sen ve arkadaşların gelin bu işte bana yardımcı olun demiştin" der, Amr, bunu bir yönetimde görev alma teklifi olarak görür ve Halife'ye; "Sen bizi adaletle çağır. Gönüllerimiz sana cömertçe yardım etsin. Kapında bin mazlum (haksızlığa

maddî yardımda bulunmak istemiş, ancak o bunu her defasında geri çevirerek, tavsiyelerinden dolayı maddî karşılık beklemediğini belirtmiştir²⁵.

Görüldüğü gibi Amr b. Ubeyd, Irak'taki Mu'tezîlî öncülerden farklı olarak, silahlı mücadele ve başkaldırıdan uzak, tarafsızlık üzerine dayalı bir siyasî tavır takınmıştır. Bunun yanında "el-Emri bi'l Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l Münker" (iyiliği emretme kötülükten alıkoyma) misyonu bağlamında, yönetime sözlü uyarılarda bulunmayı ihmal etmemiştir.

Halife Mansur'un elçilerinden birinin Amr b. Ubeyd'e gelerek, Muhammed b. Abdillâh b. Hasan b. Ali'nin hareketi hakkında bilgi istemesi üzerine, Amr, siyasî tavır niteliğini de ortaya koyan şu cevabı vermiştir: "Dostuna, bizi bırak şu gölgede oturalım, şu soğuk sudan içelim de nihayet ecellerimiz bize gelsin, deyiver"²⁶. Halife Mansur, hem vefatından önce hem de vefatından sonra Amr'ı takdir ifade eden sözlerle anmıştır²⁷.

Amr b. Ubeyd, Abbasî iktidarına karşı sergilediği siyasî tavrı, Irak'taki fiilî eylem yanlısı Mu'tezîlî öncülere karşı da sergilemiştir. İbrahim b. Abdullah'ın başkaldırısına iştirak eden Beşir er-Rahhal, Amr b. Ubeyd'e, Muhammed b. Abdullah'ın "Mehdî" olduğunu söylemiş, onun davasına katılmasını istemiş; ancak Amr, onun mehdî olmadığını, Medine'de Zeyd'in öldürüldüğü gibi öldürüleceğini ifade etmiştir²⁸. Amr b. Ubeyd'den, Muhammed b. Abdillâh ve İbrahim'e biat etmesi istenmiş, ancak o, "adâletinden emin olmadığım sürece kimseye biat etmem" demiştir²⁹.

Amr b. Ubeyd, imamet konusunda da Zeydîler'e yakın olan Mu'tezîlî temsilcilerden farklı düşünmüştür. Amr'a göre; Hz. Ali ve taraftarları ile Talha, Zübeyir

uğramış) var. Birini geri ver, doğru (içten) olduğunu öğrenelim" der. Bkz. İbn Abdrabbih, *İkd*, III, 99; Mes'udî, *Muruc*, II, 313; İbn Kuteybe, *Uyûn*, II, 337; Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 264 vd.; Bağdadî, *Tarih-i Bağdad*, XII, 169 vd.

²⁵ Halife Mansur, bir görüşmesinde Amr'a yolculukta harcaması için onbin dirhem verilmesini emretmiştir. Amr, bu paraya ihtiyacının olmadığını söyleyerek geri çevirmiştir. Halife: "Vallahi bu parayı mutlaka almalısın" demiş, o da "Vallahi alman" demiştir. Bu sırada bu olaya tanıklık eden Mehdî, Amr'a çıkışarak, "Mü'minlerin emirinin yeminine karşılık mı veriyorsun?" demiştir. Amr, bu gencin kim olduğunu sorar, Mansur, onun oğlu ve veliahdî Mehdî olduğunu söyleyince, Amr Mansur'a dönerek, "Vallahi sen onu hakketmediği bir isimle isimlendirmişsin. Ona iyilerde olmayan bir elbise giydirmişsin" der. Bu karşılıklı konuşmadan sonra Amr, Mansur'a dönerek, "Ben sana tekrar gelinceye dek haberci gönderip, beni çağırma" der ve oradan ayrılır. Mansur onun arkasından şu cümleleri dile getirir: "Hepiniz yavaş yürüyor, hepiniz av peşindesiniz, Amr b. Ubeyd bundan müstesnadır". Bkz. İbn Hallikan, *Vefayat*, III, 130-132; Hatib Bağdadî, XII, 169 vd.

²⁶ İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 209.

²⁷ İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 209; İbn Hallikan, *Vefayat*, III, 132; Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 249.

²⁸ Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 226.

²⁹ İsfahanî, *Makatil*, 209.

ve taraftarları fasıktı³⁰. Buna karşılık Ebû Bekir ve Osman daha faziletliydi³¹. İmamet ümmetin seçimi ile gerçekleşmeliydi³². Böylece Amr, Peygamber'den sonra İslâm toplumunda yaşanan ilk yönetim örneğini ideal bir yönetim örneği olarak görmüştür.

Irak'ta Zeydîyye'ye yakın olan Mu'tezîlî öncülerin çoğu, Mansur'u zalim yönetici olarak görüyor ve ona muhalefet ediyorlardı. Gerçek bir yöneticide bulunması gereken Adâlet ve Eşitlik şartları açısından onu meşru bir yönetici olarak kabul etmiyorlardı. Bu Mu'tezîlî öncülerden biri de İbrahim'in ayaklanmasına katılan Beşir er-Rahhal idi. O, Abdullah b. Hasan'ın zalimce katledildiğini dile getirerek, Abbasî iktidarına karşı başkaldıracağını ahdetmişti. O, Abbasî iktidarına karşı beslediği duyguları şu cümlelerle özetlemiştir: "Kalbimde gitmeyen büyük bir acı var. Bu acıyı ancak adâletin soğukluğu ve mızrağın ucundaki sıcaklık giderebilir"³³. Mansur döneminde Amr istisna tutulacak olursa, özellikle Zeydîyye ile yakın ilişkiler içerisinde bulunan Mu'tezîlî temsilciler Abbasî yönetimine karşı muhalif tutum içinde olmuşlardır.

Mehdî (169/785) dönemi, dinî yaşamın sıkı bir şekilde denetlendiği ve sapkın hareketlerin kontrol altına alınmaya çalışıldığı bir dönem olmuştur. Bu dönemin en belirgin özelliği, Mülhid ve Zındık karakterli hareketlerin güçlü bir şekilde yoğunluk kazanmasıdır³⁴. Halife Mehdî, inkârcılığı ve zanadıkayı eleştirmek amacıyla Cedel kitaplarının yazılmasını emreden ilk halife olmuştur³⁵. Zındıklara karşı alınan tedbirlerin tarihçesi yeteri kadar bilinmemektedir. Ancak Mehdi'den önce Halife Mansur'un da zındıklığa karşı acımasız olduğu bilinmektedir. Bir ibâhî olarak suçlanan ve dinin insanlara helal kıldığını haram, haram kıldığını helal sayan, bu maksatla dört bin hadis uyduran İbn Ebî'l Evca adındaki kişi, zındıklık suçlamasıyla Mansur zamanında öldürülmüştür³⁶. Abbasî yöneticilerini korku ve endişeye sevkedecek kadar gelişen Zanadıkâ; müslümanların hakkında birtakım değişim programları hazırlamakta olduğu İran'da Senevîyye inancı mensuplarını, ferdiyetçi Maniheizm'in aşırı yorumunu yapıp kullanan her çeşit ayrılıkçı görüş sahiplerini, şüphecileri, müşrik veya dinsizleri, vahiy

³⁰ Şehrîstânî, *Milel*, I, 154; Taftazanî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, 61.

³¹ Naşî el-Ekber, *Mesail*, 51-52; Taftazanî, a.g.e., 61.

³² Mes'udî, *Muruc*, V, 22.

³³ Cahız, *Beyan ve'l Tebyin*, I, 257; Fazlu'l İ'tizal, 226; İsfehanî, *Makatil*, 341.

³⁴ İbn A'sam, *Futûh*, IV, 399.

³⁵ Suyûtî, *Tarihu'l Hulefa*, 271.

³⁶ Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 88.

ve din karşısında kritik tutumlarıyla, toplum için bir fitne ve karışıklık kaynağı oluşturan herkesi içine almaktaydı³⁷.

Mansur döneminin ilk yıllarından itibaren devlet yapılanmasında oldukça etkili olan Vezir İbnü'l Mukaffa, İran Zerdüşt geleneğine uygun bir sistem önermiştir. Bu dönem, siyasal ve kültürel alanda İran etkisinin baskın olduğu bir dönemdir³⁸. Mansur'la birlikte kültürel alanda sosyal dokuya, özellikle halk İslâm'ına nüfuz etmeye çalışan çevre inanç ve kültürler, siyasal anlamda da etkinliğini iyiden iyiye artırmıştır. Fars kültüründen yapılan çeviriler, İslâm kültürünün bünyesini derinden etkilemiştir³⁹. Mehdî döneminde bir hayli yoğunluk kazanan Maniheizm⁴⁰, halkın din anlayışını derinden etkilemekteydi. Halkın din anlayışını derinden etkileyen ve İslâm toplumunun bütünlüğünü tehdit eden Maniheizm gibi çevre kültür ve inançlarla mücadele Mehdî ile birlikte sistemli bir şekilde yürütülmeye başlanmıştır. Mehdî'nin bu zümrelere karşı sistemli bir sindirme politikası izlediği görülür.

Bu dönemde Mu'tezilî temsilciler, entellektüel birikimleri ile kadim din ve geleneklere karşı pek çok eser kaleme almışlardır⁴¹. Mu'tezilî temsilciler bu zümrelerle fikir mücadelesi içerisine girdikleri halde: Abbasî yönetimi, çevre inanç ve kültürleri şiddet uygulayarak sindirme yolunu tercih etmiştir. Özellikle 168/784'de Bağdat'ta pek çok mühlid ve zındık ölümle cezalandırılmıştır⁴².

Bu dönemde Mu'tezilî temsilciler ile iktidar arasındaki ilişki, çevre kültür ve inançlara karşı mücadele etme bağlamında şekillenmiştir. Bu ilişki bireysel bazda ve özel anlamdadır. Dönemin en önemli Mu'tezilî siması Ebû'l Huzeyl Allaf, İran dualizminin önde gelen ismi Salih b. Abdulkuddus ile fikir mücadelesi içine girmiştir. Zındıklıkla suçlanan Salih, Mehdî'nin talimatıyla Bağdat'a getirilmiş ve 166/783 yılında idam edilmiştir⁴³. Horasan'da önceleri bir çok peygamberin suretinde ortaya

³⁷ Laoust, 87-88.

³⁸ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 238-239.

³⁹ Miladî VI. asırdan itibaren İran, ilmi faaliyetlerin son derece ilerlediği bir merkez durumundadır. Cundîşapur Medresesi bunun bir ürünüdür. Müslümanların İran'ı fethetmelerinden sonra da ilmi faaliyetlerine devam eden bu merkez, Abbasî döneminden itibaren müslüman kültürü üzerinde etkili olmaya başlamış ve ilmi hareketlerde büyük rol oynamıştır. Bkz. De Boer, *İslâm Felsefe Tarihi*, 13-14; Karliğa, *Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi*, 49-50.

⁴⁰ Hodgson, I, 350.

⁴¹ İbn Nedim, *Fihrist*, 204-208.

⁴² İbn Cevzî, *Muntazam*, VIII, 293.

⁴³ Suyûtî, *Tarihu'l Hulefa*, 273 vd.

çıktığını söyleyen, daha sonra uluhiyyet iddia eden Haşim b. Hakim (Mukanna), Mehdî'nin sindirme politikasından nasibini almıştır⁴⁴.

Harun Reşid (170-193/786-809) dönemi ile birlikte, Mu'tezîlî öncüler ile iktidar arasındaki ilişki konjonktürel bir şekil almıştır. Harun Reşid döneminde tekrar ortaya çıkan Abbasoğulları ile Alioğulları arasındaki siyasî mücadelede ismi ön plana çıkan Mu'tezîlî öncülerden biri Bişr b. Mu'temîr (210/825)'dir. Bişr b. Mu'temîr'in siyasî tercihini Alioğulları'ndan yana kullanması, onun Rafizîlik'le itham edilmesine ve Halife Harun Reşid tarafından hapisle cezalandırılmasına neden olmuştur⁴⁵. Harun Reşid, siyasî olarak Alioğulları'ndan yana tavır takınmaları nedeniyle Kufe kökenli Mu'tezîlî temsilcilere karşı müsamaha göstermemiştir⁴⁶.

Malatî (377/987), Bişr b. Mu'temîr'in, insanları i'tizalî görüşlere çağırmasından dolayı hapsedildiğini ifade ederek⁴⁷, bu cezanın siyasî tavır alışla ilgili bir tasarruf olmadığını öne sürmüştür. Bişr'in, yaşadığı dönemde siyasî tutum ve tavırları ile ön plana çıkması, bu özelliğiyle tanınması Malatî'nin bu iddiasını boşa çıkarmaktadır.

Harun Reşid döneminde siyasî tavırlarından dolayı ağır bir işkenceye tâbi tutulan Mu'tezîlî isimlerden biri de Bişr b. Mu'temîr'in yakın arkadaşı ve öğrencisi Sûmame b. Eşres (213/828)'dir⁴⁸.

Harun Reşid tarafından hapsedilen ve işkenceye maruz bırakılan Mu'tezîlî isimler, siyasî olarak genellikle Alioğulları'na, özellikle Zeydîler'e yakınlık duymaktaydılar. Böyle bir siyasî tutum takınan Mu'tezîlî temsilciler Bağdat okulunu temsil etmekteydiler. Bağdat okulunu temsil eden bu kişiler Zeydîler'le çok samimi ilişkiler içerisindeydiler. Bunların Rafizîlik'le suçlanmaları muhtemelen bu yakın ilişki ve siyasî tavırdan kaynaklanmaktaydı.

Bişr b. Mu'temîr'in, Rafizîlik'le itham edilmesinin en büyük nedeni Ali'nin üstünlüğünü konu alan şiirler yazmış olmasıydı. Bişr, şiirlerinden birinde, Ali'nin Haricîler'e üstünlüğünü şöyle dile getirmiştir:

“Onların selefleri arasında Ebû'l Hasan (Hz.Ali), İbn Abbas ve Ehl-i Sünen gibileri yoktur.

⁴⁴ Nerşahî, *Tarihu Buhara*, 94-104.

⁴⁵ İbn Murtaza, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 52; Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 265; İbn Murtaza, *Munye ve'l Emel*, 48; Sezgin, *Tarih-i Turas*, 62.

⁴⁶ Ahmed Mekkî, *Dirasat an İbn Hazm ve Kitabuhu*, 279.

⁴⁷ Malatî, *Tenbih*, 30.

⁴⁸ Eş'ârî, *Makalat*, 79.

Onlar başı beyaz bir kuşun karanlığı aydınlatması gibidirler.

Diğerleri ise Araplar'ın en faziletlisidirler.

Onlar pire gibi kasis (çukur)'de oğlan yetiştirirler.

Susuz yerde kertenkele yetişmediği gibi,

Ebû Cehil karpuzundan bal sağılmaz.

Ne yazık ki, Bedevîler hikmetli bir maden olmadığı gibi,

Büyük gözükmeye çalışmakla birlikte en aşağı olanlardır”⁴⁹.

Bişr b. Mu'temîr, kendisine yapılan Rafizîlik ithamını şu mısralarla üzerinden atmaya çalışmıştır:

“Biz ne aşırı Rafizîlerdeniz

Ne de kupkuru Mürcîîlerden.

İfrata düşmedik

Ebû Bekir'i üstün tutarız

Sonra Ömer'i

Beriyiz Amr'dan ve Muaviye'den”⁵⁰

“Ben akılsız İbadî değilim

Ve ben kendini cifr⁵¹ ile aldatan Rafizîler

gibi de değilim.

Sahrada suya benzeyen serabın insanları yanılttığı

gibi onunla insanlık helak olur”⁵².

Harun Reşid döneminde siyaseten Alioğulları'na yakınlık duyduklarından dolayı hapsedilen ve işkencelere maruz kalan Bişr b. Mu'temîr, Sûmame b. Eşres gibi Bağdat ekolüne mensup Mu'tezilî temsilciler, konjonktür gereği belli bir zaman sonra serbest bırakılmışlardır.

İmparatorluk bünyesinde oluşan Bermekî nüfuzundan ve onun dayandığı ulusçu düşünce (şuubîyye)'nin etkisinden kurtulmak isteyen Harun Reşid, Bağdat ekolüne mensup olan Hz. Ali'nin üstünlüğünü ön planda tutan Bişr b. Mu'temîr, Susâme b. Eşres

⁴⁹ Cahız, *Kitabu'l Hayavan*, VI, 455.

⁵⁰ İbn Murtaza, *Munye ve'l Emel*, 48; İbn Murtaza, *Tabakât*, 52.

⁵¹ Cifr, İmam Cafer'in kıyamete kadar olacak olan her şeyi, kendilerine lazım olacak olan bütün bilgileri yazdığı deri levhadır. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifu'l Hadis*, 100.

⁵² Cahız, *Kitabu'l Hayavan*, VI, 289.

gibi Mu'tezîlî temsilcileri serbest bırakmak suretiyle⁵³ Alioğulları ile siyasal uzlaşma sağlamak istemiştir.

Kadı Abdulcabbar (377/987) ve İbn Murtaza (840/1436), Bişr ve arkadaşlarının Abbasî yönetimince serbest bırakılmalarının, Rafizî ve Haricî olmadıklarını beyan eden şiirlerden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir⁵⁴. Malatî (377/987) ise, Bişr ve arkadaşlarının serbest bırakılmalarını şu şekilde izah etmektedir: "Bişr, hapiste iken, insanların onun gibisini duymadığı mükemmellikte, tevhid ve void hakkında kırk bin beyitlik şiir yazmıştır. Onun bu şiirleri dilden dile dolaşıp, meclislerde yayılıyordu. Bunun üzerine Harun Reşid'e; bu şiirlerin hapiste söylenmesinin, açıktan açığa söylenmesinden daha zararlı olduğu ifade edilmiş, bunun üzerine Halife, Bişr ve arkadaşlarını serbest bırakmıştır"⁵⁵.

Mu'tezîlî temsilcilerin serbest bırakılmalarının önemli nedenlerinden biri; Halife'nin onların entellektüel birikimlerinden faydalanmak istemesi şeklinde olabilir. Harun Reşid, siyasî tutum ve tavırlarından dolayı Mu'tezîlî temsilciden pek çoğunu tutuklamış, onların görüşlerinin tartışılmasını da yasaklamıştı. Ancak konjonktür gereği aynı Halife, Sind sarayında "Sümenîyye" düşüncesi mensuplarıyla tartışmaları için onlardan bir bölümünü serbest bırakmıştır. Önceleri hapsedilip, daha sonra serbest bırakılanlar arasında Bişr ve Sûmame gibi isimler de vardı⁵⁶. Başka bir rivayete göre; Sind Kralı Harun Reşid'e haber göndererek, "Sen, insanlara kılıçla hükmeden bir kavmin hükümdarısın. Eğer dinine güveniyorsan, tartışalım. Sonuçta kim haklı çıkarsa ona tâbi olalım" demiştir. Bunun üzerine Harun Reşid, fakihlerden birini tartışma için Sind'e göndermiştir. Ancak fakih, özellikle kelâmî nitelikli bazı soruları cevaplayamamıştır. Kral, fakihten dininden dönmesini talep etmiştir. Bütün bu olanlar Harun Reşid'e anlatıldığında, Harun Reşid, Mu'tezîle'nin altıncı tabakasından olan Ma'mer b. Abbad es-Sülemî'yi tartışma için görevlendirir. Harun Reşid'in Sind'de tartışma için entellektüel birikiminden yararlanmak istediği ve bu iş için görevlendirdiği kişinin, Ma'mer'in çağdaşı Ebû Kilde (Hulde) olduğu yolunda bilgiler de vardır⁵⁷.

Harun Reşid'in Mu'tezîlî temsilcilerle ilişkisi, onların siyasî tavır alışlarıyla ilgilidir. İktidar, Alioğulları ile mücadele halinde iken, onlara karşı müsamaha

⁵³ Taberî, VIII, 235; H. İbrahim Hasan, II, 446.

⁵⁴ İbn Murtaza, *Munye ve'l Emel*, 48; İbn Murtaza, *Tabakât*, 52.

⁵⁵ Malatî, *Tenbih*, 30 vd.

⁵⁶ İbn Murtaza, *Babu Zikri'l Mu'tezile*, 31; Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 266.

⁵⁷ İbn Murtaza, *Munye ve'l Emel*, 31-32, 34.

göstermemiştir. Ancak konjonktürün değişmesi üzerine onların entellektüel birikimlerinden yararlanmak istemiştir. Hatta Halife Reşid, i'tizalî görüşleriyle tanınan Yahya b. Mübarek el-Yezidi'yi, oğlu Me'mun'un eğitimi konusunda görevlendirmiştir⁵⁸.

⁵⁸ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l Udeba*, XX, 20-31.

1- İktidarı Tehdit Eden Unsurlar

Abbasî Devleti'nin kurulmasıyla, yönetim üç büyük muhalif unsurla karşı karşıya kaldı. Bunların; ilki Emevî ailesinin kalıntıları; ikincisi iktidarın kendi hakları olduğunu iddia eden Alioğulları ve taraftarları; diğeri de halkın din anlayışını derinden etkileyen çevre kültürlerin sunduğu inanç şekilleri idi.

Abbasî Devleti kurulduğunda Emevîler ve taraftarlarının pek çok ferdi yeni iktidar tarafından öldürülmek suretiyle etkisiz hale getirildiyse de, bu aileden arta kalanlardan bazıları, Ebû'l Abbas es-Saffah ve Mansur'un hilafetinin ilk yıllarında Emevî Devleti'ni tekrar canlandırmak üzere halktan kendileri adına biat aldılar ve Abbasî iktidarına karşı ayaklanma teşebbüsünde bulundular⁵⁹. Bu ayaklanmaların hepsi yeni iktidar tarafından bastırılmış ve ayaklanmaya katılanlar şiddetli şekilde cezalandırılmıştır⁶⁰. Abbasî yönetimi Emevîler'e karşı, Peygamberimiz'in amcası Abbas b. Abdulmuttalib (ö. 652)'in soyundan geldiklerini ifade ederek, Kureyş imtiyazını bir koz olarak kullanıyorlardı. Peygamber'e yakınlığı öne sürerek yönetimlerine meşruluk kazandırma yoluna gidiyorlardı⁶¹.

Abbasî yönetiminin hilafete meşruiyet kazandırmada en çok kullandıkları arguman Peygamber'e olan akrabalıktı. Ancak aynı iddia Alioğulları tarafından da öne sürülmekte idi. Bu durumda Muhammed b. Ali, hilafetin Abbasîler'e ait olduğunu ifade eden peygamber hadisini ortaya çıkardı. Abbasîler'in ilk halifesi Ebû'l Abbas es-Saffah da tahta çıktığında bu hadisi kullandı. Halife Mehdî bu hadisi devletin resmî doktrini yapmaya çalıştı⁶².

Abbasî yönetimini tehdit eden ikinci önemli unsur, Alioğulları ve taraftarlarının hilafette hak iddiasında bulunmaları idi.

Abbasî hareketinde Alioğulları ve taraftarlarının katkısı o derece büyüktür ki, Muhammed b. Ali ve oğlu İbrahim, Irak'a tayin ettikleri ve Horasan'a gönderdikleri

⁵⁹ Abbasîler'in ilk yıllarında belli başlı üç önemli ayaklanma göze çarpmaktadır: 1. Ebû Muhammed es-Süfyanî (Ziyad b. Abdullah) isyanı, 2. Eban b. Muaviye b. Hişam isyanı, 3. Haşim b. Yezid isyanı. Geniş bilgi için bkz. Sarıçam, 392 vd.; Taberî, VII, 445; İbnü'l Esîr, *Kâmil*, V, 432-434; İbn Hazm, 94 vd.; İbn Kesir, *Bidaye*, X, 52-53; Atvan, *Tarih*, 474-475.

⁶⁰ Sarıçam, 392 vd.; Taberî, VII, 445; İbnü'l Esîr, *Kâmil*, V, 432-434; İbn Hazm, 94 vd.; İbn Kesir, *Bidaye*, X, 52-53; Atvan, *Tarih*, 474-475; Hodgson, 237.

⁶¹ C.E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, 8.

⁶² Daniel, Elton L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule*, 28.

propagandacılarını onlar arasından seçmişlerdi⁶³. Abbasî hareketi başladığında Abbasoğulları ile Alioğulları ortak hareket etmişlerdi. Amaç Emevîler'in yıkılmasıydı. Emevî iktidarına karşı Abbasoğulları'yla tek bir güç oluşturarak, Emevî Devleti'ni yıkmak için iş birliğine giden Alioğulları daha sonra⁶⁴, Abbasî iktidarını sıcak karşılamadılar. Çünkü onlar Abbasoğulları'nın kendilerini aldattığını, kendileri daha lâayık oldukları halde hilafeti ele geçirdiklerini düşünüyorlardı. Bu yüzden Abbasî yönetimine karşı ta başından beri muhalif tavırlar içine girdiler ve Emevîler'e yönelik gösterdikleri tavrı onlara da gösterdiler. Buna bağlı olarak, iktidarı ele geçirmek için sürekli mücadele içine girdiler. Alioğulları bu dönemde gizliden gizliye faaliyet gösteriyor, taraftar toplama konusunda sahip oldukları tüm hünerleri kullanıyorlardı⁶⁵. Abbasî Devleti'nin kuruluşundan itibaren, Alioğulları sık sık isyan hareketleri içine girmişlerdir⁶⁶.

Abbasî yönetimi kendisine iktidarın kapısını aralayan Alioğulları ve onlara sempati duyanlara sırt çevirerek, bir devri sabık politikasıyla neredeyse Emevîler'i aratır duruma gelmiştir⁶⁷.

Yönetim kısa bir süre sonra Alioğulları'na sempati ile bakan kendi vezirlerini bile cezalandırmaktan geri durmadı. Horasan'da Abbasî hareketini organize eden⁶⁸ Ebû Müslim Horasanî, Şîî zümreleri ve bir çok köle, avare ve diğer dışlanmış grupları Abbasî hareketinde etkin olarak kullanmıştı⁶⁹. Buna rağmen Abbasî iktidarının hismından kurtulamamış ve Halife Mansur tarafından öldürülmüştür⁷⁰.

Halife Saffah, veziri Ebû Süleme'yi; Mehdî, Yakub b. Dâvûd'u; Harun Reşid, Bermekîleri, Bişr b. Mu'temîr'i, Sûame b. Eşres gibi Mu'tezîlî temsilcileri sırf Alioğulları'na sempati ile baktıklarından dolayı cezalandırdı⁷¹.

Mansur döneminde Alioğullarına mensup iki kardeş; Muhammed Nefsu'z-Zekîyye ve İbrahim hilafetin kendi hakları olduğu iddiasıyla ayaklandılar. Ayaklanmalar iktidar tarafından bastırıldı. İsyancıların bir kısmı öldürüldü, bir kısmı

⁶³ Atvan, *Tarih*, 170; *Ahharu 'd-Devleti 'l Abbasîyye*, 182 vd.

⁶⁴ Yakubî, *Tarih*, II, 284; Taberî, *Tarih*, VII, 425-428.

⁶⁵ Taberî, VIII, 36-37, 47; H. İbrahim Hasan, II, 426.

⁶⁶ Bu isyanlar için bkz. İbnü'l Esîr, *Kâmil*, V, 529 vd.

⁶⁷ İbn Cevzî, *Muntazam*, VIII, 14.

⁶⁸ Grunbaum, *Classical Islam*, 79.

⁶⁹ Daniel, Elton L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule*, 193.

⁷⁰ Daniel, Elton L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule*, 194.

⁷¹ Taberî, VIII, 136, 155-159; H. İbrahim Hasan, II, 473.

hapsedildi ve bir bölümü de Irak'a sürüldü⁷². Bundan sonra da Alioğulları'nın, Abbasi iktidarına karşı isyanları devam etmiştir⁷³.

Halife Mansur, Mehdî ve Harun Reşid döneminde bir çok Mu'tezilî temsilcinin, Alioğulları'na yakınlık duyması ve onları desteklemesi nedeniyle muhalif unsur olarak kabul edilip, cezalandırıldıkları görülmektedir. Cezalandırılan Mu'tezilî temsilcilerin aynı halifeler döneminde, Alioğulları'yla uzlaşma sağlamak ve başka bir muhalif unsuru bertaraf etmek için serbest bırakıldıkları görülmüştür.

Abbasi iktidarını tehdit eden unsurlardan biri de; çevre kültürlerin ve inançların halkın dinî yaşayışını etkilemesi ve iktidarı zora sokmasıdır.

İslâm toplumunun sınır bölgelerinden biri olan Horasan, Budist ve Şamanî fikirleri içinde barındıran, milli İran dininin hâlâ ruhlara kuvvetli etkide bulunduğu bir mekân görünümündeydi. Abbasi iktidarını tehlikeli bir şekilde tehdit eden tarikat⁷⁴ hareketlerine çok sık rastlanmaktaydı.

Çevre kültürler ve inançlar Şii oluşumları öylesine etkilemiştir ki, Şii oluşumlar adeta bu kültür ve inançları İslâm toplumunun bünyesinde kamufle eden bir organizma işlevi görmekteydi. Dolayısıyla çevre kültürler ve inançlar, Şii oluşumlar aracılığıyla halk İslâmını derinden etkilemekteydi. Bunun en tipik örneklerinden biri; Abbasiler döneminde iktidara karşı ayaklanan ve 145/762'de öldürülen Muhammed Nefsu'z-Zekîyye'nin gerçekte ölmediğine, onun yerine bir şeytanın öldürüldüğüne, onun Mesih ve Mehdî olarak döneceğine duyulan inanç ile Gnostikler'in⁷⁵ bu konudaki görüşlerinin büyük bir benzerlik taşımasıydı.

⁷² İbnü'l Esir, *Kâmil*, IV, 369-375.

⁷³ Bkz. Hasan İbrahim Hasan, II, 443 vd.

⁷⁴ Süffilik, kaynağını Yunan felsefesi, Zoroastriyanizm, Maniheizm ve Hristiyanlık'tan almaktaydı. İlâhî devlet, ilâhî şehir, ilâhî nur ve marifetullah gibi temaları işlemekteydi. Tarikatlardaki şeyh figürü Hristiyanlık'taki "Ruhanî Baba"ya tekâbül ederdi. Peters, F.E., *Allah's Commonwealth*, 561-562.

⁷⁵ M.S. I. ve II. yüzyılda Yunan ve Roma dünyasında geçerli olan felsefi ve dinsel bir akımın çağdaş adıdır. Gnostik mezheplerin öğrenme ya da dencysel gözlem yerine, Tanrısal vahiyle edinilen içerik bilginin kurtarıcı gücünü vurgulama konusunda birleştikleri görülür. Gnostik dünya görüşünün temellerinin, İran Maniheizmi'nin düalizmine, Platonculuk'un idealizmine ve bazı Yahudi mistiklerinin vahiy öğretilerine dayandığı belirtilmektedir. Tek bir gnostizm yoktur, gnostisizmler vardır. Gnostikler çoğunlukla, dinlerin içinde küçük gruplar meydana getirmişlerdir. Hristiyanlık'ın başlarında Hristiyan gnostizminin sayısız kolları vardı. Mandeizm ve Hermetizm, Hristiyanlık'ın yanında yeralan ve ilkel Hristiyanlık'ın çağdaşı olan gnostisizmlerdir. Bir Yahudi gnostizminden (İskenderiyeli Philon; Kabbala) ve bir İslâm gnostizminden (İsmailîlerin ve dürzîlerin teozogları) de söz edilebilir. Doğu'da gnostizm İran dininin etkisiyle yarı-gnostik manicilikte ruh ve madde ayrımına dayalı mutlak bir dualizm geliştirdi. Bkz. *Meydan Larousse*, VIII, 12; *Ana Britannica*, XIII, 346; Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 255 vd.

Aşırı Şîî oluşumların hulûl ve tecsîd, teşbîh ve tecsîm, tenasüh ve tezahür (Transmigration of souls), docetizm (zahirî ölüm, sürekli peygamberlik, ilhad ve ibâhîlik ‘her şeyi mübah görme eğilimi’ ve rakamları kutsal sayma) gibi inançları ile çevre kültürlerin bu konulardaki yaklaşımları büyük bir benzerlik taşımaktaydı⁷⁶.

Aşırı Şîî oluşumların insanî nitelikler taşıyan Tanrı tasavvuru, başta Mandeianlar’ın⁷⁷ “Nur Kralı” şeklindeki Tanrı tasavvuru olmak üzere, diğer çevre kültür ve inançların Tanrı tasavvurlarını çağrıştırmaktaydı⁷⁸.

Aşırı Şîî oluşumların hulûl ve tecsîd (incarnation-corporation) anlayışı⁷⁹ ile Hristiyanlar’ın İsa hakkındaki görüşleri büyük bir benzerlik taşımaktadır.

Aşırı Şîî oluşumların rakamları kutsal sayma düşüncesi⁸⁰ ile Pythagorasçı felsefenin sayıları ön plana çıkaran anlayışları⁸¹ büyük bir benzerlik taşımaktadır.

El-Muğire’nin Arab alfabesindeki harflere denk gelen vücut organlarına sahip olduğu düşüncesi, Aziz Markos’un Yüce Hikmet’in vücudunun Yunan alfabesinin harflerinden meydana geldiği şeklindeki inancını çağrıştıır.

Goldziher, Gnostik unsurların Hadis olarak rivayet edilmiş bulunan zengin malzeme kanalıyla halkın dinî anlayışını nasıl etkilediğini dikkatle belirtmektedir. Özellikle Yeni-Eflâtuncu ve gnostik öğelerin, ilk defa tasavvuf kanalıyla halkın din anlayışını etkilediğini vurgulamaktadır. Goldziher’e göre; Yeni-Eflâtuncu ve Gnostik öğeler düşüncelerini toplumsal ve siyasal yaşama İsmailîler, sûfî teşekküller ve İhvân-ı Sâfâ aracılığıyla aktarmışlardır. Bu çevreler Peygamber’i adeta Yeni-Eflâtuncu ve sezgici fikirlerin mütercimi olarak takdim etmişlerdir⁸².

⁷⁶ Geniş bilgi için bkz. Abdülhamit, İrfan, *İslâm’da İtikadî Mezhepler*, 56 vd.

⁷⁷ Mandeian dini, Irak ve İran’ın güneybatısındaki Kuzistan’da bugün dahi varlığını sürdüren eski Orta Doğu dinlerinden biridir. Genellikle Gnostik bir mezhep sayılan Mandayya akımı Maniheizm’e benzemektedir. Mandayya’nın Hristiyanlık ve Yahudilik’le ilişkisi üzerinde durulur. Diğer dualist sistemler gibi, Mandayya dini de ruhun, tanrısal kökeninin batınî bilgisi aracılığıyla kurtuluşa kavuşacağını vurgular. Bkz. *Ana Britannica*, XXI, 410.

⁷⁸ Abdülhamit, İrfan, 56 vd.

⁷⁹ Beyanîyye, Hattabîyye, Rezzamîyye, Kâmilîyye gibi aşırı Şîî oluşumlar, ilâhî bir parçanın Hz. Ali’ye ve imamlara hulûl ettiğini ve onların bedenleriyle bir olduğunu; bu ilâhî parça sebebiyle onların gabi bildiklerini iddia etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Eş’ârî, *Makalat*, 80; İsferayinî, *Tabsır*, 82, 88, 108, 110; İbn Hazm, *Fasl*, IV, 179; Razi, *İtikadat*, 57-58.

⁸⁰ Karmatîler’e göre gökler yedidir. Yerler yedidir. İnsanın bedeni yedidir. İnsanın başı yedidir. (İki göz, iki kulak, iki burun deliği ve ağız) İmamlar da bu şekilde yedidir. Nevbahtî, *Fırak*, 25, 62, 63.

⁸¹ Abdülhamid, İrfan, 70.

⁸² Geniş bilgi için bkz. Goldziher, Ignaz, *Hadis’te Yeni-Eflâtuncu ve Gnostik Unsurlar*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXXVI/405.

Bu çevre kültürlerle ve inançlarla sistemli bir şekilde mücadele, ilk defa, sadece dinî endişe sebebiyle Mu'tezîlî temsilciler tarafından başlatılmıştı. Mu'tezîlî temsilciler başından beri bu gnostik unsurlara ve yıkıcı fikirlere karşı bir çok eser kaleme almışlardır.

Çevre kültürler ve inançlar Abbasî iktidarı için de büyük bir tehdit oluşturmaktaydı. Abbasî yönetimine karşı girişilen pek çok ayaklanmada bu unsurlar önemli bir etkiye sahiptiler. Abbasî yönetimi, iktidarı tehdit eden bu unsurlarla mücadele etmek için dinî yaşamı denetleme, düzenleme ve dinî yaşama yön verme politikası belirleme zorunluluğu hissetmiştir. Bu bağlamda özellikle Mehdî ile başlayan, Harun Reşid ve Me'mun'la devam eden bir dizi plan ve program geliştirilmiştir. Bu mücadelede Mu'tezîlî temsilcilerin savunma nitelikli entellektüel birikimlerinden faydalanma yoluna gidilmiştir.



2- İktidarın Meşruiyet Sorunu

Abbasî yönetimi, kendilerinden her türlü şüpheli uzaklaştıracak ve her grubun mensuplarını kendine çekecek, toplum katmanlarındaki geçmişte mağdur olmuş, zulüm görmüş ve haksızlığa uğramış çoğu kimseyi memnun edecek “kitap ve sünnete göre hareket” sloganı ile işe başladı. İlk Abbasî yöneticileri iktidar için meşruiyet araçlarını da belirlemeye başladılar.

İslâm toplumunda, Hz.Ebûbekir’in iktidara gelişinden itibaren en önemli meşruiyet araçlarından biri “Kureyş Ayrıcalığı” idi. Bu aracı Emevî yönetimi de kullanmıştı. Abbasî yönetimi bunu devam ettirdi⁸³. Ancak Kureyş imtiyazını savunan ve hilafette hak iddia eden başka bir unsur daha vardı: Alioğulları. Böylece bu meşruiyet aracı yeterli bir meşruiyet aracı olamazdı.

Abbasî yöneticileri, başından beri hilafete Alioğulları’ndan daha lâıyk olduklarını isbatlama çabası içerisine girdiler. Muaviye’den itibaren soydan devir yoluyla gelen meşruiyeti olduğu gibi benimsediler. Ancak soydan devir işlemi Alioğulları açısından da bir sorun teşkil etmemekteydi; çünkü onların imamet teorileri bütünüyle bu işleme dayalıdır⁸⁴. Öyleyse daha başka bir meşruiyet aracı bulunmalıydı.

Abbasîler’in ilk halifesi Ebû’l Abbas es-Saffah, kendisine yapılan biattan sonra okuduğu hutbede bu meşruiyet aracını deklere ediyordu: “Kendisi için İslâm’ı şeref ve yücelik için seçen, bize onu seçen, bizimle onu destekleyen, bizi onun ehli, sığınağı ve temeli yapan, bize takva sözünü yükleyen, bizi ona lâıyk ve ehil kılan, bizi Resulullah’ın yakını olarak seçkinleştiren, onun atalarından, soyundan ve kaynağından yaratan Allah’a hamd olsun... Sapkın Sebeîyye, bizden başkasının riyaset, siyaset ve hilafete bizden daha lâıyk olduğunu savundu. Ama bu, boşa çıktı. Neyle ve niçin ey insanlar! Allah insanları, sapıttıktan sonra bizimle hidayete erdirdi. Bizimle hakkı üstün kıldı, batılı yok etti”⁸⁵.

⁸³ Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, 188.

⁸⁴ Cabirî, *Siyasal Akıl*, 658.

⁸⁵ Taberî, IV, 346; Cabirî, 661.

Böylece meşruluk Peygamber'e yakın akraba olmakla sağlanmış oluyordu. Bu da Allah'ın iradesiyle gerçekleştirilmişti. Allah bizzat Abbasoğulları'nı bu iş için seçmişti.

Abbasî Devleti'nin gerçek kurucusu Mansur, Allah'ın iradesine dayalı ve Peygamber'e yakınlıktan doğan meşruluğun Allah'ın seçtiği Horasan halkı eliyle gerçekleştiğini ifade ediyordu⁸⁶.

Alioğulları da aynı şekilde Peygamber'e yakınlığı öne sürerek hilafetin kendi hakları olduğunu savunuyorlardı⁸⁷.

Mansur, Peygamber'in gerçek mirasçılarının kendileri olduğunu, kadınlar (Hz.Fatıma) aracılığıyla gerçekleşen mirasın sahih olmayacağını, gerçek mirasın Peygamber'in amcası Hz.Abbas aracılığıyla gerçekleştiğini iddia etmiştir⁸⁸.

Böylece Mansur, yönetimin Allah'ın iradesiyle kendilerine verildiğini belirtmiştir. Mansur, Arafat günü okuduğu hutbede bunu açık bir şekilde dile getirmiş ve kendisinin yeryüzünde Allah'ın temsilcisi olduğunu ifade etmiştir: "Ey insanlar! Ben yeryüzündeki Sultanullah'ım (Allah'ın otoritesi). Sizi O'nun yardımı ve desteğiyle yönetirim. Ben O'nun ganimetinin bekçisiyim. O'nun iradesiyle hareket ederim. O'nun iradesiyle ganimeti paylaşıyorum. O'nun izniyle paylaşıyorum. Allah beni ganimete kilit yapmıştır"⁸⁹.

Böylece halife yeryüzünde Allah'ın temsilcisi durumundadır. Sultan, bir otoriteyi ve bir gücü ifade eder. Bu durumda halife Allah'ın otoritesi ve gücü demektir. Halife yeryüzünde Allah adına yürütmeyi sağlayan güçtür. Halifenin iradesi Allah'ın iradesi demektir. O herşeyi Allah adına yapmaktadır. Bu da Teokrasinin ta kendisidir.

⁸⁶ Mansur, okuduğu bir hutbede Horasan halkına şöyle sesleniyordu: "... Allah sizi bize yandaş ve yardımcı biri olarak seçti. Şerefimizi ve izzetimizi sizinle diriltti. Ey Horasan halkı! Sizin sayenizde batıl ehlini defetti, halkımızı üstün kıldı, Peygamberimiz'den mirasımızı bize geri verdi. Hak yerini buldu, ışığını seçti, yandaşlarını üstün kıldı". Taberî, IV, 435.

⁸⁷ Mansur döneminde iktidara karşı ayaklanan Muhammed en-Nefsu'z-Zekîyye, Mansur'un mektubuna verdiği cevapta şunları söylüyordu: "... hilafette hak bizimdir. Bu işi bizimle yola çıkarak iddia ettiniz. Atamız Ali, Vasi'ydi, imamdı. Çocukları sağken, onun yönetim hakkına nasıl mirasçı oldunuz? Allah bizi seçti, babamız peygamberlerden Muhammed'dir. Kadınların en hayırlısı, cennet kadınlarının efendisi, Fatıma'dır". Bkz. Taberî, IV, 431.

⁸⁸ Mansur, Nefsu'z-Zekîyye'nin iddiasını şöyle cevaplamıştır: "... Cufat ve kavgacıları saptırmak için, kadınların akrabalığıyla övünüp duruyorsun. Allah, kadınları ne amcalar ne babalar gibi, ne de asabe ve ulu'l erham gibi mirasçı yapmıştır. Çünkü Allah, amcaı baba gibi görmüştür. Rasulullah'ın çocukları sözüne gelince, Yüce Allah kitabında şöyle buyurur: 'Muhammed, sizden birinizin babası değildir' (26 Şuara 227). Siz, onun kızının çocuklarısınız. Bu yakın bir akrabalık. Ancak bu, bütün mirası almaz. Vilayeti (yönetimi) miras alamaz". Bkz. Taberî, IV, 432.

⁸⁹ Taberî, IV, 533.

Allah adına güç kullanma, O'nun iradesi ile hareket etme anlayışı, iktidarın meşruluğunu ve iktidarın ideolojisini ifade etmekteydi. Emevîler'in Cebir ideolojisi, yerini Abbasîler'de Allah'ın iradesiyle hareket etme ideolojisine bırakmıştı. Emevîler'in mülk devleti, yerini Abbasîler'de dine dayalı devlete bırakmıştı⁹⁰.

Saffah ve Mansur tarafından geliştirilen, Peygamber'e yakınlık yoluyla gerçekleşen meşruluğu, Halife Mehdî, devletin resmî doktrini haline getirmiştir⁹¹.

İlk Abbasî halifeleri, bizatihî eskatolojik (uhrevî) imâlar içeren birer ünvan geliştirmişlerdi. Saffah, ilâhî emirleri kan dökme pahasına da olsa yerine getirme kararlılığını gösteren kimse; Mansur, ilâhî yardıma mazhar olmuş kişi; Mehdî ise, insanları kötülüklerden, adâletsizliklerden, zulüm ve haksızlıklardan kurtaracak kimse anlamını içeriyordu⁹².

⁹⁰ Hitti, Philip, *İslâm Tarihi*, I, 444.

⁹¹ Daniel, Elton L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule*, 28. Halife Mehdî, imametın Abbasoğulları'na Abbas b. Abdulmuttalib yoluyla geldiğini, çünkü Hz. Muhammed'in mirasına en lâıık ve insanlar arasında ona en yakın kişinin Abbas olduğunu söylemiştir. Bkz. *Ahbaru'd-Devleti'l Abbasiyye*, 165; Nevbahtî, 46.

⁹² Hodgson, I, 242.

3- Dinî Yaşamı Denetleme ve Düzenleme Politikası

Allah'ın iradesi adına hareket ettiklerini ifade eden Abbasî yöneticileri, topluma şekil verme, toplumu istedikleri şekilde düzenleme tasarrufuna sahip olduklarını düşünmüşler ve iktidar için tehdit unsuru olan çevre kültür ve inançlara karşı Allah'ın dinini korumak ve kollamak amacıyla, halkın din anlayışını denetleme ve düzenleme yoluna gitmişlerdir.

Halife Saffah ve Mansur döneminde yönetim, Emevî sempatizanları ve Alioğulları taraftarları gibi muhalif unsurlarla mücadele etmiştir. Mehdî ile birlikte yeni bir politika belirlenmiş ve halkın din anlayışını; dolayısıyla iktidarı tehdit eden çevre kültür ve inançlarla mücadele etme yoluna gidilmiştir. Halk üzerinde önemli bir etkiye sahip olan bu unsurlarla mücadele etmek için yeni bir strateji benimsenmiştir.

Halife Mehdî, kendinden önceki halifelerin baskı ve şiddet uyguladıkları kesime karşı daha toleranslı; ancak çevre kültür ve inançlara karşı daha baskıcı ve tavizsiz bir politika izlemiştir. Tarihçiler onun, babasının müsadere ettiği malları sahiplerine iade ettiğini, hapsettiği Ali taraftarlarını serbest bırakıp affettiğini, onlara maddî yardımda bulunduğunu kaydederler⁹³.

Mehdî, dışarıda Bizans'la, içeride İran bölgesinde etkisini sürdüren, Gnostik tipi bir mezhep olan Maniheizm'le mücadele etmeyi planladı. Aslında Maniheizm, hem İslâm toplumunun birliğini hem de iktidarı tehdit eder durumda idi⁹⁴. Mehdî'nin bu hamlesi iktidara küskün durumda olan unsurları kazanmak için bir fırsattı. Nitekim İslâm toplumunun birliğini korumak adına Maniheizm'le girilen mücadele sonunda, iktidara küskün olan müslüman unsurlarla bir uzlaşma zemini oluşturulmuş durumdaydı.

Maniheizm, avam halk arasında fazla rağbet görmemişti. Entellektüel eğilimli olanlar için özel bir dindarlık üslubunu temsil ediyordu. Dünya işlerinden el etek çekmeyi önerdiğinden dolayı, pek çok çoğu entellektüel ve zengin müslüman için önemli bir alternatif oluşturuyordu⁹⁵. Bu tehlikeyi sezen Mehdî, entellektüel birikime sahip kelâmcılar aracılığıyla bu akıma karşı muhalif fikirler geliştirmeyi teşvik

⁹³ Yakubî, *Tarih*, II, 337; Taberî, *Tarih*, VIII, 116-117.

⁹⁴ Hodgson, I, 243.

⁹⁵ Hodgson, I, 245.

ediyordu. Diğer gayrimüslim din mensuplarına zımmî olmak kaydıyla tolerans gösteren yönetim ve entellektüel birikime sahip ulema, Maniheizm mensuplarına karşı tavizsiz bir tavır takınmış, onları ya görüşlerinden vazgeçmek ya da cezalandırmak tercihinine zorlamıştır⁹⁶. Irak'ta yeni ihtida edenleri önemli ölçüde etkileyen Maniheist görüşlere karşı Mihne (bir çeşit engizisyonvari cezalandırma) mekanizması geliştiren Mehdî, ulemanın önemli ölçüde takdirini kazanmıştı. Ancak Mehdî'nin halefleri mihne mekanizmasını, İslâmî düşünce çerçevesi dahilinde kalan, ancak herhangi bir sebepten dolayı hükümetin hoşuna gitmeyecek, zararlı olmayan fikirlere karşı da tatbik ettiler⁹⁷.

Kadîm din ve geleneklere karşı İslâm inançlarını savunma hareketi, Mehdî'den çok önceleri, ilk Mu'tezilî temsilciler olarak kabul edilen Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd tarafından başlatılmıştı. Bu Mu'tezilî temsilciler sadece dinî endişelerinden dolayı böyle bir mücadeleyi öngörmüşlerdi. Mehdî ise bir devlet başkanı olarak muhtemelen siyasi kaygılardan dolayı böyle bir mücadelenin gerekli olduğunun farkına varmıştı. Mehdî ile çağdaş olan Mu'tezilî temsilciler seleflerinin başlattığı bu mücadeleyi devam ettirmekteydiler. Halife Mehdî'nin, hazır entellektüel birikime sahip olan bu kişilerden, çevre kültür ve inançlarla mücadele alanında yararlanmak istemesi gayet tabîi idi.

Abbasî iktidarı Halife Mehdî'den önce de, entellektüel birikime sahip olan ve halkın nazarında önemli ölçüde itibarı olan kimseleri yönetime katmak, onların karizmalarından faydalanmak istemiştir. Halk nazarında önemli ölçüde itibara sahip olan bu insanların bazıları, iktidarın meşruluğuna inanmadıkları ve bazı muhalif unsurlara sempati duyduklarından dolayı iktidarın bu tür tekliflerini kabul etmemişlerdir. Sonuçta iktidarın zulüm ve işkencesine maruz kalmışlardır. Önemli bir hadis ve fıkıh otoritesi olarak kabul edilen Malik b. Enes (93-179/711-795), Halife Mansur döneminde meydana gelen, Muhammed b. Abdullah (Muhammed en-Nefsu'z-Zekîyye) ve İbrahim b. Abdullah'ın başlattığı ayaklanmayı desteklediğinden ve iktidarın meşruiyetini kabul etmediğinden dolayı ağır işkenceye maruz bırakılmıştır⁹⁸.

İktidarın meşruiyetini eleştiren ve İbrahim b. Abdullah'ın Hicri 145 yılında Basra'da gerçekleştirdiği ayaklanmaya bir şekilde destek veren, dolayısıyla iktidarın yönetime katılma teklifini reddedenlerden biri de büyük fıkıh otoritesi olarak kabul

⁹⁶ Hodgson, I, 245.

⁹⁷ Brockelman, Carl, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 118.

⁹⁸ İbn Abdilber, *el-İntikâ fî Fadâilî's Selaseti'l Fukaha*, 44; Zehebî, *Siyeri A'lami'n Nübela*, VIII, 80; Taberî, VII, 560 (III, 200).

edilen İmam Azam Ebû Hanife (80-150/699-767)'dir. Ebû Hanife, Halife Mansur'un kadılık teklifine olumsuz yanıt vermesi üzerine işkencelere maruz kalmıştır⁹⁹.

Mu'tezîlî önderlerden kabul edilen Amr b. Ubeyd'in de iktidarın yönetime katılma teklifine olumsuz yanıt verdiğini ve bu konuda bir dizi tavsiyelerde bulunduğunu daha önce belirtmiştik.

Halife Mehdî'nin sistemli ve titiz bir şekilde başlattığı¹⁰⁰, zındıklık¹⁰¹ şeklinde nitelendirilen, halkın din anlayışlarını ve inançlarını tehdit eden¹⁰² çevre kültür ve inançlarla mücadelede, Mu'tezîlî temsilciler yönetime katılmaksızın önemli katkıda bulundular. Dinî yaşamın sıkı bir şekilde kontrole ve düzenlemeye tâbi tutulması Mehdî ile başladı.

Halife Mehdî döneminde Zındıklık olarak nitelendirilen çevre kültür ve inançlarla mücadele için sistemli bir program hazırlanmış, bunun için bu görevi yürütmekle sorumlu "sahibu'z Zenadîka" isimli bir birim oluşturularak, bu mücadeleye kurumsal bir boyut kazandırılmıştır¹⁰³.

Halife Mehdî, Gnostik nitelikli çevre kültür ve inançları eleştirmek amacıyla cedel kitaplarının yazılmasını emreden ilk halife olmuştur¹⁰⁴.

Mehdî, Horasan bölgesinde önceleri Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed peygamberlerin suretlerinde ortaya çıktığını iddia eden, daha sonra da ilâhlık iddiasında bulunan Haşim b. Hakim (Mukanna) ile mücadele etmiş ve bu mücadelede başarılı olmuştur¹⁰⁵.

İktidarın dinî yaşamı denetleme ve düzenleme politikasına, Mu'tezîlî temsilcilerin önemli ölçülerde katkıları olmuştur. Bu hususta ismi ön plana çıkan Mu'tezîlî önderlerden biri Ebu'l Huzeyl Allaf (134-235/751-849)'tır.

⁹⁹ Bağdadî, *Hatıb, Tarih*, XIII, 326-330; Zehebî, *Menakıbu'l İmam Ebî Hanife*, 15-17; Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanife*, 57-60.

¹⁰⁰ Watt, 216.

¹⁰¹ Zındık kelimesi Sasanîler'den itibaren İran'da Zerdüş'tün ünlü kitabı Avesta'yı değişik bir görüşle yorumlayan ve Zerdüş'tilik karşısında Heteredoks bir zümre telakki edilen Maniheiztler'e denmekte olup, giderek sapık mânâsında kullanılır olmuştur. Abbasîler döneminde başlangıçta İran kökenli ailelere mensup mühtedilere (gizli Maniheiztler'e) verilen bir isim iken, zamanla Maniheizt olmasa bile, sünî İslâm anlayışına uymayan serbest fikirler besleyen kimselere de bu ismin verildiği görülmektedir. Bkz. Ocak, A. Yaşar, *Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık, Harici, Rafizî, Mülhid ve Ehl-i Bid'at" Terimlerine Dair Bazı Düşünceler*, Tarih Enstitüsü Dergisi, Sayı: XII, 508, İstanbul, 1981-1982; Watt, 216.

¹⁰² Watt, 216.

¹⁰³ Zaman, Muhammed Kasım, *Religion and Politics under The Early Abbasid's; The Emergency of the Proto-Sünni Elite*, 67; İbn Cevzî, *Muntazam*, VIII, 287.

¹⁰⁴ Suyûtî, *Tarihu'l Hulefa*, 271.

¹⁰⁵ Geniş bilgi için bkz. Nerşahî, *Tarihu Buhara*, 94-104; İbnu'l Esîr, *Kâmil*, VI, 38-39.

Zındıklıkla itham edilen ve dualist fikirlere sahip olan şair ve kelâmcı Salih b. Abdulkuddus (167/783) ile Allaf arasında meydana gelen bir tartışmaya, Halife Mehdi bizzat iştirak etmiş ve tartışmayı sonuna kadar takip etmiştir.

Halife Mehdi, senevî (dualist) görüşleriyle tanınan Salih b. Abdulkuddus'un yakalanıp getirilmesi talimatını verir. Salih, Mehdi'nin huzuruna çıkarılınca; konuşması, bilgi birikimi, şık görüntüsü ve nezaketi ile Halife'yi etkiler ve görüşlerinden döndüğünü ifade eder. Bunun üzerine serbest bırakılır. Ancak septik ve dualist görüşlerini yaymaya devam edince, Halife, Salih'i tekrar huzuruna çağırarak, kendisine ait olan, insan karakterinin değişmeyeceği temasını işleyen bir şiirini hatırlatır ve bu konuda ne düşündüğünü sorar. Salih'in insan karakterinin değişmeyeceğini ifade etmesi üzerine, "Öyleyse senin de karakterin değişmeyecek demektir, sana senin yargınla hükmediyoruz" der ve öldürülmesi talimatını verir; Salih öldürülür ve şehrin köprüsüne asılır¹⁰⁶.

Yabancı din ve kültürlere karşı İslâm'ı savunma psikolojisiyle hareket eden Mu'tezilî temsilciler; iki büyük tarafla karşı karşıya kalmışlardır. Bunlar: 1. Yahudi ve Hristiyanlar, 2. Zanadika, Mülhidler, Sümenîyye (Budizm), Manevîyye ve Mecusîler gibi diğer din mensupları¹⁰⁷.

Mu'tezilî temsilcilerin mücadele ettiği bu unsurlar, Mehdi ile birlikte devleti tehdit eden zümreler olarak kabul edilmiş ve bu zümrelere karşı mücadele başlatılmıştır. Halife Mehdi'nin dinî yaşamı denetleme ve düzenleme politikası büyük bir ihtimalle iktidarı koruma ve kollama amacına dayanmaktaydı. Mu'tezilî temsilciler ise, çevre kültür ve inançların, müslüman halkın saf dinî duygularını tehdit etmesi nedeniyle bu kültür ve inançlarla mücadeleyi ilmî düzeyde yapmaktaydı.

Nitekim İran dualizminin önemli isimlerinden biri olan Salih b. Abdulkuddus (166/783)'la hem ilmî düzeyde¹⁰⁸ hem de devlet düzeyinde¹⁰⁹ mücadeleler yapılmıştır.

¹⁰⁶ Bkz. İbn Cevzî, *Muntazam*, VIII, 287; Atvan, *ez-Zandaka ve 'ş Şuubîyye*, 47-55; Suyûfî, 273 vd.

¹⁰⁷ Albert Nasri Nader, *Ehemmul Firaki'l İslâmiyyeti's-Siyasîyye ve'l Kelâmîyye*, 38; İbn Murtaza, *Kitabu'l Mîle ve'n-Nihal*, 1-3; Belba, Abdulhakim, *Edebu'l Mu'tezile*, 96-99.

¹⁰⁸ Mu'tezilî temsilcilerden Allaf, Tevhid ilkesi bağlamında, dualist görüşleriyle tanınan Salih b. Abdulkuddus'la münazaralarda bulunmuştur. Bu münazaraların birinde Salih; kâinatın ışık ve karanlık (nur ve zulmet) denilen iki ezeli asla dayandığını iddia etmekteydi. Salih'e göre âlem; birbirine zıt ve biri diğerinden farklı olan nur ve zulmetin birleşmesinden doğmuştur. Allaf, bu karışımın ışık ve karanlıktan farklı mı yoksa aynı mı olduğunu sorduğunda, Salih, ikisinin de aynı olduğunu söyler. Bunun üzerine, Allaf, ona "Birbirine aykırı iki şey birbirine nasıl karışır? Bu ikisini birbirine karıştıran biri olmalıdır. Bu da Allah'tan başkası değildir" der. Bu tartışmanın sonunda Salih başarısız olduğunu kabul eder ve Allaf için şu ifadeleri kullanır:

Çevre kültür ve inançlara karşı hem ilmî düzeyde hem de siyasal anlamda devlet düzeyinde girişilen mücadele, iktidar ile Mu'tezîlî temsilcileri ortak amaç doğrultusunda birleştirmektedir. Çevre kültür ve inançların bertaraf edilmesine yönelik ortak amaç; iktidar ile Mu'tezîlî temsilcilerin yakınlaşmasına ve özellikle siyasal otoritenin, Vasil ile başlayan bu mücadelede bir nevi uzmanlaşmış, belli bir entellektüel birikime sahip, Mu'tezîlî temsilcilerden faydalanmasına zemin oluşturmuştur.

Mehdî'den sonra halife olan Hadî (170/786), babasının vasiyeti doğrultusunda çevre kültür ve inançlarla mücadele etmeyi sürdürmüştür. Onun döneminde Zındıklıkla itham edilen bazı kişiler, sorgulamaya tâbi tutularak öldürülmüştür¹¹⁰.

Abbâsî yönetiminin başlangıcından bu yana devlet bürokrasisinde önemli mevkilere gelen, önceleri Budist rahipliği yapan İran asıllı Bermekî ailesi, Harun Reşid (193/809) döneminde vezirlik makamı başta olmak üzere, devlet bürokrasisini ve maliyeyi kontrol etmiştir¹¹¹.

"Ebûl Huzeyl, Allah senin hayrını versin öyle bir insansın ki, ömrüme yemin olsun, sen hak üzeresin, kıyas ve cedelde üstünsün". Bkz. *Fadlu'l İ'tizal*, 258; Bedevî, I, 125.

Allaf ile Salih arasında geçen tartışmaların birinde, Allaf, ona inandığı iki Tanrı'dan hangisinin daha büyük olduğunu ve iki ilâhtan hangisinden rahmet dilediğini sorar. Salih, "Allah'ın rahmetine kavuşmayı umuyor ve iki ilâha da inanıyorum" der. Bunun üzerine Allaf, "Rahmet istediğin Tanrı rakibi olan diğer Tanrı'nın ismini kabul etmeyecektir" der. Bkz. İbn Murtaza, *Tabakâtü'l Mu'tezile*, 47; M.M. Şerif, I, 242.

Allaf ile Salih arasında geçen münazaraların birinde de, Allaf Salih'in septisizmini sorgular ve onun bu yöndeki görüşlerini eleştiriye tâbi tutar. Rivayete göre, Salih'in bir çocuğu vefat etmiştir. Allaf, Salih'e taziye ziyaretinde bulunur. Salih'i oldukça üzgün gören Allaf ona şöyle der: "Sana göre insanlar bitkiler gibiyse, oğluna üzülmene sebep görmüyorum". Salih ise, "üzüntüm ona değildir, 'Şükuk' adlı kitabımı okumadan öldüğü için üzülmekteyim" der.

Allaf 'Şükuk' kitabının mahiyetinin ne olduğunu sorar. Salih, kitabın mahiyetini şu şekilde özetler: "İlmin esaslarını koyduğum kitabımdır. Onu okuyan varolan şeyler hakkında şüpheye düşer, neticede ona bunlar yokmuş gibi gelir. Olmayan şeyler hakkında da şüpheye düşer. Neticede ona, o şeylerin varoldukları kanaati oluşur. O kadar ki, kendi varlığından bile şüphe etmeye başlar". Her şeye şüpheyle yaklaşılması gerektiğini öne sürün bu anlayışa Allaf şu eleştiriye getirir: "O halde sen oğlunun ölümü hakkında şüphe et. Her ne kadar ölmüşse de ölmemiş gibi davran. Oğlun bu kitabı okumamış olsa da, okumuş gibi şüphe içinde ol. O kitabı okuduğunu kabul et". Bkz. Kadı Abdulcabbar, *Munye ve'l Emel*, 46; Neşşar, I, 448 vd.; Bedevî, I, 126.

Allaf Septisizm ve Dualizm'in yanısıra diğer çevre kültür ve inançlara karşı da mücadele etmiştir. Halife Mehdi döneminde onun dinî yaşamı denetleme ve düzenleme politikasına uygun olarak Manevîyye'den Numan b. Munzir'le evrendeki hareket ve sükûn hakkında tartıştığı belirtilmektedir. Bkz. Şerif Murtaza, *Emali*, I, 126 vd.

Allaf'ın çevre kültür ve inançlarla mücadelesini içeren; Kitab ale's-Senevîyye, Kitabü'l Hucce ale'l Mülhidin, Kitabü'r-Red ala chli'l Edyan, Kitab ale'l Mecusi ve Kitab ale's Sûfistiyya adlı eserleri bu mücadelenin boyutlarını açık bir şekilde göstermektedir. Bkz. İbn Nedim, 204.

Allaf'ın mücadele ettiği bir başka kesim Ehl-i Kitap'tır. Kitab ale'l Yahud, Kitab ale'n Nasara, Kitab ala Ammar en-Nasranî fi'r-Redd ala'n Nasara (İbn Nedim, 204) adlı eserleri bu mücadeleyi yansıtmaktadır.

¹⁰⁹ Halife b. Hayyat, 355; Suyûtî, 273; Belba, Abdulhakim, *Edebu'l Mu'tezile*, 96 vd.

¹¹⁰ Suyûtî, 279; Belba, *Edebu'l Mu'tezile*, 98.

¹¹¹ Harun Reşid (193/809), iktidara geldiği ilk yıllarda, Fars asıllı olan Bermekî ailesinden Yahya b. Halid (188/805)'i vezirlik makamına getirtmişti. Onyediy yıl bu görevde kalan Yahya, iki oğlu Fazl ve Cafer'le

Ancak 187/803 yılına doğru, Halife Reşid, neredeyse kendisinden de yüksek bir itibar kazanmış olan Bermekî ailesinin etkinliğine, Cafer b. Yahya b. Halid'i Enbar'da öldürterek son vermiştir¹¹².

Bazı kaynaklarda, İslâm'ı kabul ettiklerinden hep şüphe duyulan Bermekîler'in, her fırsatta kadîm inanç ve kültürlerin propagandasını yapmaktan kaçınmadıkları iddia edilmektedir¹¹³.

Halife Reşid döneminde çevre kültür ve inançlar, halkın dinî anlayışları üzerinde etkinliğini iyiden iyiye hissettirmeye başlamıştı. Bu dönemde çevre kültür ve inançlar, Ehl-i Hadis aracılığıyla halkın dinî yaşamına nüfuz etmekteydi. Siyasal iktidar, Hadisçiler'e devlet nezdinde büyük bir itibar ve güven besleyerek¹¹⁴, dinî yaşamı bizzat yönlendiriyordu.

Halk hikayecileri (vaizler) camilerde; Peygamber'e nisbet edilen hadisleri kullanarak; İslâmî motiflerle süslü İncil ve Tevrat kıssalarıyla halkın dinî anlayışlarını yönlendiriyorlardı. Böylece kendine özgü tarih, ahlâk ve eskatoloji bilgisiyle, eski din ve kültürlerin en çarpıcı nosyonlarını içeren bir "halk İslâm'ı" doğmuş oldu¹¹⁵. Buna karşın hukukî realizmi temsil eden¹¹⁶ ve hür düşünce taraftarı olarak bilinen Ashabu'r Rey (Re'y ehli)¹¹⁷ ile hadisçiler arasında öteden beri bir mücadele yaşanmaktaydı¹¹⁸. Basra ve Bağdat'ta bulunan Mu'tezilî temsilciler, genel anlamıyla Re'y Ehli'nden yana tavır takınıyorlardı¹¹⁹.

Öteden beri büyük bir entellektüel birikime sahip olan Mu'tezilî temsilciler, halkın dinî yaşamında etkisini ve yoğunluğunu gün geçtikçe hissettiren çevre kültür ve inançlara karşı bu dönemde de mücadele içine girdiler.

Harun Reşid döneminin sonlarına doğru iktidar ile ilim adamları arasında bir uzlaşma sağlanmaya, yönetime küskün olan bir kısım ilim adamına itibar

birlikte devlet yönetiminde söz sahibi olmuştur. Bkz. İbn A'sam, *Fütûh*, IV, 402; Hodgson, I, 249; Bozkurt, *Nahide*, 8 vd.

¹¹² Halife b. Hayyat, 375; İbn A'sam, IV, 425; Hodgson, I, 249.

¹¹³ İbn Kuteybe, *Maarif*, 382; Cahuz, *Beyan ve'l Tebyin*, III, 350-352.

¹¹⁴ Halife Reşid'in dönemin önde gelen hadisçilerinden Ebû Muaviye ed-Darîr (113-194/731-809)'e ellerini yıkarken bizzat su döktüğü rivayet edilmektedir. Ayrıca bu dönemde hadis otoritelerinden kabul edilen İbn Uyeyne'yi yüzbin dirhem, Ebû Bekir b. Ayyaş'ı altı bin dirhem ile ödüllendirdiği rivayet edilmektedir. Bağdadî, Hatîb, *Tarih*, VII, 14; İbn Cevzî, *Muntazam*, VIII, 323; Hodgson, I, 351-352.

¹¹⁵ Hodgson, I, 260.

¹¹⁶ Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, 233.

¹¹⁷ Şehristânî, *Milel*, I, 245-246.

¹¹⁸ İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm*, 496-499.

¹¹⁹ İbn Abdilber, *Camiu Beyani'l-İlm*, II, 62-63.

kazandırılmaya çalışılmıştır. Ehl-i Re'y'den kabul edilen Ebû Yusuf (182/798) Bağdat'ta başkadılığa getirilmişti¹²⁰. Daha önce Alioğulları'na duydukları yakınlık sebebiyle Rafizîlik'le itham edilen ve hapse mahkum edilen Mu'tezîlî temsilcilerden Bişr b. Mu'temir (210/825), Sûmame b. Eşres (213/828)¹²¹ gibi Budizm (Sümenîyye) hakkında belli bir entellektüel birikime sahip olan şahıslar, Sind bölgesinde yönetimi ve halkın din anlayışını tehdit eden bu zümreyle mücadele etmek için serbest bırakılmıştır¹²².

Harun Reşid, Sind bölgesinde Budizm (Sümmenîyye)'in etkisini kırmak için Mu'tezîlî temsilcilerden Muammer b. Abbad es-Sülemî (280/835)'yi bu bölgeye göndermiş ancak Muammer yolda iken öldürülmüştür¹²³.

Reşid döneminde yaşayan Mu'tezîlî temsilcilerin çevre kültür ve inançlara karşı ortaya koydukları eserler, bu mücadelenin hangi boyutlarda seyrettiğini açık bir şekilde göstermektedir. Mu'tezîlî temsilcilerden Dırar b. Amr (200/815)'in "Kitabu'r Redd ale'r Rafıza ve'l Haşevîyye", "Kitabu'r Redd ale'l Haşevîyye", "Kitabu'r Redd ale'z Zanadika", "Kitabu'r Redd ala Cemî'il Mülhidîn"¹²⁴ adlı eserleri; Allaf'ın "Kitabu ala Ashabi'l Hadis fi't Teşbih", "Kitabu ala'n Nasara", "Kitabu ale'l Yahud", "Kitabu ala's Senevîyye", "Kitabu'l Hucce ale'l Mülhidîn", "Kitabu ale's Sûfistaîyye", "Kitabu ale'l Mecusî" gibi pek çok eseri; Bişr b. Mu'temir'in "Kitabu Redd ala'n Nasara", "Kitabu'r Redd ale'l Yahud", "Kitabu'r Redd ale'r Rafıza", "Kitabu'r Redd ale'l Müşrikîn", "Kitabu'r Redd ale'l Mülhidîn", "Kitabu'r Redd ale'l Cuhhal"¹²⁵ adlı eserleri yabancı din ve kültürlerle mücadele bağlamında kaleme alınmıştır. Eserlerin sayısı ve içeriği bize, o dönemlerde çevre kültür ve inançların halkın dinî anlayışları üzerindeki etkisini açık bir şekilde göstermektedir.

İktidarın dinî yaşamı denetleme ve düzenleme politikası ve bu politikayı uygularken ilim adamlarından faydalanması, Halife Me'mun ve diğer Abbasî halifeleri

¹²⁰ Halife b. Hayyat, 374.

¹²¹ Malatî, *Tenbih*, 30; Eş'ârî, *Makalat*, 79; İbn Murtaza, *Tabakât*, 52; Kadı Abdulcabbar, *Fadlu'l İ'tizal*, 265; *Munye ve'l Emel*, 48; Sezgin, *Tarihu't-Turasu'l Arabi*, 62.

¹²² İbn Murtaza, *Babu Zikri'l Mu'tezile*, 31; Kadı Abdulcabbar, *Fadlu'l İ'tizal*, 266; İbn Murtaza, *Tabakatu'l Mu'tezile*, 55.

¹²³ İbn Murtaza, *Tabakatu'l Mu'tezile*, 56. Başka bir rivayette ise, bu iş için görevlendirilen kimsenin Muammer'in çağdaşı Ebû Kilde olduğu ifade edilir. Bkz. *Munye ve'l Emel*, 31-32, 34.

¹²⁴ İbn Nedim, *Fihrist*, 215.

¹²⁵ İbn Nedim, *Fihrist*, 204, vd.

döneminde de çeşitli şekillerde devam etmiştir. Bu uygulamalara, Me'mun döneminde gerçekleşen Mihne sürecini ele alırken değineceğiz.



B- HALİFE ME'MUN VE MU'TEZİLÎ BÜROKRATLAR

Me'mun'un yönetim dönemi (198-218/813-833), bir çok Mu'tezilî görüşlerin ve Mu'tezilî ismin ön plana çıktığı bir dönem olmuştur. Harun Reşid, oğlu Me'mun'un eğitimi ve yetiştirilmesi görevini, Mu'tezilî görüşleriyle tanınan Yahya b. Mubarek el-Yezidî (ö. 202 H.)'ye vermişti¹²⁶. Harun Reşid döneminde bazı Mu'tezilî önderlerin, iktidarın dinî yaşamı düzenlemesi politikaları doğrultusunda, çevre kültür ve inançlarla mücadele etmek amacıyla yönetime katıldıklarını belirtmiştik.

Me'mun'un, iktidara gelişinden önce ve iktidara geldikten sonra bir çok Mu'tezilî temsilci ile yakın ilişki içinde olduğu görülmektedir. Bu temsilciler Me'mun dönemi politik gelişmelerinin organizatörleri durumundadırlar. İktidarın ortaya koyduğu stratejik politikaları belirleyen kimselerdir.

Halife Me'mun ile yakın ilişki içerisinde olan bu Mu'tezilî önderlerin, Me'mun nezdinde büyük bir itibarları olmuştur. Me'mun'un görüşlerine kaynaklık teşkil etmişlerdir.

Halife Me'mun ile yakın ilişki içerisinde olan Mu'tezilî temsilcilerden biri Sûmame b. Eşras'dır (213/828)¹²⁷. Harun Reşid döneminde, Rafizî suçlamasıyla hapsedilen Sûmame¹²⁸, iktidarı ve halkın dinî anlayışlarını tehdit eden çevre kültür ve inançlarla mücadele etmek amacıyla serbest bırakılmıştır¹²⁹. Ayrıca bu dönemde Sûmame, Yahya b. Halid el-Bermekî (188/805)'nin düzenlediği "aşk" üzerine yapılan bir tartışma meclisine katılanlar arasında yer almıştır¹³⁰.

Sûmame'nin Bağdat'a gelmeden önce Halife Me'mun'la Horasan'da beraber olduğu bildirilmektedir¹³¹. Fikir ve önerileriyle Me'mun'un danışmanı konumunda bulunan¹³² Sûmame, Me'mun nezdinde itibarlı ve etkin bir konuma sahip olmuştur¹³³.

¹²⁶ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, XX, 30-31; Rufaai, Ahmed Ferid, *Asru'l Me'mun*, I, 367; Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 170.

¹²⁷ Ebû Maan en-Numeyri künyesiyle de bilinen Sûmame'nin, Mu'tezile'nin yedinci tabakasinda bulunduğu, ilim ve edebiyatta önemli bir kişilik olduğu zikredilir. İbnü'l Murtaza, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 62.

¹²⁸ İbn Nedim, *Fihrist*, 210.

¹²⁹ İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 55.

¹³⁰ Mes'udî, *Muruc*, III, 379-381.

¹³¹ Cehşiyarî, *el-Vüzara ve'l Küttab*, 314-315.

¹³² Zübeyir b. Bekkar, *Ahbaru Muvaaffakiyat*, 41 vd.

¹³³ Şehristanî, *Milel*, I, 71; Ravî, Abdussettar, *Sevratu'l Akl*, 223-224.

Bağdadî, Sûmame'yi sarhoşlukla, büyük günah işleme konusunda sorumsuz olmakla ve dinî görevleri ciddiye almamakla itham eder¹³⁴. Bu konuda Bağdadî pek çok rivayet zikreder. Ancak bu rivayetlerin ihtiyatla karşılanması gerekir. Çünkü o, Mu'tezîle ve Kaderîyye'yi sapık (yoldan çıkmış) fırka olarak zikrederek¹³⁵, ta başından belli bir tavır koymuştur.

Mu'tezîlî kelâmcılarından biri olarak kabul edilen Hayyat, Bağdadî'nin Sûmame hakkında ileri sürdüğü pek çok rivayeti eleştirerek, reddeder¹³⁶.

Sûmame b. Eşres'in, Halife Me'mun'u etkilediği ve onun nezdinde önemli bir konuma yükseldiği bir gerçektir. Nitekim Bağdadî, Me'mun'un Mu'tezîlî görüşlere sahip olmasında Sûmame'nin etkili olduğunu ileri sürer¹³⁷. Aslında Sûmame ile Me'mun arasındaki ilişki, bir devlet başkanı ve onun önemli bir danışmanı arasındaki ilişki şeklindedir. Sûmame, Halife'nin en güvendiği ve en çok itibar ettiği kimselerden biridir. Nitekim, Me'mun veziri Fazl b. Sehl (202/817)'in ölümünden sonra, onu vezir tayin etmek istemiş, ancak o halifenin bu teklifini geri çevirerek vezirlik için Ahmed b. Ebî Halid'i önermiştir¹³⁸. Ebî Halid ölünce, Me'mun ona yine vezirlik teklif etmiş, ancak Sûmame kendi yerine Yahya b. Eksem'i önermiştir¹³⁹. Öyle anlaşılmaktadır ki, Sûmame, Halife nezdinde önemli bir güven ve itibar kazanmış, Halife'nin ortaya koyduğu politikalarda etkin rol üstlenmiş bir bürokrat konumundadır.

Halife Me'mun'la yakın ilişki içerisinde giren ve onun düzenlediği tartışma meclislerine katılan isimlerden biri de Bişr b. Gıyas el-Merisî (218/833)'dir. Me'mun'un Bağdat'a gelişinden kısa bir süre sonra oluşturduğu ilmî danışman meclisinde yer almıştır¹⁴⁰. Bişr'in kimliği hakkında farklı rivayetler vardır. Bazı tarihçiler onun Mürcîî olduğunu ileri sürerler¹⁴¹. Bağdadî, onu "Bağdad Mürciesî"nin başkanı olarak takdim eder¹⁴². Bağdadî'ye göre; Bişr, fıkıhta Kadı Ebû Yusuf'un

¹³⁴ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 125-126.

¹³⁵ Bağdadî, a.g.e., 82 vd.

¹³⁶ Hayyat, *İntisar*, 66.

¹³⁷ Bağdadî, 125; ayrıca bkz. Avni, İlhan, "Sûmame b. Eşres", D.E.Ü.I.F. Dergisi, V, 45-59; Tritton, *İslâm Kelâmı*, 100.

¹³⁸ İbn Tayfur, *Kitab-ı Bağdad*, 118.

¹³⁹ İbn Tayfur, *Kitab-ı Bağdad*, 139.

¹⁴⁰ İbn Tayfur, *Kitab-ı Bağdad*, 36.

¹⁴¹ İbn Hallikan, *Vefayat*, I, 251.

¹⁴² Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 150.

görüşünü benimsemişti. Ancak, Kur'an'ın yaratıldığını söylediğinde Ebû Yusuf ondan uzaklaştı¹⁴³.

Hatib Bağdadî, Bişr'in "Rey ehli"nden olduğunu, onun fıkıh bilgisini Kadı Ebû Yusuf'tan aldığını, ancak daha sonra kelâma yöneldiğini ve Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü ortaya attığını ifade eder¹⁴⁴. Ebû İshak Şirazî eş-Şâfiî (393/476), onu Hanefî fukahâsından biri olarak kabul eder¹⁴⁵.

Bişr, sıfatlar konusundaki görüşlerinden ve Kur'an'ın yaratılmışlığına dair iddiasından dolayı "Cehmî" olarak nitelendirilmiştir¹⁴⁶.

Bişr b. Ğıyas el-Merisî'nin "Mu'tezilî" olduğu da yaygın bir görüş olarak ortaya atılmaktadır¹⁴⁷. Bağdadî, Bişr'in Kur'an'ın yaratılmışlığı konusundaki görüşü ile Mu'tezilî ile aynı safta yer aldığını bildirmektedir¹⁴⁸.

Mu'tezilî kelâmcı Hayyat, Cehm b. Safvan'ın da Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşüne sahip olmasından dolayı Mu'tezilî olarak isimlendirildiğini ifade eder¹⁴⁹. İbn Kesir, Me'mun'un i'tizalî görüşlere sahip olmasında Bişr b. Ğıyas'ın etkili olduğunu söyleyerek; Bişr'in bir kelâmcı olarak Mu'tezilî şeyhlerden biri olduğunu ve Me'mun'a da şeyhlik yaptığını iddia etmektedir¹⁵⁰.

Kanaatimizce Bişr b. Ğıyas el-Merisî, yaşadığı dönemde mücadele halinde olan iki önemli akımdan -ki bunlar Sufyan es-Savri (161/777), Sufyan b. Uyeyne (197/813), Malik b. Enes (179/795), Muhammed İdris eş-Şâfiî (204/819) gibi hadis taraftarları ile Ebû Hanife (150/767), Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (189/805), Ebû Yusuf (182/798), Züfer (158/775) gibi şahısların oluşturduğu Irak ehli de denen Ashabü'r Rey (Rey taraftarları)dır- Rey taraftarları safında yer almıştır. Basra ve Bağdat'ta bulunan Mu'tezilî temsilciler çoğunlukla Re'y taraftarlarıydılar¹⁵¹. Bişr, muhtemelen Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini savunduğu için Cehmî veya Mu'tezilî şeklinde nitelendirilmiştir. Aynı sebepten dolayı daha önce Harun Reşid döneminde sıkı bir

¹⁴³ Bağdadî, 150.

¹⁴⁴ Hatib Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, VII, 56.

¹⁴⁵ Ebû İshak Şirazî eş-Şâfiî, *Tabakâtu'l Fukaha*, 138, Beyrut, 1970.

¹⁴⁶ Zehebî, *Siyeru A'lamu Nubela*, X, 200; İbn Teymiyye, *Minhacu's Sünneti'n Nebevîyye*, II, 484. İbn Teymiyye'nin onun hakkında; "Allah onun kabrini ateşle doldursun", "Onun arkasında namaz kılınmaz" şeklinde sözler söylediği nakledilir. Bkz. Cedan, Fehmi, *Mihne*, 82.

¹⁴⁷ Cedan, Fehmi, *Mihne*, 79.

¹⁴⁸ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 150.

¹⁴⁹ Hayyat, *Intisar*, 126.

¹⁵⁰ İbn Kesir, *Bidaye ve Nihaye*, X, 275, 279, 281.

¹⁵¹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdilber en-Nemerî el-Kurtubî Endelüsî, *Camîu Beyan el-İlm-i ve Fazlihî ve ma Yenbeğî fi Rivayetihi ve Hamlihî*, II, 62-63, Beyrut, trs.

takibata uğramış, Halife tarafından ölümle tehdit edilmiş, uzun bir süre gizli yaşamak zorunda kalmıştır¹⁵². Bîşr'in ismi Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşü ile adeta özdeşleşmiştir. Bu görüşün genelleştirilmesi ve yaygın halde tartışılmasında Bîşr'in büyük bir katkısı vardır¹⁵³. Me'mun dönemi siyasal gelişmelerin baş aktörlerinden biri konumundadır.

Halife Me'mun'un Merv'de bulunduğu sıralarda halk, (201/816) Bağdat'ta isyan ederek İbrahim b. Mehdî'yi yönetimin başına geçirmiştir¹⁵⁴. Aynı yıl Bağdat Rusafa Camii'nde yaşanan bir tevbe sorgulamasında Bîşr, sorgulanan kişi konumundadır.

Bağdat'ta halk gösteri yaparak, İbrahim b. Mehdî'den Bîşr'in yakalanıp tevbe ettirilmesini istemiştir. Halife İbrahim, Kadı Kuteybe b. Ziyad'a talimat vererek, Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünü savunun Bîşr b. Ğıyas'ın yakalatılmasını emreder. Kadı Kuteybe b. Ziyad Bîşr'i yakalatır ve Rusafa Camii'nde halkın huzuruna tevbe için getirtir. Bu tevbe sorgulamasını kaydetmek üzere iki tane de sekreter hazır bulunur. Bu sırada bu olayda etkin olan ve İbrahim b. Mehdî'nin etrafında bulunan kişiler hadis ehlinden olan kişilerdir. Orada hazır bulunan sekreterlerden birisi, önemli hadis otoritesi Yezid b. Harun'un sekreteri Harun b. Musa'dır; diğeri ise Harun Reşid'in özel yardımına mazhar olan, bir diğeri hadis otoritesi Sufyan b. Uyeyne'nin sekreteri Ebû Müslim Abdurrahman b. Yunus (224/838)'tur¹⁵⁵. Bîşr, Kur'an hakkındaki görüşlerinden dolayı tevbeye davet edilir, ancak o sesini yükselterek böyle bir şeyden Allah'a sığındığını söyler. Halk linç etmek üzere, üzerine hücum eder, fakat o kaçarak canını zor kurtarır¹⁵⁶. Öyle anlaşılmaktadır ki, Bîşr, H. 203-204 yıllarında Me'mun'un yönetimi kontrol etmesine dek sesini fazla duyuramamıştır. Me'mun'la birlikte Bîşr'in yıldızı parlamış ve ismi ön plana çıkmıştır. Muhtemelen Me'mun dönemi siyasal gelişmelerin etkin isimlerinden biri durumundadır. Taberî'nin naklettiği ve H. 205 senesinde meydana gelen bir olay bunu doğrulamaktadır. Nakledilen rivayete göre; Me'mun'un da iştirak ettiği bir tartışma meclisinde Bîşr b. Ğıyas, Sûname b. Eşres, Muhammed b. Ebî'l Abbas ve Ali b. Heysem hazır bulunmuşlardır. Tartışmanın konusu "Teşeyyu"dur. Muhammed b. Ebî Abbas, imamî görüşleri; Ali b. Heysem, Zeydî

¹⁵² Hatib Bağdadî, VIII, 64.

¹⁵³ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 246.

¹⁵⁴ İbn İmad, *Şezerat*, I/II, 2.

¹⁵⁵ Hatib Bağdadî, *Tarih-i Bağdad*, XII, 264; Vekî', *Ahbaru Kudat*, III, 269-270; İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 356.

¹⁵⁶ Hatib, Bağdadî, XII, 264; İbn Cevzî, *Muntazam*, X, 106.

görüşleri temsil etmektedir¹⁵⁷. Öyle anlaşılmaktadır ki, Bişr kelâmî sorunların siyasal tatbikatı ile meşgul olmuş¹⁵⁸, hadis ehline karşı mücadele içerisine girmiş ve Me'mun'un başlattığı Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununa dayalı Mihne uygulamasının teorisyenlerinden biri durumuna gelmiştir. Nitekim Halife Me'mun, Bağdat'ta otoritesini tesis edip, sükûneti sağladıktan sonra, ilk iş olarak bir ulema konseyi oluşturmuş, bunlar arasında önde gelen yüz kişi seçilmiş, zamanla onlardan da seçile seçile on kişi kalmıştır ki, bunlardan birisi de Bişr b. Gıyas el-Merisî olmuştur¹⁵⁹.

Me'mun nezdinde önemli bir itibar ve güven sağlayan Mu'tezilî temsilcilerden biri de Bişr b. Mu'temir (210/825)'dir¹⁶⁰.

Bişr b. Mu'temir, Harun Reşid döneminde etkin olan Bermekî ailesiyle yakın dostluk içinde olmuş¹⁶¹, Bermekî ailesinin yönetimden uzaklaştırılması (187/803)'ndan sonra¹⁶² Alioğullarına yakınlık duymasından dolayı Rafizîlikle itham edilmiş ve hapsolunmuştur¹⁶³. Daha sonra Rafizî olmadığını ifade eden şiirler yazmış ve serbest bırakılmıştır¹⁶⁴.

Bizim için önemli hususlardan biri de Bişr'in, Me'mun döneminde etkin bir muhalif zümre olarak görülen hadis taraftarlarına karşı, "akla" ve "ictihadu'r-Re'y"e önem veren kelâmcılardan biri olmasıdır¹⁶⁵. Bişr b. Mu'temir'in taklit ve taklitçilik

¹⁵⁷ Taberî, VIII, 577-578; İbn Tayfur, 22.

¹⁵⁸ Watt, 246.

¹⁵⁹ İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, 39.

¹⁶⁰ Arap asıllı olan Bişr b. Mu'temir (210/825), Ebû Sehl el-Hilafî künyesi ile de bilinir. Alaca hastası olan Bişr, muhtemelen Kûfe'de doğmuş, henüz çocuk iken ailesiyle birlikte Bağdat'a göç etmiştir. Belli bir süre eğitim için Basra'ya gitmiş, eğitimini Basra'da Vasil b. Ata'nın arkadaşlarından olan Bişr b. Said ve Ebû Osman ez-Za'feranî'den almıştır. Daha sonra tekrar Bağdat'a dönerek Mu'tezile esaslarını oraya taşınmış ve Bağdat Mu'tezilesi'ni kurmuştur. Kendinden sonra gelen Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup şahısların tümü Bişr'i otorite kabul etmişlerdir. Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, 205-207; Cahız, *Hayavan*, III, 75; VI, 91; *Beyan*, I, 104; İbn Murtaza, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 52, 62, 63; Kadı Abdülcabbar, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 72; Malafî, *Tenbih*, 30-31; Belhî, *Babu Zikri'l Mu'tezile*, 72; Zehebî, *Siyeru A'lami'n Nuhela*, X, 203; Ahmed Mekki, *Dirasat an İbn Hazm*, 279; Hakyemez, 15.

¹⁶¹ Bişr, Bermekî ailesinden Fazl b. Yahya ve Yahya el-Bermekî ile sıcak bir dostluk kurmuş, Yahya'nın aşk üzerine düzenlediği toplantılara katılmıştır. Bkz. Cahız, *Hayavan*, VI, 91-92; Adil Nuvayhiz, *Mucemu'l Mufessirin*, X, 106; Mes'udî, *Muruc*, VI, 373.

¹⁶² İbn Esir, *Kâmil*, VI, 158.

¹⁶³ İbn Murtaza, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 52; Kadı Abdülcabbar, *Fadlu'l İ'tizal*, 265; *Munye ve'l Emel*, 48; Sezgin, Fuad, *Tarihu'l Turasi'l Arabi*, 62; Cahız, *Hayavan*, VI, 455.

¹⁶⁴ Kadı Abdülcabbar, *Munye ve'l Emel*, 48; İbn Murtaza, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 52; Cahız, *Hayavan*, VI, 289-290.

¹⁶⁵ İbn Abdilber, *Camii'l Beyan*, II, 77; Babani, *Zeylu Keşfu'z-Zunûn*, I, 26; Bişr, aşağıdaki şiirinde akla övgüler yağdırmaktadır:

"El değirmeninden olan aklın iyiliği Allah'a mahsustur.

Zorluk ve kolaylıkta en iyi arkadaşır.

Görenin bir işe hükmettiği gibi

Bir gaib üzerine hükmeder.

konusunda büyük bir fitne içinde gördüğü, taklitçiliklerinden dolayı fitratlarında var olan yetenekleri kaybeden ve taklit ettikleri kişilerin fikirlerini bilmeden onları doğrulayan kişilerle ilgili görüşü¹⁶⁶ muhtemelen hadis taraftarları ve onlara uyan avama yöneliktir. Bişr, bu görüşü ile Halife Me'mun'u etkilemiş olmalı ki, Mihne uygulamasında, Me'mun aynı kesimi cahillik, ilimden yoksunluk ve taklitçilikle suçlamıştır¹⁶⁷.

Bişr b. Mu'temir'in imamet hakkındaki görüşleri¹⁶⁸ ile Me'mun'un Alioğulları ile uzlaşmak amacıyla uygulamaya koyduğu siyasal programlar arasında bir irtibatın olduğu, inkâr edilemez bir gerçektir.

Halife Me'mun 201/816 yılında, Şîi imamlardan Ali b. Musa el-Kazım (203/818)'ı kendisine halef yapmış; ona er-Rıza künyesini vererek veliahdlığını ilan etmiştir¹⁶⁹. Halife Me'mun'un yanında bu siyasal gelişmeye tanıklık yapan ve veliahtlıkla ilgili belgeye imza atanlar arasında Bişr b. Mu'temir de vardır¹⁷⁰. Bütün bunlar Bişr b. Mu'temir'in, Me'mun döneminde uygulamaya konulan politik programların düşünsel altyapısının oluşturulmasında etkin bir rol aldığını göstermektedir.

Halife Me'mun'la yakın ilişki içinde bulunan Mu'tezîlî öncülerden biri de Ebû'l Huzeyl Muhammed b. el-Huzeyl¹⁷¹dir. Allaf künyesiyle¹⁷² de bilinen Ebû Huzeyl ismi,

Gerçekten, meydana gelen işlerde
İyilik ve kötülüğü birbirinden ayırır.
Öyle bir güçle ki,

Rabbim onu ihlas ve temizlikle özel kılmış. Bkz. Cahız, *Hayavan*, VI, 292; Belba, *Edebu'l Mu'tezile*, 159.

¹⁶⁶ Cahız, *Resâilu'l-Cahız*, II, 196.

¹⁶⁷ İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, 180-181; Taberî, VIII, 631-632.

¹⁶⁸ Bişr, "Mefdu'l İmam" anlayışını benimseyen Mu'tezîlî temsilcilerden biridir. Bu tezi savunanlara göre; imamette aranan şartların başında, Adâleti elden düşürmemek, Kitap ve Sünnet hakkında yeterli bir bilgiye sahip olmak ve böylece ümmetin işini üstlenmek gelir. Bu niteliklere sahip olan bir kişi, kendisinden daha bilgili ve daha faziletli biri bulunması durumunda bile yönetici olabilir. Bkz. Naşî el-Ekber, *Mesail*, 51-52; Bişr'e göre; Peygamber'den sonra en faziletli kişi Ali idi. Ebû Bekir ondan sonra geliyordu. Ali dururken Ebû Bekir'in halife olması, müslüman toplumun birliği açısından faydalı olmuştur. Naşî el-Ekber, *Mesail*, 56-57. Ali ile Talha, Zübeyir, Aişe ve Muaviye arasındaki mücadelede Ali haklı idi. Ali tahkim olayında da isabetli davranmıştır. Bkz. Naşî el-Ekber, *Mesail*, 57; Eş'ârî, *Makalat*, 456; ; Nevbahtî, *Fıraku's-Şiâ*, 13-14.

¹⁶⁹ Yakubî, *Tarih*, II, 402-403; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, II, 71; Brockelman, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, 100-101.

¹⁷⁰ İbn Hallikan, *Vefayat*, VII, 148; Meclisî, Muhammed Bakır, *Biharu'l Envar*, XII, 49, 153.

¹⁷¹ Doğum ve ölüm tarihleri konusunda farklı rivayetler bulunan Ebû'l Huzeyl'in 131/748, 134/751, 135/752 yıllarında doğduğuna dair rivayetler vardır. Bkz. Mes'udî, *Muruc*, IV, 103; İbn Nedim, *Fihrist*, 204; Hatib Bağdadî, III, 370; İbn Cevzî, *Muntazam*, VI, 3132, Gurabî, *Tarihu Fırak*, 151. Ölüm tarihi konusunda da kesinlik yoktur. Ölüm tarihi olarak 226/840, 227/841, 235-850, 236-851 gibi farklı rivayetler söz konusudur. Bkz. İbn Murtaza, *Tabakât*, 44; Hatib Bağdadî, III, 369; Mes'udî, IV, 103; Mes'udî, IV, 103; Zehebî, *Siyeri*, X, 542; Şerif Murtaza, *Emali*, I, 124; İbn Cevzî, *Muntazam*, VI, 3134.

ilk defa Harun Reşid döneminde Vezir Yahya b. Halid el-Bermekî'nin düzenlediği tartışma meclisinde göze çarpmaktadır¹⁷³. Allaf'ın bu dönemde gözle görülür bir siyasî tavrı görülmemektedir. Allaf'ın en etkin olduğu dönem, Me'mun dönemidir diyebiliriz.

Basra'da doğan ve belli bir süre burada yaşayan Allaf, 203/818 tarihinden sonra Halife Me'mun'un daveti üzerine Bağdat'a gitmiştir¹⁷⁴. Allaf'ın yönetimle yakın ilişkiler içerisine girmesi bu dönemde başlamıştır. Allaf, Sûmame b. Eşres tarafından Halife Me'mun'a takdim edilmiştir¹⁷⁵. Allaf, Sûmame b. Eşres ve Bişr b. Merisî'den sonra, Me'mun nazarında önemli bir yeri olan üçüncü şahıs olarak gösterilmektedir¹⁷⁶. Allaf'ın din ve mezhepler konusunda Me'mun'a önderlik yaptığı ileri sürülmektedir¹⁷⁷. Allaf'ın Halife'yle tanıştığı sırada ona şu cümleleri söylediği kaydedilir: "Ey Mü'minlerin emiri! Sana bir dinar veya bir dirhem talepte bulunmak için gelmedim. Sadece Allah'a karşı iki hususta uyarıda bulunmak istedim. Biri, Allah'ın yaratması, diğeri de Allah'ın zulmedebilmesidir"¹⁷⁸.

Allaf'ın iktidardan 60 bin dirhem para aldığı ve bu parayı arkadaşları arasında paylaştığı rivayet edilmektedir¹⁷⁹. Bu rivayet, bize onun yönetimde etkin bir yere geldiğini ve bir bürokrat olarak görev yaptığını göstermektedir.

Allaf'ın mücadele ettiği zümrelere bakıldığında, onun Me'mun dönemi siyasî gelişmelerine önemli bir katkısının olduğu anlaşılabacaktır. Onun, "Kitab ale'l Yahud", "Kitab ala'n Nasara", "Kitab ale's Senevîyye", "Kitabu redd ala' Ehli'l Edyan", "Kitabu ale'l Mecusu", "Kitab ale's Sufistaiyye", "Kitab Hucce ale'l Mülhidin", "Kitabu'r Redd ale'l Gaylanîyye fi'l İrca", "Kitabu ala Ashabi'l Hadis fi't Teşbih", "Kitabu redd ale'l Kaderîyye ve'l Mücebbire", "Kitabu'l İmame ala Hişam"¹⁸⁰ adlı eserleri, Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusîlik, Senevîyye, Cebriyye, Gaylanîyye, Ashabu'l Hadis ve İmamîyye ile mücadelelerini konu almaktadır. Allaf'ın mücadele ettiği bu kesimler,

¹⁷² Allaf künyesiyle anılmasına neden olarak; hayvan yemi satması ve bu mesleği icra etmesi gösterilmektedir. Bkz. Neşşar, *Neş'etu'l-Fikri'l Felsefi*, I, 443; A. Mahmud Subhî, *Fî İlmi'l Kelâm*, 187; Yurdağür, *"Ebû Huzeyl Allaf"*, TDV. İslâm Ansiklopedisi, X, 330.

¹⁷³ Mesudî, III, 380.

¹⁷⁴ Demiri, *Hayatu'l Hayevan el-Kübra*, I, 109; Gurabî, 151; Hatib Bağdadî, III, 370; Aydınlı, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebû'l Huzeyl'in Yeri*, (Basılmanuş Doktora Tezi), 88.

¹⁷⁵ İbn Murtaza, *Tabakât*, 46; Bedevî, I, 124.

¹⁷⁶ Abdurrahman Salim, *et-Tarihu's Siyasi li'l Mu'tezile*, 305.

¹⁷⁷ Dineverî, *Ahbar*, 378; Demiri, *Hayatu'l Hayevan*, I, 72.

¹⁷⁸ Kadı Abdülcabbar, *Fadlu'l İ'tizal*, 227.

¹⁷⁹ Kadı Abdülcabbar, *Fadlu'l İ'tizal*, 255.

¹⁸⁰ İbn Nedim, *Fihrist*, 204.

Me'mun döneminde yönetimi tehdit eden zümreler olarak görülmekte ve muhalif kanatta yer almaktaydılar.

Öyle anlaşılmaktadır ki, Allaf, Mihne öncesi ve Mihne sonrası siyasal uygulamalar konusunda yönetimde etkin rol alan önemli bir danışman ve bürokrattır.

Resmî Soruşturma Süreci (Mihne)'nde ismi ön plana çıkan Mu'tezîlî bürokratlardan Ahmed b. Ebû Duad el-İyadî (doğ. 160/777, öl. 239/854)¹⁸¹, esas itibariyle siyasî bir kişilik olarak tanındı. Yahya b. Eksem tarafından Halife Me'mun'la tanıştırılan¹⁸² Ahmed b. Ebî Duad, 204 yılında Me'mun'un Bağdat'a gelişini müteakiben oluşturulan danışma meclisine seçilerek öne çıkan isimlerden biri olmuştur¹⁸³. Bir çok defa Halife'nin de hazır bulunduğu tartışma meclislerinde, tartışılan sorunlara getirdiği yaklaşımlarla Halife'nin iltifatına mazhar olmuştur¹⁸⁴.

Me'mun'un Mu'tezîlî görüşleri ve Kur'an'ın yaratılmışlığı (Halku'l Kur'an) fikrini benimsemesinde Ahmed b. Ebî Duad'ın etkisinin olduğu ileri sürülmektedir¹⁸⁵. Hatta onun, Kur'an'ın yaratılmışlığı düşüncesini insanlara zorlamayla kabul ettirdiği¹⁸⁶, bu sebeple "İmamu'l Mihne"¹⁸⁷ Resmî Soruşturma'nın yöneticisi olarak isimlendirildiği bildirilmektedir.

Halife Me'mun kardeşi Mu'tasım'a, Ahmed b. Ebî Duad'ı yanından ayırmamasını ve danışma meclisinde müşavirleri arasına almasını vasiyet etmiş, Mu'tasım'da halife olur olmaz Ahmed'i başkadılığa tayin etmiştir. Ebî Duad, Halife Vasık döneminde de bu itibarını sürdürmüştür¹⁸⁸. Ahmed b. Ebî Duad, 236/851 yılına kadar kaldığı başkadılık makamında, Resmî Soruşturma (Mihne)'dan sorumlu kişi olmuştur¹⁸⁹. Onun, özellikle Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok Hadisçi'yi Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda sorgulamaya tâbi tuttuğu ve bir çok kişiye bu konuda baskı ve işkence uyguladığı bildirilmektedir¹⁹⁰.

¹⁸¹ Hatib Bağdadî, IV, 142, 156.

¹⁸² İbn Hallikan, *Vefayat*, I, 84; Abdurrahman Salim, 206.

¹⁸³ İbn Tayfır, 36.

¹⁸⁴ İbn Hallikan, *Vefayat*, I, 64, 66, 67.

¹⁸⁵ Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfiyye*, I, 206; Ravî, *Sevratu'l Akl*, 223.

¹⁸⁶ Hatib Bağdadî, IV, 142; Subkî, I, 206.

¹⁸⁷ İbn Tağribirdî, *en-Nucum ez-Zahire*, II, 264.

¹⁸⁸ Vekî, *Ahbaru'l Kudat*, III, 294; Ravî, *Sevratu'l Akl*, 233.

¹⁸⁹ İbn Hallikan, *Vefayat*, I, 84.

¹⁹⁰ Hatib Bağdadî, IV, 142; Zehebî, *Siyeru A'lamu'n Nubela*, XI, 169-170 vd.; Vekî, *Ahbaru'l Kudat*, III, 297 vd.

Ahmed'in ismi Halife Mu'tasım döneminde Kur'an'ın yaratılmışlığı sorunu ile özdeşleşmiştir. Ebî Duad'ın bu dönemde oldukça geniş yetkilere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Halife Mu'tasım nezdinde oldukça itibarlı yeri olmuştur. Öyle ki, Halife, kendi cenaze namazını onun kıldırmasını vasiyet etmiştir¹⁹¹. Ahmed b. Ebî Duad, Halife Me'mun döneminden itibaren yönetimin itibar ettiği, görüşlerinden istifa ettiği bir bürokrat olmuş, Mu'tasım döneminde Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünü zorla kabul ettirmeye çalışmış, bu nedenle muhaliflerince yoğun eleştiriye tâbi tutulmuş bir kimse olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öyle anlaşılmaktadır ki, yukarıda ismi geçen Mu'tezîlî bürokratlar, görüş ve düşünceleriyle Resmî Soruşturma (Mihne) öncesi siyasî plan ve programların teorik bazda mimarları konumunda olmuşlar, bazıları da Resmî Soruşturma sürecinde bizzat yönetimde görev alarak Mihne uygulamasını gerçekleştirmişlerdir. Resmî soruşturma uygulaması ile hem siyasî düşünce tarihimiz açısından hem de Mu'tezîlî ekolü açısından tasvib edilmesi mümkün olmayan, tarihî karar ve uygulamalara imza atmışlardır.

¹⁹¹ Dineverî, *Ahbaru't Tıval*, 406.

C- İKTİDARIN DAYANDIĞI İDEOLOJİK TEMEL: MU'TEZİLİZM

Abbasî yöneticileri iktidara gelir gelmez, kendilerini destekleyen ve iktidar kapısını aralayan zümrelere sırt çevirerek, yeni bir yapılanma içerisine girmişlerdir. Abbasî yöneticileri iktidara gelir gelmez karşılarında pek çok muhalif kesim buldular. Dini ve devleti tehdit eden bu muhalif zümreler ile Abbasî yönetiminin mücadelesi başlamış oldu. İlk Abbasî halifeleri bu muhalif zümreleri bertaraf etmek için çoğu zaman fizikî güç kullandılar. Ancak kullanılan fizikî güç, muhalif zümreleri bertaraf etmek için hiç bir zaman çözüm olmadı. Hatta her geçen gün bu zümreler, güçlerine güç katarak büyük birer tehdit oluşturmaya devam ettiler. Halife Me'mun'un yönetime gelme (H. 198) arefesinde, daha önce tohumlarını Abbasîler'in Emevîler'e karşı iktidara gelmek için attığı ve tahrik edip kullandığı muhalif fraksiyonlar, güçlenerek artık İmparatorluk'un bütünlüğünü tehdit eder hale gelmişlerdi. Me'mun bu muhalif zümrelere karşı fizikî güç kullanmanın bir çözüm teşkil etmeyeceğini anlamış olmalıydı ki: bu muhalif fraksiyonlara karşı yeni bir strateji gerçekleştirmeyi uygun buldu. Bu strateji, düşünsel ve inançsal alanda mücadeleyi içermekte idi. Başka bir ifadeyle bu strateji ideolojik bir mücadeleyi ihtiva etmekteydi. Me'mun'un, iktidarın güvenliği için seçtiği ideoloji: Mu'tezîlizm idi. Bu ideoloji ile muhalif zümrelerin bir kısmı ile düşünsel ve inançsal alanda mücadele edilecek, diğer kısmı ile uzlaşma sağlanarak İmparatorluk'un güvenliği sağlanmış olacaktı. İmparatorluk'un güvenliği ve geleceği için, Halife Me'mun'u böyle bir ideolojiyi benimsemeye ve uygulamaya sevkeden nedenleri daha iyi kavrayabilmek için, onun henüz yönetime gelişi esnasında muhalif zümrelerin ne durumda olduğuna göz atmak gerekir.

Maniheizm¹⁹², Abbasî yönetimini tehdit eden muhalif unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Maniheistler, halkın dinî yaşamına ve iktidara açıkça tehdit

¹⁹² M.S. 3. yüzyılda İran'da Mani'nin kurduğu düalist dinsel hareket olarak bilinmektedir. Uzun süre heretik bir Hristiyan akımı sayılan Maniheizm, gerçekte Zerdüştlük, Budizm ve Hristiyanlık'ın sentezinden oluşan ve Gnostizm'e dayanan bir öğretilerdir. Bu öğretiyi, mezhepler üzerinde büyük etki yaratmıştır. Mani, Zerdüştlük'ü, Budacılık'ı, Hristiyanlık'ı birleştirerek evrensel bir din kurmayı amaçlıyordu. Ancak bu öğretiyi, sıradan bir eklemeciliğin ötesinde değişik kültürlerle göre farklı biçimler alabilecek bir anlayışı dile getirmekteydi. Maniheizm, bütün gnostizm türleri gibi bu dünyadaki yaşamın katlanılmaz ölçüde acı ve kötülükle dolu olduğunu öğretiyordu. İç aydınlanma ya da gnosis, Tanrı'yla aynı doğayı paylaşan ruhun, kötülüklerle dolu madde dünyasına düştüğünü ve tin (nous) aracılığıyla bundan kurtarılması gerektiğini öngörmekteydi. Maniheizm'e göre; bu dünya iyilikle, kötülüğün savaş alanıdır. Bu savaş alanlarından biri de evrenle eş yapıda olan insandır. Gerek evrenin,

oluşturan siyasî, dinî ve kültürel bir hareketi temsil ediyorlardı. Bu hareket, halkın dinî yaşamı üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştu. Aydınlar, yazarlar, azatlılar ve devlet bürokrasisinde yer alan Fars asıllı şahsiyetlerden büyük bir bölümünü şu veya bu derecede etkilemeyi başarmış ve halkçı hareketle (şu'ubîyye) işbirliği yaparak, özellikle kültürel boyutlu etkinlikler sergilemeye başlamıştı¹⁹³. Bu kültürel etkinliği “kitaplar savaşı” şeklinde nitelendiren Hamilton Gibb, Irak'ta gizli olarak faaliyet gösteren Maniheizm'in gerçek amacının, İran kültürünün ruhunu süratli bir şekilde İslâm toplumuna aktarmak olduğunu belirtmiştir. Bu amacını gerçekleştirmek adına Farsça eserleri tercüme yoluyla, halk arasında yaymak için, yoğun faaliyet içine girdiğini ifade etmiştir¹⁹⁴. Maniheizm ve benzer öğretilerin tehdidinin hangi boyutlara ulaştığını anlamak için; bu öğretilerin tercüme edilen kitap ve makalelerinin sayısına bakmak bile yeterlidir¹⁹⁵.

Araplar'ın İslâm dini ile müşerref olmalarına kadar, onları Irak ve Yemen'de hakimiyetleri altına almış ve sürekli kendilerini Araplar'dan üstün bir ırk olarak görmüş olan İranlı'lar, kendilerini tahtlarından ve dinlerinden eden müslümanlara büyük bir kin ve nefretle bakmaya ve onlardan intikam almanın yollarını araştırmaya başladılar. İslâm toplumunun siyasî bütünlüğünü tahrip etmek ve halkın dinî yaşamını etkilemek amacıyla çeşitli metodlar geliştirdiler. Hileye başvurmanın hedefe ulaşmak için en emin ve en kestirme yol olduğu konusunda ittifak içinde oldular¹⁹⁶. Bunun için Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e büyük bir sevgi gösterdiklerini öne sürerek, halkçı hareketler (şu'ubîyye) içinde kendilerine sağlam bir yer buldular.

Maniheizm, çevre inanç ve kültürler içinde, İslâm dinine ve müslüman topluma karşı siyasî ve kültürel alanda rekabete giren, özellikle erken Abbasî döneminde, İslâm Devleti'ne düşmanca tavır sergileyen, en önemli unsuru oluşturmaktaydı. Maniheist

gerekse insanın yapısını kuran bu iki karşıt güçtür (iyilik-kötülük). İyilik, her zaman ışıltı, aydınlık ve ruh olarak, kötülük ise, karanlık, beden, şeytan ve madde olarak görünüş alanına çıkar. İnsanın mutluluğu, bu iki karşıt güç arasındaki dengeye, uzlaşmaya bağlıdır. İyilikle kötülük arasında süregelen çatışma “birlik”e ulaşıncaya, mutluluğu saşlayan durgunluk başlar. Birliğe yalnız derin bilgi (irfan) ve duyusla ulaşılır. Birliğe götüren irfan, akılüstü derin bir güç ile kazanılır. Mani ve Maniheizm hakkında geniş bilgi için bkz. *Meydan Larousse*, XIII, 112; *Ana Britannica*, XXI, 421-422; Hodgson, I, 243; Şehristanî, *Milel*, I, 244 vd.; Ahmed Emin, *Fecru'l İslâm*, 172 vd.

¹⁹³ Maniheizm genellikle manevî arayış içindeki insanları, özellikle entellektüel eğilimli kişileri etkilediği vurgulanmaktadır. Sekizinci yüzyılda üst tabakadan bir çok müslümanın Maniheizm'den etkilendiği ifade edilmektedir. Saray çevresinde resmen müslüman olduğu halde, gizli Maniheist olan çok sayıda kişinin olduğu bildirilmektedir. Bkz. Hodgson, I, 244.

¹⁹⁴ Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 24-25.

¹⁹⁵ Maniheizm hakkındaki eserlerin listesi için bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, 377 vd.

¹⁹⁶ İbn Hazm, *Fasl*, II, 115.

propagandacılar, görüş ve düşüncelerini yaymada kitaplarını en büyük propaganda aracı olarak görmüşlerdi. Maniheizm'in temel kaynakları, çeviriler yoluyla İslâm toplumunun her yanına yayılma imkânı bulmuştur. Arapça'ya çevrilen bu eserlerin sayılarının fazlalığının yanısıra, çok titiz ve kaliteli bir şekilde yazılmaları dikkat çekicidir¹⁹⁷.

Halkın dinî yaşamını ve siyasî iktidarı tehdit eden unsurlar Maniheizm'le sınırlı kalmamıştır. Maniheizm'le birlikte, siyasal ve kültürel alanda dinî yaşamı tehdit eden en önemli çevre kültür ve inançlar; Hermetik ve Gnostik eğilimlerdir.

Ahalisi müslüman topluma dahil olan, Mısır'dan İran'a kadar birçok bölgede Gnostik ve Hermetik eğilimler hakim durumda idi. Bu eğilimler, çeşitli yollarla halkın dinî anlayışlarına yön vermekteydi. Gnostik ve Hermetik unsurlar, genellikle aşırı Şiî oluşumlar (Gulat-ı Şiâ), Rafizîler, bazı Hadisçiler ve mutasavvıflar aracılığıyla İslâm toplumunun kültürel ve sosyal dokusuna nüfuz etmişlerdi. Hermetik ve Gnostik unsurlar yeni bir epistemolojik sistem yerleştirmişlerdir. Bu epistemolojik sistem, tabiatüstü bilgi olarak da ifade edilen Gnos'a (İrfan'a) dayanmaktaydı. İslâm toplumu içinde Horasan ve Kûfe başta olmak üzere bir çok bölgede, Gnostizm ve Hermetizm etkileri yoğun bir şekilde mevcudiyetini korumaktaydı. Sasanîler döneminde çeşitli baskılara maruz kalan Gnostik anlayışlar¹⁹⁸, (başta Maniheizm olmak üzere) yeraltı örgütlenme faaliyetleriyle yaşamlarını devam ettirmişlerdir. Irak, İran ve Horasan bölgelerinin İslâm topraklarına dahil olmasından sonra, bu çevre kültür ve inançlar hür bir ortamda görüş ve düşüncelerini açıktan açığa yaymaya başlamışlardır. Gnostik ve Hermetik unsurlar özellikle Şiîlik'in aşırı kolları içerisinde büyük yer edinmiştir. Gulat-ı Şiâ, adeta, bu çevre kültür ve inançları İslâm toplumunun bünyesinde kamufle eden bir organizma işlevi görmektedir.

Aşırı Şiî oluşumlardan biri olan, Muğire b. Said'e nisbetle Muğriyye olarak bilinen grup, Muhammed en-Nefsu'z-Zekîyye'nin ölmediğini, onun yerine bir şeytanın öldürüldüğünü, onun Mesih-Mehdî olarak geri döneceğini ileri sürmekteydi. Onların bu Mesih ve Mehdî anlayışları, Gnostizm ve Hermetizm'in argümanlarından başka bir şey

¹⁹⁷ Cahız, Maniheizm'in kaynaklarının kalitesini şu cümlelerle özetler: "Kağıtların en güzeline, parlak siyah mürekkep kullanılarak en çekici hatlarla yazılmış eserlerdir". Bkz. Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 207.

¹⁹⁸ Öğrenme ya da deneysel gözlem yerine, Tanrısal vahiyle edinilen sezgisel bilgi olarak ifade edilen Gnos eski Yunanca'dan gelen bir kelimedir. Gnostik bilgi, akıl yoluyla veya kutsal metinlerle aktarılmaz. İnsan içsel bir sezgi yoluyla kökeninin ve özünün bilincine varır. Gnos veya Gnostizm için bkz. *Ana Britannica*, XIII, 346; *Meydan Larousse*, VIII, 12; Hodgson, 243; Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 255 vd.

değildi. Aynı şekilde onların, Allah'ı başında nurdan taç bulunan bir insan şeklindeki tasavvurları, Mandeianlar'ın¹⁹⁹ "Nur Kralı" biçimindeki Tanrı tasavvurlarını çağrıştırır. Muğriyye'de görülen bu düşünceler, diğer aşırı Şîî oluşumlarda da görülmektedir²⁰⁰.

Beyan b. Sem'an'a (ö. H. 119) nisbetle Beyanîyye olarak bilinen aşırı Şîî grup, Allah'ın insan suretinde olduğunu²⁰¹ öne sürmüş, firkanın kurucusu kendisinin zümre yıldızına taptığını ve onun duasına icabet ettiğini iddia etmiş, bunu İsm-i A'zam aracılığıyla yaptığını söylemiştir²⁰². Hermetizm'e göre de; Allah, insanı kendi suretinde yaratmıştır. Dolayısıyla Allah ile insan aynı surettedir. Allah'ın en yüce ismi olan İsm-i A'zam, Hermesçi anlayışın en temel unsurlarından biridir.

Gulat-ı Şîâ'dan Muğire b. Sa'd el-Bedî (el-İdî ö. H. 119), Hermetik karakterli görüşleri ile tanınmaktadır. Muğire, kendisinin bir peygamber olduğunu ve Allah'ın İsm-i A'zam'ını bildiğini, Allah'ın nurdan bir erkek olduğunu, başının üstünde bir tac bulunduğunu ve bir erekte bulunan organ ve yaratılışa aynen sahip olduğunu ama kalbinden hikmet fışkırdığını iddia etmiştir²⁰³. Muğire'nin Arap alfabesindeki harflere tekâbül eden vücut organlarına sahip olduğu düşüncesi, Aziz Markos'un Yüce Hikmet'in vücudunun Yunan alfabesinin harflerinden meydana geldiği şeklindeki inancını çağrıştırmaktadır. Aşırı Şîî oluşumların yaratılış teorileri Aziz Markos'un görüşleri ile aynen uyumaktadır. Bu teorideki karanlık ve aydınlık temaları Maniheist etkiyi, Allah'ın ilk yarattığı gölgenin Hz. Muhammed'in gölgesi olduğu şeklindeki anlayış, Gnostik izleri yansıtır. Yaratılış teorisinde yer alan Allah'ın yukarıda bir yerde oturduğu ve yaratma esnasında aşağıya baktığı, bu sırada gölgesini gördüğü şeklindeki tasavvur, tamamen bir Mandeian hikayesi olan Abatur ile benzerlik taşır²⁰⁴. Gulat çevrelerinde görülen, her şeyi mübah görme (ibahilik) anlayışı, Mecusilik, Mazdelcilik,

¹⁹⁹ Irak ile İran'ın güneybatısındaki Huzistan'da bugün de varlığını sürdüren eski Ortadoğu dinidir. Genellikle Gnostik bir mezhep sayılan Mandayya akımı bazı yönlerden Maniheizm'e benzer. Hristiyan veya Yahudi kaynaklı olduğu ileri sürülür. Öteki dualist yaklaşımlar gibi Mandayya dini de ruhun, tanrısal kökeninin batını bilgisi aracılığıyla kurtuluşa kavuşacağını vurgular. Bkz. *Ana Britannica*, XXI, 410.

²⁰⁰ Rezzamîyye, Hattabîyye, Abdullah İbn Sebe, Ravendîyye ve Cenahîyye gibi aşırı Şîî oluşumlar aynı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bkz. İsfarayinî, *Tabsır*, 114; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîâ*, 40-60; İbn Hazm, *Fasl*, IV, 187; Eş'ârî, *Makalat*, 72.

²⁰¹ Aşırı Şîî gruplardan Ümeyriyye, Cenahîyye, Hattabîyye, Rezzamîyye ve Harbîyye gibi gruplar da Allah'ı insan suretinde görmüşler ve imamların insan haline gelmiş Allah olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkz. Eş'ârî, *Makalat*, 80 vd.; İsfarayinî, *Tabsır*, 82; İbn Hazm, *Fasl*, IV, 179; Razi, *İtikadat*, 57-61.

²⁰² Eş'ârî, *Makalat*, 67.

²⁰³ Eş'ârî, *Makalat*, 72; İbn Hazm, *Fasl*, IV, 184; Nevbahtî, 34.

²⁰⁴ Tucker, William F., *Asiler ve Gnostikler, el-Muşire İbn Said ve Muşriyye*, çev. E. Ruhi Fırlı, İslâm İlimleri Ens. Dergisi, V, 206.

Zervanîlik ve Maniheist etkilerin bir ürünü idi²⁰⁵. Üzerinde önemle durulması gereken konulardan biri de şudur: Zeydîyye dışında aşırı Şîî oluşumların hemen hemen tamamı Marifetullah'a düşünce ve kıyas yoluyla ulaşılabileceğini inkâr ederler. Çünkü onlar "Bütün bilgilerin zaruri olduğunu, yaratılmışların hepsinin zaruret içinde olduklarını, düşünce ve kıyasın ilme vesile olmayacağını ve kulların Allah'a ibadetlerinin düşünce kıyas yoluyla tahakkuk etmeyeceğini" iddia etmişlerdir²⁰⁶.

Öyle anlaşılmaktadır ki, Gnostik ve Hermetik temele dayalı epistemolojik sistem, aşırı Şîî oluşumların hareket noktası haline gelmiştir. Hermetik ve Gnostik kökenlere sahip olan zümreler, aşırı Şîî oluşumlar ve Rafizîlerle sınırlı kalmamıştır. Bunun yanında Halife Me'mun döneminde iktidar için birer tehdit unsuru olarak görülen bazı mutasavvıflar ve Hadisçiler de Gnostik ve Hermetik epistemolojinin etkisinde kalmışlardır.

Tasavvuf hareketinin başlangıcı, ilk zahidler arasından çıkan Zuhhad, Kurra gibi çeşitli adlar verilen, Kur'an okudukça ve va'z ettikçe ağlayan bir sınıf insanın faaliyetleri ile ilgilidir. Kussas şeklinde de adlandırılan bu halk vaizleri, Hristiyan, Yahudi, Gnostik, Hermetik ve hatta Budist ve Zerdüş kaynaklardan, daha doğrusu konuşmalarını etkili ve ikna edici bir duruma getiren her kaynaktan aldıkları malzemelerle, Kur'an'daki kıssaları genişleterek, halk kitleleri üzerinde güçlü bir etki yapmayı amaçlıyorlardı. Bunun sonucunda halk vaizlerinin ve dindar kitlelerin faaliyetleri sonucu sûfilîğe, dolayısıyla halkın dinî anlayışlarına yeni birtakım Hermetik ve Gnostik fikirler sokulmuş oldu. Tasavvufun mucidi olarak isimlendirilen ilk mutasavvıflardan Ebû Haşim el-Kûfî (ö. H. 150), Gnostik ve Hermetik kökenli ittifad ve hulul teorilerini savunmaktaydı²⁰⁷. Kûfe eksenli tasavvufî kişiliklerden biri olan Ma'ruf el-Kerhî (ö. H. 200), tasavvufun Gnostik anlamda ilk tanımını yapmıştır²⁰⁸. Kendisi Irak'ta, Maniheist ve Hermetik görüşlerin merkezi sayılabilecek Kûfe'ye yakın olan Vasıt bölgesinde yaşamıştır. Maniheist ve Hermetik epistemolojik sistemin etkisinde kalmıştır. Mısır ve özellikle İskenderiye, İslâm öncesi ve sonrası dönemlerde Arap beldelerine yayılan tasavvufun ana kaynağını oluşturmaktaydı. M.S. IV. yüzyılda

²⁰⁵ Razî, *İtikadat*, 89; İsfarayinî, *Tabsır*, 119; İbn Hazm, *Fasl*, IV, 185; Nevbahtî, 25, 37, 39.

²⁰⁶ Eş'ârî, *Makalat*, 123.

²⁰⁷ eş-Şeybî, Kamil Mustafa, *es-Sılatu beyne 't Tasavvufi ve 't-Teşeyyu*, 269-270.

²⁰⁸ İngiliz araştırmacı Prof.Reynold Nicholson kronolojik esaslı tasavvuf tanımları yaparken, Kerhî'nin tasavvuf tanımını vermektedir. Kerhî'ye göre; "Tasavvuf, hakikatleri almak, insanların elindekinden ümit kesmektir". Bkz. Cebecioğlu, *Prof.Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIX, 387.

Gnostikler'den birçoğunun Mısır'da yaşadığı ve etkin bir konumda olduğu kaydedilir. Bunların bir çok görüşleri sûfî oluşumlara sızmıştır. Kıptî kökenli bir Mısırlı olan Zûn-Nun el-Mısırî (ö. H. 245), tasavvufî kaynaklarda efsanevî bir kişilik olarak takdim edilir. Ona göre; “Sûfî'nin amacı Allah'la arkadaşlıktır. Mesut kişiler için, melekî ruhların seslerini işitmekten başka, Allah'ın vechini müşahedenin ötesinde rahmet yoktur”²⁰⁹. Mısır'ye göre; “Nefs, günahlarından temizlendiğinde, yaratıcısını kabul etmeye ve samimi arkadaşlık içinde O'nunla ruhsal sohbete uygun hale gelir. Böylece Nefs, Allah'taki aslî haline döner”²¹⁰. Gnostik ve Hermetik malzemelerin birer kaynağı haline gelen İhvân-ı Sâfâ Risâleleri, nefsin ilâhî tabiatı üzerinde ısrarla duruyorlardı. İhvân-ı Sâfâ'nın, nefsin ilim ve zühdle terbiye edilerek ilâhî tabiatına dönmesinin sağlanması²¹¹ gibi yaklaşımları, onların Hermescilik'ten ne derecede etkilendiklerini göstermektedir.

Başlangıçta gizli bir felsefî-dinî topluluk olarak ortaya çıkan İhvân-ı Sâfâ, imamları İsmail'in 760 yılında ölümünden sonra, kendilerini gizli siyasî propagandaya adan, Rafizî Şîi tebaa olan İsmailî fertlerden meydana gelmiştir²¹². Böylece İhvân-ı Sâfâ'nın Hermesci ve Gnostik niteliğinin yanında, ideolojik ve siyasî niteliği de vardı. Nitekim kelâmcılarla ve felsefecilerle mücadele halinde olmuşlardır. Onlara göre; kelâmcılar. “Ağızları iyi laf yapan, kalpleri kör, hakikatler hakkında kuşkuya kapılan ve doğru yoldan sapan deccallardır”. Felsefeciler hakkında ise; “Allah'ın gönderdiği elçilerin hepsini ilk yalanlayanlar felsefe, diyalektik ve düşünceye sıcak yaklaşan kavmin ileri gelenleri olmuştur”²¹³ şeklinde eleştirilerde bulunmuşlardır.

Kelâmcıların ve felsefecilerin epistemolojik sistemlerini eleştiren İhvân-ı Sâfâ, Hermetizm'e ve Gnostizm'e dayalı epistemolojik bir sistem öngörmüştür. Onlara göre; hiç kimse Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında tahmin yoluyla konuşmamalıdır. Bu konuda mücadele edebilmek için nefsin arındırılması gerekir. Arınmamış nefis kuşku, şaşkınlık ve sapmaya götürebilir. Nefsi arındırmanın amacı; Allah'a götüren dosdoğru yolun keşfi ile, ilâhî vahiyle peygamberlere indirilenleri ve evliyaların kitaplarına ait açıklamaları okumak suretiyle gizli ilâhî konuların keşfedilmesidir²¹⁴. İhvân'a göre; “Mantık ilmîne sadece nefisleri arınmamış kimseler ihtiyaç duyarlar. Bedenlerden sıyrılmış arı nefisler,

²⁰⁹ Smith, M., *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 235.

²¹⁰ Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, 232.

²¹¹ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 151-163.

²¹² Fahri, aynı eser, 152.

²¹³ İhvânî's-Sâfâ, *Resâil*, IV, 51-52.

²¹⁴ İhvânî's Sâfâ, *Resâil*, IV, 9-12.

zihinlerde olan düşünce ve anlamları birbirlerine anlatmak için kelâm ve sözlere ihtiyaç duymazlar. Bunlar yüce nefisler olup, cismanî şehvetlerin kirinden arınmışlardır. Yüce nefisler, gizlenenlerin haber verilmesine ve sırları soruşturmaya ihtiyaç duymazlar. Çünkü onlar haberlerin ve salihlerin kaynağı olan nurlar ve işrak âlemindedirler”²¹⁵. İhvân-ı Sâfâ’nın görüş ve düşünceleri, İsmailîler tarafından ideolojik ve siyasî olarak kullanılmıştır. İsmailîler’e göre, re’y ve fikir yürütme batıl şeylerdir. Onlara göre; ilim öğrenmenin yolu, masum imamdan ders almak, yani talim yapmaktır. Hakikate ulaşmak için re’y’e başvurmak batıldır. Gerçek yol, masum imamdan ders almak olan talimdir²¹⁶.

Sûfilik kaynağını Yunan Felsefesi, Zoroastriyanizm, Maniheizm ve Hristiyanlık’tan almaktadır. İlâhî devlet, ilâhî şehir, ilâhî nur ve Marifetullah gibi temaları işler. Tarikattaki şeyh figürü Hristiyanlık’taki “Ruhanî Baba”ya tekâbül eder. Sûfiler hukuk tanımayan bir kesimdir. Çünkü onunla cezalandırılırlar. Ancak hukuk dışında yaşayabilirler²¹⁷.

Başlangıçta sadece bir zühd ve takva hareketi olarak başlayan ve tefekküre dayanan tasavvufî yönelişler, daha sonraları Hristiyanlık, Neo-Platonizm, Gnostizm, Hermetizm ve Budizm’den bir çok unsurları kendi içine alarak, mistik ve panteistik evrelerden geçerek, belli zamanlarda ideolojik ve siyasal bir karaktere bürünmüştür.

Gnostik ve Hermetik kökenli bu mutasavvıflarla Hadisçiler arasında yakın bir ilişki söz konusu idi.

İlk mutasavvıflar, belli bir müddet sonra hadis ehliyle yakından ilişkili tek bir hareket oluşturdular. Mutasavvıflar da Hadisçiler gibi Mu’tezilî temsilcileri sevimsiz buldular²¹⁸.

Ignaz Goldziher, Hadis’teki Yeni-Eflâtuncu ve Gnostik unsurları konu alan makalesinde, bu tür fikirleri İslâm’a ilk uyarlayan kişilerin genellikle tasavvuf çevrelerinden olduğunu söyleyerek, bu çevrelerin kendi görüşlerinin dayandığı esasları meşrulaştırmak için hadis uydurma yoluna gittiklerini bildirmektedir. Goldziher’e göre; Yeni-Eflâtuncu ve Gnostik metinleri Peygamber’in hadisi şeklinde formüle edenler, kendi çevrelerinin fikrî zenginliklerinden pek çok şeyi iktibas etmişlerdir. Sûfi çevreler dışında İhvân-ı Sâfâ gibi din felsefecileri de, felsefi-teolojik sorunlara ilişkin kendi

²¹⁵ İhvânî’s Sâfâ, *Resâil*, IV, 402.

²¹⁶ Gazzâlî, *Fedaihu’l-Batıniyye*, 17.

²¹⁷ Peters, F.E., *Allah’s Commonwealth*, 561-562.

²¹⁸ Hodgson, I, 358.

görüşlerini yansıtan bir peygamber sözü nakletmeyi meslek edinmişlerdir. Bunun dışında Goldziher'in üzerinde durduğu kesimlerden biri de yukarıda bahsi geçen İsmailîler'dir. Yeni-Eflâtuncuların fikirlerini toplumsal ve siyasal yaşama taşımış bulunan İsmailîler, bu uğraşta seçkin bir yer işgal etmişlerdir. Goldziher, işte bütün bu çevrelerin, Peygamber'i adeta Yeni-Eflâtuncu ve sezgici fikirlerin tercümanı olarak takdim ettiklerini ve böylece büyük bir hadis külliyyatının doğduğunu belirtmiştir²¹⁹. Bu çevrelerin söz konusu faaliyetleri, çok geçmeden, Hicrî ikinci asrın sonlarına doğru meyvelerini vermeye başlamıştır. Bu çevrelerin epistemolojik sisteminin etkisinde kalan vaizler (kussas), camilerde, Peygamber'e nisbet edilen hadislerle, İslâmî motiflerle süslenmiş İncil ve Tevrat kıssalarıyla, halkı dinî bakımdan enforme etmeye ve yönlendirmeye başlamışlardır. Böylece kendine özgü tarih, ahlâk ve eskatoloji bilgisiyle, eski din ve kültürlerin en çarpıcı nosyonlarını içeren bir halk İslâmı doğmuş oldu. Bu halk İslâmına kaynaklık eden entellektüel birikim, Hadisçiler aracılığıyla sağlanmaktaydı.

Hicrî ikinci asırdan itibaren Hadisçiler toplumun alt katmanları nazarında büyük itibar sağlamışlardı. Bu itibar sayesinde hadisçilik sosyal açıdan kitlesel bir boyut kazanmıştı. Hadis ravîleri bölge bölge dolaşp, topladıkları hadisleri toplumun alt katmanlarına aktarmaktaydılar. Bu hadis ravîleri etrafında binlerce kişi toplanabilmekte idi. O dönemin önde gelen bir hadis ravîsinin etrafında yetmiş bin dolayında insanın toplandığı rivayet edilmiştir²²⁰. Bu Hadisçiler'den Yezid b. Harun (118-206/736-821)²²¹, Asım b. Ali (221/835)²²², Amr b. Merzuk el-Bahilî (224/838)²²³, Ebû Bekir Cafer b. Muhammed el-Firyabî (207-301/822-913)²²⁴ gibi isimlerin binlerce kişiyi etraflarında toplayabildikleri rivayet edilmektedir. Halk nazarında bu tür hadis ravîleri, halka yönelik takva üslûplarıyla, "sıkı müslüman" prototipi çizmekteydiler. Onlar, Hz. Muhammed'in bir sahabeti olarak Muaviye'yi, saygı duyulması gereken biri olarak kabul ediyorlardı. Prensipite, mevcut Abbasî iktidarını kabullenmiş gözükmüyorlardı. Ancak kendi içlerinde, sosyal açıdan pasif olmayan, bir muhalif yönleri de vardı²²⁵.

²¹⁹ Goldziher, Ignaz, *Hadis'te Yeni-Eflâtuncu ve Gnostik Unsurlar*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXXVI, 405.

²²⁰ Semanî, Abdulkarim b. Muhammed b. Mansur, Ebû Said, *Edebu'l İmlâ ve'l İstimlâ*, 16.

²²¹ Bağdadî, Hatib, *Tarih*, XIV, 337 vd.

²²² Bağdadî, Hatib, *Tarih*, XII, 247-248.

²²³ İbn Hacer, *Tehzib*, IV, 362.

²²⁴ Bağdadî, Hatib, *Tarih*, VII, 199-202.

²²⁵ Hodgson, I, 351.

Özellikle Harun Reşid döneminde, Mu'tezîlî önderler yönetim tarafından dışlanırken, bu hadis ravîleri yönetim tarafından teşvik görmekteydi.

Bu hadis ravîleri akıl yürütmeden uzak, Gnostik ve Hermetik temele dayalı bir epistemolojik sistemi benimsemişlerdi. Camilerde, Allah'a dair; onu bir insan imajı içinde sunan, antropomorfik motiflerle süslü hikaye ve kıssalarla halkı enforme ediyorlardı.

Mu'tezîlî temsilcilerden biri olarak kabul edilen Dırar b. Amr (184 veya 205/800 veya 820?), bu kesimler hakkında iki eser yazmış ve bunlar hakkında "Haşvîyye" tabirini kullanmıştır²²⁶. Dırar, Haşvîyye şeklinde tanımladığı hadis ehli ile yoğun bir mücadele içine girmiştir, öyle ki, Bağdat'ta felçli bir halde yatarken hadis ehli tarafından dövülmüştür²²⁷. Nevbahtî'nin, Haşevîyye'nin siyasî kaynaklı olduğunu ve bunların Muaviye'ye bağlı olduklarını ifade etmesi²²⁸, bu kesimin Emevîler döneminde iktidar kanadında yer aldığını göstermektedir.

Mu'tezîlî temsilciler tarafından "Haşevîyye" ve "Nabite" şeklinde isimlendirilen Hadis Ehli'nin²²⁹, teşbihçi görüş ve düşünceleri ile kalabalık halk kitleleri üzerinde oldukça etkili oldukları kaydedilir²³⁰. Mu'tezîlî temsilcilerden Cahız, Ömer b. Abdülaziz'in, Haşevîyye hakkında "kötülükten başka bir şey bilmeyen, akıllarını kullanmayan ve kargaşa çıkaran kimseler" şeklinde ifadeler kullandığını ileri sürmektedir²³¹. Cahız, "er-Reddu ale'n-Nasara" isimli makalesinde, Hristiyanlar'ın teşbihçi yaklaşımlarla dolu, Maniheist ve Mecusî motifler içeren eserlerinin halk arasında yayıldığını; halkın avam kesiminin bu Hristiyanlar'a ve görüşlerine sempati ile baktığını söyler. Böylece teşbihçi yaklaşımların Yahudi, Rafizî, Müşebbihe, Haşevîyye ve Nabite gibi zümrelere egemen olduğunu, dolayısıyla halkın avam kesiminin de bunlardan etkilendiğini kaydeder²³².

Öyle anlaşılmaktadır ki, Haşevîyye şeklinde nitelenen, yüzeysel bir bilgiye sahip olan hadis ehli, felsefecilere ve kelâmcılara karşı çıkarak, Gnostik ve Hermetik

²²⁶ Dırar b. Amr, hadis ehline reddiye amaçlı, "Kitabu'r-Red ale'r Rafıza ve'l Haşvîyye" ve "Kitabu'r-Red ale'l Haşvîyye" eserlerini yazmıştır. Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, 215; Van Ess, "Dırar b. 'Amr und die Cahmiya' Biographie einer Vergessenen Schula E.", *Der Islam*, 44/16-21.

²²⁷ Zehebî, *Nubela*, X, 545.

²²⁸ Halkın, A.S., "The Hashwiyya", *J.A.O.S.*, LIV, 6.

²²⁹ İbn Kuteybe, *Tevlû Muhtelifi'l-Hadis*, 80; İlaı Alon, "Farabi's Funny Flora Al-Nawabit as Opposition", *Arabica*, Tome, XXXVII, 56-90.

²³⁰ Cahız, *Resâil*, I, 283; *Resâil*, III, 288 vd.

²³¹ Cahız, *Resâil*, I, 283.

²³² Cahız, *Resâil*, III, 351.

epistemolojik sisteme dayanarak, özellikle halkın avam kesiminin din anlayışı üzerinde etkili olmuş, toplumun birlik ve bütünlüğünü, dolayısıyla yönetimi tehdit eder duruma gelmiştir. Başta aşırı Şii oluşumlar olmak üzere, Gnostik ve Hermetik epistemolojik bir sistemle hareket eden bu muhalif zümreler, kültürel egemenlik aracılığıyla siyasî egemenlik elde etme amacı taşıyorlardı. Bunu gerçekleştirmek için; Gnostik ve Hermetik kaynaklı epistemolojiyi ideolojik amaçlı kullanmaktaydılar.

Abbasî yönetimi, bu epistemolojinin ideolojik olarak kullanımına karşı, başlangıçta şiddet ve baskı yöntemini denemiş, ancak bu yöntem sonuç vermemiştir. Özellikle Halife Mehdî, Gnostik ve Hermetik kökenli bu ideolojiye karşı, “Divanu’z-Zenadika” isimli teşkilatlanma ile şiddet ve baskı yöntemini tatbik etmiş, ancak sonuç alamamıştı. Halife Me’mun dönemine gelindiğinde bu zümrelerin faaliyetleri çığrından çıkmış, artık yönetimi açıktan açığa tehdit eder duruma gelmişti. Bu tehdidin hangi boyutlara ulaştığının farkında olan Halife Me’mun, şiddet ve baskı yönteminin, bu tehdidi bertaraf etmek için çözüm getirmediğini görmüştür. Bunun için yeni bir strateji geliştirmek durumundaydı. Nitekim Me’mun, muhalif zümrelerin kullandığı Gnostik ve Hermetik kökenli epistemolojiye karşı yeni bir epistemolojik sistemle mücadele etmeyi planladı. Mücadele için bu epistemolojik sisteme dayalı bir ideolojinin de olması gerekirdi. Karşı taraf, siyasî hedeflerini gerçekleştirmek için bir ideolojiye dayanmaktaydı. İdeolojiye karşı ideolojiyle cevap verilmeliydi.

Me’mun’un halife olmadan önce Merv’de Gnostik ve Hermetik fikirlerin yaygın olduğu bir atmosferde yetişmesi²³³, onun bu tür fikirleri yakından tanımasına vesile olmuştur. Halife Me’mun’dan önce siyasî şiddet ve baskıya maruz kalan muhalif zümreler, illegal örgütlenme ve tam gizlilik içinde propaganda yapma konusunda köklü tecrübeye ve alt yapıya sahiptiler. Bu sebeple Me’mun, siyasî şiddetin, ideoloji mensuplarını, ideolojilerine daha fazla sarılmaktan başka bir şeye itmeyeceğinin bilincinde idi.

Me’mun sık sık tekrarladığı, “Delilin galip gelmesi, şiddetin galip gelmesinden daha sevimlidir. Çünkü şiddetle galip gelmek fazla uzun sürmez, ama hiç bir şey fikr’in

²³³ O’lcary, De Lacy, *How Greek Science Passed to the Arabs*, 162.

gücünü yok edemez”²³⁴ ifadesi ile siyasî şiddetin çözüm olmadığını, ideolojiye karşı ideoloji ile mücadele edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Halife Me'mun'un, gerek halife olmadan önce, gerekse halife olduktan sonra bir çok Mu'tezilî önderle yakın ilişki içerisinde olduğunu söylemiştik. Me'mun, Bağdat'a geldikten kısa bir süre sonra siyasal projesini uygulamaya koydu. Yapacağı icraatlar için bir danışma meclisi kurdu. Kelâmcılardan, felsefecilerden, fakihlerden ve pek çok ilimde uzman olan şahıslardan oluşan yüz kişilik bir heyet oluşturmuştur. Bu yüz kişilik heyet arasından da on kişi seçilerek danışma meclisine girmişlerdir. Mu'tezilî temsilcilerden Sûmame b. Eşres²³⁵, Bişr b. Gıyas el-Merisi²³⁶, Bişr b. Mu'temir²³⁷, Ebû'l Huzeyl el-Allaf²³⁸, Kindî²³⁹, Ahmed b. Ebî Duad²⁴⁰ gibi, entelektüel kimlikleriyle ön plana çıkan bir çok kişi Me'mun'un siyasal ve kültürel projesinin teorisyenliğini yapmışlardır.

Me'mun, Gnostik ve Hermetik kaynaklı epistemolojik sisteme dayalı ideolojiyle mücadele için, bir taraftan Mu'tezilî entelektüellerden oluşan danışma meclisine dayanırken, diğer taraftan tercüme faaliyetlerine hız vererek, yeni bir epistemolojik sistemin malzemelerini etkin kılmaya çalışmıştır. Halife Me'mun ve onun danışmanları, Yunan ilimleri, özellikle Yunan felsefesi, üzerinde durdular. Bunun için tercüme üzerinde durdular. Bunun için tercüme faaliyetlerini, sistemli bir şekilde, bu nokta üzerinde yoğunlaştırdılar.

Aslında tercüme hareketi Halife Me'mun'dan çok önceleri başlamıştı. Me'mun'dan önce iktidara gelen halifeler de tercüme işiyle meşgul olmuşlardır²⁴¹.

²³⁴ Bağdadî, Hatib, *Tarihu Bağdad*, I, 186; Akilî, Muhammed Erşid, “*el-Mu'tezile ve Silatuhum bi Mihneti Halku'l Kur'an*”, *Dırasat Tarihîyye*, c. XIII, (s. 41-42), 127, Dımeşk, 1992.

²³⁵ Halife, onu bir kaç kez vezirlik makamına getirmek istemiş, ancak o kendi yerine başkalarını önermiştir. Me'mun'un Mu'tezilî fikirleri benimsemesinde etkili olan şahıstır. Bkz. İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, 118; Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı*, 100.

²³⁶ Me'mun'un Bağdat'ta oluşturduğu on kişilik danışma meclisi üyelerindendir. İbn Tayfur, 36.

²³⁷ Şii önder Ali er-Rıza'nın veliaht tayin edilmesi konusunda Halife Me'mun'u etkilediği ve Merv'de Ali er-Rıza'yı hilafetin varisi olarak ilan eden belgeyi imzalayanlar arasında olduğu belirtilir. Bkz. Sourdel, *La Politique*, 33.

²³⁸ Me'mun tarafından düzenlenen tartışma meclislerinde kelâm ve mezhepler konusunda ona danışmanlık yapmıştır. Bkz. Demiri, *Hayatul Hayavan el-Kübra*, I, 72; İbn Murtaza, *Münve ve'l Emel*, 103.

²³⁹ Felsefi görüşleriyle Halife Me'mun nezdinde itibarlı bir yer edinmiştir. Bkz. İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l Enbâ fi Tabakâti'l Etlıba*, 286.

²⁴⁰ Halifenin Bağdat'ta oluşturduğu danışma meclisi üyelerindendir. Halifenin Mu'tezilî görüşleri ve Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini benimsemesinde etkili olan kişidir. Bkz. Subkî, *Tabakâtu's Şâfiyye*, I, 206; İbn Tayfur, 36.

²⁴¹ Tercüme faaliyetleri Emevîler döneminden itibaren başlamıştı. Halife I. Mervan (64-65/684-685)'ın doktoru Masarcaveyh el Basrî el-Yahudî, İskenderiye Akademisi doktorlarından Ahron'un Tıp bilimine

Ancak Me'mun'la birlikte bu faaliyetler daha da hızlı ve sistemli bir şekilde devam etmiştir. Tercüme faaliyetlerinde Me'mun döneminin ayrı bir özelliği vardır. Me'mun'dan önceki halifeler genellikle müsbet bilimlerle ilgili eserler üzerinde dururken, o felsefî eserler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun nedeni, yukarıda izah etmeye çalıştığımız Gnostik ve Hermetik kaynaklı epistemolojik sistemin ideolojik kullanımından doğan ve yönetimi tehdit eden unsurlara karşı, yeni bir epistemolojik sistem veya ideoloji arayışıdır.

Me'mun, tercüme faaliyetleri bağlamında, o dönemin mütercimleri Selm, Yahya b. el-Bitrik (200/815), Haccac b. Matar ve Yuhanna b. Masaveyh (243/857)'den oluşan bir heyeti, kitap seçimi için Bizans'a göndererek, Bizans imparatorundan bu konuda yardım talebinde bulunmuştur²⁴². Me'mun döneminde tercüme edilen eserler arasında Aristo'nun mantık, tabiat, psikoloji, ahlâk ve metafiziğe ilişkin eserleri önemli bir yer tutmaktadır²⁴³. Muhtemelen Harun Reşid döneminde kurulan²⁴⁴ ve Me'mun döneminde daha işlevsel hale getirilen "Beytü'l Hikme", bir tercüme merkezi, bir akademi ve kütüphane işlevi görmekteydi²⁴⁵. Bu kütüphanede, Mu'tezîlî filozoflardan el-Kindî, çeviri yapmakla görevlendirilmiştir. Kindî, sadece Aristo ve Yeni-Eflâtuncu felsefeyle ilgili adaptasyon ve çeviri yapmamış, aynı zamanda bu felsefe anlayışı çerçevesinde pozitif bilimlere ait incelemeler de yapmıştır²⁴⁶.

İbn Tıktaka, Me'mun'un tercüme faaliyetleri ve Yunan felsefesine olan ilgisini şu cümlelerle dile getirir: "Me'mun, halifeler içinde hikmet ve felsefe ilimleri ile

yönelik eserini Süryanice'den Arapça'ya çevirmiştir. Bkz. İbn Cülcül (399/1009), *Tabakâtu'l Etbba ve'l Hukema*, 61. Abdülmelik b. Mervan (86/705) döneminde muhasebe ve mali kayıtlar Arapça'ya çevrilmiştir. Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, 352. Halid b. Yezid b. Muaviye (85/704), kimya, astroloji ve tıp bilimlerine dair eserleri Arapça'ya kazandıran ilk yöneticidir. Bkz. İbn Nedim, 434; Cahız, *Beyan*, I, 213. Abbâsî Devleti'nin kurulmasıyla tercüme faaliyetleri hız kazanarak devam etmiştir. Halife Mansur (158/775), Astroloji, Astronomi, Tıp vb. müsbet bilimlere ilgi duydu. 157/773 yılında Hintli bir seyyahın beraberinde getirdiği astronomi ile ilgili risâle Mansur'un talimatıyla tercüme edilmiştir. Yine Mansur döneminde, onun katipliğini yapmış olan İbn Mukaffa, dünya klasikleri arasında yer alan Kelile ve Dimne'yi Arapça'ya tercüme etmiştir. Mansur'a tıp alanında bir nevi danışmanlık yapan Cercis b. Cibril (152/769), Mansur'un isteğiyle Yunanca'dan Arapça'ya bir çok eser tercüme etmiştir. Ayrıca bu dönemde Batlamyus'un el-Macastî ve Oklid'in Usûl el-Hendese isimli eserleri Arapça'ya çevrilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Zeydan Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, III, 280; Mes'udî, *Muruc*, IV, 314; İbn Nedim, 150 vd.; İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l Enba*, 183 vd. Halife Harun Reşid (193/809) Süryanî kökenli Yuhanna b. Masaveyh'i tercüme heyetinin başkanı yaparak, eski tıp kitaplarından oluşan bazı eserleri Arapça'ya kazandırmıştır. Bkz. İbn Cülcül, *Tabakâtu'l Etbba*, 65 vd.

²⁴² İbn Nedim, *Fihrist*, 301 vd.; Kiftî, *Kitabu Ahbari'l Ulema*, 23.

²⁴³ Gurabî, *Ebu'l Huzeyl Allaf*, 29-30.

²⁴⁴ Kiftî, 169.

²⁴⁵ Hittî, *İslâm Tarihi*, 630.

²⁴⁶ Brockelman, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, 102-103.

meşgul olan, kitaplarını temin eden ve Arapça'ya tercüme edilmesini emrederek, onları tanıtan halifelerin ilkidir. O, Öklides'i inceledi, hikmet ve felsefe ilimlerini mütalaa etti, hikmet ehlini kendisine yaklaştırdı"²⁴⁷.

Me'mun'un, Gnostik ve Hermetik bilgi temeline dayalı ideolojiye karşı başlattığı felsefî hareket sayesinde, Ebu'l Huzeyl, Nazzam, Cahız, Şahham ve Cubbaî gibi Mu'tezilî önderler felsefî eserleri tetkik etme imkânı bulmuştur²⁴⁸. Özellikle Bağdat Mu'tezile ekolü mensupları Yunan felsefesi alanında uzmanlaşmışlardır²⁴⁹. Allaf, Nazzam ve Cahız gibi Mu'tezilî önderlerin, Sokrat'tan önceki Demokritos, Zenon, Epikurs ve Empedokles gibi filozofları çok iyi bir şekilde tetkik ettikleri anlaşılmaktadır²⁵⁰.

Me'mun'u Yunan felsefî eserlerini tercüme etmeye iten neden konusunda farklı rivayetler vardır. Bize göre bunun nedeni; yukarıda da açıklamaya çalıştığımız Gnostik ve Hermetik bilgi anlayışından doğan tehlikedir. Başka bir deyişle, bu bilgi anlayışına dayalı ideolojinin yarattığı iktidarın ve İslâm toplumunun güvenlik sorunudur. Bu tehdit karşısında Me'mun, Yunan felsefesi aracılığıyla Mu'tezilî ideolojiyi etkin ve hakim kılmaya çalışmıştır. Bu durumu bize, İbn Nedim'in "Fihrist" adlı eserinde; "Felsefî eserlerin İslâm toplumunda çoğalma sebebinin sunumu" başlığı altında naklettiği ve Me'mun'a ait olduğu iddia edilen rüya açık bir şekilde göstermektedir. Me'mun rüyasında beyaz ve geniş yüzlü, bitişik kaşlı, saçları dökük, elâ gözlü, fiziği düzgün yaşlı bir adam görür. Yaşlı adam karşısında ezildiğini hisseder ve ona kim olduğunu sorar. Yaşlı adam kendisinin Aristo olduğunu söyler. Me'mun buna çok sevinir ve ona şöyle söyler: 'Ey filozof, sana soru sorabilir miyim?' O da 'Sor' der. Me'mun, İyiliğin, güzelliğin (Hüsn) ne olduğunu sorar. Aristo, 'Akılda iyi ve güzel olandır' diye cevap verir. Me'mun, 'Sonra nedir?' diye sorar. Aristo, 'Şeriatta iyi ve güzel olandır' der. Me'mun 'Sonra nedir?' diye sorar. Aristo, 'Çoğunluğun (cumhur) nazarında iyi ve güzel olandır' der. Me'mun tekrar 'Sonra nedir?' diye sorduğunda; Aristo, 'Sonrası yoktur' diye cevap verir. Me'mun bu rüyadan sonra Roma İmparatorundan yardım isteyerek, bazı kitaplar göndermesini ister. Roma imparatoru bir süre tereddüt ettikten sonra, Me'mun'un bu isteğine olumlu yanıt verir²⁵¹.

²⁴⁷ İbn Tıktaka, *el-Fahri*, 197-198.

²⁴⁸ Harputî, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, 5.

²⁴⁹ Nisaburî, *el-Mesail fî'l Hilaf beyne'l Basriyyin ve'l Bağdadiyyin*, 15.

²⁵⁰ Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları*, 115; Kadı Abdülcabbar, *Fırak ve Tabakâtul Mu'tezile*, 177.

²⁵¹ İbn Nedim, *Fihrist*, 339.

Bu rüyanın Me'mun tarafından görülüp görülmediği bizim için önem taşımamaktadır. Bizim için önemli olan, rüyanın o döneme ait sosyal ve kültürel gelişmeleri, tarihî bir veri olarak yansıtması ve rüyanın taşıdığı içeriktir. Aynı zamanda rüyaya yüklenen anlamdır.

Me'mun'a ait olduğu iddia edilen rüya açıkça yeni bir epistemolojik sistem önermektedir. Gnostik ve Hermetik kaynaklı epistemolojik sisteme göre bilgi, duyular ve akıl yoluyla elde edilmez. Tam tersine bilgi, gaybî güçler aracılığıyla insan kalbine doğar. Gnostik ve Hermetik kökenli epistemolojik sistemde rüyanın oldukça önemli bir yeri vardır. Bu sistemde bilgi rüya aracılığıyla insanın kalbine doğar.

Me'mun bu rüya ile, işte bu Gnostik ve Hermetik kaynaklı bilgi anlayışına karşı, sırasıyla akıl, şariat ve çoğunluğun (cumhurun) kararından oluşan bilgi anlayışını önermektedir. Tasavvuf kültüründe bilgiye ulaşma aracı olarak rüyanın önemi tartışılmaz bir durum arz etmektedir. Me'mun'un yeni epistemolojik sistemi rüya aracılığıyla bildirmesi dikkat çekicidir. Cabirî, Me'mun'un rüyasını kaleme alan kişinin, vahiy meleği Cebrail'in insan suretinde Peygamber'in meclisine gelmesi ve ona sorular sorarak cevap almasını anlatan meşhur "Cibril Hadisi"ni anımsatan bir üslup kullandığını belirterek, şöyle der: "Cibril Hadisi'ndeki temanın Halife Me'mun'un rüyasında da işlenmesinin amacı gayet açıktır: Rüyaya gerektiği kadar doğruluk izafe etmek suretiyle 'rüya-i sadıka' olarak kabul görmesini sağlamak. Böylece Me'mun'un, öncekilerin kitaplarını toplattırıp devletin imkânlarıyla tercüme ettirme girişimleri dinî bir meşruluk kazanacaktı"²⁵². Cabirî'nin bu değerlendirmesine ek olarak şunu da belirtmemiz gerekir; rüya Cibril Hadisi'ne benzetilerek, iktidar tarafından önerilen epistemolojik sisteme ve bu sisteme dayalı ideolojiye de dinî bir meşruluk kazandırılmış olunacaktır.

Me'mun bu rüya ile; Gnostik ve Hermetik kaynaklı bilgi anlayışıyla donanımlı, başta Maniheizm olmak üzere çevre kültür ve inançlar, aşırı Şii gruplar, Mutasavvıflar ve Ehl-i Hadis gibi devleti ve halkın dinî anlayışını tehdit eden unsurların dayandığı epistemolojik sistemi ve bu sisteme dayalı ideolojiyi engellemeyi amaçlamıştır. Bu ideolojiyle mücadele etmek için Mu'tezilî bilgi anlayışı benimsenmiştir. Aslında Mu'tezilî bilgi anlayışının ideolojik olarak kullanımı söz konusudur. Rüya ile akıl, şariat

²⁵² Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 311.

ve cumhurun kararından oluşan epistemolojik sistem onaylanmakta, bunun dışında kalan bilgi kaynakları reddedilerek, gayrı meşru ilan edilmektedir.

Me'mun, hiç bir sorgulama ve tartışma kabul etmeyen Gnostik (irfanî) bilgi anlayışı ve bu anlayışa dayalı ideolojiye karşı, daha güçlü bir silah olan tartışma ve cedel, akıl yürütmeyi öngören Mu'tezîlî bilgi anlayışına dayanmıştır. Çünkü iktidara muhalif olan Gnostik ve Hermetik kaynaklı inanç ve kültürler, aşırı Şîî gruplar, Mutasavvıflar ve Ehl-i Hadis gibi unsurlar, ancak tartışma ve cedeli öneren Mu'tezîlî bilgi anlayışı ve bu anlayışın ideolojik olarak kullanımı ile susturulabilirdi.

Aslında Gnostik ve Hermetik kökenli bu zümrele karşı, "Zenadika" (Zındıklık) kavramı çerçevesinde, ilk Mu'tezîlî temsilciler tarafından bir mücadele yürütülmekteydi. İlk Mu'tezîlî temsilciler tarafından yürütülen bu mücadele hiç bir zaman siyasal ve ideolojik kaygılar taşımamaktaydı. Tamamen samimi ve içten duygularla İslâm'ın temel esaslarını savunmak ve yaymak amacıyla, bu zümrelere karşı kültürel ve dinî bir mücadele verilmekteydi. Bu amaçla Mu'tezîlî temsilciler tarafından oldukça çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Ancak Me'mun dönemine gelindiğinde bu mücadele siyasal ve ideolojik bir boyut kazanmıştır. Mu'tezîlî temsilciler dönemin siyasal gelişmelerine imza atarak, Mu'tezîlî görüşlerin siyasallaşmasına ve ideolojik bir boyut kazanmasına neden olmuşlardır. Bu noktada hem kendi tarihî kaderlerini hem de İslâm düşüncesinin tarihî seyrini etkileyecek gelişmelere vesile olmuşlardır.

Me'mun'un siyasal stratejisinin bir ayağı, i'tizalî ideoloji aracılığıyla muhalif zümrelere karşı kültürel mücadeleye dayanırken, diğer bir ayağı daha ılımlı zümrelerle uzlaşma esasına dayanmaktaydı. Me'mun'un, etrafındaki Mu'tezîlî bürokratlar aracılığıyla planladığı siyasal strateji; ılımlı muhalif zümrelerin devlete ve topluma siyasal açıdan entegrasyonunu da içermekteydi.

D- İLİMLİ Şİİ MUHALEFET'İN SİYASAL ENTEGRASYONU

Kültürel egemenlik aracılığıyla siyasal egemenlik kazanmayı amaçlayan aşırı Şîi gruplar, kültürel faaliyetleri ile, halk kitlelerinin büyük oranda sempatilerini kazanmışlardı. Bu zümrelerin kültürel stratejileri, yeraltı faaliyetleri ve illegal örgütlenmelerle gerçekleştirilmekteydi. Me'mun, gizli bir şekilde faaliyet gösteren ve illegal örgütlenme ile halkı etkileyen bu zümrelere karşı Mu'tezîlî doktrine dayanmaktaydı. Mu'tezîlî doktrine dayanarak ideolojik bir mücadele içerisine giren Me'mun, tartışma ve cedel yöntemini önermekteydi. Bunun için, Bağdat'a gelir gelmez tartışma ve cedel için bir danışma meclisi seçmiştir.

Sarayda düzenlenen münazaralara bizzat kendisi de katılmaktaydı. Bu tartışma meclislerini niçin düzenlediğini şu cümlelerle açıklamaktadır: "... Ben bu toplantıların, Allah'ın yardımı ile çeşitli grupların din için en uygun ve en hoşnut olunacak orta bir yolda birleşmelerine sebep olacağını ümit ediyorum. Böylece şüphesi olan kimsenin, şüphesini açıklayarak gidermek ve boyun eğdirmek, inatçıyı da istemeyerek de olsa susturmak arzusundayım"²⁵³.

Görüldüğü gibi Me'mun bu tartışma meclislerini, muhalif zümrelerin yeraltı faaliyetlerini ve illegal örgütlenmelerini deşifre etmek için planlamıştır. Muhalif görüş ve düşünce mensupları yeraltından çıkarılarak, tartışma ortamına çekilecek ve bu durum halka sunulacaktı. Böylece bu örgütlerin gerçek amaçları halka bildirilecekti. Bu yolla halk nezdindeki karizma ve itibarları sarsılacaktı.

Me'mun, aşırı Şîi unsurları kültürel ve ideolojik mücadeleyle susturmayı amaçlarken, diğer yandan ılımlı muhalif unsurları uzlaşma yoluyla sisteme entegre etmeyi planlamıştır. Bu planın teorisyenleri muhtemelen Mu'tezîlî temsilcilerdi. Çünkü Mu'tezîle'nin "el-Menzile beyne'l Menzileteyn" ilkesinin siyasî boyutu uzlaşmayla ilgilidir. Nitekim Emevîler döneminde, büyük günah işleyeninin durumu konusundaki tartışmalarda, tamamen siyasî bir uzlaşma işlevi görmüştür.

Me'mun döneminde muhalif unsurlardan biri de ılımlı Şîi zümrelerdir. Bu mutedil Şîi zümrelerle Mu'tezîlî temsilciler arasında öteden beri yakın bir ilişki söz konusudur. Yönetimin bürokratları olarak Mu'tezîlî temsilciler, bu zümreleri, siyasal

²⁵³ İbn Tayfur, 46.

uzlaşma aracılığıyla yönetime entegre etmeyi amaçladılar. Mutedil Şîî muhalefetin yönetime ve topluma entegrasyonu meselesini daha iyi anlamak için Mu'tezîlî temsilcilerle mutedil Şîî unsurlar arasındaki yakın ilişkiye göz atmak gerekir.

Mu'tezîlî önderler ile ılımlı Şîî gruplar arasındaki yakın ilişki, Vasıl b. Ata ile Haşimî soyundan olan Zeyd b. Ali'ye kadar dayanmaktadır. Bir çok kaynakta Vasıl ile Zeyd veya diğer Haşimîler arasında, yakın bir ilişkinin olduğu kaydedilir. Zeyd b. Ali'nin Vasıl'dan ders aldığı ve i'tizal görüşünü ondan etkilenecek benimsediği öne sürülür²⁵⁴.

Vasıl b. Ata ile ılımlı Şîî liderler arasında yaşanan bu yakın ilişki, Abbasî Devleti'nin kuruluşu esnasında ve daha sonraki tarihlerde devam etmiştir. Louis Gardet, Mu'tezîle-Şîâ (özellikle Zeydîyye) ilişkisinin yoğun olarak Abbasîler zamanında yaşandığını ifade eder²⁵⁵. Emevîler'in son dönemlerinde, Mekke'de Abdullah b. Hasan'ın iki oğlu Muhammed Nefsu'z-Zekîyye (145/762) ve İbrahim (146/763)'e biat etme konusunda Haşimoğulları ile ortak hareket eden Mu'tezîlî öncüler, iktidar Abbasîler'in eline geçtikten sonra, Abbasîler'e karşı ortak hareket etme konusunda da - Irak'taki Mu'tezîlîler olarak- Zeydîyye'ye iştirak etmişlerdir. Nitekim Irak'ta Halife Mansur'a karşı düzenlenen bir ayaklanmada, Mu'tezîle ile Zeydîyye, İsa b. Zeyd b. Ali'nin liderliğinde, İbrahim b. Abdullah (146/763)'ın sancağı altında birleşmiş ve öldürülünceye dek İbrahim'in yanında savaşmışlardır²⁵⁶. Irak'ta Zeydîyye ile birlikte hareket eden bu Mu'tezîlî temsilciler ile Basra'da Amr b. Ubeyd (144/761) başta olmak üzere bir çok Mu'tezîlî lider, her zaman, aşırı Şîî gruplar aleyhinde tavır sergilemişler²⁵⁷ ve onlarla mücadele ederek, onların görüş ve düşüncelerini eleştirerek reddiyeler yazmışlardır.

Mu'tezîlî temsilciler ile mutedil Şîîler (Zeydîyye) arasındaki ilişkinin en yoğun olarak yaşandığı dönem, Me'mun dönemi olmuştur. Watt, bu dönemde Mu'tezîle isminin hâlâ geniş anlamda kullanıldığını ve bu ismin, beş temel esası kabul edenlere özgü kılınmasının henüz yaygın olmadığını belirterek, Me'mun'un bürokratları olarak bilinen Bîşr b. Mu'temir (210/825) ve Sûmame b. Eşres (213/828)'e pekala Zeydî

²⁵⁴ İbn Murtaza, *Tabakât*, 7, 10, 33; Eymen, Fuad Seyyid, *Tarihu'l Mezahibi 'z-Zeydîyye*, 254; İsfarayinî, *Tabsır*, 17; Tritton, 33.

²⁵⁵ Gardet, Louis, *Hicri 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe*, 340.

²⁵⁶ Eş'ârî, *Makalat*, 79.

²⁵⁷ Sezgin, Fuad, *Tarihu 'l Turasi 'l Arabi*, IV, 59.

denebileceğini²⁵⁸ ifade etmiştir. İlimli Şîî gruplarla siyasal uzlaşmaya gidilmesi ve onların yönetime entegre edilmesi planı, muhtemelen, Me'mun'a danışmanlık yapan Mu'tezilî öncüler tarafından geliştirildi.

Halife Me'mun, 201/816 yılında Merv'de, hilafetinin birinci yılında, Fadl b. Sehl'in önerisi ile, ani bir kararla Şîî imamlarından Ali b. Musa (203/818)'yı ve yakınlarını Medine'den Horasan'a getirtir²⁵⁹. Merv'de Bişr b. Mu'temir, Sûname b. Eşres, Fazl b. Sehl, Sehl b. Fazl, Yahya b. Eksem, Abdullah b. Tahir ve Hammad b. Numan'ın tanıklarıyla²⁶⁰, Şîî imamlarından Ali b. Musa'yı kendisine halef tayin etmiş; ona "er-Rıza" künyesini vererek veliahdlığını ilan etmiştir. Bununla da kalmayarak, Abbasîler'in sembolü olan siyah renk giyimini yasaklamış, Şîîlerin sembolü olan yeşil renk giyimini zorunlu kılmıştır. Her tarafa fermanlar göndererek bu şekilde hareket edilmesini emretmiştir. Bunun yanında, basılan paraların üzerine, Ali b. Musa'nın ismini yazdırmıştır²⁶¹. Me'mun, siyasî alanda gerçekleştirdiği bu atılımın yanı sıra, 202 senesinde, kızları Ümmü Habib'in Ali b. Musa ile ve Ümmü Fazl'ın da Muhammed b. Ali b. Musa (el-Cevad) ile evliliğini sağlayarak mutedil Şîîler'le akrabalık ilişkisi de kurmuştur²⁶².

Me'mun'un Ali b. Musa'yı veliahd tayin ettiği haberi Bağdat'a ulaştığında, halkın bir kısmı bu gelişmeyi olumlu karşılarken, halkın büyük çoğunluğu ve Abbasoğulları halifeyi ve aldığı bu kararı tanımadıklarını belirtmişlerdir. Onun yerine Mansur b. Mehdî'yi halife tayin ettiklerini bildirmişlerdir. Mansur'un Me'mun'a bağlı olduğunu açıklaması üzerine, yerine kardeşi İbrahim b. Mehdî'yi halife ilan etmişlerdir²⁶³. Me'mun'un habercileri Yahya b. Muaz ve Abdulaziz b. İmran gibi kimseler, Me'mun'a, halkın İbrahim b. Mehdî'ye biat ettiğini, İbrahim'e "Sünnî Halife" ismini verdiklerini, kendisine de Ali er-Rıza'yı veliaht tayin etmesinden dolayı "Zeydî

²⁵⁸ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 222.

²⁵⁹ Yakubî, *Tarih*, II, 545; Mes'udî, *Muruc*, II, 235.

²⁶⁰ İbn Hallikan, *Vefayat*, VII, 148; Meclisî, *Biharü'l Envar*, XII, 49, 153.

²⁶¹ Me'mun, Ali b. Musa'yı 201 yılında veliahd tayin etme gerekçesini; Abbasoğulları ve Alioğulları içerisinde ondan daha faziletli, daha âlim ve daha mûttaki (dindar) bir kimsenin bulunmamasına dayandırmaktadır. Geniş bilgi için bkz. İbn Hallikan, *Vefayat*, II, 432-433; İbnü'l Esîr, *Kâmil*, VI, 326; Yakubî, *Tarih*, II, 402-403; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, II, 71; Brockelman, *İslâm Ulusları*, 100, 101.

²⁶² İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n Nihaye*, X, 247.

²⁶³ Taberî, VIII, 554 vd.

Halife” dediklerini, işin böyle devam etmesi halinde hilafetin kendi elinden çıkacağını, bundan dolayı Bağdat’a gitmesi gerektiğini söylemişlerdir²⁶⁴.

Me’mun Bağdat’ta meydana gelen kaostan hangi boyutlarda olduğunu öğrendikten sonra, Bağdat’a gitmeye karar verir. Halife 203/817 yılında Bağdat yolunda iken, Tus şehrinde veliaht Ali er-Rıza’nın şüpheli ölümü meydana gelir. Me’mun, yeşil giysiler içinde Bağdat’a girerken tarihler 204/819’u göstermektedir. Halife’nin Bağdat’ta yaptığı ilk iş; herkese yeşil giyme mecburiyeti getirmesidir. Bu uygulama bir hafta devam eder. Sonunda Abbasoğulları’nın geleneksel rengi siyaha dönülür²⁶⁵. Me’mun Bağdat’ta kısa süre içerisinde egemenliğini tesis edip, sükûneti sağlar²⁶⁶.

Me’mun’u ılımlı Şîî zümrelerle uzlaşma sağlamaya ve onları sisteme entegre etmeye sevkeden tarihî şartları ve politik gelişmeleri irdelemeden, bu siyasal uzlaşma planını anlayabilmek zordur. Bu nedenle bu tarihî şartlara ve politik gelişmelere göz atmamız gerekmektedir. Bu politik gelişmeler, Me’mun’un daha sonra uygulama alanına koyacağı, “Mihne” politikasıyla da yakından ilgilidir.

²⁶⁴ İbnu’l Kesir, *Kâmil*, VI, 347.

²⁶⁵ Yakubî, *Tarih*, II, 409; İbn Tayfur, *Kitabu Bağdad*, 9; İbnu’l Esîr, *Kâmil*, VI, 357.

²⁶⁶ İbn Kesir, *el-Bidaye*, X, 250.

E- MU'TEZİLÎ İDEOLOJİYİ ZORUNLU KILAN ŞARTLAR

1- Başkentte Otorite Boşluğu:

Hicri 193 yılında, Harun Reşid'in görkemli yönetimi son buldu. Harun Reşid vefat etmeden önce kimin halife olacağına dair bir vasiyette bulundu. Buna göre; kendisinden sonra sırasıyla oğulları Emin, Me'mun ve Mu'temîn bu görevi yürütecekti. Babalarının vasiyeti gereği Emin, Bağdat ve Şam bölgesinin, Me'mun, Horasan bölgesinin, Mu'temin ise Cezire bölgesinin yönetiminden sorumluydu. Çok geçmeden, bir yıl sonra, Emin, bütün şehirlerdeki valilerine birer talimat göndererek, kardeşlerini saf dışı bırakıp, oğlu Musa'nın haleflliğini ilan etmiştir. Ertesi yıl ise, kardeşi Me'mun'un bastırdığı Horasan menşeli paraların geçersiz olduğunu ilan etmiştir. Kardeşleri Me'mun ve Mu'temin için minberlerden okunan dua uygulamasına da son vermiştir. Aynı yıl Horasan bölgesinin yönetimini Ali b. İsa b. Mahan'a vermiş, onu ekonomik ve askeri alanda desteklemiştir²⁶⁷. Artık bundan sonra Emin ile Me'mun arasındaki mücadele başlamış oldu. Bu mücadelede bir tarafta Me'mun taraftarları; İranlılar ve Bişr b. Mu'temîn gibi Alioğullarına sempati ile bakan Kûfe ve Horasanlı Araplar²⁶⁸, diğer tarafta ise, büyük çoğunluğunu Araplar'ın oluşturduğu Emin taraftarları vardır. Mücadeleyi, bir tarafta Me'mun'un veziri, İran asıllı Fazl b. Sehl (202/817), diğer tarafta Emin'in veziri Arap asıllı Fazl b. Rebî (209/824) yönetmekteydi²⁶⁹. Emin, Arap asıllı Haşimî bir annenin, Me'mun ise Horasanlı bir cariyenin oğluydu. Aslında mücadele Arap unsurlarla, Arap olmayan unsurlar arasındaki bir mücadeleydi. Sonunda Ali b. İsa komutasındaki Emin'in ordusu ile Tahir komutasındaki Me'mun'un ordusu çatışmış, Ali b. İsa öldürülerek ordusu dağıtılmıştır. Bunun ardından Me'mun halifeliğini ilan etmiştir²⁷⁰. Hicri 196/811 yılında Emin tahttan indirilerek Ebû Cafer Kasrı'na hapsedilir²⁷¹. Bu yıl, şehir merkezlerinin savaş alanına döndüğü yıl olmuştur.

²⁶⁷ İbn Cevzî, *Muntazam*, X, 11-12; Hasan İbrahim Hasan, 358, 361, 362; Hodgson, I, 253.

²⁶⁸ Ahmed Mekki, *Dirasat*, 279.

²⁶⁹ Yakubî, *Tarih*, II, 383-384.

²⁷⁰ İbn Cevzî, *Muntazam*, X, 13.

²⁷¹ Taberî, VIII, 428.

Hicri 197/812 yılına gelindiğinde Bağdat kuşatma altındadır. Me'mun'un kumandanı Tahir b. Hüseyin'in bu kuşatması bir yıldan fazla sürer. Bu süre zarfında şehir ve halk kendi haline bırakılır. Harun Reşid zamanında Bağdat, en ihtişamlı ve en parlak dönemini yaşamıştır. Elli seneden az bir zaman zarfında, muazzam dünya servetlerinin içinde toplandığı, beynelmilel öneme sahip ve tekbaşına Bizans'ın Konstantiniyye şehrinin rakibi olarak ayakta duran bir merkez haline gelmiştir. İslâm imparatorluğunun ihtişamı ve canlılığını gösteren Bağdat, “yeryüzünde bir emsali bulunmayan şehir” haline gelmişti²⁷². Şehir, imparatorluğun dört bir yanından kalkıp gelen, çok sayıda sanatçı, şair, âlim ve filozofun akınına uğramıştı²⁷³. Bu kuşatma esnasında, Bağdat'ın en güzel mekânları harabeye çevrilir; insanları açlık ve sefaletle terkedilir. Şehrin ihtişamından ve cazibesinden eser kalmaz. Şehir üzerinden kuşatmanın kaldırılması ile birlikte, Bağdat, kontrolsüz çetelerin yağma ve talanına terkedilir. Bu kontrolsüz çeteler, şehirde terör estirirler, kadın-erkek, zayıf-güçlü, müslim-gayrı müslim demeden önlerine gelen herkese zulmederler, onlara her türlü şeyi yapmayı mübah görürler. Bağdat, tarihin hiç bir döneminde görmediği zulüm ve haksızlığa, kan ve gözyaşına sahne olur. Tahir'in kontrolündeki kuşatmanın uzaması nedeniyle, şehre yiyecek girişi yasaklanır. Şehre girmesine müsaade edilenlerden yüklü miktarlarda vergiler alınır. Bağdat, tamamen ekonomik bir ambargo altına alınır. Halk çaresizlik ve ümitsizlik içinde, kontrolsüz çetelerle başbaşa bırakılır. Halife Emin de, Bağdat'tan ve -burada olanlardan dolayı- saltanattan ümidini kesmiştir²⁷⁴. 198/813 yılında Emin'in kafası gövdesinden koparılarak, hilafet hırkası ve kılıcıyla birlikte Me'mun'a gönderilir²⁷⁵. Böylece Emin'in 193'de başlayan dört yıl sekiz ay süren saltanatı sona erer. 198 yılında yönetim Me'mun'un kontrolüne geçer. Ancak Me'mun 204/819 yılına kadar Bağdat'a gelmez. Başkenti ve halkını kontrolsüz çetelerle başbaşa bırakarak, adeta onlardan intikam alır.

198-204 tarihleri arasında, başkentte tam bir otorite boşluğu hakim olmuştur. Şehir ve halk çaresizlik ve ümitsizlik içinde, çetelerle başbaşa bırakılmıştır. Halk kendi haline terkedilmiştir. Bu durum karşısında şehir halkı, kendi başının çaresine bakmaya karar verir.

²⁷² Hitti, I, 464.

²⁷³ Hodgson, I, 249.

²⁷⁴ Kuşatma altındaki Bağdat'ta meydana gelen olaylar için bkz. Taberî, VIII, 445-471; Mes'udî, *Muruc*, III, 402-403; İbn Cevzî, *Muntazam*, X, 36-39; Hasan İbrahim Hasan, 492 vd.

²⁷⁵ Mes'udî, III, 420.

2- Otorite Boşluğundan Doğan Sivil İnsiyatif:

198/813 yılında Me'mun, kardeşi Emin'i saf dışı bırakıp, saltanat koltuğuna oturmuştur. Bu tarihte başkent bir kaos içerisinde çalkalanmaktadır. Başkentte rakip gruplar çatışma halindedir²⁷⁶. Başkent'in kontrolünü ele geçiren kontrolsüz çetelerin zulüm ve haksızlıkları, yağma ve talanları öyle boyutlara ulaşmıştır ki, halk ümitsizlik ve çaresizlik içinde canından bezmiştir. Yönetimin bu başıboşluğa müdahale etmediğini gören halk, kendi başının çaresine bakmaya karar vermiştir. Halkın ileri gelenleri biraraya gelerek güçbirliği oluşturma konusunda bir mutabakata varmışlardır. Yönetimin müdahale etmek istemediği başıboşluğu önlemek için, cihad ilan etmişlerdir. Kendilerine "Mutavva'a" (Allah rızası için cihad edenler) adını veren²⁷⁷ bu grup, halkın güvenliğini sağlamak, barışı ve huzuru temin etmek için ortaya çıkmıştır. Kendilerini "iyiliği emretme kötülükten sakındırma" ilkesi bağlamında sorumlu saymışlar, halktan, iyiliği emretme kötülükten sakındırma görevini yerine getirme konusunda onay almışlardır. Bu şekilde oluşan bu sivil insiyatif kendi içinden iki lider de çıkarmıştır. Bunlardan birisi, Halid ed-Deryuş, diğeri Sehl b. Selame el-Ensari'dir²⁷⁸. Taberî, başkentteki otorite boşluğu ve bu otorite boşluğundan doğan sivil insiyatifin nasıl oluştuğunu şu şekilde dile getirir:

"ve 201 senesinde kötülükleri engellemek için kendilerine Mutavva'a deneni kimseler Bağdat'ta ortaya çıktı... Bunun sebebi şudur: Bağdat ve Kerh'te yaşayan Harbi ve Şattar fasıkları, halka eziyet ediyorlardı. Her türlü ahlâksızlığı işliyor, yol kesip, herkesin gözleri önünde gençleri, çocukları ve kadınları kaçınyorlardı. Toplanıp birine geliyorlar, oğlunu elinden alıyorlardı, ancak o buna engel olamıyordu. Bir kimseden para istiyorlardı, o bunu vermezse eziyet ediyorlardı. Köylere baskın yapıp ellerine geçirdikleri herşeyi zorla gasp ediyorlardı. Onları engelleyecek hiç bir siyasî otorite yoktu. Çünkü sultan onlara arka çıkıyordu. Bütün bunları yapanlar, sultan tarafından destekleniyordu; dolayısıyla işledikleri kötülöklere engel olmaya sultanın gücü yetmiyordu. Her gelen geçenden zorla haraç alıyorlar, güpegündüz yol kesip, bostanları basıyorlardı; onlara dur diyecek kimse yoktu. İnsanlar onlardan bıkip usanmışlardı. Sonunda birgün Kutrubbal'ı bastılar ve insanların gözleri önünde

²⁷⁶ Taberî, VIII, 543-544.

²⁷⁷ Cabirî, *Musakkafun*, 91.

²⁷⁸ Taberî, VIII, 552; İbn u'l Esir, *Kâmil*, VI, 343 vd.; Cabirî, a.g.e., 91; Ced'an, *Mihne*, 163.

yağmaladılar. Altın, gümüş, küçük ve büyük baş hayvan ne buldularsa gasp ettiler, Bağdat'a getirip, herkesin gözleri önünde satmaya başladılar. Köy sakinleri yönetimden yardım istediler fakat yardım gelmedi. Gaspedilen mallarından hiç birini de onlara geri iade edemedi. Bu olay Şaban ayının sonunda oldu. Halk mallarının gasp edilmesini, pazarda satılmasını, çetelerin işledikleri kötülük ve haksızlıkları, zulüm ve yol kesmeleri karşısında yönetimin duyarsızlığını görünce, her bölgenin ileri gelenleri biraraya gelerek, bir toplantı yaptılar. 'Her bölgede bir, iki veya on çete var, gel gör ki, siz onlardan sayıca fazla olduğunuz halde size egemen oldular, hepiniz toplanıp birlikte hareket ederseniz, bu serserileri ortadan kaldırırsınız. Böylece onlar da, sizin aranızda bu işledikleri kötülük ve haksızlıkları yapamazlar' diye aralarında konuştular.

Enbar bölgesinden, Halid ed-Deryuş isimli biri öne çıkarak, komşularını, yakınlarını, hemşçrilerini emr-i bi'l ma'ruf ve'n-nehyi ani'l münker görevine destek vermeye davet etti. Onlar da buna katıldılar. Bu kimse, hemen çetelerin üstüne gitti ve onlara engel oldu. Kontrolsüz çeteler onu öldürmeye teşebbüs ettiler, onlarla çatışmaya girdi, onlardan bir kısmını yakalayarak cezalandırdı, hapsedti ve sultanın huzuruna çıkardı. Deryuş, hiç bir surette yönetime muhalefet edilemeyeceği kanaatindeydi.

Aynı şekilde, Harbiyye'den Sehl b. Selame el-Ensarî isimli, Ebû Hatim künyeli, Horasan asıllı birisi öne çıkarak, halkı iyiliği emretme kötülükten sakındırma görevine, Kur'an ve Sünnet'le amel etmeye davet etti. Sehl b. Selame, boynuna bir mushaf asıp, önce komşu ve yakınlarından başlayarak onlara birtakım emir ve yasaklar getirdi. Onlar da bu talimatları kabul ettiler. Daha sonra halkın ileri gelenlerinden ve avamdan herkesi, Haşimoğulları ve diğer kabileleri bu oluşuma destek vermeye çağırdı. Bir divan oluşturarak, katılımcıların ismini bu divana kaydetti. Bu harekete aykırı davranan kim olursa olsun, onunla mücadele etmek için biat alarak, akid yaptı. Halktan pek çok kimse gelip kendisine onay verdi. Daha sonra başkent, sokaklarını ve kenar mahallelerini dolaşarak halka zulüm ve haksızlık yapan bu çetelere engel oldu... Ancak Deryuş ile Sehl b. Selame arasında uyguladıkları yöntem açısından farklılık doğdu. Deryuş, hiç bir surette yönetime karşı gelinmesi taraftarı değildi"²⁷⁹.

İşte başkentteki otorite boşluğu böyle bir sivil inisiyatif doğurdu. Kendilerini Mutavva'a şeklinde isimlendiren bu sivil inisiyatif, gerçekte halkı cihad'a çağırırmaktaydı. Halkı, iyiliği emretme kötülükten alıkoyma ilkesi bağlamında başkaldırıya çağırırmaktaydı. Onlara göre; yönetim üzerine düşen görevi yapmamaktaydı.

²⁷⁹ Taberî, VIII, 551-552.

Fitne ve karışıklığa çanak tutmaktaydı. Öyleyse sultanın terkettiği “şeriatı tatbik etme”²⁸⁰ görevi kendileri tarafından yapılmalıydı. Bağdat’ta ortaya çıkan bu sivil insiyatif, halktan büyük destek görmüş, halk arasında büyük itibar kazanmış ve “Ruesau’l Amme”²⁸¹ şeklinde nitelendirilmiştir. Başkentte oluşan bu sivil insiyatife halkın ileri gelenleri öncülük etmekteydi. İleri gelen simâlar arasında Hadisçiler yoğunluk bakımından ön plandadır.

Bağdat’ta otorite boşluğundan doğan bu sivil insiyatif, gerçekte iyiliği emretme kötülükten alıkoyma misyonu bağlamında, halktan biat alarak, yönetimin üzerine düşeni (şeriatı tatbik etmek) yapmadığını gerekçe göstererek, bir bakıma yönetime başkaldırmaktaydı. Kendilerine Mutavva’a ve Ruesau’l Amme adını veren bu sivil insiyatif, yönetime muhalefet eden Hadis ehlerinden başkası değildi. Öyle ki, bu hadis öncüleri bir anda onbinlerce insanı etraflarında toplayabilecek kadar büyük bir güç elde etmişlerdi.

Bağdat’ta siyasî otorite boşluğundan kaynaklanan, toplumsal kaosu engellemek amacıyla ortaya çıkan sivil insiyatifin öncülerinden biri de Vasık dönemi Resmî Soruşturma (Mihne) kurbanlarından Ahmed b. Nasr el-Huzaî (231/845)’dir. Ahmed b. Nasr, Halife Me’mun Horasan’da iken, Bağdat’ta toplumsal kaosun yaşandığı, çetelerin kol gezdiği, yağma ve talanın yapıldığı 201 yılında, Bağdat’ın doğu bölgesinde, emr-i bi’l Ma’nuf Nehy-i ani’l Münker misyonu bağlamında, kendisine onay verilen, biat edilen sivil insiyatif liderlerinden biridir. Ahmed b. Nasr, 204 yılında Me’mun’un Bağdat’a dönüşüne kadar, bu konumunu korumuştur²⁸².

Öyle anlaşılmaktadır ki, Me’mun’un Mu’tezîlî bürokratlar aracılığıyla hazırladığı siyasal stratejinin muhataplarından biri olan Hadisçiler, dönemin toplumsal ve siyasal gelişmelerinde etkin bir konuma sahiptirler. Yönetime karşı gerçekleştirilen muhalif siyasî hareketlerde başroldedirler.

²⁸⁰ Cabirî, *Musakkafun*, 92.

²⁸¹ Cabirî, *Musakkafun*, 92.

²⁸² Taberî, IX, 136; Cabirî, *Musakkafun*, 92.

3- Filizlenen Emevî Hayranlığı; “Beklenen Sufyanî”

Abbasîler yönetime gelir gelmez, Emevîler devri boyunca zulüm ve haksızlığa maruz kalmış olan Haşimîler’in intikamını almaya başlamışlardı. Bu intikam çok acımasız bir şekilde gerçekleşti. İlk Abbasî hükümdarı Saffah (132/750), kendisini Emevîler’den arta kalanları ortadan kaldırmakla görevlendirdi²⁸³. İntikam alma duygusuyla hareket eden Abbasî yöneticileri, işi çocuklara zulmetme ve onları ortadan kaldırmaya kadar vardırmışlardır. Bu intikam duygusu onları, Emevî ailesinin mezarlarını açtırmaya, mezardaki ceset ve kemikleri tahrip etmeye götürmüştür²⁸⁴. Diğer Abbasî halifeleri de Saffah’ın politikasını devam ettirmişler, Emevîlere göz açtırmamışlardır.

Abbasî iktidarının zulüm ve baskısından kurtulabilen Emevî ailesinin bazı üyeleri, Abbasîler’in ilk yıllarında pek çok isyana kalkışmışlar, ancak başarılı olamamışlardır²⁸⁵. Aslında Emevî-Haşimî çekişmesinin kökleri İslâm öncesine dayanmaktaydı. İslâm öncesinde başlayan bu çekişme, Abbasî iktidarına kadar sürüp gelmişti. Abbasîler döneminde de Emevîler, fırsat buldukça, Emevî hakimiyetini diriltmek için pek çok başkaldırı hareketini gerçekleştirmişlerdi. Özellikle ilk Abbasî yöneticilerinin, Emevî ailesine yönelik baskı ve şiddet uygulamaları, Muaviye’nin babasına nisbetle “Sufyanî” hareketini doğurmuştur. Emevî ailesine uygulanan şiddet ve zulüm, “Beklenen Sufyanî”²⁸⁶ inancını doğurmuştur. Emevî taraftarlarının “Beklenen Sufyanî” inancı, Şiîler’in imamet doktrinin bir parçası olan “Beklenen Mehdî” inancına karşılık gelmekteydi. Beklenen Sufyanî inancı, Emevî hakimiyetini yeniden diriltmeyi temsil ediyordu.

Abbasîler’in yönetime geldikten hemen sonra İranlılar’a meyletmeleri, Emevî hayranlarının Arap kabilelerini ve Araplık unsurunu tahrik etmelerine vesile olmuştur.

²⁸³ İbnu’l Esîr, *Kâmil*, V, 430; Yakubî, II, 351-360.

²⁸⁴ İbn Kesir, *Bidaye ve ‘n-Nihaye*, X, 45.

²⁸⁵ Abbasîler’in ilk yıllarındaki Emevî isyanları için bkz. Sarıçam, 392 vd.

²⁸⁶ Emevîler’in Sufyanî kolunda “beklenen Sufyanî” (Sufyanî el-Muntazar) inancının ilk defa Yezid b. Muaviye’nin oğlu Halid tarafından ortaya atıldığı rivayet edilir. Hilafet Mervan b. Hakem’e geçince Halid, Sufyanîler’in hilafete olan arzularını arttırmak için böyle bir söz ortaya atmış ve bir gün gelip hilafetin tekrar Sufyanîler’e geçeceğini iddia etmiştir. Bkz. Zübeyrî, *Kitabu Nesebî Kureys*, 129.

Abbasî yönetiminin İran unsuruna yönelmesi karşısında, Emevî hayranları “Beklenen Sufyanî” inancını ön plana çıkararak, Araplık unsuruna vurgu yapmışlar ve Arap kabilelerini bu inanç etrafında toplamaya çalışmışlardır.

Emin ile Me'mun arasındaki iktidar mücadelesinin yoğun olarak yaşandığı 195/810 yılında, Ali b. Abdullah b. Halid b. Yezid b. Muaviye, Şam'da Abbasî yönetimine karşı başkaldırdı. Annesinin Ali b. Ebî Talib'in neslinden olması dolayısıyla kendisinin hem Haşimî hem de Emevî soyundan geldiğini söyleyerek, Emevî hakimiyetini tekrar egemen kılmak amacıyla halifelliğini ilan etmiştir²⁸⁷.

Bu başkaldırı hareketinin perde arkasında, bir gün döneceğine kesin gözüyle bakılan, beklenen Sufyanî (Sufyanî el-Muntazar) inancı yatmaktadır. Yönetimin öncelik verdiği İran unsuruna karşılık, Arap unsurunu öne çıkaran bu anlayış, Arap kabilelerinden de destek görmüştür.

Üzerinde dikkatle durulması gereken konulardan biri; Abbasî yönetimine başkaldıran Emevî hayranları ve sufyanî hareketi öncülerinin, dönemin Hadisçileri ile yakın dostluk içinde olmalarıdır. Her şeyden önce 195/810 yılında, Emevî yönetimini egemen kılmak amacıyla başkaldıran Ali b. Abdullah, dönemin Hadis âlimlerinden biridir²⁸⁸. Dönemin önde gelen meşhur Hadisçisi Ebû Müshîr (140-218/757-833)²⁸⁹ Ali b. Abdullah'tan hadis rivayetinde bulunmuştur²⁹⁰. Ali b. Abdullah Emevîler adına hilafetini ilan ettikten sonra, Ebû Müshîr'i Şam kadılığına atamıştır²⁹¹. Ebû Müshîr'in bir diğer özelliği; Me'mun dönemi Mihne (Resmî Soruşturma) uygulamalarının kurbanlarından biri olmasıdır. Ebû Müshîr, 217 yılında Şam'da tutuklanarak, Rakka'ya Halife Me'mun'un huzuruna, sorgulanmak üzere götürülmüş, sorgulama esnasında Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü reddetmiş, ancak idam edilmesi talimatının verilmesi üzerine görüşünden dönmüştür. Me'mun onun bu itirafını yeterli bulmamış ve Bağdat'a hapse göndermiştir. Hapiste iken 218 yılında vefat etmiştir²⁹². Öyle anlaşılmaktadır ki, Me'mun ile başlayan Mihne (Resmî Soruşturma) politikası mağduru pek çok Hadisçi ile sufyanî hareketi öncüleri arasında yakın bir ilişki vardır. Hatta Mihne'nin en büyük mağduru Ahmed b. Hanbel'in, Ali b. Abdullah'ın isyanını yakinen

²⁸⁷ Taberî, VIII, 415; İbnu'l Esîr, *Kâmil*, V, 147.

²⁸⁸ Zehebî, *Siyeru A'lamu'n Nubela*, IX, 285; Ced'an, *Mihne*, 133.

²⁸⁹ Ahmed b. Hanbel'in, Şam'ın Hadis ehline mensup üç otoritesinden biri olarak zikrettiği Ebû Müshîr, Kütübü Sitte ravilerinden biridir. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lamu'n Nubela*, X, 231.

²⁹⁰ Zehebî, a.g.e., IX, 285.

²⁹¹ Zehebî, X, 232.

²⁹² Zehebî, X, 233-235; Haub Bağdadi, XI, 72-73.

takip ettiği, isyanın nasıl olup bittiğiyle ilgili bilgiler aldığı rivayet edilmektedir²⁹³. Bu durumda sufyanî hareketlere açık veya gizli destek veren Hadisçiler'in, muhalif bir unsur olarak, Me'mun'un siyasal stratejisine muhatap olmalarını anlamak zor değildir. Me'mun'un ılımlı Şiî zümrelerle siyasal uzlaşma arayışı içine girmesi şimdi daha anlamlı hale gelmektedir. İktidarın Mu'tezilî ideolojiyi neden benimsediğini anlamak şimdi daha kolaydır.

²⁹³ Zehebî, *Siyeru A'lam*, IX, 285.

4- Başkaldırıyla Özdeşleşen Şîi Muhalefet

Emevî yönetiminin sona erdirilmesinde, Abbasoğulları ile Alioğulları'nın nasıl birlikte hareket ettiğinden söz etmiştik. Abbasîler, yönetime gelir gelmez, kendisini iktidar yapan güçlere sırt çevirerek, onları sükûtu hayale uğratmıştır. Bir süre sonra Alioğulları'nın hilafette hak iddia etmeleri üzerine, Muhammed b. Ali hilafetin Abbasîler'e ait olduğunu ifade eden peygamber hadisini ortaya atmıştır. Abbasîler'in ilk yöneticileri de bu hadisi, devletin resmî doktrini haline getirmeye çalışmışlardır²⁹⁴. Alioğulları ve taraftarları, Abbasoğulları'nın kendilerini aldattığını ve kendi hakları olduğu halde, hilafeti gaspettiklerini öne sürdüler. Hilafeti elde etmek için Emevîler'de olduğu gibi sürekli mücadele içerisine girdiler. Abbasîler'in ilk dönemi bir dizi Şîi isyanına sahne oldu.

Emin ile Me'mun arasında cereyan eden taht kavgası, muhalif zümrelerin toparlanmasına ve iktidarı ele geçirme hesapları yapmasına neden olmuştur. Me'mun'un Horasan'da bulunduğu esnada, ardı arkası kesilmeyen Şîi isyanlar start almıştı. İlk büyük başkaldırı hareketi, 199/814 yılında, Hz. Ali'nin torunlarından olan ve İbn Taba Taba olarak bilinen Muhammed b. İbrahim'in, İmam Rıza adına, Kitap ve Sünnet'e göre bir yönetim istemiyle Kûfe'de ayaklanmasıdır. Kûfe civarındaki insanlar, Araplar ve daha başka zümreler ona tâbi olmuşlardır²⁹⁵. 200/815 yılında Ali er-Rıza'nın kardeşi İbrahim b. Musa, Yemen'de Abbasî yönetimine başkaldırmıştır²⁹⁶. Aynı yıl Ali er-Rıza'nın diğer kardeşi Zeyd b. Musa, Basra'da başkaldıranlar arasındadır. Halife Me'mun, Ali er-Rıza'yı kardeşi Zeyd'i başkaldırıdan vazgeçirmek üzere Basra'ya göndermiş, sonunda Ali er-Rıza'nın tavsiyesi ile başkaldırı hareketi önlenmiş ve Me'mun da Zeyd'i affetmiştir²⁹⁷. Şîi başkaldırıları bu isimlerle sınırlı kalmamıştır. 200/815 yılında Muhammed b. Cafer Mekke'de mevcut yönetime başkaldırmış, halife olarak halktan biat alıp, Emirü'l Mü'minin ünvanını kullanmaya başlamıştır. Yakınlarından bazıları, Bağdat'taki otorite boşluğunu ve toplumsal kaosu örnek göstererek, onu başkaldırıya teşvik etmişlerdir²⁹⁸. Aynı dönemde pek çok bölgede ardı

²⁹⁴ Daniel, Elton L., *The Political and Social History*, 28.

²⁹⁵ Taberî, VIII, 528-529.

²⁹⁶ Taberî, X, 231-232.

²⁹⁷ İbn Hallikan, *Vefayat*, II, 433-434; Yakubî, *Tarih*, II, 546.

²⁹⁸ Hasan İbrahim Hasan, II, 448.

arkası kesilmeyen Şîî isyanları devam etmiştir. Bu isyanların büyük çoğunluğu, Me'mun'un Ali er-Rıza'yı veliahd tayin etmesi öncesinde gerçekleşmiştir. Başkaldırıların bu dönemde yoğunluk kazanmasından dolayı bu yıllara "Talibîyye Yılları" (Senevat et-Talibîyye)²⁹⁹ adı verilmiştir. Dikkatimizi çeken konulardan biri de; Ali er-Rıza'nın bu başkaldırı hareketlerini durdurmak için Me'mun adına arabuluculuk görevi üstlenmesidir. Zira Ali er-Rıza, Şîîler arasında sözü dinlenen ve kendisine güven duyulan bir kişiliktir³⁰⁰.

Me'mun'un yönetime gelişinden sonra, i'tizal ideolojisine dayalı bir siyasal strateji planlaması ve bu siyasal stratejiyi uygulama alanına koyması, bütün bu tarihî şartlar ve siyasal gelişmeler bağlamında ele alınmalıdır. Siyasal stratejinin birer parçası olan; ılımlı Şîî unsurlarla uzlaşmaya gidilmesi ve onların sisteme entegre edilmesi, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve Hz.Ali'nin hilafette önceliği sorununun eş zamanlı olarak gündeme gelmesi, Muaviye'nin minberlerde lanetlenmesi ve en son olarak da Hadisçiler'in Resmî Soruşturma'ya tâbi tutulması gibi politikalar; bu tarihî, siyasî ve toplumsal gelişmeler ışığında değerlendirilmelidir. Me'mun'u, Mu'tezilî anlayışı ideolojik olarak kullanmaya mahkum eden de, yine bu tarihî, siyasî ve toplumsal şartlardır.

Me'mun'un 201 yılında, Şîî imam Ali b. Musa b. Cafer'i kendisine halef tayin etmesinin arkasındaki gerçek, dönemin tarihî, siyasî ve toplumsal şartlarıdır. Bu tarihî, siyasî ve toplumsal şartların tümünü gözardı ederek, Halife'nin bu siyasal girişimini tek taraflı yorumlayanlar da vardır. Bu yorumlardan biri; Ali b. Musa'nın veliahd tayin edilmesi ve iktidarın Şîîler'e devredilmesi konusunda Me'mun'un gayet samimi olduğu, zira Me'mun'un Şîî olmayı (Teşeyyu'u) benimsediği yolundaki iddiadır³⁰¹. Bu siyasî girişim hakkındaki bir diğer iddia ise; Me'mun'un, veziri Fazl b. Sehl'in etkisinde kalarak Ali b. Musa'yı veliahd tayin ettiğine dair yaklaşımdır³⁰². Bir diğer iddia ise; Me'mun'un böyle bir siyasî karar vermekteki amacının; o dönemde yoğunlaşan Şîî

²⁹⁹ Cedan, *Mihne*, 231.

³⁰⁰ Abdurrahman Salim, *Tarihu's Siyasî li'l Mu'tezile*, 215.

³⁰¹ İbn Kesir, *Bidaye*, X, 275; Suyûtî, *Tarihu'l Hulefa*, 121; İbn Tağribirdî, *Nucum*, II, 202; İbnu'l Esîr, *Kâmil*, VI, 347.

³⁰² Bu iddiayı öne sürenler, Fazl b. Sehl'in İran asıllı bir Şîî olduğunu, hilafeti Abbasîler'den alıp Şîîler'e devretmek düşüncesini taşıdığını belirtmişlerdir. Nitekim Me'mun'un Ali b. Musa'yı veliahd tayin ettiğini haber alan Bağdat'taki Abbasîler ve taraftarları, bu siyasî kararın Fazl b. Sehl'in entrikası olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Taberî, X, 243; İbn Hallikan, *Vefayat*, IV, 41; Cehşiyarî, *Vüzera*, 313.

isyanlarını susturmak olduğuna yöneliktir³⁰³. Çünkü bu isyanlar iktidarın gücünü zayıflatmakta ve fitneye sebep olmaktaydı. Ortaya atılan yaklaşımlardan biri de; Me'mun'un, Horasanlılar'ın desteğini kazanmak amacıyla böyle bir karar verdiğine dair olanıdır. Bu yaklaşımı ortaya atanlar, İran halkının Şiîlik'e inandığını ve Şiîler'in hilafet tacına daha lâyık olduğunu düşündüklerini belirterek, Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin ile Üçüncü Yezdücerd'in kızı arasındaki evlilikten doğan akrabalık ilişkisine ve Me'mun'un annesinin Horasanlı olduğuna, bu sebeple onlara yakınlık duyduğuna dikkat çekmektedirler³⁰⁴. Cabirî, Şiî kaynaklarının, bu siyasal girişimin bir hile olduğu üzerinde ittifak ettiklerini belirtir. Şiî kaynaklara göre, Me'mun'un başvurduğu hilenin gerçek amacı, Şiî hareketini deşifre olmaya sevk etmek suretiyle ileri gelen kadrolarını tasfiye etmektir³⁰⁵. Me'mun'un bu siyasî kararı vermesini, onun Mu'tezile'nin Bağdat koluna mensup olmasına bağlayanlar da vardır. Buna göre; Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup öncüleri, hilafette Ali'ye ve onun soyuna öncelik tanımaktaydılar. Me'mun da bu görüşü benimsediğinden dolayı Ali b. Musa'yı veliahd tayin etmiştir³⁰⁶. 201/816 yılı öncesi meydana gelen tarihî, siyasî ve toplumsal şartları dikkate almadan yapılan bu tür yorumlar, pek tatmin edici gözükmemektedir. Me'mun'un bu siyasî kararı vermekteki amacı, hem siyasî karar öncesi gelişen siyasî şartlarla hem de gelecekte uygulanacak olan siyasal programlarla ilgilidir. Her şeyden önce bu siyasî karar Me'mun'un, Mu'tezilî temsilciler etkisiyle hazırladığı siyasal stratejinin bir parçasıydı.

Me'mun, Ali b. Musa'yı veliahd tayin etmekle; taht mücadelesine girdiği kardeşi Emin'e karşı, İran ve Şiî unsurların desteğiyle önemli bir güç elde etmekteydi. Zira Harun Reşid'in vefatından sonra, hilafeti elde etme konusunda, ibre Emin lehine kaymış, Me'mun'un iktidara gelmesi neredeyse imkânsızlaşmıştı.

Bu siyasî kararlar Me'mun, yoğun olarak yaşanan Şiî isyanlarını etkisiz kılacak, öteden beri Abbasî yönetimini tehdit eden Emevî hayranları ve Sufyanî hareketine karşı önemli bir güç kazanacaktı. Nitekim Emevî hayranlığı ve Sufyanî hareketleri, halk nezdinde önemli bir karizmaları olan hadis âlimleri tarafından desteklenmekteydi. Bu muhalif unsurlara karşı Me'mun'un Şiîler'le uzlaşmaya gitmesi kaçınılmazdı.

³⁰³ Ahmed Emin, *Duha'l İslâm*, III, 295.

³⁰⁴ Hasan İbrahim Hasan, II, 498.

³⁰⁵ Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 321. Ayrıca Bkz. Ccd'an, *Mihne*, 234, (Dipnot).

³⁰⁶ Ahmed Emin, *Duha'l İslâm*, III, 295; Ccd'an, a.g.c., 234, (Dipnot).

Bu siyasal karar, Me'mun'un ortaya koyduğu siyasal strateji açısından tarafları belirlemeye yönelik ilk adımdı. Muhalif kanatta yer alan Şîî unsur, Ali b. Musa aracılığıyla muhalif kanattan kopararak, muhalefetin gücü kırılacaktı. En azından iktidarın işi daha da kolaylaşacaktı. Me'mun'un Şîî unsurlarla uzlaşma sağlamasıyla, muhalif kanattan geriye bir güç olarak Emevî taraftarları ve onlarla içiçe olan Hadisçiler kalacaktı. Hadisçiler'in, dönemin siyasal ve toplumsal muhalefet hareketlerinde önemli bir rol üstlendikleri ve çoğu zaman bu muhalif hareketlere öncülük ettikleri görülmektedir. Nitekim Me'mun'un Ali b. Musa'yı veliahd tayin ettiği, onun ismine para bastırdığı ve hutbede kendi ismiyle birlikte onun ismini de okuttuğu yıl, Bağdat Rusafa Camii'nde yaşanan bir gösteri, Hadisçiler'in muhalif bir unsur olarak etkinliklerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Halk gösteri yapıp, Me'mun'un yerine halife ilan edilen İbrahim b. Mehdî'den, Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununun müdafî Bişr b. Gıyas el-Merisî (218/833)'nin tövbe ettirilmesini istemiştir. Kadı Kuteybe b. Ziyad, kendisine verilen resmî talimatı yerine getirerek, Bişr b. Gıyas'ı yakalatır ve Rusafa Camii'nde binlerce kişinin önünde tövbe etmesini ister. Bu sorgulamayı kaydetmek üzere iki de sekreter vardır. Sekreterlerden biri meşhur Hadisçi Yezid b. Harun'un sekreteri Harun b. Musa'dır. Diğeri ise, büyük hadis âlimi olarak kabul edilen Sufyan b. Uyeyne'nin sekreteri Ebû Müslim Abdurrahman b. Yunus (224/838)'tur. Bişr, sorgulama esnasında tövbeye davet edilir, ancak o böyle bir şeyden Allah'a sığındığını ifade ederek, bunu kabul etmez. Bir şekilde kaçarak linç edilmekten kurtulur³⁰⁷.

Me'mun 204/819 yılında Bağdat'a girdikten sonra başkentteki kaos ortamına, halkı canından bezdiren başıboşluğa engel olur. Başkentte kendi otoritesini hakim kılan Halife, siyasal stratejisine dayalı politikaları uygulamaya devam eder. Çoğu Mu'tezilî bürokratlardan oluşan danışma heyeti oluşturulur; bir yandan Mu'tezilizm'e dayanılarak, Hermetik ve Gnostik kaynaklı ideolojiyle kültürel mücadeleye girilirken, diğer yandan Mu'tezilî bürokratlar aracılığıyla Şîîler'in sisteme entegrasyonu politikasına devam edilir.

Me'mun'un Şîî zümrelerle uzlaşma politikası Ali b. Musa'nın veliahd tayin edilmesiyle sınırlı kalmamıştır. Bu politika bağlamında 210 yılında, Ebû Bekir'in Hz.Fatma'ya bırakmayı reddettiği Fedek arazisini, hukukçularına danıştıktan sonra

³⁰⁷ Hatub Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, XII, 264; İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 356; İbn Cevzî, *Muntazam*, X, 106.

Alioğulları'na vermeye karar verir³⁰⁸. 215/830 yılında kızı Ümmü'l Fazl'ı, Ali b. Musa'nın oğlu Muhammed Cevad (219/834) ile evlendirme yoluna giderek³⁰⁹, bu politikayı akrabalık ilişkileri ile güçlendirmek ister. Hayatının sonlarına doğru kardeşi Mu'tasım (218/833)'a, Alioğulları'na iyi davranması, onlarla dostça ilişki kurması, kötülük yaptıklarında onları affetmesi, onların bahşış ve ihsanlarını her yıl düzenli olarak ödemesi konularında vasiyette bulunmuştur³¹⁰. İktidarın güvenlik sorunu açısından, Şîî unsurla uzlaşmaya gidilerek, onların sisteme entegre edilmesi, o dönem için zorunluluk taşımaktaydı. Me'mun da bunun bilincinde olan bir siyasetçiydi. Bu uzlaşma ve entegrasyonu da Şîîler'e yakınlık duyan Mu'tezîlî bürokratlar aracılığıyla gerçekleştirebilirdi. Me'mun'un iktidara gelişiyle birlikte, çoğu Mu'tezîlî bürokrat tarafından hazırlanan siyasal strateji, siyasal arenada uygulama sahasına konmuştu. Bu siyasal stratejiyle birlikte Mu'tezîlî anlayış siyasallaşma ve ideolojileşme sürecine girmiştir. İktidar, siyasal egemenliğini pekiştirmek ve sürekli kılmak için Mu'telizîlizm'e dayanmıştır.

Mu'tezîlizm'in siyasal projesi; 211/826 yılında Muaviye'nin toplumda kötülenmesi kampanyasıyla devam etmektedir. Muaviye'yi hayırla yadedenlerin ve onu sahabeden herhangi birisine üstün tutanların rejim aleyhtarı kabul edilecekleri ilan edilmiştir³¹¹. Buna karşın Hz. Ali'nin, Peygamber'den sonra insanların en üstünü olduğu argümanı savunulmuştur³¹². Muaviye'nin minberlerde telin edilmesine yönelik kampanyanın, dönemin Mu'tezîlî bürokratları Sûmame b. Eşres ve Ahmed b. Ebî Duad tarafından önerildiği ifade edilmektedir³¹³. Basra ve Bağdat kadılıkalarında bulunmuş olan Yahya b. Eksem (242/856), Halife'ye, böyle bir kampanyanın başlatılmasının halk arasında fitne ve karışıklığa neden olacağını belirtmiş, buna karşı çıkmıştır³¹⁴. Yahya b. Eksem Hadisçiler'e yakınlığıyla bilinen bir simâdır³¹⁵. Onun bu politikaya karşı çıkması, kampanyanın kimlere karşı yürütüldüğünü açık bir şekilde göstermektedir.

³⁰⁸ Yakubî, *Tarih*, II, 428

³⁰⁹ İbnu'l Esîr, *Kâmil*, VI, 361; İbn Tayfur, 142.

³¹⁰ Taberî, VIII, 649.

³¹¹ Taberî, VIII, 618; İbnu'l Esîr, *Kâmil*, II, 406; İbn Murtaza, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, 64-65.

³¹² Suyûtî, *Tarihu'l Hulefa*, 308; İbn İmad, *Şezerat*, II, 25.

³¹³ İbn Murtaza, *Munye ve'l Emel*, 37; Abdurrahman Salim, 227.

³¹⁴ İbn Tayfur, 54; İbn Murtaza, *Munye*, 36-37.

³¹⁵ Yahya b. Eksem, küçük yaşlardan itibaren hadis çevrelerinde bulunmuş, dönemin hadis otoritelerinden hadis dinlemiştir. Bkz. Zehbî, *Mizan*, IV, 361-362.

Muaviye'nin minberlerde lanetlenmesi kampanyası, tipik bir ideolojik yaklaşım tarzını göstermektedir. Zira bütün ideolojiler, yargılayarak ya da yargılamayarak, haklı ya da haksız hasmını kötülümeyi kendine görev edinir³¹⁶. Nitekim geçmişte Muaviye de, Ali ve taraftarlarına lanet okuma kampanyası başlatmıştı. Ali taraftarlarının yoğun olarak yaşadığı bölgelerde valiler, Muaviye'nin talimatı gereği, hutbelerde Ali'ye lanet okumakta, kötülümekte ve halkı buna mecbur etmekteydiler³¹⁷. 211 yılında devreye sokulan Muaviye'yi kötuleme kampanyası ile muhalefetten, Ali ve taraftarlarının rövanşı alınmaktaydı. Bu yöntem ideolojik davranmanın en belirgin niteliklerinden biridir. Çünkü ideoloji, bir grubu seçkin veya elit olarak takdim ederken, buna karşılık diğer grubu (muhalifleri) günah keçisi olarak gösterir³¹⁸. Mu'tezilizm'in siyasî projeye aldığı Ali-Muaviye değerlendirmesi de bu bağlamda gerçekleşmiştir. Mu'tezilizm'in siyasal projesi içerisinde, sadece muhalefetin sözle tahkir edilmesi, aşağılanması yer almaz; bunun yanında fizikî güç kullanımına da başvurulur.

Müslümanların siyasî tarihine "Mihne dönemi" (Resmî Soruşturma Dönemi) diye geçen ideolojik bir süreç başlar. Bu ideolojik süreci, yukarıda bahsettiğimiz tarihî, siyasî ve toplumsal şartlar doğurmuştur. Zira hiç bir ideoloji tarihî, siyasî ve toplumsal birikim olmadan varlık kazanamaz. Tarihsel ve sosyal bir gerçeklik olarak ideoloji, bir toplumun tarihî, siyasî ve toplumsal birikiminden doğar³¹⁹. Me'mun'un yönetime gelişi arefesinde yaşanan tarihî ve siyasal gelişmeler, onun Mu'tezîlî epistemolojiyi benimsemesine neden olmuş, bundan sonra bu epistemolojik sistem siyasallaşma sürecine girmiştir. Siyasallaşan epistemoloji, iktidarın siyasal çıkarlarını koruyan bir ideolojiye dönüşmüştür. Çünkü otoriteye yönelik olan ideoloji, siyasal olmaktan kendini kurtaramaz³²⁰.

³¹⁶ Ergil, *İdeoloji Üzerine*, A.Ü.S.B.F. Dergisi, 38/1-4, 73.

³¹⁷ Mes'udî, *Muruc*, III, 42; İbnu'l Esîr, *Kâmil*, III, 472; Suyûtî, *Tarihu'l İhulefa*, 190.

³¹⁸ Daver, *Siyaset Bilimi*, 277.

³¹⁹ Geertz, Clifford. *"Ideology as a Cultural System"*, *Ideology and Discontent*, 57-64, New York, Free Press, 1964.

³²⁰ Ergil, 73.

F- RESMÎ KOVUŞTURMA (MİHNE) SÜRECİ VE MU'TEZİLİZM

1- Mihne'nin Sözlük ve Terim Anlamı:

Arapça m-h-n kökünden türeyen Mihne'nin sözlük anlamı; bir şeyin aslına vakıf olmak, bir şey üzerinde derinlemesine düşünmek, denemek, soruşturmak, imtihan etmek, musibete maruz kalmak, arıtmak, temizlemek, sıkıştırmak, boyun eğdirmek, kırbaça dövmek, niyetini açığa çıkarmak ve benzeri anlamlara gelir³²¹.

Terim anlamı ise; bir kimsenin sözlü soruşturmaya tâbi tutularak, ifadesinden hareket edilerek, gerçek niyetini ortaya çıkarmaktır³²². Siyasî yönetimin, gerçek niyetlerini ortaya çıkarmak amacıyla, insanları sorgulamaya tâbi tutması veya yönetimin sorgulamak amacıyla bir insanı tutuklatması ve onun yapmadığı, söylemediği şeyleri kabulleninceye kadar, o kişiye baskıya tâbi tutması anlamına da gelmektedir³²³.

2- Mihne Kültürü:

Halife Me'mun'un Mihne uygulamasına gelmeden önce, müslümanların siyasî tarihi Mihne (resmî soruşturma) örnekleriyle doludur. Genellikle halk üzerinde etkili olan ilim otoritelerine uygulanan resmî soruşturma (Mihne), Emevîler döneminin belirgin niteliklerinden biri olmuştur.

Yaptıkları zulüm ve haksızlıkları Allah'ın kaderine dayandıran Emevî yönetimi, insan sorumluluğunu ortadan kaldıran kader anlayışını devletin resmî doktrini yapmıştı. Buna karşın, yapılan zulüm ve haksızlıkların Allah'ın kaderine dayandırılmayacağını öne süren, insanın sorumluluğunu öne çıkaran muhalif bir görüş ortaya çıkmıştı. Emevî yönetimini tutarlı bir şekilde eleştiriye tâbi tutan bu görüş ilk defa Ma'bed b. Halil el-Cühenî tarafından geliştirilmiştir. Ma'bed'in kader hakkındaki görüşleri toplumda yayılma imkânı bulunca, siyasî yönetim bu durumdan rahatsız olmuş ve onun öldürülmesine karar verilmiştir. Hicretin 80. yılında Ma'bed kader konusundaki fikirlerinden dolayı öldürülmüştür³²⁴. Kader konusunda resmî soruşturmaya tâbi

³²¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 401.

³²² İbn Manzûr, XIII, 401.

³²³ İbn Manzûr, XIII, 401; İbnü'l Esîr, *Nihaye*, IV, 304.

³²⁴ Makrizî, *İhtat*, II, 356; Neşşar, *Neş'etu'l Fikri'l Felsefi*, I, 247, 307; Gurabî, *Tarihu'l Firak*, 15; Watt, *Free Will*, 47.

olanlardan biri de Gaylan ed-Dımeşkî olmuştur. O, Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz'e bir mektup yazarak, onu bu konuda uyarmıştır. Ayrıca görüşlerini halifenin huzurunda sözlü olarak da aktarmıştır. Ömer b. Abdülaziz ile Gaylan arasında geçen konuşmaya tanıklık eden Hişam b. Abdülmelik, halife olunca Ermenistan'a kaçan Gaylan'ı getirterek hapsedmiş, daha sonra çeşitli işkencelere tâbi tutarak öldürmüştür³²⁵.

Emevî yönetiminin Mihne'sine maruz kalanlardan biri de Said b. el-Müseyyib (94/712) olmuştur. Said, Emevî yönetimine biat etmeyi reddederek, siyasî yönetimi tanımadığını belirtmiştir. Bunun sonucunda Abdülmelik b. Mervan'ın Medine Valisi İsmail el-Mahzumî, halk nezdinde önemli bir itibarı olan Said'e, çeşitli işkenceler uygulayarak, onu sokaklarda sürüklemiş ve hapsedmiştir³²⁶.

Halkın saygı duyduğu ve itibar ettiği Said b. Cübeyr (94/712), Emevî yönetimine karşı gerçekleştirilen Kurra isyanında isyana destek vererek önemli bir rol almıştır. Bunun sonucunda yıllarca sürgün hayatı yaşamak zorunda kalmıştır. Emevî yönetiminin elinden kurtulamayan Said b. Cübeyr, Haccac'ın sorgulaması neticesinde ölüme mahkum edilmiştir³²⁷.

Emevî yönetiminin dayandığı Cebir ideolojisinin mimarı Ca'd b. Dirhem'in cebri fikirleri yönetim tarafından benimsenirken, onun Kur'an'ın yaratılmışlığına dair görüşleri yönetimi çileden çıkarmaya yetmişti. Ca'd'ın Kur'an'ın yaratılmışlığına dair görüşleri ile Emevî yönetiminin her şeyin önceden Allah tarafından takdir edildiği yolundaki kader doktrini, birbirine zıtlık teşkil etmekteydi. Yönetim, Ca'd'ın Kur'an'ın yaratılmışlığına yönelik fikirlerini birer tehdit unsuru olarak görmüş ve onu zındıklıkla suçlamıştır. Ca'd bu görüşlerinden dolayı, Emevî Halifesi Hişam b. Abdülmelik zamanında, Kûfe Valisi Halid el Kasrî tarafından sorgulamaya tâbi tutulmuş, sonunda bir Kurban Bayramı günü öldürülmüştür³²⁸.

Cad'ın öğrencisi Cehm b. Safvan da Emevî yönetiminin Mihne'sine maruz kalanlardan biridir. Cehm, hocası gibi yönetimi tehdit eden fikirlerinden dolayı Hicri 128 yılında ölüme mahkum edilerek, katledilmiştir³²⁹. Emevî yönetiminin Mihne'sine yönelik bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak biz bu örneklerle yetinerek, siyasî

³²⁵ İbn Murtaza, *Tabakât*, 26-27; Gurabî, 33; Watt, *Free Will*, 40.

³²⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 122-126; Zehebî, *Siyeru A'lam en-Nubela*, IV, 229-235.

³²⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 264; Taberî, *Tarih*, VI, 488; Zehebî, *Siyeru A'lam en-Nubela*, IV, 328.

³²⁸ İbn Nedim, *Fihrist*, 338; İbn Kesir, *Bidaye*, IX, 350; İbnü'l Esîr, *Kâmil*, IV, 235; Gurabî, 26.

³²⁹ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 61; Gurabî, 16.

muhalefeti sindirmeye ve yok etmeye dayalı olarak geliştirilen Mihne kurumunun Abbasîler dönemindeki uygulamalarını gözden geçirmeye çalışacağız.

Mihne uygulamaları konusunda Abbasî yöneticileri Emevîler'i aratmadılar. Siyasî yönetimi tehdit eden unsurlara karşı sorgulama geleneğini devam ettirdiler.

Halife Mansur döneminde, yönetime karşı ayaklanma teşebbüsünde bulunan Abdullah b. Ali, Hicri 138 yılında Mansur'a biat etmesine rağmen, hayatından sürekli endişe etmiş ve yıllarca sürgün hayatı yaşamıştır. Mansur onu affettiğini söylediği halde, Abdullah b. Ali ortaya çıkınca, onu ve taraftarlarını hapisle, arkadaşlarından bir kısmını da ölümle cezalandırmıştır. Dokuz yıl hapis hayatı yaşayan Abdullah, Hicri 149 yılında katledilmiştir³³⁰.

Mansur döneminde, Medine'de, Nefsu'z-Zekîyye adıyla bilinen ve Alioğulları soyundan gelen Muhammed b. Abdillah b. Hasan'ın önderliğinde bir başkaldırı hareketi yaşamıştı. 145/762 yılında meydana gelen bu ayaklanmaya Alioğulları'na sempati duyan herkes destek vermişti. Abbasî yönetimi ayaklanmayı bastırmış ve hareketin lideri Muhammed, Mansur tarafından öldürülmüştür³³¹. Başkaldırıya destek veren herkes, yönetim tarafından Mihne uygulamasına tâbi tutulmuştur.

Mansur'un Mihne uygulamasına maruz kalanlardan biri fıkıh ve hadis otoritesi Malik b. Enes (93-179/711-795)'tir. Muhammed b. Abdillah'ın başkaldırısı konusu. Malik'e sorulduğunda, daha önce yönetime yapılan biatın başkaldırıya engel olamayacağını belirterek, halkı başkaldırı hareketine teşvik etmiştir. Kendisi de evine kapanıp bir daha dışarı çıkmamıştır. Başkaldırı hareketi bastırılıp, Medine'de Abbasi otoritesi yeniden sağlanınca, Medine'ye vali olarak tayin edilen Cafer b. Süleyman, baskıyla alınan biatın geçerli olamayacağı görüşünü ileri süren Malik b. Enes'i yakalatarak, işkenceye tâbi tutmuştur³³².

Mansur'un Mihne politikasından nasibini alanlardan biri de büyük fıkıh otoritesi İmam Azam Ebû Hanife (80-150/699-767)'dir. Halife Mansur, ona kadılık görevini yürütmesi teklifinde bulunmuş, ancak o bu görevi kabul etmemiştir. Kadılık teklifini reddetmesinden dolayı şiddetli işkencelere maruz kalmış ve hapiste iken yaşamını yitirmiştir³³³. Her ne kadar Ebû Hanife'nin kadılık görevini reddettiği için

³³⁰ Yakubî, *Tarih*, II, 43 vd.; Mes'udî, *Muruc*, II, 244.

³³¹ Şchristanî, *Milel*, I, 156.

³³² Taberî, VII, 560; İbn Abdilber, *İntika*, 44; Zehebî, *Siyeru A'lam en Nubela*, VIII, 80.

³³³ Hatib Bağdadî, *Tarih*, XIII, 328.

Mihne'ye maruz kaldığı söylene de gerçekte, onun iktidarın meşruiyeti konusundaki olumsuz kanaati³³⁴ ve Hicri 145 yılında Nefsu'z-Zekîyye ile birlikte Basra'da ayaklanan İbrahim b. Abdullah'a destek vermesi³³⁵, Mihne'ye maruz kalmasına neden olmuştur. Mansur, Ebû Hanife'ye kadılık görevini önererek, muhtemelen onun gerçek niyetini öğrenmek ve sorgulamaya tâbi tutulmasına bir gerekçe oluşturmak istemiştir.

Muhammed'in Medine'de, İbrahim'in de Basra'da gerçekleştirdiği ayaklanmaya pek çok Mu'tezilî temsilcinin de katıldığı ve ayaklanma sonucunda işkence ve ölüme mahkum edildikleri bildirilmektedir³³⁶. Mansur'un Mihne politikası, Mehdî (159-169/775-785) döneminde, sistemli ve planlı bir şekilde yürütülerek, kurumsal bir yapı kazanmıştır. Mehdî döneminde Mihne uygulamaları, Zındık ve Mülhid olarak isimlendirilen kesimlere karşı yürütülmüştür. O, zındıklığı eleştirmek amacıyla cedel kitaplarının yazılmasını emreden ilk halife olmuştur³³⁷. Başta Maniheizm olmak üzere pek çok sapkın tarikatın, devleti tehdit eder duruma gelmesi üzerine³³⁸, Halife Mehdî, bu zümrelerin sıkı takibat altına alınması ve sorgulanması için "Sahibu'z-Zenadika" isimli bir teşkilat kurmuştur. Böylece Mihne uygulamasını yürüten bir müessese teşkil olunmuştur³³⁹.

Mehdî döneminin Mihne uygulamalarının en çarpıcı örneklerinden biri; septik ve düalist fikirlerinden dolayı zındıklıkla suçlanan şair ve kelâmcı Salih b. Abdilkuddus (167/783)'un sorgulanmasıdır. Düalist (senevî) görüşlere sahip olan Salih b. Abdilkuddus, Mu'tezilî önderlerden Allaf ile tartışmış ve Allaf karşısında susmak zorunda kalmıştır³⁴⁰. Salih sorgulanmak üzere Halife Mehdî'nin huzuruna çıkarılır.

³³⁴ Ebû Hanife'ye göre, Hilafetin meşruiyeti, ancak müslümanların ittifakı ve onayına bağlıdır. Bu görüşünü Halife Mansur'a da bildirmiştir. Mansur'un huzurunda, onun kendilerini siyasî amaçları doğrultusunda kullanmak istediğini; halka, işkence ve hapis korkusuyla âlimlerin kendi yanında yer aldığı görüntüsünü vermek istediğini, halbuki yönetimin meşruiyetini onaylamadığını belirtmiştir. Bkz. Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanife*, 57-58.

³³⁵ Ebû Hanife 145 yılında Basra'da ayaklanan İbrahim b. Abdullah ile yazışarak iletişim kurmakta onun başkaldırısına destek vermekte idi. Bu durumu farkedene Mansur, bunun doğruluğunu araştırmak üzere gizli bir görevli tayin etmiştir. Ebû Hanife'ye kadılık görevini teklif ederek yönetime katılmasını istemiş, ancak o bu görevi geri çevirince de onu hapsedmiştir. Bkz. Hatîb Bağdadî, *Tarih*, XIII, 329-330.

³³⁶ İbrahim'in başkaldırı hareketine: Beşir er-Rahhal, İbrahim b. Numeyle el-Absemî, Abdullah b. Halid el-Cedeli, Asım b. Abdullah b. Asım b. Ömer b. el-Hattab el-Enbarî, Harun b. Said el-Aclî, Heytem es-Sahavî, Sufyan el-Ammî ve daha pek çok Mu'tezilî ismin katıldığı bildirilmektedir. Bkz. Belhî, *Zikru'l Mu'tezile*, 117 vd.; Eş'ârî, *Makalat*, I, 145; Kadı Abdulcabbar, *Fadlu'l İ'tizal*, 227; Mes'udî, *Muruc*, IV, 148; İsfahani, *Makatu'l-Talibiyyin*, 339-341.

³³⁷ Suyûtî, *Tarihu'l İlulefa*, 271; Mes'udî, *Muruc*, VIII, 293.

³³⁸ Peters, F.E., *Allah's Commonwealth*, 561-562.

³³⁹ Taberî, VIII, 165; Zaman, *Religion and Politics*, 67.

³⁴⁰ Kadı Abdulcabbar, *Fadlu'l İ'tizal*, 258; İbn Murtaza, *Tabakatu'l Mu'tezile*, 44-49.

Salih'in ilmî birikiminden, neşesi ve şıklığından etkilenen halife onun serbest bırakılmasını emreder. Daha sonra septik ve düalist görüşlerini sürdürmeye devam edince Mehdî onu Şam'da yakalayıp Bağdat'a getirtir ve tekrar sorgulamaya tâbi tutar. Ona insan karakterinin değişip değişmediği ve dair kendi şiirini hatırlatılır ve bunun böyle olup olmadığını sorar. Salih'in evlatlığı üzerine; "Senin de karakterin değişmeyecek demektir, sana senin yargınla hükmederiz" diyerek öldürülmesine karar verir. Salih öldürülerek şehrin köprüsüne asılır³⁴¹.

Babasının vasiyetine bağlı olarak, Gnostik ve Hermetik kaynaklı görüşlerle mücadele etmeyi sürdüren Hadî (170-186), Mihne kapsamında zındıklıkla itham edilen bazı kimseleri katletmiştir³⁴².

Harun Reşid (193/809) döneminde Mihne (Resmî Soruşturma) Mu'tezîlî temsilcilere uygulanmıştır. Bu dönemde yaşanan Alioğulları-Abbasoğulları mücadelesinde, Alioğulları lehine siyasî bir tutum takınan Bîşr b. Mu'temîr ve Sûmame b. Eşres, yönetim tarafından işkence ve hapse mahkum edilmiştir. Harun Reşid, Alioğulları lehine eğilim gösteren Kûfe kökenli Mu'tezîlî isimlere müsamaha göstermemiştir. Bağdat'ta bulunan ve genellikle Zeydîler'le içiçe olan bu Mu'tezîlî temsilciler, Rafızîlik'le itham edilmiş ve yönetimin ağır işkencelerine maruz kalmışlardır³⁴³. İşkence ve hapse mahkum edilen bu Mu'tezîlî simâlar daha sonra çeşitli nedenlerden dolayı serbest bırakılmışlardır.

Me'mun (198-213/833-842) dönemi ile birlikte Mihne politikası ideolojik bir karaktere bürünerek, sistemli ve planlı bir şekilde devam etmiştir. Me'mun'un Mihne politikasına Mu'tezîlî ideoloji hakim olmuştur. Bu dönemde uygulamaya konulan Mihne politikasının temel argümanı "Kur'an'ın yaratılmışlığı" inancı etrafında şekillenmiştir. Kur'an'ın yaratılmışlığı inancına siyasî içerik yüklenerek, bu inanç ideolojik bir karaktere büründürülmüş ve bir dogma haline dönüştürülmüştür. Hem Mu'tezîle'nin hem de İslâm düşüncesinin kaderini tayin eden tarihî bir sürece girilmiştir.

³⁴¹ Suyûtî, *Tarihu'l Ilulefa*, 273 vd.; Atvan, *Zandaka*, 47-55.

³⁴² Suyûtî, 279.

³⁴³ İbn Murtaza, *Tahakât*, 52; Kadı Abdulcabbar, *Fazlu'l İ'tizal*, 265; *Munye ve'l Emel*, 48; Sezgin, Fuad, *Tarihu't-Turasi'l Arabî*, 62; Eş'ârî, *Makalat*, 79.

3- Mihne İçin Seçilen Slogan: “Kur’an Yaratılmıştır”

İdeolojiler kendilerini tanımlamaları için birtakım semboller kullanırlar. Bu sembollerin başında sloganlar gelir. Sloganlar genelleşmiş, basitleştirilmiş cümlelerden ibarettir. Bu cümleler orijinal anlamlarını yitirerek, dostu ya da düşmanı tesbit etmeye yarayan terimler haline gelirler. İdeologlar bu sloganları kendilerini haklı, rakiplerini haksız göstermek için kullanarak, halkı buna inandırmaya çalışırlar³⁴⁴. Mu'tezîlizm'in resmî soruşturma için seçtiği slogan da “Kur'an'ın Yaratılmışlığı” sloganı idi. Kur'an'ın yaratılmışlığı sorunu, teolojik bir sorun olduğu halde, orijinal anlamını yitirerek, siyasi arenada insanların yer aldığı kampı gösteren ideolojik bir sembol halini almıştır.

İdeolojik sloganların en belirgin özelliği otoriter, emredici ve mutlak (kesin) olmalarıdır. Sloganlar yoğun duygusal motiflerle yüklüdür. Onu benimseyenler de reddedenler de ona kayıtsız kalamazlar³⁴⁵. Kur'an'ın yaratılmışlığı bir slogan olarak ortaya atıldığında, mutlak doğru olarak sunulmuş, herkesin bu mutlak doğruya uyması istenmiştir.

“Kur'an'ın yaratılmışlığı” sloganının ne zaman ve niçin seçildiğine gelince; ulaşabildiğimiz kaynakların hepsi, bu sloganın Me'mun tarafından Hicri 212 yılında ortaya atıldığını kaydetmektedirler³⁴⁶. Aynı tarihte Hz.Ali'nin üstünlüğü (efdaliyeti) sorunu da siyaset arenasına taşınmıştır³⁴⁷.

Hicri 204 yılında Bağdat'taki karışıklıklara son verip, otoritesini tesis eden Me'mun, 206/821 yılında Kur'an'ın yaratılmışlığı inancını, bir sosyal proje olarak toplumda açıklamak istemiş, ancak bu projeyi uygulamaktan son anda vazgeçmiştir. Me'mun'un, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrine dayalı projeyi 212-827 yılından önce ilan edemeyişine neden olarak; Yezid b. Harun (ö. 206/821) ismi gösterilmektedir. Me'mun'un kadısı Yahya b. Eksem, bir gün Me'mun'un kendilerine: “Eğer Yezid b. Harun olmasaydı Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini halka ilan ederdim” dediğini,

³⁴⁴ Daver, *Siyaset Bilimi*, 278; Shils, Edward, “*Ideology*”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, VII, 67-68.

³⁴⁵ Shils, *Ideology*, 67-68.

³⁴⁶ Taberî, VIII, 619; İbnu'l Esîr, *Kâmil*, VI, 208; İbn Kesir, *Bidaye*, X, 267; Tağribirdî, *Nucum*, II, 203; Suyûtî, *Tarihu'l Hulefa*, 308.

³⁴⁷ Taberî, VIII, 619; İbnu'l Esîr, *Kâmil*, VI, 408; Ravi, Abdussettar, *Sevratu'l Akl*, 224.

orada bulunanlardan birinin; “Yezid b. Harun kimdir ki, mü’minlerin emiri ondan korkuyor?” sorusuna Me’mun’un; “Onun gücünden veya saltanatından korkuyor değilim. Esas korkum; ben bu fikri ilan edersem, Yezid bana karşı kor, bunun üzerine halk ayrılığa düşer ve iç savaş (fitne) çıkar. Ben ise bunu istemiyorum” şeklinde cevap verdiğini nakleder³⁴⁸. Bu rivayetten; Yezid b. Harun’un halk nezdinde önemli bir güce ve karizmaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Me’mun da bu güçten ve karizmadan çekinmiş olmalı ki, Kur’an’ın yaratılmışlığına dayalı projeyi ancak Yezid b. Harun’un 206 yılındaki vefatından altı yıl sonra, 212/827 yılında ilan etme fırsatı bulabilmiştir. Bu arada Yezid b. Harun ismi, iktidara muhalif zümreler açısından önemli bir yere sahiptir. Her şeyden önce kendisi önemli bir hadis otoritesidir. Binlerce hadis isnadını ezbere bildiği, Kûfe ve Basra’da ondan daha büyük bir âlim olmadığı bildirilmektedir³⁴⁹.

Yezid b. Harun ile Me’mun’un Mihne uygulamasına maruz kalan Ahmed b. Hanbel arasında yakın bir dostluğun varolduğu bildirilmektedir³⁵⁰.

Yezid’in Hadisçiler ve halk üzerindeki popülaritesi o kadar büyüktür ki, o Bağdat’a geldiğinde büyük bir hareketlenme ve izdiham yaşanmakta³⁵¹, toplantısına yetmişbin kişi iştirak etmektedir³⁵². Yaşadığı dönemde “iyiliği emretme kötülükten alıkoyma” misyonunu üstlenen halk önderlerinden biridir³⁵³. Bu durum, yönetime karşı toplumsal ve siyasal muhalif hareketleri organize eden ve yönlendiren Hadisçilerin gücünü de göstermektedir.

Yezid’in yaşadığı dönemde Kur’an’ın yaratılmışlığı sorunu tartışılıyor olmalı ki; onun “Kim Allah’tan başka ilâh yoktur deyip, Kur’an yaratılmıştır derse kâfir veya zındık olur”, “Kur’an Allah’ın kelâmıdır. Allah Cehm’e (Cehm b. Safvan’a) ve onun fikrini kabul edene lanet etsin” dediği bildirilmektedir³⁵⁴.

Öyle anlaşılmaktadır ki Me’mun, Yezid b. Harun başta olmak üzere Hadisçilerin halk üzerindeki etki ve gücünden çekinmiş olmalı ki, Kur’an’ın yaratılmışlığı fikrini ancak Yezid’in ölümünden altı yıl sonra ilan etme imkânı bulmuştur.

³⁴⁸ Hatib Bağdadî, *Tarih*, XIV, 339-340.

³⁴⁹ İbn Hacer, *Tehzibu’l Tehzib*, XI, 368; Hatib Bağdadî, *Tarih*, XIV, 341-342; Zehebî, *Siyeru Alamu’n Nubela*, IX, 361.

³⁵⁰ Zehebî, *Siyeru A’lam*, IX, 371.

³⁵¹ Zehebî, *Siyeru A’lam*, IX, 361.

³⁵² Hatib Bağdadî, *Tarih*, XIV, 346.

³⁵³ Zehebî, *Siyeru A’lam*, IX, 361; İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 369; Hatib Bağdadî, *Tarih*, XIV, 346.

³⁵⁴ Hatib Bağdadî, XIV, 342-343; Zehebî, *Siyeru A’lam*, IX, 357; İbn Hacer, *Tehzib*, XI, 366.

Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin bir slogan olarak, Hz. Ali'nin diğer sahabelerden üstünlüğü ve hilafette Ali'nin önceliği fikri ile eş zamanlı olarak siyasî platforma taşınması tesadüfî değildir. Bu iki fikir aynı anda siyasî platforma taşınarak, bazı siyasî amaçlar gerçekleştirilmek istenmiştir. Sourdcl'e göre; Halife Me'mun'un bu iki tezi aynı anda siyasî arenaya taşınmasının nedeni; Mu'tezîle ilâhiyatını benimseyen Zeydîler'i ve az çok ılımlaştırılmış Şîî tezlerine katılan Mu'tezîlîler'i memnun etmek içindi³⁵⁵.

Me'mun'un Mu'tezîlîizm aracılığıyla ılımlı Şîîler'le uzlaşma ve onları sisteme entegre etme projesi; Şîî imam Ali er-Rıza'nın veliahd tayin edilmesiyle başlamıştı. Bu arada Ali er-Rıza'nın veliahd tayin edilmesinden sonra, bazı Zeydîler'in onu imam kabul ettikleri dikkat çekicidir³⁵⁶.

İlimli Şîî grupların (özellikle Zeydîler) temel görüşlerinden biri şudur: "Hz. Ali, Hz. Muhammed'den sonra ümmetin en üstünü ve hilafette öncelikli olanıdır. Bununla beraber Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetleri de geçerlidir"³⁵⁷. Me'mun'un bürokratları arasında yeralan Mu'tezîlî temsilcilerden Bişr b. Mu'temîr ve arkadaşları da aynı yaklaşımı sergilemekteydiler³⁵⁸. Me'mun'un bizzat kendisi de, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den sonra insanların en üstünü ve hilafete en lâyık olanı olduğuna inanmaktaydı. Bu konuda, dönemin fıkıh âlimi İshak b. İbrahim ile Me'mun arasında bir tartışma yaşanmıştır. Bu tartışmada Me'mun, Hz. Ali'nin üstünlüklerini Kur'an ayetlerine ve Peygamber'in hadislerine dayandırarak savunmaya çalışmıştır³⁵⁹.

Kur'an'ın yaratılmışlığı tezi ile Ali'nin üstünlüğü tezi arasında bir ilişkinin olduğu açıktır. Me'mun'un bürokratları arasında yeralan, Bağdat ekolüne mensup Mu'tezîlî temsilciler, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin de savunucularıdır. Hz. Ali'nin üstünlüğü tezinin savunucularından olan Bişr b. Mu'temîr (210/825), Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrine de inanmaktaydı³⁶⁰. Mihne politikasından sorumlu tutulan Mu'tezîlî temsilcilerden Ahmed b. Ebî Duad (160-240/779-854), Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini Halife Me'mun'a empoze eden kişi olarak sunulmaktadır³⁶¹.

³⁵⁵ Sourdcl, *Le Politique*, 43.

³⁵⁶ Watt, *İslâm Düşüncesi*, 222.

³⁵⁷ Naşi el-Ekber, *Mesail*, 43 vd.

³⁵⁸ Naşi el-Ekber, *Mesail*, 56 vd.

³⁵⁹ İbn Abdi Rabbih, *Ikdu'l Ferid*, III, 33-34.

³⁶⁰ Hayyat, *İntisar*, 63.

³⁶¹ Hatıb Bağdadî, *Tarih*, IV, 142; Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfiyye*, I, 206.

Dönemin etkin isimlerinden biri olan Ebû'l Huzeyl el-Alla'î'ye göre; Allah'ın kelâmı O'nun mahlûkudur. Tevhid ilkesi gereği kadîm olması düşünülemez³⁶².

Harun Reşid döneminde Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü savunduğu için takibata uğrayan, ölümle tehdit edilen ve kaçak yaşamak zorunda kalan³⁶³ Bîşr el-Merîsî, Halife Me'mun'un huzurunda, "Kitabu'l Hayde" isimli eserin sahibi Abdulaziz b. Yahya el-Kinanî ile Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununu tartışmış, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini Me'mun'a benimsetmiş biridir³⁶⁴.

Me'mun'un Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini benimsemesinde ve bu fikri 212 yılında siyasal bir proje olarak ilan etmesinde etkili olan bu kişiler, çoğunlukla Bağdat Mu'tezîlesini temsil ediyorlardı. Bağdat Mu'tezîlesi'nin en belirgin özelliği ise; Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'den sonra en üstün ve hilafete en lâyık kişi olarak görmesiydi³⁶⁵. Bu özelliğinden dolayı Bağdat Mu'tezîlesi'ni Zeydîlik'in bir kolu olarak gösterenler de vardır³⁶⁶. Açıkça anlaşılmaktadır ki, Kur'an'ın yaratılmışlığı tezinin bir slogan olarak, Ali'nin üstünlüğü tezi ile aynı anda ortaya atılması, siyasal bir projenin gereğidir. Kur'an'ın yaratılmışlığı inancının orijinal anlamı iktidar açısından çok fazla önemli değildi. Önemli olan iktidarın siyasî beklentilerine cevap verip vermemesi idi.

Kur'an'ın yaratılmışlığı tezi benimsenen ideolojinin en ayırdedici özelliklerinden biriydi. Bu sebeple resmî soruşturma öncesinde ortaya atılan bu slogan, tarafları belirlemenin kriteri olarak sunulmuştu. Kur'an'ın yaratılmışlığına inanmak, benimsenen ideolojiye (Mu'tezîlizme) inanmakla eş anlamlı idi. Bu sloganı reddetmek, resmi ideolojiyi reddetmek ve rejim aleyhtarı olmakla da aynı anlama gelmekteydi. Bu yüzden özellikle bu sloganın seçilmesi anlamlıdır.

³⁶² Eş'ârî, *Makalat*, 192, 598; Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, VII, 187; Neşşar, *Neş'etu'l Fikri'l Felsefi*, I, 470.

³⁶³ Hatîb Bağdadî, *Tarih*, VIII, 64; İbnu'l Esîr, VI, 383.

³⁶⁴ Kinanî, *Kitabu'l Hayde*, 17-22 vd.

³⁶⁵ Naşî el-Ekber, *Mesail*, 56, 61; Watt, *İslâm Düşüncesi*, 279-280.

³⁶⁶ Malatî, *Tenbih*, 27.

G- KUR'AN'IN YARATILMIŞLIĞI SORUNU VE MU'TEZİLİZM

1- Sorunun Tarihî Süreci:

Mezhepler tarihi yazarları, Kur'an'ın yaratılmışlığı (Halku'l Kur'an) fikrinin, ilk defa Emevîler döneminde, Ca'd b. Dirhem³⁶⁷ tarafından ortaya atıldığını kaydetmektedirler. Kaynaklarda belirtildiğine göre; Ca'd, Allah'ın sıfatlarını inkâr etti. Bunun sonucu olarak da Allah'ın kelâmının, dolayısıyla Kur'an'ın, yaratılmış olduğu sonucuna vardı³⁶⁸. Bu konuda Ca'd hakkında yeteri kadar bir malumat yoktur. Ancak onun bu konudaki görüşlerini, Halife Hişam b. Abdülmelik (105-125/724-743) döneminde ortaya attığı, bunun üzerine Hişam'ın onu yakalatarak, Kûfe Valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî'ye gönderdiği, Vali Halid'in de onu Kurban Bayramı günü katlettiği bildirilmektedir³⁶⁹.

Mezhepler tarihi kaynakları, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin ikinci temsilcisi olarak Cehm b. Safvan'ı göstermişlerdir. Cehm'in, Ca'd b. Dirhem'den etkilenecek bu görüşe sahip olduğu ileri sürülmüştür³⁷⁰. Cehm de Allah'ın sıfatlarını inkâr etmekte ve Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunmaktaydı³⁷¹. Cehm b. Safvan. Emevî iktidarının mevalî üzerine uyguladığı ekonomik politikaları, zulüm ve haksızlıkları protesto etmek, onları ikinci sınıf vatandaş olmaktan kurtarmak için Horasan'da gerçekleştirilen Haris b. Süreyc isyanına (116-128/734-746) katılmış³⁷², Horasan Valisi Nasr b. Seyyar'ın talimatı ile Hicri 128 yılında öldürülmüştür³⁷³.

Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununun, Cehm b. Safvan'dan sonra da tartışma konuları arasında yer aldığı anlaşılmaktadır. Şîî İmam Cafer Sadık (ö. 148/765)'a

³⁶⁷ Ca'd b. Dirhem, Emevî Halifesi Mervan b. Hakem'in eğitiminden sorumlu kişidir. Mervan'a Ca'd'ın öğrencisi olması dolayısıyla Mervan el-Ca'dî adı verilmiştir. Bkz. Darimî, *Kitabu'r Reddi Ale'l Cehmîyye*, 110; İbnü'l Esir, *Kâmil*, V, 704; Kasımî, *Tarihu'l Cehmîyye*, 14.

³⁶⁸ Gurabî, *Tarihu'l Fırak*, 26; Akbulut, 290; İbn Teymiyye, *el-Akidetu'l Hamavîyye*, I, 435 vd.; Kasımî, *Tarihu'l Cehmîyye*, 14.

³⁶⁹ İbn Nûbate, *Tercüme-i Şerhu'l Uyûn*, 169-170; Darimî, *Kitabu'r Redd*, 100; İbn Kesir, *Bidaye*, X, 16.

³⁷⁰ İbn Teymiyye, *Fetava*, V, 45; İbn Nûbate, *Tercüme-i Şerhu'l Uyûn*, 170; Gurabî, 16.

³⁷¹ İbn Teymiyye, *el-Akidetu'l Hamavîyye*, I, 435; *Fetava*, V, 45; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 156-157; Akilî, *Mu'tezile ve Silatuhum*, 113; Ebû Gudde, *Halk-ı Kur'an Meselesi*, A.Ü.I.F. Dergisi, XX, 307.

³⁷² Vloten, 40 vd.; Kutlu, *Mürce*, 19 vd.

³⁷³ İbnü'l Esir, *Kâmil*, V, 344; İbn Kesir, *Bidaye*, X, 27; Eş'ârî, *Makalat*, 280; Kasımî, *Tarihu'l Cehmîyye*, 8; Ebû Gudde, 307; Darimî, 100.

Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı sorulduğunda, o şöyle cevap vermiştir: "Kur'an ne ezeldir, ne de sonradan yaratılmıştır, o Allah'ın kelâmıdır"³⁷⁴. Sorunun İmam-ı Azam Ebû Hanife (70-150/689-767) tarafından da ele alındığı anlaşılmaktadır. Ona göre; "Allah'a ait sıfatlar mahlûk değildir. Yarattıklarına ait olanlar mahlûktur"³⁷⁵. Eş'ârî, Ebû Hanife'nin Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşüne sahip olduğunu bildirmektedir³⁷⁶. Her ne kadar Patton, Ca'd b. Dirhem'den sonra Harun Reşid dönemine kadar bu sorundan bahsedilmediği kanaatini taşısa da³⁷⁷, Şîî İmam Cafer Sadık'ın ve Ebû Hanife'nin sorun hakkındaki yorumları bunun böyle olmadığını göstermektedir.

Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri, Harun Reşid (170-194/786-809) döneminde Bişr b. Gıyas el-Merisî ismi ile tekrar gündeme gelmiştir. Bişr ile birlikte sorun, Abbasî yöneticilerinin de gündemini meşgul etmiş ve daha yaygın bir şekilde tartışma alanına girmiştir. Bişr, yaşadığı dönemde mücadele halinde olan iki akımdan -hadis taraftarları ve re'y taraftarları- re'y taraftarları grubunda yer almaktaydı. Bağdadî onu Bağdat Mürcie'sinin lideri olarak takdim etmektedir³⁷⁸. Bişr, re'y taraftarlarının en önemli temsilcisi Kadı Ebû Yusuf (182/798)'un öğrenciliğini yapmış, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini ortaya atınca Ebû Yusuf onu kendinden uzaklaştırmıştır³⁷⁹. Hatıb Bağdadî, Bişr'in re'y taraftarlarından olduğunu, fıkıh bilgisini Ebû Yusuf'tan aldığını, daha sonra kelâma yöneldiğini ve Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü ortaya attığını ifade eder³⁸⁰.

Harun Reşid döneminde Bişr b. el-Merisî ismi, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri ile adeta özdeşleşmiştir. Harun Reşid, Bişr hakkında soruşturma ve takibat kararı alır. Daha sonra yakalanması halinde öldürülmesi talimatını verir. Bişr, yönetimin bu kararından dolayı yirmi yıl gizlenmek zorunda kalmış, Me'mun dönemine kadar sesi çıkmamıştır³⁸¹. Zehebî, Bişr'in Cehm b. Safvan'a yetişemediğini, ancak onun Kur'an'ın yaratılmışlığına dair fikrini benimsediğini, bu fikri yaymak için yeni deliller ileri sürdüğünü, hiç bir âlimin kendisine katılmadığını, bazılarının da onun küfrüne

³⁷⁴ Ced'an, *Mihne*, 20.

³⁷⁵ Ebû Gudde, *Halk-ı Kur'an Meselesi*, 308.

³⁷⁶ Eş'ârî, *Kitabu'l İbane*, 29; Ced'an, *Mihne*, 20.

³⁷⁷ Patton, Walter M., *Ahmed b. Hanbal The Mihna*, 47.

³⁷⁸ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 150.

³⁷⁹ Bağdadî, a.g.e., 150; Vekî, *Ahbaru'l Kudat*, III, 257; İbn Hallikan, *Vefayat*, I, 277.

³⁸⁰ Hatıb Bağdadî, *Tarih*, VII, 56.

³⁸¹ Hatıb Bağdadî, *Tarih*, VII, 64; İbn u'l Cevzî, *Menakih İmam Ahmed b. Hanbel*, 348; Akilî, *Mu'tezile ve Sılatuhum bi Mihne*, 114.

hükmettiğini nakletmektedir³⁸². Hadis taraftarları, Bişr b. el-Merisî'yi Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinden dolayı zındık, şeytanın avukatı (Halifetu'l İblis), Allah'ın lanetlisi, Yahudi'nin oğlu (Babasının Yahudi olması dolayısıyla), fasık, kâfir ve mülhid olarak vasıflandırmışlardır³⁸³.

Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri, Halife Me'mun ile birlikte farklı bir boyut kazanmıştır. Bu fikir, Me'mun dönemine kadar muhalefetin siyasal iktidara karşı kullandığı bir argüman ve sembol iken, Me'mun döneminde iktidarın muhalefete karşı kullandığı ideolojinin omurgası ve sloganı haline dönüşmüştür.

Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri, Hicri 206 yılında Me'mun tarafından resmî politika olarak ilan edilmek istenmiş, ancak birtakım çekincelerden dolayı ilan edilmemiştir. 212/827 yılında iktidarın resmî politikası olarak uygulama alanına konmuştur. Altı yıl sonra, 218/833 yılında, siyasal ve ideolojik amaçlı olarak, muhalefete uygulanan resmî soruşturmanın söylemi durumuna gelmiştir.

³⁸² Zehebi, *Siyeru A'lamu'n Nuhela*, X, 200; *Mizanu'l İ'tidal*, I, 322.

³⁸³ Hatıb Bağdadi, *Tarih*, VII, 56-65; Zehebi, *Siyeru A'lam*, X, 200-202; Darimî, *Reddu'l İmam ed-Darimî Osman b. Said al-Biştir el-Merisi el-Anîd*, 359.

2- Sorunun Kaynağı:

Kur'an'ın yaratılmışlığı (Halku'l Kur'an) fikrinin, hangi sebepten dolayı ortaya çıktığına dair, Mîlel ve Nihal kitapları birbirinden farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Sorunu, Tevrat'ın yaratılmışlığı inancının bir yansıması olarak ele alanlar, bu fikrin Yahudi kaynaklı olduğunu ifade etmişlerdir. Sorunu Hristiyan ve Yunan felsefesiyle irtibatlandıranlar da vardır. Bu yorumlardan farklı olarak sorunun, İslâm düşüncesinin gelişimi çerçevesinde ortaya çıktığını ifade edenler de vardır. Bazı araştırmacılar ise, bu fikrin teolojik bir tartışma sonucunda ortaya çıktığını ifade etmektedirler.

İlk dönemlerde oldukça yalın ve bireysel tarzda ele alınan Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri, daha sonraları teolojik bir sorun olarak felsefik terimlerle izah edilmeye çalışılmıştır. Zaman içerisinde Mu'tezile bu sorunla, bu sorun da Mu'tezile ile tanınmıştır. Başlangıçta Allah'ın sıfatları meselesi bağlamında ele alınan Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri, Bişr el-Merisi ismi ile başlıbaşına tartışılan bir sorun şeklini almıştır.

Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununun, İkinci Hicri yüzyılın ilk yarısında Kûfe'de güçlü bir şekilde halkın gündemini meşgul ettiğini savunan Madelung³⁸⁴, yerinde bir tesbitte bulunmuştur. Çünkü bu tarihten önce Ca'd b. Dirhem'in ve Cehm b. Safvan'ın görüşlerinden başka bir malzeme yoktur. Bu iki isim ise, Allah'ın sıfatlarını inkâr etmeleri dolayısıyla gündemdedirler.

Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin, hangi şartlar ve hangi sebeplerden kaynaklandığını tesbit etmenin zorluğu, sorun hakkında ortaya konan yorumların oldukça çeşitli ve farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Sorunun kaynağını tesbit etmek için, sorunun ilk defa tartışıldığı dönemin tarihî, siyasî ve toplumsal şartlarını iyi bir şekilde değerlendirmek gerekir. Bu şekilde davranmak sağlıklı bir çıkış noktasıdır.

Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin ilk defa tartışıldığı dönemin tarihî, siyasî ve toplumsal şartlarını gözönünde bulundurmadan ortaya konan yorumlar, bizi sorunun kaynağına ulaşmaktan mahrum bırakır.

Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin orijininde Yahudi, Hristiyan ve Yunan felsefesinin etkisinin olduğunu belirtenler, bu fikrin ilk defa ortaya çıktığı dönemin tarihî, siyasî ve toplumsal şartlarını gözardı etmişlerdir.

³⁸⁴ Madelung, Wilfred, *The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Kor'an*, 504.

İbnu'l Esir, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini ilk ortaya atan kişinin Lebid b. A'sam olduğunu, onun bu fikri Yemenli bir Yahudi'den aldığını, Lebid'in akrabası Talut'un ise bu fikri Kur'an'a uyarladığını kaydetmektedir³⁸⁵.

İbn Kuteybe, Kur'an'ın yaratılmışlığı düşüncesini ilk olarak ortaya atan kişinin; Yahudi kökenli Abdullah b. Sebe'nin taraftarlarından Muğire b. Said el-Iclî olduğunu öne sürmüştür³⁸⁶.

Hatıb el Bağdadî ise, Mu'tezilî ve Mürciî görüşlere sahip olan Bişr b. Gıyas el-Merisi'nin, Kur'an'ın yaratılmışlığı düşüncesinin en büyük savunucularından olduğunu belirtmiştir. Bişr'in, Kûfe'de boyacılık yapan ve kaval imâl eden Yahudi bir kişinin oğlu olduğunu işaret eden Bağdadî, bu fikrin kaynağında Yahudi etkisinin olduğunu belirtmeye çalışmıştır³⁸⁷.

Tarihî, siyasî, toplumsal ve teolojik boyutları olan bir sorunu, tek bir şahısla izah etmeye çalışan bu yorumların, tatmin edici olmadığı kanaatindeyiz. Aslında Milel ve Nihal kitapları bu tür sorunları izah etmeye çalışırken bu yanlış sık bir şekilde tekrarlamaktadırlar.

Batılı ilâhiyatçıların çoğu, Kur'an'ın yaratılmamışlığı (ezelîliği) düşüncesinin, Hristiyan kaynaklı olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu problemin İslâm'a, Yahya ed-Dimeşkî ve onun öğrencisi Theodor Ebû Kurra'nın eserleri vasıtasıyla girdiğini iddia etmişlerdir. Batılı ilâhiyatçılara göre; Hristiyanlar ile müslümanların probleme yaklaşımları benzerlik taşımaktadır. Probleme getirilen çözüm önerileri de aynıdır. Bu ve benzer yaklaşımın temelinde Hristiyan etkisi vardır³⁸⁸. Mac Donald'a göre; Kur'an'ın yaratılmamışlığı (ezelîliği) görüşü, Hristiyanlardaki semavî kelimenin, Baba'nın kalbinde ve gayri mahlûk olduğu inancından alınmıştır. Bu etkilenme, Doğu'daki Yunan kaynaklarının Yahya ed-Dimeşkî aracılığıyla tanıtılması sonucu gerçekleşmiştir³⁸⁹. Batılı ilâhiyatçılar tarafından ortaya konan bu iddia, yine batılı başka ilâhiyatçılar tarafından reddedilmiştir. Watt'a göre; Allah'ın ezeli kelimesi olması

³⁸⁵ İbnü'l Esir, VII, 49; ayrıca bkz. İbn Nûbate, *Tercüme-i Şerhu'l Uyûn*, 169-170; Zehebî, *Mizan*, I, 185.

³⁸⁶ İbn Kuteybe, *Uyûn*, II, 165.

³⁸⁷ Hatıb Bağdadî, *Tarih*, VII, 56-61; ayrıca bkz. Zehebî, *Mizan*, I, 322.

³⁸⁸ MacDonald, D.B., *The Development of Muslim Theology*, 146; Wolfson, A.H., *Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam*, 73; O'leary, *İslâm Düşüncesi*, 58-59; Wensinck, *The Muslim Creed*, 52; ayrıca bkz. Seale, Morris S., *Muslim Theology; A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, 68-69; Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 83-84; Ced'an, *Mihne*, 22-23.

³⁸⁹ MacDonald, *The Development of Muslim Theology*, 146; Seale, Morris S., *Muslim Theology*, 68-69; Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 84.

bakımından İsa ile Kur'an'ın ezeliği arasında kurulan paralellik zannedildiği kadar birbirine yakın değildir. Bundan dolayı problemin Hristiyan kaynaklı olduğunu gösterecek belli bir delil yoktur. Dolayısıyla İslâm teologlarının, Hristiyan fikirlerini olduğu gibi kopya ettikleri iddiası kabul edilemez bir iddiadır³⁹⁰. Aynı şekilde Wensinck de, bu tür teolojik sorunların, İslâm'da, dinî düşüncenin gelişmesine paralel olarak ortaya çıktığını, yabancı bir etkinin olmadığını belirtmiştir³⁹¹.

Bazı Milel ve Nihal kitapları, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin, Yunan filozoflarının Mu'tezilî kelâmcıları etkilemeleri sonucunda ortaya çıktığını öne sürmüşlerdir. Şehristanî, Mu'tezilî temsilcilerin sıfatlar konusundaki görüşlerini, Yunan felsefecilerinden aldıklarını, başlangıçta yalın ve olgunlaşmamış olan bu görüşlerin felsefecilerin etkisiyle genişleyerek yayıldığını ve sonuçta sıfatların inkâr edilmesine gidildiğini belirtir³⁹². Eş'ârî de, Şehristanî gibi, Mu'tezile'nin sıfatları inkâr düşüncesini filozoflardan aldığını belirterek³⁹³, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin temelinde Yunan felsefesinin olduğunu işaret eder.

Milel ve Nihal kitaplarının ortaya koyduğu bu yaklaşım, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin kaynağını sağlıklı bir şekilde tesbit etmemizi engellemektedir. Her şeyden önce Milel ve Nihal kitapları, iman, irade, kader ve Kur'an'ın yaratılmışlığı gibi teolojik sorunların ortaya çıkışından çok daha sonraları kaleme alınmışlardır. Milel ve Nihal kitaplarının yazarları, yaşadıkları dönemin fikrî ve siyasî şartları ile geçmiş değerlendirilmeye çalışmışlardır. Kendilerine yakın görmedikleri fırkaların görüşleri konusunda önyargılı davranmışlardır. Dolayısıyla tarihe önyargılı bakmışlardır. Geçmişte tarihî, siyasî ve toplumsal şartlar nedeniyle ortaya çıkan, Kur'an'ın yaratılmışlığı sorunu gibi konuları ele alırken, yaşadıkları dönemin psikolojisi ile hareket etmişlerdir. Böylece önyargılardan kurtulamamışlardır. Özellikle kelâmî sorunların temelindeki siyasî şartları, bilerek veya bilmeyerek gözardı etmişlerdir.

Hakem olayının akabinde, siyasî konularda dinin aracılığıyla konuşma geleneği başlamıştır. Siyasî tavırlara Kur'an'dan ve hadisten dayanaklar aranmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla kelâmî sorunlar, akidevî bir karakterin yanında siyasî bir karakter de taşımaktadır.

³⁹⁰ Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 66-67.

³⁹¹ Wensinck, *The Muslim Creed*, 70.

³⁹² Şehristanî, *Milel*, I, 51, 53.

³⁹³ Eş'ârî, *Makalat*, 283.

Hakem olayının ardından tartışılan bu kelâmî problemlerin ortak özelliği; iktidar veya muhalefet tarafından siyasî ve ideolojik amaçlı kullanılmasıydı.

Milel ve Nihal kitapları, gerçekte siyasî orijinli pek çok sorunu, akidevî orijinli olarak nakletmekte, böylece sorunların, ortaya çıktığı tarihle bir ilgisi kalmamaktadır. Kur'an'ın yaratılmışlığı sorunu ele alınırken de, aynı yöntem kullanılmış ve problemin hangi sebep veya sebeplerden dolayı ortaya çıktığı, Milel ve Nihal kitaplarının yazıldığı dönemin siyasal ve düşünsel psikolojisi ile açıklanmaya çalışılmıştır.

Milel ve Nihal kitapları, Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununu tamamen akidevî bir tartışma olarak sunmaktadırlar. Başka bir deyişle bu problemi ilâhî zat teorisiyle eşitlemekte, tevhid ve tehzihi kapsamında ele almaktadırlar. Problemin siyasî içeriğini tamamen gözardı etmektedirler.

Milel ve Nihal kitapları yazarlarının hemen tamamı, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunu ilk defa ortaya atan kimsenin, Emevîler döneminin sonlarında kendinden söz ettiren Ca'd b. Dirhem olduğu konusunda hemfikirdirler.

Ca'd b. Dirhem hakkında bizlere ulaşan bilgi oldukça sınırlıdır. Onun takriben Hicri 120 yılları civarında, Şam'da bulunduğu bir sırada "Kur'an'ın yaratılmış olduğu" görüşünü ortaya atarak, Emevî yöneticilerini rahatsız ettiği bilinmektedir. Yukarıda değindiğimiz gibi Ca'd b. Dirhem, Emevî iktidarını rahatsız eden görüşlerini Hişam b. Abdülmelik'in hilafeti döneminde ortaya atmıştır. Hişam ise onu yakalatarak Irak Valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî'ye göndermiş ve öldürülmesini emretmiştir. Irak Valisi Halid, Hicri 124 yılının Kurban Bayramı sabahında, namaz kıldırıp, hutbe okuduktan sonra halka, "Evlerinize gidip kurbanlarınızı kesin. Allah ibadetlerimizi kabul buyursun. Ben bugün Ca'd b. Dirhem'i kurban etmek istiyorum. Çünkü o; 'Allah Musa (Peygamber) ile konuşmamıştır', 'Allah İbrahim Peygamber'i dost edinmemiştir' demektir. Allah onun bu sözlerinden büyük ve yücedir" şeklinde seslenerek Ca'd b. Dirhem'i katletmiştir³⁹⁴. Ca'd b. Dirhem hakkında bizlere ulaşan malumat bundan ibarettir.

Ca'd hakkındaki malumatı bizlere aktaran bu kaynaklar, Cehm b. Safvan'ın, Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili görüşleri Ca'd b. Dirhem'den aldığını kaydetmektedirler. Aynı kaynaklar Ca'd ve Cehm'in siyasî kimlikleri hakkında bilgi

³⁹⁴ İbn Nûbatc, *Tercüme-i Şerhu'l Uyûn*, 169-170; İbn Kesir, *Bidaye*, X, 16; İbnü'l Esîr, *Kâmil*, V, 704; Darîmî, *Kitabu'r Redd*, 100; İbn Nedim, *Fihrist*, 338.

vererek, ikisinin de Emevî iktidarına karşı hem sözlü hem de fiilî muhalefet içerisinde olduklarını belirtmektedirler.

Ca'd b. Dirhem hakkındaki malumatın sınırlı oluşu karşısında, Cehm b. Safvan'ın görüşleri ile yetinen Milel ve Nihal yazarları, ikisinin de aynı görüşte olduklarını belirtmişlerdi.

Milel ve Nihal yazarları, Cehm b. Safvan'ın önceleri cebrî görüşüyle Emevî yönetiminin takdirini, daha sonra ortaya attığı sıfatların inkârı görüşüyle de onların düşmanlığını kazandığını belirtirler. Bu yorum Milel ve Nihal kitaplarının yazarlarının içine düştüğü çelişkilerden biridir. Bu çelişkiden kurtulabilmemiz için Cehm'in görüşlerini farklı bir şekilde anlamamız ve değerlendirmemiz gerekir.

Her şeyden önce Cehm b. Safvan, Ca'd b. Dirhem gibi siyasî bir kimliğe sahiptir. Cehm, yaşadığı dönemde Emevî iktidarına karşı "iyiliği emretme kötülükten alıkoyma" (emr-i bi'l Ma'ruf nehy-i ani'l Münker) misyonunu üstlenenlerden biridir. Yönetime karşı başkaldırı ve silahla mücadele hareketini başlatmıştır³⁹⁵. Bundan dolayı Ca'd b. Dirhem'in ve Cehm b. Safvan'ın görüşleri değerlendirilirken, onların siyasî tavırlarının ve siyasî kimliklerinin gözönünde bulundurulması gerekir.

Ca'd b. Dirhem, Emevî iktidarına karşı muhalif isimlerden biri olarak bilinmektedir. Irak'ta Yezid b. Abdülmelik b. Mervan'a başkaldıran, onu halife olarak tanımadığını açıklayan ve hilafetin müslümanların şurasıyla olması gerektiğini, halifenin Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünnetine göre hareket etmesi gerektiğini savunan Yezid b. Muhalleb hareketine³⁹⁶ katılmıştır³⁹⁷.

Mevaliden olan Cehm b. Safvan da, Emevî yönetimine karşı gerçekleştirilen başkaldırı hareketine katılanlardandır.

Cehm b. Safvan, 116-128/734-746 yıllarında Emevî iktidarına karşı ayaklanan, şurayı, Araplar'ın ve mevalînin eşit haklara sahip olması gerektiğini savunan, Arap olmayan müslümanlardan cizye vergisinin kaldırılacağını ve onların da ata (savaş gelirleri)'ya ortak edileceğini vaadederek, ehl-i kurra (çevre kentlerin halkı)'dan pek çok müslümanı yanına çeken Haris b. Süreyc'in kadı ve kâtipliğini yapmış, daha sonra Haris

³⁹⁵ Cabirî, *Musakkafun*, 104.

³⁹⁶ 101/719 yılında Yezid b. Abdülmelik'e karşı gerçekleştirilen Yezid b. Muhalleb isyanı, mevalinin ekonomik durumunu düzeltmeye, onlara yapılan zulüm ve haksızlığı gidermeye, mevaliyi ikinci sınıf vatandaş olmaktan kurtarmaya yöneliktir. Bu isyana bir çok Mürcîî isim katılmıştır. Bkz. Kutlu, *Mürcie'nin Doğuşu*, 100 vd.; Yezid b. Muhalleb isyanı için ayrıca bkz. Halife b. Hayyat, *Tarih*, 462; İbn Kuteybe, *Mearif*, 248; Mes'udî, *Muruc*, III, 21.

³⁹⁷ Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 625.

b. Sûreyc ile birlikte öldürülmüştür³⁹⁸. Cehm de, Haris b. Sûreyc gibi Kitap ve Sünnet'i bilen herkesin imamete hak sahibi olduğunu, imametın ümmetin icmâsıyla gerçekleşebileceğini savunmaktaydı³⁹⁹. Ayrıca Cehm, yaşadığı dönemde “iyiliği emretme kötülükten alıkoyma” misyonunu üstlenenlerden biridir. İran ve Horasan bölgesinde Allah ve Peygamber inancını kabul etmeyen Dehrîleri müslüman olmaya davet etmiş, Tirmiz’de Sûmenîyye ile gerçekleştirdiği tartışmalarda müslümanların sözcülüğünü yapmıştır⁴⁰⁰. Ca’d b. Dirhem’in ve Cehm b. Safvan’ın Kur’an’ın yaratılmışlığına dair görüşlerini, bu siyasî tavırları bağlamında değerlendirmek gerekir.

Cehm b. Safvan’ın Kur’an’ın yaratılmışlığına dair görüşü, onun sıfatların inkârı tezine dayanmaktaydı. Onun sıfatlar konusunda şunları söylediği nakledilir: “Yüce Allah’ı başkalarına da verilmesi mümkün olan; bir “şey” gibi veya hayat sahibi (Hayy), bilgili (âlim), irade eden (Murid) gibi sıfatlarla vasıflandırmam. Bununla birlikte, Allah’ı, kadir (her şeye gücü yeten), var eden (Mucid), yapan (Fail), yaratan (Halık), hayat veren (Muhyî) ve öldüren (Mumît) gibi sıfatlarla vasıflandırırım. Çünkü bu sıfatlar sadece O’na özgüdür”⁴⁰¹.

Cehm’in inkâr ettiği sıfatları, siyasî şartları dikkate alarak değerlendirecek olursak, ilim sıfatının ezeliiliğinin inkârı demek, Emevî iktidarının dayandığı Cebir doktrininin inkâr edilmesi anlamına geliyordu. İlim sıfatının inkârı beraberinde başka sıfatların inkâr edilmesini de gerektiriyordu. Özellikle kelâm sıfatının inkâr edilmesini gerektiriyordu. Kelâm, ilimle ilgili bir terimdir. Allah’ın kelâm sıfatının inkârı, Kur’an’ın ezeli olmasının inkârı anlamını taşımaktaydı. Bu durum “Kur’an yaratılmıştır” sonucunu doğurmaktaydı.

Kur’an’ın yaratılmışlığı görüşü, Emevî iktidarının dayandığı Cebir doktrininin olumsuz kılmaktaydı. Çünkü Kur’an’ın yaratılmış kelâm olduğu yolundaki görüş, olayların önceden Allah’ın takdiri ile veya Allah’ın kaza ve kaderiyle meydana geldiğini öne süren Emevî iktidarının “ezeli planına” ters düşmekteydi.

³⁹⁸ Bütün müslümanlar arasında İslâm’ın öngördüğü eşitliği ve adâleti sağlamayı, Emevîler’in İslâm adına zulmettikleri mevalî’nin haklarını korumayı, mevalîye uygulanan ağır ekonomik politikaları ortadan kaldırmayı amaçlayan Haris b. Sûreyc isyanına bir çok Mürçîî isim katılmıştır. İsyân için bkz. Kutlu, 187 vd.; Wellhausen, *Arap Devleti ve Sûkûtu*, 200; İbnü’l Esîr, *Kâmil*, V, 150; Vloten, 40 vd.; Halife b. Hayyat, *Tarih*, 346; İbn Kescir, *Bidaye*, IX, 313; Kadî, *Fıraku’l İslâmîyye*, 523.

³⁹⁹ Nevbahtî, 30.

⁴⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale’l Cehmiyye*, 15; Cabirî, *Musakkafun*, 104.

⁴⁰¹ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 156; Eş’ârî, *Makalat*, 280; İsferayinî, *Tabsır*, 96.

Emevî iktidarının, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'a karşı acımasız olması; onların sıfatları inkâr ederek, ezeli doktrini kabul etmemelerinden kaynaklanmaktaydı. Çünkü sıfatların inkârı, iktidarın dayandığı kader anlayışıyla çelişmekteydi⁴⁰². Nitekim Milel ve Nihal kitaplarının aktardığına göre; Cehm b. Safvan, Allah'ın ilminin muhdes (sonradan varolduğu) olduğunu, Allah'ın bir şeyi yarattığı esnada bildiğini, O'nun yaratmadan önce bir şeyi bilemeyeceğini iddia etmekteydi. Cehm'e göre; "Allah, olmadan önce eşyayı bilmekteydi" denilemez. Çünkü bir şeyin yok olduğu halde bilinmesi imkânsızdır⁴⁰³. Cehm, ilim sıfatıyla ilgili bu yaklaşımı diğer sıfatlar için de sergilemiştir. Kelâm sıfatına da aynı tarzda yaklaşmıştır.

Aslında Cehm b. Safvan, Emevîler'in yaptığı gibi siyasî görüş ve tutumlarını akidevî konularla desteklemiştir. Başka bir deyişle, siyasî görüşlerini dine dayandırarak, meşruiyet ve güç kazanmayı amaçlamıştır.

Kur'an'ın ezeli olduğu görüşü, Emevî yönetiminin siyasal bir proje haline getirip uyguladığı Cebir ideolojisi ve Kader doktrini ile tamamen uyum içindeydi. Cehm, Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşü ile bu siyasal projeye, aynı yöntemle karşı çıkmaktaydı. Bu durumda Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununun kaynağı siyasî tavır alışla ilgilidir. Kur'an'ın yaratılmış olduğu fıkri, siyasal muhalefetin iktidara karşı geliştirdiği siyasî nitelikli akidevî bir söylemdi. Siyasal iktidar yaptıklarını meşru kılmak için dine dayalı bir ideoloji ile ortaya çıkmıştı. Siyasal muhalefet de iktidarın geliştirdiği aynı yöntemi kullanarak, iktidarın icraatlarının meşru olmadığını akide aracılığıyla dile getirmekteydi. Bu durumda muhalefetin kullandığı "Kur'an yaratılmıştır" argümanı tamamen siyasî bir orijine dayanmaktaydı.

⁴⁰² Darimî. *Kitabu'r Redd ale'l Cehmîyye*, 106; Akbulut, *Sahabe Devri*, 29.

⁴⁰³ Şchristanî, *Milel*, I, 86-87; Eş'ârî, *Makalat*, 338; Malatî, *Tenbih*, 97-101.

3- Sorunun Siyasî İçerikli İdeolojik Kullanımı:

Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemi, ilk kullanımından itibaren kendi lafzî içeriğinden uzak bir anlam ifade etmekteydi. Söylemin doğuşuna etki eden siyasî tavır alışlar, ona, akidevî içeriğinden farklı bir içerik ve anlam yüklemiştir. Bu durumu Ca'd b. Dirhem'in ve Cehm b. Safvan'ın siyasî tavır alışlarıyla gözlemlemiştik. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan, bu söylemi, Emevî iktidarının Cebir ideolojisini ve Kader doktrinini temelden çürütmek amacıyla geliştirdiler. Onlar bu söylemi, siyasî muhalefetin teorik gerekçesi olarak gündeme taşıdılar. Tarihî süreç içerisinde Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemi, Emevî karşıtlığı ile, Kur'an'ın yaratılmamışlığı söylemi ise Emevî taraftarlığı ile özdeş hale gelmiştir.

Söylemin genişleyerek yaygın hale gelmesini sağlayan Bîşr b. Gıyas el-Merisî, siyasî tavır alış bakımından Emevî karşıtı bir isimdir. Harun Reşid döneminde Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini savunduğu için takibata uğramış, ölümle tehdit edilmiş ve uzun süre gizli yaşamak zorunda kalmıştır. Bu dönemde çoğu Mu'tezilî temsilci de Bîşr gibi takibata uğramış ve gizli yaşamak zorunda kalmıştır⁴⁰⁴. Bu gizliliğin temel nedeni; siyasî tavır alışla ilgiliydi. Öteden beri Emevîler'le iyi ilişkiler içerisinde bulunan ve halk üzerinde önemli bir itibara sahip olan Hadis Ehli, bu dönemde iktidar etrafında kümeleşmişti. Harun Reşid, bu kesimle uzlaşmaya giderek, halkı dinî bakımdan bilgilendirmede onlardan yararlanmaktaydı. Hadisçiler'in iktidar nezdindeki yükselen kredibilitesi beraberinde siyasal baskıyı da getirmiştir. Onlar bu avantajı muhaliflerine karşı bir baskı unsuru olarak kullanmışlardır⁴⁰⁵. Tüm akılcı eğilimler bu siyasal baskıdan nasibini almıştır. Neşşar, bu dönemde Mu'tezile'nin Şiîler'e sığındığını ve adeta Şiâlaştığını kaydeder⁴⁰⁶.

Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemi, siyasî tavır alış itibarıyla, Emevî karşıtı zümrelerin sembolü haline gelmişti. Eş'ârî, Mu'tezilîler'in, Haricîler'in, Mürciîler'in, Zeydîler'in ve Rafizîler'in çoğunun, Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğunu, ezelde var olmayıp sonradan olduğunu, onun yaratılmış olduğunu söylediklerini ifade eder⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 268.

⁴⁰⁵ Hodgson, I, 245, 351-352.

⁴⁰⁶ Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 268.

⁴⁰⁷ Eş'ârî, *Makalat*, 256.

Dikkat edilirse Eş'ârî'nin zikrettiği bu zümrelerin hepsi, Emevî iktidarının gayrı meşru olduğuna inanmakta ve Emevî yönetimine karşı siyasal muhalefeti temsil etmekteydiler.

Me'mun dönemi ile birlikte Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemi yeni bir boyut kazanmış, iktidarın Mu'tezîlizm'e dayalı siyasal stratejisinin bir sembolü haline gelmiştir.

Me'mun'un iktidara gelişi arefesinde, Emevî yönetimine özlemle bakan Hadisçiler'in, siyasal muhalefet olarak, kullandıkları argüman; "Kur'an yaratılmış değildir" söylemidir. Siyasî tavırları itikadî konulara dayandırarak, dile getirme bir gelenek haline gelmişti. Aslında bu alışkanlık geçmişten devralınmıştı. İktidar ve muhalefet karşısındakini bertaraf etmek için aynı yöntemi kullanmaktaydı. Geçmişte iktidarın kullandığı söylem, şimdi muhalefet tarafından; geçmişte muhalefetin kullandığı söylem, şimdi iktidar tarafından dile getirilmekteydi.

Me'mun'un iktidara gelişi esnasında mevcut tarihî, siyasî ve toplumsal şartların, onu Mu'tezîlizm'i benimsemeye ve hakim kılmaya ittiğini söylemiştik. Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemi Mu'tezile'nin değil, fakat Mu'tezîlizm'in en ayırıcı niteliğidir. Adeta Mu'tezîlizm'in sembolüdür. Nitekim 212 yılında bir devlet politikası olarak ilan edilmesi Mu'tezîlizm'in önerisi idi.

Halife Me'mun, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini Hicri 212 yılında tartışmaya açtıktan sonra, imparatorluğun sorunlu bölgeleri Mısır ve Şam'ı ziyaret eder⁴⁰⁸. Bu bölgelerin resmî soruşturma (Mihne) öncesinde ziyaret edilmesi anlamlıdır. Bu ziyaretin amacı, muhtemelen muhalefetin durumunu tesbit etmeye yöneliktir. Çünkü bu bölgeler, Hadisçiler'in öncülük ettiği muhalefetin, güçlü ve yoğun olduğu bölgelerdir. Başından beri Emevî taraftarı olan ve yönetimde Fars unsuru yerine Arap unsurunu egemen kılmayı amaç edinen Şamlılar, Me'mun'un iktidarını sıcak karşılamamışlardı. Daha sonraları resmî soruşturmaya tâbi tutulacak olan Şam'ın hadis otoritelerinden Ebû Müshir, 195/811 yılında Abbasi yönetimine başkaldırarak, devletin gönderdiği görevliyi oradan uzaklaştırmıştır. Me'mun'un Şam'ı ziyaret etmesi esnasında da, yönetimi yoğun bir şekilde eleştirmekten çekinmemiştir. Ebû Müshir ed-Dimeşkî başta olmak üzere pek çok hadis âlimi, Emevî taraftarı muhalif hareketlere öncülük etmekteydiler⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ Yakubî, *Tarih*, II, 423 vd.

⁴⁰⁹ Akilî, *Mu'tezile ve Sılatuhum bi Mihne*, 127.

Me'mun, Şam ve Mısır ziyaretlerini tamamladıktan sonra, 218/833 yılında Tarsus'a doğru Rum seferine çıkmış ve Rakka'da istihkâm etmiştir. Mihne sürecini de buradan valilerine gönderdiği talimatlarla fiilen başlatmıştır⁴¹⁰. Halife Me'mun'un resmî soruşturma sürecini, Mısır ve Şam'ı ziyaret ettikten sonra, Rum seferine çıktığı esnada başlatmasının dikkate değer yanı vardır.

Me'mun'un Şam ve Mısır ziyaretleri sonucunda muhalefet ve onun gücü hakkında edindiği izlenimler, Mihne politikasını başlatmasında etkili olmuştur. Me'mun, Rum bölgesine kutsal cihada çıkmak suretiyle de, İslâm toplumunun dinî ve millî heyecanını arkasına almak istemiştir. Mihne politikasına başlamak suretiyle, imparatorluk içinde muhtemel bir muhalif hareketi önlemek istemiştir.

Bütün iktidarların varoluş hikmeti, zayıf olmamak ve gücünü sürekli büyütme⁴¹¹. Me'mun, iktidarın ancak Mu'tezîlizm'le büyüyeceğine ve sürekli kılınacağına inanmıştı. Bu sebeple Mu'tezîlizm'in sembolü haline gelmiş olan, Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemi ile Mu'tezîlizm'i egemen ve hakim kılmak istemişti.

Bu arada Mu'tezîlizm'in teorisyenlerinden Ahmed b. Ebî Duad'ın yıldızı iyiden iyiye parlamış. Halife nezdinde önemli bir itibar kazanmıştır. Me'mun'un 218 yılında başlattığı, Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemine dayalı Mihne politikasının, Ahmed b. Ebî Duad tarafından hazırlandığı ve planlandığı ifade edilmiştir⁴¹². Ahmed b. Ebî Duad, kendisine teklif edilen resmî görevleri kabul etmemişse de, Halife'nin yaptığı her icraatın gayrı resmî danışmanı konumundadır⁴¹³. Halife Me'mun, kendisinden sonra halife olacak olan Mu'tasım'a bıraktığı vasiyetnamede, Ahmed b. Ebî Duad'ı yanından ayırmamasını, yaptığı her işte ona danışmasını ve onu ortak etmesini tavsiye etmiştir⁴¹⁴. Bu vasiyetname, Ahmed b. Ebî Duad'ın Halife Me'mun nezdindeki konumunu açık bir şekilde göstermektedir.

Halife Me'mun 218/833 yılında Rum seferine çıktığı sırada Rakka'dan Bağdat'taki valisi İshak b. İbrahim'e gönderdiği bir mektupla Mihne politikasına start vermiştir. Me'mun, Vali İshak b. İbrahim'den, kadıların, Hadisçiler'in ve fakihlerin, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda sorgulanmalarını ister. Me'mun mektubunda,

⁴¹⁰ Taberî, VIII, 622-623, 631.

⁴¹¹ De Jouvenal, Bertnard, *İktidarın Temelleri*, 36.

⁴¹² İbn Subkî, *Tabakât eş-Şâfiyye*, I, 206; İbn Kesir, *Bidaye*, X, 319; Patton, *Ahmed b. Hanbal and Mihne*, 52; Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 172.

⁴¹³ Abdurrahman Salim, 235.

⁴¹⁴ Vekî, *Ahbaru'l Kudat*, III, 294; İbn Hallikan, *Vefayat*, I, 84; Akilî, *Mu'tezile ve Silatuhum bi Mihne*, 120; Ravî, *Abdussettar, Sevratu'l Akl*, 223.

öncelikle iktidarın kaynağı ve meşruiyeti, muhalefetin ise gayrı meşruiyeti üzerinde durur. Mektubun ana teması, Mu'tezîlizm'in sembolü, muhalefetin yumuşak karnı "Kur'an'ın yaratılmışlığı" söylemidir. Muhalefetin yumuşak karnı olması dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemi özellikle seçilmiştir. Söylem, gerçek anlamının dışında, tamamen siyasal ve ideolojik bir içerik kazanmıştır. Muhalefeti sindirmenin ideolojik bir aracı olarak, kullanım sahasına taşınmıştır.

Kadı ve Hadisçiler'in sorgulanması için Vali İshak b. İbrahim'e gönderilen mektup, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Halife, iktidarın kaynağı ve meşruiyeti üzerinde durarak, bu kaynak ve meşruiyetten doğan yetkinin mutlak anlamda doğru ve haklı olduğunu açıklamaya çalışır.

Halife'nin mektupta üzerinde durduğu ikinci konu, halkın (muhalefetin) cehaleti ve bilgisizliğidir. Mektupta, halkın (muhalefetin), gerçeklere karşı önyargılı olduğu, akıl yürütme yeteneğinden nasibini almadığı belirtilerek, resmî soruşturmanın gerekliliği açıklanmaya çalışılır.

Halife, mektubun son bölümünde, Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemine dayalı Mu'tezîlizm dayatmasının pratiğe geçirilmesi ve resmî soruşturmanın başlatılması talimatını verir. Böylece iktidarın güvenliği, istikrarı ve sürekliliğinin teminatı olarak görülen Mu'tezîlizm, siyasal bir strateji olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır.

Me'mun, mektubun birinci kısmında, resmî soruşturmada kullanacağı yetkinin kaynağını ve meşruiyetini şu cümlelerle dile getirmiştir: "Allah'ın, kendilerinden korumalarını istediği dinin ayakta tutulmasında (uygulanmasında) ve kendilerine miras kalan peygamberliğin getirdiklerinde ictihadda (tasarrufta) bulunmaları, üzerlerine aldıkları ilmi nakletmeleri, yönettiği kimselere adâletli davranmaları ve Allah'a itaat etmeleri için öncülük etmeleri, müslüman imam ve halifeleri üzerindeki Allah'ın haklarındandır. Allah Emiru'l Mü'minin'i (halifeyi) doğru yoldaki azminde ve yönettiği kimselerle ilgili adâletinde rahmet ve mihnetiyle muvaffak kılmak ister..."⁴¹⁵

Me'mun'un bu ifadelerle, Allah'ın kendisini görevlendirdiğini ifade ederek, otoritesinin kaynağının ilâhiliğini iddia etmektedir. Me'mun'a göre; Allah, kendisinden dini korumasını, dünya işlerini yürütmesini ve peygamberliğin getirdiklerinde tasarrufta bulunmasını istemektedir.

⁴¹⁵ Taberî, *Tarih*, VIII, 631; İbn Tayfur, 180.

Me'mun'un, iktidarın kaynağı ve meşruiyeti hakkındaki bu ifadeleri İslâm toplumuna yabancı değildi. Daha önce Emevîler, Kader doktrini ve Cebir ideolojisiyle iktidarın kaynağının ilâhî olduğunu öne sürmüşlerdi. Aynı şekilde Şîî imamet tezi de, ilâhî kaynaklı iktidar söylemini dile getirmekteydi. Abbasî yönetimini tehdit eden muhalif unsurlardan Gnostik ve Hermetik kökenli oluşumların, Tanrı-kral anlayışları da iktidarın kaynağı hakkında aynı argümanları seslendirmekteydi. O halde Me'mun'un, dini ayakta tutmak, din ve dünya işlerini yürütmek, peygamberliğin mirasında bulunmak için Allah'ın kendisini görevlendirdiğini iddia etmesi şimdi daha kolay anlaşılmaktadır. Me'mun, iktidarın meşruiyeti hakkındaki bu söylemini, muhalefetin meşruiyet söylemine karşı, yeni bir tez olarak ortaya atmak durumunda kalmıştır. Emevî taraftarı Hadisçiler, aşırı Şîî gruplar, Gnostik ve Hermetik kökenli zümreler siyasal muhalefeti temsil etmekteydiler. Bu zümreler, aynı zamanda, iktidarın dayandığı Mu'tezîlizm ideolojisinin kendisine rakip gördüğü ve mücadele ettiği kimselerdi. Böylece Me'mun, ilâhî kaynaklı iktidar söylemi ile siyasal muhalefetin meşruiyet iddialarını boşa çıkarmayı amaçlamıştır.

İslâm toplumunda yönetim sorumluluğunu yüklenen kişiler, genelde, şu üç kelimeden biriyle adlandırılmışlardır. İmam, halife ve emiru'l mü'minin. Bunlardan herbirinin belli amaçlar içeren bir doğuşu ve tarihsel olaylarla ilişkileri vardır⁴¹⁶. Me'mun'un, mektubun ilk kısmında bu üç kavramı da kullanması dikkat çekicidir.

Halife Me'mun hem maddî hem de manevî otoriteye sahip olduğunu iddia etmiştir. O, dinin tatbik edilmesinde, peygamberliğin getirdiklerinde tasarrufta bulunma yetkisinin kendisinde olduğunu söyleyerek, manevî otoriteye; dünyevî alanda yönetilenlere iyi bir yönetim bahşedeceğini söylemekle, maddî otoriteye sahip olduğunu belirtmiştir. Me'mun'un bu ifadeleri 'mutlak teokrazi'den başka bir şey değildir.

Müslüman siyasî teorisyenler, hilafetin niteliği üzerinde dururken, üç temel ilke belirlemişlerdir:

1. İmamet, peygamberliğin hilafetidir (Peygamberliğin yerine geçirilmiştir).
2. İmametın görevi dinin korunması ve
3. Dünyanın yönetilmesidir⁴¹⁷.

⁴¹⁶ Rayyıs, *İslâm'da Siyasî Düşünce*, 105.

⁴¹⁷ Rayyıs, 115.

Maverdî'ye göre; "İmamet ismi verilen hilafet, din ve dünyaya ait işlerin yürütülmesi için Nübüvvete halef olarak konulmuş, kabul edilmiş bir müessesedir"⁴¹⁸. Taftazanî ise, imameti, "Allah Rasulünün yerine, din ve dünyayla ilgili hususlarda başkanlık, yöneticilik yapmak"⁴¹⁹ şeklinde tanımlamıştır. Gazzâlî, din ile sultanın ikiz kardeş olduğunu belirterek; "Din esas, sultan koruyucudur. Dünya düzeni için sultanın varlığı ve din düzeni için dünya düzeni zorunlu olduğu gibi, ahiret mutluluğunu kazanmak için de din düzeni zorunludur. Din işlerinin düzeni dünyanın düzeni ile, dünyanın düzeni de kendisine itaat edilen bir imamın varlığıyla gerçekleşir"⁴²⁰ demiştir. Amidî, "Toplumda huzur, sükûn ve adâletin tesisinde, dinin hükümlerinin yerine getirilmesinde imametın gerekli olduğu ortadadır"⁴²¹ diyerek, sünî imamet doktrini benimsemiştir. İmametle ilgili ileri sürülen bu yaklaşımlarda manevî alanla dünyevî alan birbirinden ayrılmaz⁴²².

Me'mun'un manevî ve dünyevî alanı kapsayan otoritesinin, ilâhî kaynaklı olması, siyasi olarak hangi sonuçları doğurmaktaydı?

Her şeyden önce, Halife Allah tarafından görevlendirildiğinden dolayı, o Allah'ın iradesiyle hareket etmektedir. Halife'nin iradesi, Allah'ın iradesindendir. Allah'ın iradesi onun aracılığıyla gerçekleşmektedir. O halde Halife Allah adına hareket ettiğinden dolayı, sadece Allah'a karşı sorumludur. Halife Allah'tan başka kimseye hesap vermez. İktidar ilâhî kaynaklı olduğundan, onun denetlenmesi düşünülemez. İktidarın devir işlemi mümkün değildir. Çünkü Halife'yi Allah görevlendirmiştir. Ancak o görevden alabilir. Halife, Kur'an'ın yaratılmışlığına dayalı Mihne politikasını Allah'ın izni ve iradesiyle uygulamaya sokmuştur. Dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmışlığını inkâr edenler, Allah'ın iradesine karşı gelmektedirler. Mihne politikası kapsamında yapılacak olan her şey, Allah'ın isteği ve iradesiyle olmaktadır. Yapılacak her şey meşrudur.

Halife, peygamberliğin mirasçısı olduğundan, onu ve yaptıklarını eleştirmek düşünülemez. Ona ancak itaat edilebilir.

Me'mun, Allah tarafından halka rehberlik etmekle ve kendisine emanet edilen ilmi yapmakla görevlendirilmiştir. Böylece Halife gerçek ilim sahibi ve otoritesidir. Bunun dışındaki ilimler geçerli değildir. Emevî taraftarı Hadisçiler'in, aşırı Şîî

⁴¹⁸ Maverdî, *Ahkamu's-Sultaniyye*, 28.

⁴¹⁹ Taftazanî, *Şerhu'l Akaid*, 326-327.

⁴²⁰ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 175-177.

⁴²¹ Amidî, *Gıyetu'l Meram*, 357.

⁴²² Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 17 vd.

oluşumların, Hermetik ve Gnostik kaynaklı zümrelerin sahip oldukları ilim gayrı meşrudur. Dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmamışlığı tezi bu bağlamda geçersizdir. Çünkü gerçek ve meşru ilim Halife'nin ve onun ideologları Mu'tezîlî temsilcilerin ilmidir. İlmi nakletme görevi Allah tarafından Halife'ye verilmiştir. Diğer ilimlerin hiç bir geçerliliği yoktur.

Aşırı Şîî gruplar, gerçek ilmin Allah tarafından imamlara verildiğini veya imamlara yazdırıldığını iddia etmekteydiler. Gnostik ve Hermetik kaynaklı zümreler de, gerçek ilmin sezgi yoluyla kalbe doğduğunu ileri sürmekte idiler. Me'mun, Allah'ın kendisini ilmi yaymakla görevlendirdiğini iddia ederek, aşırı Şîî oluşumların ve Hermetik kökenli zümrelerin bu yöndeki söylemlerini boşa çıkarmayı amaçlamıştır.

Me'mun'un ilk mektubunda üzerinde durduğu ikinci konu, muhalefetin bilgisizliği, akıl yürütmeden mahrum oluşu, gerçeklere karşı duyarsız ve önyargılı oluşu, Allah'ı tanımaktan ve tevhid'i anlamaktan uzak kalışıdır. Me'mun, bu yöndeki görüşlerini şu ifadelerle dile getirmiştir: “Emiru'l-Mü'minin şunu gayet iyi bilir ki, halkın Haşiye'sinden olan çoğunluk ve aşağı tabaka, Allah'ın delalet ve hidayet mânâlarında yorum yapabilme, fikir yürütebilme, görüş ileri sürebilme yeteneği olmayan, ilim nurundan ışık almayan bir tabakadır; halkın bu tabakası, Allah'ın cahili olan, dinin gerçeklerinden, tevhidden, imandan uzak olan, Allah'ın yolunda gitmenin gerekliliğinden yüz çeviren, Allah'ı hakkıyla takdir etmekten, kendisiyle yarattığı varlıkların arasını ayırmaktan aciz, görüşlerinin zayıflığı, akıllarının azlığı nedeniyle, düşünme ve anlama yetenekleri olmayan cahil bir kesimdir. Bu insanlar, Allah ile O'nun Kur'an'da bildirmiş olduğu hususları eşit kılmışlar, hepsi birden Kur'an'ın ezeli olduğu fikri üzerinde ittifak etmişlerdir”⁴²³.

Halife Me'mun, bu ifadeleriyle muhalefetin ve muhalefetin ilminin gayrı meşru olduğunu, geçerliliğinin olmadığını belirtmeye çalışmıştır. Onların bilgi kaynaklarını ve bilgiye ulaşmada kullandıkları yöntemin geçersiz olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.

Daha önce, İbn Nedim'in “Fihrist” adlı eserinde, Me'mun'a ait olduğu iddia edilen bir rüyadan bahsetmiştik. Me'mun'un Aristo ile diyalogunu konu edinin rüya, Yunan felsefesine ait eserlerin tercüme edilmesinin gerekçesi olarak sunulmuştu. Me'mun'un akıl yürütmeye dayalı yeni bir epistemoloji benimsediğini ve bu

⁴²³ Taberî, VIII, 631-632; İbn Tayfur, 180-181.

epistemolojiye dinî meşruiyet kazandırmak için bu rüyada Cibril Hadisesi'ni çağrıştıran bir üslûb kullandığını söylemiştik.

Me'mun, aşırı Şîî gruplardan, Gnostik ve Hermetik kaynaklı oluşumlardan ve bunlarla bir şekilde ilişki içerisinde olan Emevî hayranı Hadisçiler'den oluşan siyasal muhalefet ile kültürel bir mücadele içerisine girdiğini belirtmiştik. Me'mun, bu kültürel mücadelede, siyasal muhalefetin sezgi ve irfan esaslarına dayalı epistemolojisine karşı, akla ve akıl yürütmeye dayalı bir epistemoloji ile yola çıkmıştı. Bu epistemolojinin haricî temsilcileri Yunan filozofları, dahilî temsilcileri ise Mu'tezilî öncüleriydi. Me'mun, mektubunda sezgi ve irfana dayalı epistemolojinin gayrı meşru ve geçersiz olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Sezgi ve irfana dayalı bu epistemolojinin, Allah'ı tanımak ve anlamaktan uzak, gerçeklere karşı gözü kapalı ve önyargılı, akıl yürütmeden ve akli kullanmaktan mahrum olduğunu belirterek, bu epistemolojinin sahiplerinin halk üzerindeki etkinliğini kırmayı amaçlamış ve onları bu yolla sindirebileceğini düşünmüştür.

Me'mun'un aşağılayarak küçümsediği halk kesimi, Mu'tezilizm programının siyasî ve fikrî muhataplarıdır. Cahız (255/868)'la birlikte, Ebû Musa el-Murdar (225/840), Sûmame b. Eşres (213/828), Ebû'l Huzeyl Allaf (227/842) ve Bişr b. Mu'temir (210/825) bir toplantı esnasında, avamın taklit konusunda büyük bir fitne içerisinde olduğundan, taklitçiliklerinden dolayı fitratlarında varolan yeteneklerini kaybettiklerinden ve halkın farkında olmadan onların fikirlerini taklit ettiklerinden⁴²⁴ yakınmışlardır. Mu'tezilî temsilcilerin şikayet ettiği bu halk kesimi, daha sonra Me'mun'un mektubunda bilgisizliklerinden yakınılan halk kesiminden başkası değildir.

Halife Me'mun'un, "tebanın Haşiyesinden olan ekseriyet ve aşağı tabaka" şeklinde nitelendirdiği bu kişiler, Mu'tezilizm'in rakibi konumundaki Hadisçiler'den ve Hermetik kökenli gruplardan başkası değildir. Me'mun, Haşiye kavramını, toplumun alt tabakasına mensup, kültür düzeyi düşük, entellektüel birikimden yoksun, kalabalık halk yığınları anlamında kullanmıştır. Mu'tezilî öncüler de Haşiye veya Haşevîyye⁴²⁵ tabirini aynı anlamda kullanmaktaydılar.

⁴²⁴ Cahız, *Resâil*, II, 196.

⁴²⁵ Haşiyye veya Haşevîyye kelimesi Arapça h-ş-y kökünden türemiştir. Aynı kökten türeyen Haşa, Hışve ve Huşve kelimeleri; dalak, karaciğer, işkembe, bağırsak gibi organ isimlerini ifade etmektedir. Bkz. İbn Mahzur, *Lisanu'l Arab*, XIV, 178; İbn Esir, *en-Nihaye fi Garibi'l Hadis*, I, 392.

Haşv kelimesi, söz veya insan için kullanıldığında, güvenilmeyecek boş söz veya güvenilmeyecek insan anlamlarına gelmektedir. Edebiyatta ise, şiir'de kullanılan gereksiz ve faydasız ifadeler de Haşv

Mu'tezilî öncülerden Dırar b. Amr'ın "Kitabu'r Redd ale'r Rafıza ve'l Haşvîyye" ve "Kitabu'r Redd ale'l Haşvîyye"⁴²⁶ isimli eserleri bu kesimleri eleştirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Zira Dırar ile, söz konusu Hadisçiler arasında yoğun bir mücadele yaşanmaktaydı. Hatta Dırar'ın, hasta iken bu kesimler tarafından dövüldüğü nakledilir⁴²⁷. Cahız, Haşvîyye veya Haşevîyye tabirini, Teşbihçi Hadisçiler'i kötülemek ve aşağılamak için kullanmıştır. Cahız, teşbih düşüncesinin yaygınlık kazanmasından yakınlıkla, bu fikrin halkın çoğunluğunu etkilemesinden dert yanar⁴²⁸. Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunu işlerken, Cahız'ın, eleştirdiği ve sık sık göndermelerde bulunduğu kesim, Haşevîyye diye isimlendirdiği Teşbihçi Hadisçiler'dir⁴²⁹.

Cahız, Haşevîyye tabirini aşırı Şii zümreler, Hermetik ve Gnostik kökenli oluşumlar için de kullanmıştır. Hristiyanlar'ı eleştirmek amacıyla yazdığı "er-Reddu ale'n-Nasara" isimli makalesinde, Hristiyanlar'ın teşbihçi, Maniheizt ve Mecusî motifler içeren eserleri halk arasında amaçlı olarak yaydığını, halkın avam kesiminin de bu Hristiyanlar'a ve onların eserlerine sıcak baktıklarını söyleyerek, teşbih anlayışının aşırı Şii gruplara, Hermetik ve Gnostik kökenli oluşumlara, Haşevîyye ve Nabite gibi Hadisçi zümrelere egemen olduğunu kaydeder⁴³⁰. İbn Kuteybe, Mu'tezilî temsilcilerin, Hadisçiler'e çeşitli sıfatlar atfettiğini belirterek, bu sıfatlar arasında "Haşvîyye" ve "Nabite" gibi isimlerin de olduğunu ifade eder⁴³¹. Haşevîyye kavramı, siyasî anlamda Muaviye hayranları için de kullanılmıştır⁴³². Mu'tezile ile Hadisçiler arasındaki karşıtlığın ortaya çıkardığı Haşevîyye ismi, daha sonraları Hanbelîler için kullanılacaktır⁴³³.

Görüldüğü gibi Me'mun'un siyasal muhalefeti tanımlamak için kullandığı Haşvîyye ve Haşevîyye tabiri, Mu'tezilizm karşıtı Teşbihçi Hadisçiler'i, aşırı Şii grupları, Hermetik ve Gnostik kökenli oluşumları kapsamaktadır. Bu kesimler, Me'mun'un

denmektedir. "Haşvetu'n Nas" ifadesi, insanların avamını veya ayak takımını ifade etmektedir. İnsanın, işe yaramayan kısmı için Haşvîye tabiri kullanılmıştır.

Aynı kavram toprak için kullanıldığında, işe yaramayan verimsiz toprak anlamına gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisanu'l Arab*, XIV, 180-182; Tahanevî, *Keşşafu Istilahati'l Funûn*, I, 395; İbnü'l Esîr, *Nihaye*, I, 392.

⁴²⁶ İbn Nedim, *Fihrist*, 215.

⁴²⁷ Zehebi, *Siyeru A'lamu'n Nubela*, X, 545.

⁴²⁸ Cahız, *Resâil*, I, 283.

⁴²⁹ Cahız, *Resâil*, II, 196; III, 288, 296-298, 300.

⁴³⁰ Cahız, *Resâil*, III, 351.

⁴³¹ İbn Kuteybe, *Tevîlu Muhtelifi'l Hadis*, 80.

⁴³² Halkin, A.S., "The Hashwiyya", 6, J.A.O.S., LIV, 1-28.

⁴³³ Özağşar, *İdeolojik Hadisçilik*, 87 vd.

iktidarı döneminde muhalefeti temsil etmekteydiler. Me'mun mektubunda Mu'tezîlizm'in dilini kullanmış, adeta Mu'tezîlî ideolojiyi seslendirmiştir.

Me'mun mektubunda, Kur'an'ın ezeli olduğunu iddia edenlerin, bilgi kaynaklarının gayrı meşru ve geçersiz olduğunu ilan ettikten sonra, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair görüşlerini, aklî ve naklî delillerle isbatlamaya çalışır. Kur'an'ın yaratılmışlığını isbatlamaya çalışırken, Halife'nin kullandığı yöntem, Mu'tezîle'nin konu hakkındaki yöntemiyle aynıdır. Getirmiş olduğu naklî deliller⁴³⁴, Mu'tezîle'nin kullandığı naklî delillerden farklı değildir.

Mektubun son aşaması, sorgulamanın fiilen başlatılmasına yöneliktir. Bu aşamada Halife, valisi İshak b. İbrahim'den, kadıları toplamasını ve bu mektubu onlara okumasını ister. Kur'an'ın yaratılmışlığı sorunu hakkında, onların kanaatlerini öğrenmek amacıyla sorgulamalara başlamasını emrederek, muhalefeti tehdit eden şu ifadelerle yer verir:

“Emiru'l-Mu'minin, işinde yardımcıya muhtaç değildir. Allah'ın kendisini görevlendirdiği ve korumasını istediği işlerde, dinine, tevhidindeki samimiyetine ve doğruluğuna güven duyulmayan kimselere güvenmemektedir. Sorgulamaya tâbi olanlar, eğer Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul ederlerse, Halife'ye tâbi olmuş olurlar, hidayet ve kurtuluş yolunu seçerler. Kur'an'ın yaratılmış ve muhdes olduğunu kabul etmeyenlerin, bu görüşe sahip olmayan ve ikrarından kaçınanların şهادetlerinin terkedileceğini emret. Çevrendeki kadıların bu sorunla ilgili faaliyetleri hakkında Emiru'l Mu'minin'i bilgilendir. Onların işleriyle meşgul ol, faaliyetlerini kontrol et; zira Allah'ın hükümleri, ancak dinde basiret sahibi olanların şهادeti ve tevhiddeki samimiyetleriyle uygulanabilir. Bu konuda meydana gelen gelişmeleri Emiru'l Mu'minin'e bildir”⁴³⁵.

Me'mun'un bu mektubu, bir ideolojinin programı mahiyetindeydi. O, kendisini, Allah'ın yeryüzündeki görevlisi, insanları iyiye, doğruya çağıran ve gerçek dini öğreten peygamberliğin mesajcısı olarak nitelendirmekteydi. Kendisi gibi düşünmeyenleri aşağılayarak, ağır bir şekilde itham ederek, dinden çıkmış şahıslar olarak nitelendirmekteydi. Kendi görüş ve düşüncelerini inanılması gereken mutlak doğrular olarak sunmaktaydı. Me'mun, kendi görüş ve düşüncelerine inanmayı, Allah'a ve dinine inanmayla bir tutmaktaydı. Burada kullandığı kriter Kur'an'ın yaratılmışlığına inanmak

⁴³⁴ 43 Zuhuruf 3; 6 En'am 1; 11 Hud 1.

⁴³⁵ Taberî, VIII, 634; İbn Tayfur, 183.

ya da inanmamaktı. Me'mun'a göre; iktidara inanmak, iktidar lehine siyasî tutum ve tavır sergilemek, doğru yolda olmak demektir. İktidara muhalefet etmek Allah'a ve Peygamber'e muhalefet etmek, anlamını taşımaktaydı. Çünkü iktidar, dininin hükümlerini uygulamak için Allah tarafından görevlendirilmişti.

Me'mun partizanca bir tavır sergilemekteydi. Çünkü iktidarını temellendirdiği bir ideolojiyle hareket etmekteydi. Zira her ideolojide partizanca bir yaklaşım vardır. İdeoloji fetihçidir ve yenmek için mücadele eder. Kendisinden başka doğru kabul etmez. Tek ve mutlak doğru kendisidir. İdeoloji, kendisini benimsemiş olanlar için geçerli ve meşrudur, diğerleri için polemik görünümü taşır. Her ideoloji, kendi iç tutarlığı çerçevesinde rasyonel olduğu iddiasındadır⁴³⁶. Me'mun, Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununu ideolojik bir söyleme dönüştürmüştü. Bu söylem Mu'tezîlizm'in ayırdedici sembolüydü. Mu'tezîlizm, propaganda için bu söyleme dayanmaktaydı. Bu söylem aracılığıyla hem rakiplerini sindirmeyi, hem de toplumda çoğunluğun desteğini arkasına almayı amaçlamıştır. Zira her ideoloji, başarılı olmak için sloganlara, sembollere, emirlere, taraftarları çoğaltacak etkili nutuklara başvurur⁴³⁷. Me'mun, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kanıtlamak için, çeşitli aklî ve naklî deliller kullanmıştır. Halife'nin kullandığı yöntem, Mu'tezîlizm'in yöntemidir. Aslında Me'mun için önemli olan, Kur'an'ın yaratılmış olduğu söyleminin halk tarafından benimsenmesidir. Bu söylemin, aklî ve naklî delillerle isbatlanmaya çalışılması çok da önemli değildir. Aynı şekilde Mu'tezîlizm için de, Kur'an'ın yaratılmış olduğu söyleminin saygın yöntemlerle kanıtlanması ikinci plandadır. Asıl amaç, bu söylemin halk tarafından benimsenmesidir. Nitekim, ideologların amacı, varolduğuna inandıkları ve başkalarını inandırmak istedikleri söylemlerin, gerçek ve doğru olduğunu belli yöntemlerle kanıtlamak değil, bunu başkalarına benimsetmektir. İdeologlar haklılıklarını kanıtlamak isterler. Kanıtlarının, kendi ileri sürdükleri gerçeklikte olduğunu savunurlar. Onları yalanlayabilecek her yolu, her yöntemi inkâr ederler⁴³⁸.

Birinci mektubun yazılmasından kısa bir süre sonra Halife, metni kaynaklar tarafından açıklanmayan, ikinci mektubunu valisi İshak b. İbrahim'e göndermiştir. Mektubunda, Hadisçiler'den yedi kişinin seçilerek kendisine gönderilmesini, onları

⁴³⁶ Çam, *Siyaset Bilimi*, 364; Ergil, 91.

⁴³⁷ Daver, *Siyaset Bilimi*, 278.

⁴³⁸ Mustafa Recai, "Ideology", *Dictionary of the History of Ideas*, II, 552-553.

bizzat kendisinin sorgulayacağını bildirmiştir⁴³⁹. Vali İshak b. İbrahim tarafından derhal gözlem altına alınan; Yahya b. Main (158-233/774-847), Muhammed b. Sa'd (230/814), Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî (168-246/784-860), Züheyr b. Harb Ebû Heyseme (160-234/776-849), Ebû Müslim Abdurrahman b. Yunus (164-224/780-838), İsmail b. Davud ve İsmail b. Ebî Mes'ud'dan oluşan yedi Hadisçi, Halife'ye gönderilmişlerdir. Bu isimlerin hepsi Halife'nin huzurunda Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü kabul ederek, Halife'nin istediği cevabı vermişlerdir. Bağdat'a İshak b. İbrahim'e gönderilen bu grup, diğer kadı ve Hadisçiler'in bulunduğu bir topluluğun önünde Kur'an'ın yaratılmışlığını itiraf etmişler ve serbest bırakılmışlardır. Bu durum tüm kamuoyuna duyurulmuştur⁴⁴⁰.

İlk sorgulamanın bizzat Halife tarafından yapılması dikkat çekicidir. Sorgulamanın yapıldığı yer, Me'mun'un askerî karargâhıdır. Nitekim sorgulamanın gerçekleştiği esnada, Me'mun'un yanında Horasanlı askerlerden bir grubun olduğu, Me'mun'un, "Kur'an hakkında ne düşünüyorsunuz?" sorusuna, bu Hadisçiler'in; "Emiru'l Mu'minin Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söylüyorsa, biz de bu fikrinde ona katılıyoruz" şeklinde cevap verdikleri ifade edilmektedir⁴⁴¹.

İlk sorgulamanın, başkent dışında, Halife'nin askerî karargâhında ve bizzat Halife tarafından yapılması; muhalifleri psikolojik baskı altına alarak, onları görüşlerinden vazgeçirmeye yönelik bir uygulamadır. Nitekim sorgulanan şahıslar, başkentte iken Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini kabul etmeye yanaşmamışlar; Halife'nin karşısında olum korkusu sebebiyle bu görüşü benimsemek zorunda kalmışlardır⁴⁴².

Halife Me'mun ve Mu'tezilizm için, ilk sorgulamadan çıkacak olan sonuç büyük önem taşımaktaydı. Elde edilecek olumlu sonuç, iktidar ve onun dayandığı ideolojinin gücünü, egemenliğini pekiştirecekti. Dolayısıyla uygulanan din politikasının devamlılığı sağlanacaktı. Nitekim Halife Me'mun, kendi huzurunda yapılan itirafı yeterli görmemiş, sorguladığı Hadisçiler'i Bağdat'a göndererek, Hadisçiler'in başkentte Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü kabul ettiklerini kamuoyuna ilan etmiştir. Bizzat Halife'nin sorguladığı Hadisçiler'den Yahya b. Main'in, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair görüşü

⁴³⁹ Taberî, VIII, 634; İbn Tayfur, 183.

⁴⁴⁰ Taberî, VIII, 634; İbn Tayfur, 183.

⁴⁴¹ Ced'an, *Mihne*, 122-123.

⁴⁴² Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfiyye*, I, 207; Patton, 64.

itiraf etmesi, Mu'tezîlizm'in baskı ve şiddetine karşı büyük bir direnç gösteren, Mu'tezîlizm'e karşı en önde gelen muhalif isimlerden biri olan Ahmed b. Hanbel'i oldukça rahatsız etmiştir. Ahmed b. Hanbel'e göre; Me'mun tarafından sorgulanan Hadisçiler, Halife'ye karşı direnç gösterip, Kur'an'ın yaratılmış olmadığını savunmuş olsalardı, Halife'nin Mu'tezîlizm'e dayalı din politikası, sınırlı düzeyde kalacak ve başka isimler de sorgulanamayacaktı⁴⁴³. Zira sorgulanan Hadisçiler'in itirafından cesaret alan iktidar, daha kapsamlı bir sorgulama faaliyeti içerisine girmiştir.

Siyasal iktidarların en önemli özelliklerin biri; egoist olmalarıdır⁴⁴⁴. Sürekli büyümek ve hükmetmek isterler. Bunu sağlamak için de çeşitli araçlar kullanırlar. Bu araçların başında ideolojiler gelir. Siyasal iktidar, belli bir ideolojiye dayanarak, sosyal meşruluk yönünden toplum içinde dayandığı tabanı genişletme arzusu taşır⁴⁴⁵. Bu yönüyle ideoloji, toplumda varolan iktidarın hizmetini gören bir vasıta. Egoist olduğunu ilan eden ve belli bir ideolojiye dayanan iktidar, üstesinden gelmeye mecbur olacağı muhalefetin direnişi ile karşılaşır. Ancak kendi misyonunu gerçekleştirmek, egemenliğini tesis etmek için, fizikî güç kullanarak muhalefeti yok etmenin yollarını arar.

Şimdi Mu'tezîlizm, Me'mun'un iktidarının egosunu tatmin eden bir araç durumundaydı. Me'mun, Mu'tezîlizm'in egemenliği aracılığıyla iktidarın güvenliğini, sürekliliğini ve istikrarını temin etmek peşindeydi. Mu'tezîlî temsilciler ise iktidarın cazibesine kapılarak, iktidardan alacakları güç ve destekle mücadele ettikleri kesime galip gelmeyi amaçladılar. Bu nedenle ilk sorgulama sonucunda elde ettikleri başarı hiç bir zaman ne Me'mun'u ne de Mu'tezîlizm'i tatmin etmemişti. Çünkü henüz ortak rakip yenilmemişti. Dolayısıyla yeni ve daha kapsamlı sorgular yapılmalıydı. Nitekim Me'mun bu sorgulama ile yetinmemiş, Bağdat'taki valisi İshak b. İbrahim'e üçüncü bir mektup göndermiştir.

Taberî tarafından metni tam olarak verilen bu mektubunda Halife, Kur'an'ın yaratılmışlığı bağlamında muhalefeti eleştirmeyi, tahkir etmeyi ve onlara saldırmayı tekrarlamaktadır. Me'mun bu mektubu, ilk mektubu ile aynı içeriği taşımakta ve ilk mektupta kullandığı yöntem burada da karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁴³ Patton, 64-65.

⁴⁴⁴ De Jouvencel, 149 vd.

⁴⁴⁵ Reboul, O., *Langage et Ideologie*, 22 vd.

Me'mun, ilk mektubunda olduğu gibi bu mektubunda da, birtakım görevleri yerine getirmesi için Allah'ın kendisini görevlendirdiğine dikkat çekerek, üzerine düşen sorumluluktan bahseder. Me'mun, Allah'ın kendisini, şu görevleri yerine getirmekle sorumlu kıldığını ifade etmiştir: "... halifelerin nefislerini Allah'a adanmaları, Allah'ın yerine getirilmesini istediği hususlarda nasihatta bulunmaları, Allah'ın kendilerine verdiği ilim ve marifet imtiyazını kullanarak insanları yönlendirmeleri, doğru yoldan ayrılanlara hakikat yolunu göstermeleri ve emrinden yüz çeviren kimseleri geri döndürmeleri, halkı yönetmek, adâleti temin etmek, yönettiği halkın kurtuluşunu sağlamak, onları iman sınırında ve kurtuluş yolunda tutmak, kalplerindeki şüpheyi yok ederek karanlıklardan kurtarmak Allah'ın halifeleri üzerinde olan haklarındandır"⁴⁴⁶.

Me'mun, Kur'an'ın ezelî olduğunu iddia edenler hakkında, ilk mektubunda olduğu gibi, bir takım itham ve suçlamalarda bulunarak, onların düştükleri çıkmazı dile getirmiştir. Bu mektubunda bir takım yeni itham ve suçlamalarda da bulunmuştur. Ona göre; Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söyleyenler, bu sözleriyle Hristiyanlar'a benzemişlerdir. Eğer Kur'an ezeliyse, Hz.İsa da ezelîdir. Çünkü her ikisi de Allah'ın kelimesidir.İslâm inancına göre, Hz.İsa'nın ezelî olması düşünülemez. Bu bakımdan Kur'an da Allah'ın kelâmı olduğuna göre, ezelî olduğu söylenemez.

Me'mun, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna yönelik görüşünü, Kur'an ayetleriyle desteklemeye çalışır. Me'mun'un kullandığı bu yönetimi Mu'tezilî temsilciler kullanmaktaydı. Mu'tezilî temsilcilerin konu hakkındaki kullandıkları naklî deliller, Me'mun tarafından da kullanılmaktaydı. Ona göre; "Biz Kur'an'ı Arapça okunan bir kitap kılmışızdır"⁴⁴⁷ ayetinde geçen "kıldık" (cealna) ifadesi, Kur'an'da yeralan; "Geceyi bir örtü kıldık, gündüzü geçimi sağlama vakti kıldık"⁴⁴⁸, "Canlı her şeyi sudan kıldık"⁴⁴⁹ ayetlerinde geçen "kıldık" (cealna) ibaresiyle aynı anlamdadır. Burada "kıldık" ibaresi "yarattık" (halaknâ) anlamındadır. Me'mun bundan başka naklî deliller getirerek, kendi görüşüne destek aramaya çalışmıştır. Ona göre; Kur'an'ın yaratılmamış (ezelî) olduğunu söyleyenler, sadece Allah'a özgü olan ezelîlik sıfatını O'nun yaratıklarına vermekle, O'nun birliğine gölge düşürmüşlerdir. Bu yolla İslâm

⁴⁴⁶ Taberî, VIII, 634; İbn Tayfur, 183.

⁴⁴⁷ 43 Zuhuruf 2.

⁴⁴⁸ 78 Nebe 10-11.

⁴⁴⁹ 21 Enbiya 30.

düşmanlarının işlerini kolaylaştırmışlardır. Bu insanlar dinden ve imandan nasibini almamış cahil kimselerdir⁴⁵⁰.

Me'mun, bundan sonra bu kimseler hakkında yapılması gereken sorgulamayı Vali'ye şu ifadelerle bildirmiştir:

"... Emiru'l Mu'minin'in sana yazmış olduğu bu mektubu, Cafer İbn İsa ve Kadı Abdurrahman İbn İshak'a oku ve onların Kur'an hakkındaki görüşlerini tesbit et. Onlara, Halife'nin, müslümanların işinde, tevhidine güvenilen kimselerden başka hiç bir kimseden yardım beklemeyeceğini bildir. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu itiraf etmeyenlerde tevhid yoktur. Eğer onlar, bu konuda Halife'nin görüşüne uyarlarsa, onların huzurunda şahadetlerine müracaat olunanların sorgulamasına ve Kur'an hakkındaki görüşlerinin tesbitine geç. Bunlar arasında Kur'an'ın yaratılmış olduğunu itiraf etmeyenler olursa, onun şahadetini iptal etmiş ve emriyle hüküm vermemiş olurlar. Bunu çevrendeki bütün kadılar hakkında tatbik et ve bu işle sıkı bir şekilde ilgilen"⁴⁵¹.

Halife'nin mektubu, Vali İshak b. İbrahim'e ulaşır ulaşmaz, sorgulama faaliyetine başlanmıştır. Vali İshak, Hadisçi, hakim ve fakihlerden oluşan kalabalık bir grubu toplayarak, önce Halife'nin mektubunu iyice anlamaları için iki defa okumuş, sonra da Ahmed b. Hanbel'in içinde bulunduğu bu kişileri teker teker sorguya çekip, Kur'an'ın yaratılmışlığı hakkındaki görüşlerini tesbit etmeye çalışmıştır⁴⁵². Vali İshak, sorgulama sonuçlarını ve sorgulama esnasında verilen cevapları Halife'ye bir yazıyla iletmiştir. Bu arada sorgulanan şahıslar dokuz gün hapiste tutulmuşlardır. Çok geçmeden Me'mun'un tehdit dolu yeni mektubu Vali'ye ulaşır.

Yeni mektupta, sorgulamaya katılan kişilere, kişisel, ahlâkî ve idarî konumları hatırlatılarak, direndikleri takdirde nelerle karşılaşacakları belirtilmiştir. Me'mun bu mektubunda daha sert bir tutum sergileyerek, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu söyleyenlerin yeniden sorgulanmalarını, görüşlerinde ısrar ettikleri takdirde boyunlarının vurularak kendisine gönderilmesini emretmiştir⁴⁵³.

Halife'nin talimatı üzerine tekrar sorgulamaya alınan bu kişilerden Seccade, Kavariri, Muhammed b. Nuh ve Ahmed b. Hanbel dışındakiler, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu itiraf etmiş ve serbest bırakılmışlardır. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu itiraf

⁴⁵⁰ Taberî, VIII, 634-637; İbn Tayfur, 183-186.

⁴⁵¹ Taberî, VIII, 637; İbn Tayfur, 186.

⁴⁵² Sorgulanan kişilerin listesi ve sorgulama şekli hakkında bkz. Taberî, VIII, 637-640; İbn Cevzi, *Muntazam*, XI, 20-21.

⁴⁵³ Taberî, VIII, 640-643.

etmeyen bu dört kişi Halife'nin huzuruna gönderilmek üzere tutuklanmış ve zincire vurulmuşlardır. Halife'ye gönderilmeden önce yapılan tehdit dolu sorgulamalar sonuç vermiş, bu dört kişiden Seccade ve Kavarirî de Kur'an'ın yaratılmış olduğunu itiraf etmiş ve serbest bırakılmışlardır. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nuh ise bütün baskı ve tehditlere rağmen, kendilerinden istenilen cevabı vermemişlerdir. Bunun üzerine bu iki isim, zincirlere vurularak, Halife'nin huzuruna çıkarılmak üzere Tarsus'a sevk edilmişlerdir. Bunlar Rakka'ya ulaştıklarında Halife'nin ölüm haberi gelir. Bunun üzerine bu kişiler Bağdat'a geri gönderilirler. Muhammed b. Nuh'un yolda iken ölümü üzerine Ahmed b. Hanbel tek başına Bağdat'a gönderilmiş ve orada hapsedilmiştir⁴⁵⁴.

Sorgu süreci Me'mun'un vefatı ile sona ermemiş, aksine Mu'tasım (218-227/833-841) ve Vasık (227-232/841-846) döneminde şiddetini artırarak devam etmiştir. Bu dönemlerde sorgulama daha dramatik bir sürece girmiştir. Sorgulamaya maruz kalan Ahmed b. Hanbel, dönemin mağdurlarının en önde gelen ismidir. Sorgulama sürecinin Me'mun ile sınırlı kalmaması, Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununun tamamen siyasi endişelerle kullanıldığını göstermektedir. Sorun, tamamen bu bölgede yürütülen devlet politikasıyla ilgilidir. Sorun, iktidarın güvenliği ve istikrarı sorunudur. Me'mun'un, ölüm döşeginde iken, kadıların, fakihlerin, askerî bürokratların ve diğer devlet görevlilerinin hazır bulunduğu bir esnada açıkladığı vasiyet⁴⁵⁵, Kur'an'ın yaratılmışlığı sorununun, dinî bir sorun olmaktan öte, iktidarın güvenliği ile ilgili bir sorun olduğunu ortaya koymaktadır. Me'mun vasiyetinde üç konu üzerinde durarak, devlet görevlilerinin bu üç konuda hassas olmalarını istemiştir. Bunlardan biri; Ebû Müslim Horasanî'nin intikamını almak üzere 201/816 yılında, İran'da, Abbasi Devleti'ne başkaldıran Babek el-Hürremî hareketidir⁴⁵⁶. Babekîyye hareketi, Abbasi

⁴⁵⁴ Taberî, VIII, 644-645; İbn u'l Cevzî, *Menakıbu'l İmam Ahmed b. Hanbel*, 315-317; Subkî, *Tabakâtü's Şâfiyye*, I, 210.

⁴⁵⁵ Vasiyetnamenin metni için bkz. Taberî, VIII, 645 vd.

⁴⁵⁶ Babek, önceleri Hürremiyye grubunun liderlerinden Cavidan b. Sehl'in hizmetinde çalışmış, Cavidan ölünce, Babek onun yerine geçmiştir. Me'mun'un Merv'de bulunduğu sırada Babek, halkı Abbasi iktidarına karşı başkaldırmak için organize etmiştir. 201/816 yılında, hilafetin güç durumunda olduğu ve Ermenistan Valisi Hatim b. Herseme'nin de ayaklanma faaliyetleri peşinde koştuğu sırada Abbasi Devleti'ne karşı başkaldırmıştır. Me'mun, bu hareketin üstesinden gelebilmek için bütün gücünü kullandıysa da istediği sonucu alamadı. Kendisini sapkınlıkla itham edenlere ilâh olduğunu söyleyen Babek, müslümanlara büyük darbeler indirdi. Ne kadar başıboş serseri, yol kesici, soyguncu, ayrılıkçı ve batıniyye unsur varsa onun etrafında toplanmıştı. Babek, görünürde Ebû Müslim Horasanî'nin intikamını almak için başkaldırmıştı. Hürremiyye hareketi Bağdat dahil devletin pek çok bölgesinde büyük bir sorun haline almış, halk arasında huzursuzluk yaratmıştır. Hareket, Mu'tasım döneminde giderek güç kazanmış ve Azerbeycan Hürremiyye hareketinin kontrolüne geçmiştir. Babek, Ermenistan Kralı ve Bizans İmparatoru'ndan yardım almıştır. Hürremiyye hareketi, Mu'tasım döneminde, Halife'nin bütün çabası ile ancak 222/837 yılında bastırılmıştır. Ayaklanmanın bastırıldığını duyan

iktidarına karşı en önemli muhalif unsurlardan biri olan Gnostizm niteliğiyle bilinmektedir. Gnostik kökenli oluşumların Abbasî iktidarı için, hem siyasal anlamda hem de kültürel (dinî yaşam) anlamda birer tehdit oluşturduklarını söylemiştik. Bu tehdit şekline karşı Me'mun'un Mu'tezîlî temsilcilerden faydalandığını belirtmiştik. İşte Me'mun ölüm döşeğinde iken, devlet görevlilerine bu tehdit konusunda dikkatli olmalarını ve gerekli önlemleri almalarını vasiyet etmiştir. Me'mun'un üzerinde durduğu ikinci konu; halk üzerinde büyük bir etkinliğe sahip olan Hadisçiler'in öncülük ettiği muhalefettir. Bu bağlamda veziri Yahya b. Eksem'in kendisine yaptığı ihaneti hatırlatarak, onun görevden alınışının nedenleri üzerinde durur⁴⁵⁷. Yahya b. Eksem Hadisçiler'e yakın olan bir simâdır. Me'mun, Kur'an'ın yaratılmışlığına dayalı sorgulama sürecini başlattığında, ona karşı çıkmış, bu politikanın insanlar arasında karışıklığa ve fitneye yol açacağını bildirmiştir. Bunun üzerine görevden azledilmiştir⁴⁵⁸.

Me'mun vasiyetnamesinde, Babek el-Hürremî nazarında Gnostik kökenli unsurlara ve Emevî özlemcileri Hadisçiler'in öncülük ettiği muhalefete dikkat çektikten sonra, bu muhalif unsurlarla hangi araçlarla mücadele edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur.

Me'mun vasiyetnamesinde Kur'an'ın yaratılmışlığına dayalı ideolojinin ve devlet politikasının devam ettirilmesini, devlet bürokrasisinde, bu politikayı sürdürecektür kişilerin istihdam edilmesini istemiştir.

Dikkat edilecek olursa, Me'mun'un vasiyetnamede, Babek el-Hürremî'ye nisbetle üzerinde durduğu Gnostik ve Hermetik kaynaklı oluşumlar ve Yahya b. Eksem

Halife ve halk büyük bir sevinç yaşamıştır. Ayaklanma Afşin tarafından bastırılmıştır. Bizi burada daha çok Hürremîyye'nin sahip olduğu inançlar ilgilendirmektedir. Bağdadî, onları mübahiler, yani Allah'ın haram kıldıklarını helal sayan ve İslâm'ın kutsallığını inkâr eden sapkınlar olarak tanımlar. Şehristanî ise, Babekîyye'yi Mazdekîyye'ye dayandırır. Onların dinî görevleri basite indirgediklerini ifade eder. Bazı kaynaklar da Babekîyye içerisinde hulul taraftarları ile Cavidan'ın ruhunun, öğrencisi Babek'e geçtiği görüşünü savunan tenasühçülerin bulunduğunu belirtirler. Bkz. Dineverî, *Ahbaru't Tıval*, 297; Makdisî, *Kitabu'l Bed'i ve'l Tarih*, VI, 115-118; İbn Nedit, *Fihrist*, 494; Şehristanî, *Milel*, I, 154; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 206; Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, 285; Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 111 vd.; Vloten, 58.

⁴⁵⁷ Vasiyetnamenin bu bölümünde Me'mun, tebanın işlerinin önemsenmesini, iktidarın geleceğinin halka bağlı olduğunu ve bu nedenle onların işleri üzerinde titizlikle durulmasını tavsiye ederek, avam gerçeği üzerinde durmuştur. Bkz. Taberî, VIII, 645 vd.; Cabirî, *Musakkafun*, 80.

⁴⁵⁸ Yahya b. Eksem, Me'mun'un, minberlerde Muaviye'yi lanetleme politikasına karşı çıkmış, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu belirterek, onun yaratılmış olmadığı yönünde görüş belirtmiştir. Bu fikirleri nedeniyle görevden uzaklaştırılmıştır. Bkz. Yakubî, *Tarih*, II, 570 vd.; İbn Tağribirdî, *Nucumu'z-Zahire*, II, 216 vd.; İbn Hallikan, *Vefayat*, V, 149 vd.; Taberî, VIII, 649; Ced'an, *Mihne*, 94-98; Cabirî, *Musakkafun*, 80; Abdurrahman Salim, *Tarihu's Siyasî li'l Mu'tezile*, 236-237.

nazarında üzerinde durduğu Hadisçiler, halk üzerinde büyük bir etki oluşturarak, iktidarı tehdit eden bir muhalif unsur halini almışlardı. Bu durum karşısında Me'mun, iktidarın güvenliğinin ve geleceğinin ancak Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemi ve bu söylemle özdeşleşen Mu'tezîlizm ile temin edileceğini düşünmüştür. Bu nedenle vasiyetnamede, bu söyleme ve bu söylemle özdeşleşen ideolojiye bağlı kalınması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır.

Me'mun, kardeşi Mu'tasım'dan ve devlet görevlilerinden, Hadisçiler'i Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda sorgulamaya devam etmelerini istemiştir⁴⁵⁹. Me'mun, bu politikanın sürdürülmesi için bürokraside istihdam edilecek kişiler konusunda, Mu'tezîlî temsilcilerden Ahmed b. Ebû Duad'ı tavsiye etmiştir. Kardeşi Mu'tasım'a; "Ebû Abdullah Ahmed b. Ebî Duad'ı yanından ayırmamasını, bütün işlerinde kendisine ortak yaparak ona danışmasını, zira onun büyük bir otorite olduğunu söylemiştir"⁴⁶⁰. Bu durum, Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemine dayalı Mu'tezîlî ideolojinin, bir siyasal strateji olarak devamı anlamına gelmekteydi.

Bürokraside Başkadılığa getirilen Ahmed b. Ebî Duad, resmî soruşturmayı ve buna dayalı politikayı yönlendiren isim olmuştur. Açık veya gizli her şey onun izni dahilinde gerçekleşmekteydi⁴⁶¹. Öyle ki, Ahmed b. Ebî Duad'ın Mu'tasım nezdindeki konumu. Me'mun nezdindeki konumundan daha etkin hale gelmiştir. Mu'tasım, herhangi bir sorunla karşılaştığında, Ahmed'e danışır, onun görüşlerine başvurur ve onun istediği doğrultuda hareket eder hale gelmiştir⁴⁶². Böylece siyasal bir strateji olarak Mu'tezîlizm, Ahmed b. Ebî Duad'ın bu konumuyla, iktidarın egemen ideolojisi durumundadır.

Ahmed b. Ebî Duad'ın, Medineliler'den birine; "Her kim Halife'nin ileri sürdüğü Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemini kabul ederse ona iyi davranılır, kim de bu söylemi kabul etmemekte direnirse zorluklara katlanmak zorunda kalır" dediği rivayet edilmektedir⁴⁶³. Bu bağlamda, Affan İbn Müslim, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda resmî soruşturma geçirmiş; ancak Halife'nin istediği yönde cevap vermekten

⁴⁵⁹ Demiri, *Tabakât el-Hayevan el-Kübra*, I, 73; Taberî, VIII, 645 vd.

⁴⁶⁰ İbn Hallikan, *Vefayat*, I, 33; Taberî, VIII, 645 vd.

⁴⁶¹ İbn Hallikan, *Vefayat*, I, 33; İbn Kesir, *Bidaye*, X, 319.

⁴⁶² İbn Hallikan, I, 32; Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 179.

⁴⁶³ Hatib Bağdadî, *Tarih*, IV, 151.

kaçınmıştır. Bunun üzerine büyük bir aileden olan Affan'a her ay verilen bin dirhem maaş kesilmiştir⁴⁶⁴.

Mu'tasım döneminde sorguya çekilen Hadisçiler'in ve âlimlerin sayısı, Me'mun döneminden az değildir. Mu'tasım, Me'mun'dan devraldığı Mu'tezîlizm ideolojisini daha kapsamlı ve daha büyük bir şiddetle uyguladı. Kaynakların belirttiğine göre; Me'mun entellektüel kimliği ile ön plana çıkmıştır. Buna karşın Mu'tasım askerî kimliği ile ön plandadır. Mu'tasım, Kur'an'ın yaratılmışlığına dayalı ideolojiyi ve sorgulama politikasını daha yoğun bir şekilde uygulamıştır. İmparatorluğun değişik bölgelerine gönderdiği mektuplarda; çocuklara Kur'an'ın yaratılmışlığına yönelik bir eğitimin verilmesini ve halkın bu yönde bilinçlendirilmesini emretmiştir⁴⁶⁵.

Mu'tasım döneminde, Kur'an'ın yaratılmışlığı politikası bağlamında en fazla baskı ve şiddete maruz kalan isim Ahmed b. Hanbel'dir. Hanbelî kaynakların bildirdiğine göre; Ahmed b. Hanbel yirmi sekiz ay hapisanede kalmış, bu süre zarfında çeşitli işkencelere maruz kalmıştır. Yine aynı kaynaklar, bu resmî dayatma karşısında gösterdiği sabır ve sebatan dolayı ondan övgüyle bahsederler. Ahmed b. Hanbel'in maruz kaldığı baskı ve işkenceleri, abartılı bir şekilde anlatan Hanbelî kaynaklı haberleri, ihtiyatlı karşılamak durumundayız. Hanbelî kaynaklı haberlerin, mezhep taassubu niteliği taşıdığını gözönünde bulundurmak gerekir. Zira Ahmed b. Hanbel, Hanbelîler gözünde yanılmaz bir otorite ve simgeleşmiş bir idealdir.

Halife Me'mun'un vefatı üzerine, Ahmed b. Hanbel Bağdat'a gönderilmiş, Bağdat'ta Vali İshak b. İbrahim tarafından tutuklanarak, hapsedilmiştir. Ondört ay hapisanede kaldıktan sonra İshak b. İbrahim'in evine nakledilmiştir⁴⁶⁶. Üç gün boyunca, Kur'an'ın yaratılmışlığını itiraf etmeye zorlanan Ahmed b. Hanbel, her gece Halife'nin gönderdiği iki şahısla tartışmış, her defasında Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmemiştir. Her tartışmadan sonra ayağına bir zincir bağlandığından dördüncü gece zincirler dördü bulmuştur. Dördüncü gece Halife, Ahmed'in sorguya getirilmesi talimatını vermiştir. Bunun üzerine İshak b. İbrahim, saraya nakledilmeden önce Ahmed'e son bir uyarıda bulunarak şunları söylemiştir:

⁴⁶⁴ Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfiyye*, I, 209; İbnu'l Cevzî, *Menakıb*, 394-395.

⁴⁶⁵ Cabiri, *Musakkafun*, 81.

⁴⁶⁶ İbnu'l Cevzî, *Menakıb*, 339; Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfiyye*, I, 210; Hanbel b. İshak, *Zikru Mihneti'l İmam Ahmed b. Hanbel*, 60-61.

“Ey Ahmed, hayatın büyük bir tehlike içinde; Halife yemin etti, seni kılıçla öldürmeyecek; fakat dayak üstüne dayak atacak, sonra da ışık yüzü görmeyen bir zindana sokacak”⁴⁶⁷.

Saraya nakledilen Ahmed b. Hanbel, Halife'nin huzuruna çıkarılmış, Ahmed b. Ebî Duad, Kadı Abdurrahman b. İshak ve bir çok kimsenin bulunduğu toplantılarda yeniden sorguya çekilmiştir⁴⁶⁸. Ahmed b. Ebî Duad ile Abdurrahman b. İshak'ın bütün ısrarlarına rağmen, Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini kabul etmemiş, Kur'an'ın ezeliğini isbatlamak için kendi delillerini ortaya koymuştur⁴⁶⁹. Bu tartışma esnasında Ahmed b. Ebî Duad büyük oranda aklî delillere dayanırken, Ahmed b. Hanbel naklî delillere dayanmıştır. Kendi görüşünü desteklemek için çoğunlukla naklî deliller ileri süren Ahmed b. Hanbel, karşı tarafın akıl yürütme yoluyla kendisine yönelttiği sorulara çoğunlukla; “Bu konuda bir şey bilmiyorum” diye cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel'in bu tavrı Mu'tasım'a şikayet edilmiştir⁴⁷⁰. Üç gün boyunca devam eden bu tartışmalarda Ahmed b. Hanbel ikna edilememiştir. Onu ikna etmek için her yol denenmiş, ancak o görüşünden vazgeçmemiştir. Aklî deliller ile hareket eden Ahmed b. Ebî Duad ve Abdurrahman b. İshak'ın kelâm ile ilgili sorunlarına; “Bu konuda bir şey bilmiyorum, bana Allah'ın kitabından ve Peygamber'in sünnetinden bir şey getirin” cevabını veren Ahmed b. Hanbel, bütün çabalara rağmen ikna edilememiştir⁴⁷¹. Bu çabaların sonuç vermediğini gören Halife, Ahmed b. Hanbel'e fizikî şiddet uygulamayı emretti. Görevlilerine onu kırbaçlamalarını emretmiştir. Kırbaçlama olayı Halife'nin gözleri önünde gerçekleşmiştir.

Kırbaçlama olayı Ahmed b. Hanbel bayılıncaya dek defalarca tekrarlanmıştır. Bütün bunlara rağmen o, Kur'an'ın ezeli olduğu yolundaki görüşünden vazgeçirilememiştir. Bundan sonra ona işkence edilmesinden vazgeçilmiş ve serbest bırakılmıştır⁴⁷². Halife Mu'tasım, saray etrafında toplanan halkın tepkisinin büyük boyutlara ulaşmasından endişe ederek, bu baskı ve şiddeti, durdurmak zorunda kalmıştır. Böylece Kur'an'ın yaratılmışlığına dayalı dayatmacı politika bir müddet

⁴⁶⁷ İbn u'l Cevzî, *Menakıb*, 319-320; Subkî, I, 210; Hanbel b. İshak, *Mihne*, 60-61.

⁴⁶⁸ Damirî, *Hayavan el-Kübra*, I, 73; Subkî, I, 211; İbn u'l Cevzî, *Menakıb*, 320.

⁴⁶⁹ Ahmed b. Hanbel ile Abdurrahman b. İshak ve Ahmed b. Ebî Duad arasında geçen tartışmalar için bkz. Subkî, I, 212; İbn u'l Cevzî, *Menakıb*, 322-325.

⁴⁷⁰ Ebû Nuaym *el-İsfahani*, *Hilyetü'l Evliya*, IX, 200.

⁴⁷¹ Ebû Nuaym *el-İsfahani*, *Hilye*, IX, 200.

⁴⁷² Subkî, I, 213-214; Ebû Nuaym *el-İsfahani*, *Hilye*, 202 vd.; Hanbel b. İshak, *Mihne*, 60-61; İbn Kesir, *Bidaye*, X, 334; İbn u'l Cevzî, *Menakıb*, 325-331; Demirî, I, 73-74.

askıya alınmıştır. Hatta Mu'tasım'ın, son dönemlerde bu politikadan vazgeçtiği ve valilerini bu işten menettiği ifade edilmektedir⁴⁷³.

Vasık dönemi (227-232/841-846), resmî soruşturma sürecinde fizikî şiddetin en yaygın, en kapsamlı ve en yoğun yaşandığı dönemdir. Nuaym b. Hammad (ö. 228 H.) Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda sorguya çekilmek üzere Mısır'dan getirtilmiş, sorgulama sonucunda Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini reddetmiştir. Ölünceye dek hapis yatmıştır. Öldükten sonra kefenlenmeden ve namazı kılınmadan bir çukura atılmıştır⁴⁷⁴. Böylece Ahmed b. Ebî Duad yönetimindeki Kur'an'ın yaratılmışlığına dayalı, ideolojik baskı ve şiddet politikası her geçen gün ağırlığını hissettirerek devam etmiştir.

Yaşadığı dönemde hadis otoritelerinden biri olan Ali b. Medenî, sekiz ay ayağı zincirli bir şekilde hapis yattıktan sonra işkenceler karşısında fazla dayanamayıp, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrini kabul etmiştir⁴⁷⁵.

Hadis âlimlerinin önde gelen isimlerinden biri olan Ebû Yakub el-Buvaytî (ö. 231 H.), sorgulama için Mısır'dan Bağdat'a getirilmiş, Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmediğinden dolayı hapsedilmiş, vefat edinceye dek hapis yatmıştır⁴⁷⁶. Önemli Hadisçiler'den biri olan İbn A'yan el-Mısri de sorgulamaya maruz kalan isimlerdendir. Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etmediğinden dolayı, ölünceye dek hapiste kalmıştır⁴⁷⁷.

Vasık dönemi, resmî sorgulamanın kitlesel boyut kazandığı bir dönem olmuştur. Mu'tezile'nin, gücünü en fazla hissettirdiği bir sürece girilmiştir. Yeni Halife Vasık, Mihne politikasını, daha kapsamlı ve daha yoğun bir şekilde sürdürmüştür. Vasık, Mu'tezilizm ideolojisine seleflerinden daha sıkı sarılmıştır. Mu'tezilî temsilcilerden Ahmed b. Ebû Duad, Vasık üzerinde büyük bir etkinliğe sahip olmuştur⁴⁷⁸.

Vasık, amcası ve babasının sırtını dayadığı mezhebe (Mu'tezile'ye) sarılarak, onların yolunu takip etmiştir⁴⁷⁹. Mu'tezilî temsilcilerden Ahmed b. Ebî Duad, Me'mun ve Mu'tasım döneminde olduğu gibi Vasık döneminde de oldukça önemli bir konuma sahiptir. Danışman olarak Vasık'ı yönlendiren bir bürokrat konumundadır⁴⁸⁰. Vasık, Ahmed b. Ebî Duad ve Muhammed b. Abdülmelik ez-Ziyad'ın görüşüne başvurmadan

⁴⁷³ Hanbel b. İshak, 60; İbn Kesir, *Bidaye*, X, 337; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar*, 209.

⁴⁷⁴ İbnu'l Cevzî, *Menakıb*, 397; Cabirî, *Musakkafun*, 82.

⁴⁷⁵ Cabirî, *Musakkafun*, 82.

⁴⁷⁶ İbn Hallikan, *Vefayat*, VI, 62; Cabirî, *Musakkafun*, 82; İbnu'l Cevzî, *Menakıb*, 398.

⁴⁷⁷ Cabirî, 82.

⁴⁷⁸ İbn İmad el-Hanbelî, *Şezeratu 'z-Zeheb*, II, 75-76; Subkî, I, 220.

⁴⁷⁹ Mes'udî, *Muruc*, II, 253; Abdurrahman Salim, 261.

⁴⁸⁰ Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfiyye*, I, 220.

hareket etmezdi. Yönetim işleri bu iki şahsın kontrolündeydi⁴⁸¹. Ahmed b. Ebî Duad, bütün kadılara bir talimat göndererek, insanların Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda sorgulanmalarını emretmiştir. Bunun üzerine bir çok âlim tutuklanarak hapsedilmiştir⁴⁸². Halife'nin talimatı gereği, Mısır'da resmî sorgulama politikası uygulamaya konulmuş, bunun sonucunda Mısır hapisaneleri hadisçi, fakih, müezzin ve muallimler başta olmak üzere sayısız insanla doldurulmuştur⁴⁸³.

Vasık döneminde, resmî soruşturmanın içeriği ve kapsamı da genişlemiştir. Daha önce sadece Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda sorgulanan kişiler, bu defa hem Kur'an'ın yaratılmışlığı hem de "rû'yet meselesi"⁴⁸⁴ hakkında sorgulamaya tâbi tutulmuştur⁴⁸⁵.

Vasık döneminde, Ahmed b. Hanbel resmî soruşturmaya tâbi tutulmamıştır. Ancak Halife ona haber göndererek, "kendisinin bulunduğu yerde oturmamasını" emretmiştir. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel, yıllarca gizli yaşamak zorunda kalmış, ancak Vasık'ın ölümünden sonra serbest yaşayabilmiştir⁴⁸⁶. Ahmed b. Hanbel'in resmî soruşturmaya tâbi tutulmasının en büyük nedeni, onun halk arasında önemli bir konuma ve karizmaya sahip olmasıdır. Muhtemelen Halife, onun halk nezdindeki itibarından çekinmiş olmalıdır ki, onu sorgulamaya dahil etmemiştir.

Mihne politikasının bu evresindeki en trajik olay ise Ahmed b. Nasr el-Huzaî (231/845)'nin başına gelenlerdir. Dönemin hadis otoritelerinden biri olan Ahmed b. Nasr, Halife'ye ve Mihne politikasına başkaldırarak, iktidarı devirme teşebbüsünde bulunmuştur. Ancak onun bu teşebbüsü iktidarın güvenlik güçlerince tesbit edilmiştir. Ahmed sorgulanmak üzere Halife'nin huzuruna çıkarılmıştır⁴⁸⁷.

Ahmed b. Nasr el-Huzaî, Bağdat'ın ileri gelen ailelerinden birine mensuptur. Babası Nasr b. Malik, 201 yılında Bağdat'ta otorite boşluğundan meydana gelen çete olaylarında kötülükleri önlemek adına, "iyiliği emretme kötülükten alıkoyma"

⁴⁸¹ Mes'udî, *Muruc*, II, 253.

⁴⁸² Yakubî, II, 588.

⁴⁸³ Kindî, *Kitabu'l Vulat*, 193; *Tarihu'l Vulat'ı Mısır*, 340-342.

⁴⁸⁴ Mu'tezile, Allah'ın kıyamet günü görülemeyeceğini iddia etmekteydi. Mu'tezile'ye göre; görme (Rû'yet) olayının gerçekleşmesi ile Allah'a mekân, yön, mesafe, ışık yansıması gibi cisimlere özgü özellikler izafe edilecektir. Halbuki Allah mekândan münezzeh olup, onun için mekân ve yön söz konusu edilemez. Tevhid ilkesi gereği, Allah'ın sıfatları beşerin ya da cisimlerin sıfatlarına hiç bir şekilde ve surette benzerlik göstermez. Bkz. Kadı Abdulcabbar, *Muğnî*, IV, 161 vd.; *Şerhu'l Usul el-Hamse*, 232 vd.

⁴⁸⁵ Yakubî, II, 589; İbnü'l Esîr, VII, 16.

⁴⁸⁶ Demiri, I, 73; İbnu'l Cevzî, *Menakıb*, 348-349; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar*, 210.

⁴⁸⁷ İbn Kesir, *Bidaye*, X, 304; Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 186; Ravî, *Sevratu'l Akl*, 234.

misyonunu üstlenenlerden biridir. Me'mun'un Horasan'da bulunduğu esnada, İbrahim b. Mehdî'ye biat edenlerden biridir⁴⁸⁸. Ahmed b. Nasr el-Huzaî ise hadisçi kimliği ve doğru sözlüğü ile Bağdat'ta ön plana çıkan isimlerden biridir. Onun, "iyiliği emretme kötülükten alıkoyma" misyonunun lideri olduğu nakledilir⁴⁸⁹. Ahmed b. Nasr, Bağdat'ta, iktidarın Mihne politikasına karşı muhalefeti temsil etmekteydi. Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemine dayalı uygulamaları eleştirmekte, Halife ve bürokratlarını bu uygulamalarından dolayı küfürle itham etmekteydi. İktidara muhalif Hadisçiler ve Kur'an'ın yaratılmışlığını inkâr eden herkes, onun etrafında toplanmaktaydı. Vasık döneminde, Bağdat'ta muhalefetin simgesi durumundaydı⁴⁹⁰. Ahmed b. Nasr, sahip olduğu bu gücü, "iyiliği emretme kötülükten alıkoyma" misyonu bağlamında iktidara karşı başkaldırıda kullanmak istedi; ancak bunda başarılı olamadı.

Yakubî, Ahmed b. Nasr'ın başkaldırı teşebbüsünün, Mu'tezîlî temsilcilerden Ahmed b. Ebî Duad'a karşı yapıldığını; çünkü ikisi arasında büyük bir düşmanlığın yaşandığını, Ahmed b. Nasr'ın, Ahmed b. Ebî Duad'ın uygulamalarını eleştirdiğini ve onu küfürle itham ettiğini kaydetmektedir⁴⁹¹.

Halife Vasık, Ahmed b. Nasr'ı sorgulamak üzere bir sorgu meclisi hazırlamış, onu Kur'an'ın yaratılmışlığı ve rû'yet konusunda sorgulamış, ancak o Halife'nin istediği yönde itirafta bulunmamıştır. Bunun üzerine bizzat Halife'nin kendi elleri ile başından olmuş, başı ve vücudu yıllarca Bağdat'ın doğu ve batısında teşhir edilmiştir⁴⁹². Bazı kaynaklar Vasık'ın, bu olaydan sonra pişmanlık duyarak, Mihne politikasına son verdiğini bildirmektedirler. Vasık'ın Mihne politikasını terketmesinin bir başka nedeni de; yaşlı bir şahsın, Halife'nin de hazır bulunduğu bir tartışma meclisinde, Ahmed b. Ebî Duad ile Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda tartışması ve bu tartışma sonucunda Ahmed b. Ebî Duad'ın yeterli bir performans gösterememesidir⁴⁹³. Böylece Me'mun ile başlayan ve Vasık ile biten Mihne politikası, hem İslâm düşüncesinin tarihî seyrini hem de müslümanların siyasi kültürünü derinden etkilemiştir. Ayrıca bu süreçte "iktidara

⁴⁸⁸ İbn Kesir, *Bidaye*, X, 303.

⁴⁸⁹ Subkî, I, 214; İbn İmad el-Hanbelî, *Şezeratu'z-Zeheb*, II, 69.

⁴⁹⁰ İbn Kesir, *Bidaye*, X, 304; Zuhdî Carullah, *Mu'tezile*, 186.

⁴⁹¹ Yakubî, II, 589.

⁴⁹² İbnü'l Esîr, VII, 14-15; İbn Kesir, *Bidaye*, X, 304; İbnü'l Cevzî, *Menakıb*, 398; Subkî, I, 215; Yakubî, II, 589.

⁴⁹³ Bu tartışma için bkz. İbnü'l Cevzî, *Menakıb*, 350-356; Subkî, I, 216; İbn Tağribirdî, *Nucum ez-Zahire*, II, 268-269.

egemen ideoloji” olarak Mu'tezilizm, uygulamaları ile, Mu'tezile'nin tarihî seyrini ve kaderini belirlemiştir.

Halife Mütevekkil (232-247/846-861), Me'mun ile başlayan Kur'an'ın yaratılmışlığına dayalı sorgulama sürecine son vermiş; ancak, bu sorgulama politikasına son verirken, yeni bir Mihne politikası yaratmıştır. Yeni Halife aynı yöntem ve anlayışla, yeni bir din politikasının kapısını aralamıştır. Me'mun'un iktidarın güvenliği ve geleceği açısından bel bağladığı Mu'tezilizm ideolojisi ve bu ideolojinin teorisyenleri tasfiye edilirken, bunun yerine Hadisçiler'in öncülük ettiği yeni bir ideoloji, iktidar nezdinde itibar görmeye başlamıştır. Me'mun ile başlayan Mihne politikasının mağdurları, yeni yönetimin gözdesi durumundaydı. Başka bir ifadeyle yakın geçmişte muhalefeti temsil edenler, şimdilerde iktidarı temsil etmekteydiler.

Kur'an'ın yaratılmışlığı sloganıyla hareket eden Mu'tezilizm'in gösterdiği sertlik ve şiddet hareketi, sürekli ve güçlü bir ideolojik direnç doğurmuştu. Gerçekten de Mu'tezile, bu ideolojik direncin ilk kurbanı olmuştur; çok geçmeden, sorgulama sürecinde Mu'tezilizm'le kol kola olan ılımlı Şiilik de karşı darbeye maruz kalmıştır.

Yeni halife Mütevekkil ile beraber, geçmişte çeşitli işkence ve baskılara maruz kalan -Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere- Hadisçiler'e iade-i itibar sağlanmış, bu insanlar iktidar tarafından ödüllendirilmiştir⁴⁹⁴. Geçmişte mağdur olan Hadisçiler'e büyük camilerde kürsüler tahsis edilerek, Mu'tezile ve Cehmîyye'yi tenkid eden, rû'yet konusunu işleyen hadisleri rivayet etmeleri sağlanmıştır⁴⁹⁵. Mütevekkil, hilafetinin ikinci senesinde (234/848), Kur'an'ın yaratılmışlığı düşüncesine ve Kur'an hakkındaki tartışmalara ambargo koymuştur⁴⁹⁶. Kelâmî tartışma ve münakaşalarda bulunanlar hapsedilirken, Vasık döneminde Kur'an'ın yaratılmışlığı dayatmasını kabul etmeyip, hapsedilenler birer birer serbest bırakılmaya başlanmıştır⁴⁹⁷.

Vasık döneminde iktidara başkaldırı teşebbüsünde bulunduğu gerekçesiyle sorgulanıp, daha sonra katledilen Ahmed b. Nasr el-Huzai'nin cesedinden arta kalanlar,

⁴⁹⁴ Hanbel b. Ishak, 85-90.

⁴⁹⁵ Hadis öncülerinden Osman Ebi Şeybe (297/909)'ye Medineti'l Mansur mescidinde bir kürsü, kardeşi Ebû Bekir b. Ebi Şeybe (159-235/775-849) için de Rusafa mescidinde bir kürsü tahsis edilmiştir. Anlatıldığına göre, bu isimlerin toplantılarına halktan otuz bin civarında insan katılmıştır. Bkz. İbnü'l Cevzî, *Menakıb*, 357-358; İbn Tağribirdî, *Nucumu 'z-Zahire*, II, 275.

⁴⁹⁶ Subkî, I, 215; İbnü'l Esîr, VII, 43; Ravî, *Sevratu 'l Akl*, 237.

⁴⁹⁷ Yakubî, II, 592.

240/854 yılında, bir müslüman mezarlığına defnedilmek üzere, varislerine veriliyordu⁴⁹⁸.

Mihne politikasını başlatma arefesinde, bu politikaya karşı negatif bir tutum sergileyen ve Me'mun tarafından ihanetle itham edilip görevden uzaklaştırılan Yahya b. Eksem, tekrar Başkadılık görevine tayin edilmiştir⁴⁹⁹. Nihayet Mütevekkil, valilerine gönderdiği bir talimatla kelâm ilmi eğitim veya öğretimi ile meşgul olan herkesi hapse atmakla tehdit etmiş ve sadece Kur'an ve Sünnet'e uymayı emretmiştir.

Halife Mütevekkil'in bütün bu uygulamaları, sünnetin zaferi, bidat'ın (Mu'tezile'nin) çöküşü olarak nitelendirilmiştir⁵⁰⁰.

Yeni yönetim, bir yandan kendi kadrolarını oluştururken, diğer yandan geçmişteki Mihne politikasının teorisyenlerini bir bir tasfiye etmekteydi. Mu'tezilizm'in en büyük teorisyenlerinden Ahmed b. Ebî Duad'ın oğlu Ebû'l Velid Muhammed kadılık görevinden uzaklaştırılarak, hapsedilmiştir. Bununla yetinilmeyerek, kendisinin ve babasının bütün mallarına el konulmuş, 237 yılında Ahmed b. Ebî Duad ailesi zorunlu göçe tâbi tutularak, Bağdat'a sürülmüştür⁵⁰¹.

Mütevekkil, bu uygulamaları ile kelâm ve felsefenin halk arasında şüpheyile karşılanmasına yol açmış, kelâm ve felsefenin gelişmesi, belki bir süre askıya alınmıştır. Halife'nin uyguladığı bu sindirme politikası, Mu'tezilî düşünceyi tamamen ortadan kaldırmadı, ancak Mu'tezile'nin ve İslâm düşüncesinin tarihî seyrinde derin yaralar açtı.

⁴⁹⁸ İbn Kesir, *Bidaye*, X, 316.

⁴⁹⁹ İbn Kesir, X, 315.

⁵⁰⁰ İbnu'l Cevzî, *Menakıb*, 357; Subkî, I, 216; İbn Tağribirdî, *Nucum*, II, 324-325; Hatîb Bağdadî, *Tarih*, X, 67.

⁵⁰¹ İbn Hallikan, *Vefayat*, I, 72-73; Zühdi Carullah, *Mu'tezile*, 191-192.

SONUÇ

Mu'tezîle ismi, Hz.Peygamber'in vefatından sonra yaşanan siyasî gelişmeler sonucunda, İslâm toplumunun birliği endişesiyle hareket edenler ve siyasî anlamda tarafsızlık anlayışını benimseyenler için kullanılmıştır. Hasan Basri ile öğrencisi Vasıl b. Ata arasında gerçekleşen; bir kişinin İslâm toplumundaki konumunu belirleme amacı taşıyan diyalog sonucunda ortaya çıkan Mu'tezîle ismi, dinî olduğu kadar siyasî bir anlam da taşımaktaydı. Mu'tezîle'nin doğuşu ve anlamlandırılmasıyla ilgili olarak ortaya konan görüş ve düşüncelerde, genellikle tarihî, siyasî ve kültürel şartlar gözardı edilmiştir. Bunun sonucunda; Mu'tezîle isminin anlam değerinde büyük değişimler olmuştur. Batı kaynaklı araştırmalar, Mu'tezîle'yi, İslâm toplumunun "hürriyetçileri", "eşitlikçileri", "rasyonalistleri" ve hatta "devrimcileri" şeklinde isimlendirmişlerdir. Mu'tezîle'nin kaynağını Yunan felsefesine veya Yakındoğu uygarlıklarına dayandırmaya çalışan bu araştırmalar, Mu'tezîle'nin oluşum ve gelişiminde tarihî, siyasî ve kültürel şartları gözardı ederek, dış etkiler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bu konuda ona herhangi bir özgünlük tanımamışlardır. Mîlel ve Nihal müellifleri ise, belli bir mezhep kompleksi içerisinde davranarak, hakikatin sadece bir fırka tarafından temsil edildiği varsayımından hareket etmiş, epistemolojilerini ve metodolojilerini bu temel varsayıma göre düzenlemişlerdir. Tarihsel-insanî nitelikleri, dinsel ve kavramsal bir çerçeve ve form içinde algılayıp, ifade eden bu yazarlar, Mu'tezîle isminin doğasını ve heretik karakterini, tarihsellikten uzak bir üslûpla açıklama yoluna gitmişlerdir. Her yazar, fırkayı, kendi düşündüğü anlamı yükleme çabası içerisine girmiştir. Bu durum, Mu'tezîle isminin anlam değerinde büyük değişimlere neden olmuştur.

Mu'tezîlî temsilciler, yaşadıkları dönemde yönetim sorunu tartışmalarına da iştirak etmişlerdir. İmamet-Hilafet sorunu hakkında, bütün Mu'tezîlîler'in üzerinde görüş birliğine vardıkları, tartışmasız ve net bir tutumun olduğu söylenemez. İlk Mu'tezîlî öncüler yönetim sorunu hakkında kabilevî ve soya dayalı öncelikleri dikkate almayarak objektif ve tutarlı bir tavır sergiledikleri halde; daha sonra gelen Mu'tezîlî temsilciler, Şîî imamet teorisine cevap yetiştirme yarışına girmişlerdir.

Yönetim sorunu üzerinde ilk defa söz eden, bu sorun ile ilgili kavramları belirleyen ve kullanan, sorunu bölümlendiren, alanlarını belirleyen, sınırlarını çizen ve içeriğini sağlayan hep Şîîler olmuştur. İmamet-Hilafet sorununun ilk defa Şîîler

tarafından teorik bir şekilde geliştirilmiş olması, onların bu soruna istedikleri rengi ve şekli vermeleri sonucunu doğurmuştur. Mu'tezile ve diğer fırkalar ise, Şiâ tarafından geliştirilen bu teoriye, savunma psikolojisi için de cevap verme yarışına girmişlerdir. Böylece yönetim sorununda sınırlı ve tekdüze bir yaklaşım sergilenmiştir. Öyle ki; Şîler'in ortaya koyduğu sorularla, buna verilen cevap kalıpları birbirine benzemeye başlamıştır.

Hicretin 41. Yılında, Emevî devletini kuran Muaviye ve daha sonra gelen Emevî yöneticileri, siyasî meşruiyet krizi ile yüzyüze gelmişlerdir. Bu sorunun üstesinden gelebilmek için iktidarlarının ilâhî bir kaynağa dayandığı fikrini işlemeye çalışmışlardır. Bunun yanında iktidarın meşruiyetini, insana hiçbir sorumluluk tanımayan, herşeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle gerçekleştiğini öngören, cebir ideolojisi ile sağlamaya çalışmışlardır. Böylece Emevî yönetimi, devlet otoritesini dinî referanslarla meşru hale getirmeyi ve dinî, siyasî düzeni sağlamada bir ideoloji olarak kullanmayı, siyasal bir strateji bağlamında, uygulama alanına koymuştur. Emevî yöneticileri, bu yolla, kendilerine bağlılığın hem bir görev hem de inancın bir gereği olduğunu benimsetmeye çalışmışlardır. Buna karşı çıkanları günahkâr ve sapkın olarak değerlendirmişlerdir.

Emevî yönetiminin ilâhî kaynaklı iktidar iddiasına ve cebir ideolojisine ilk sistematik muhalefet Kaderîyye ve Mu'tezile temsilcileri tarafından geliştirilmiştir. Mu'tezilî muhalefet, Haricî ve Şîî muhalefet örneklerinden etkilenmiş olmakla beraber, örneği bu muhalefet örneklerinden farklıdır. Mu'tezilî muhalefet, İslâm toplumunun birlik ve bütünlüğü endişesinden hareketle, uzlaşma amaçlı bir muhalefettir. İktidara başkaldırı niteliği taşıyan Haricî ve Şîî muhalif hareketlerin, çoğunlukla başarısız olması, Mu'tezile'nin iktidara karşı daha ihtiyatlı bir muhalefet sergilemesine yol açmıştır.

Mu'tezile muhalefetine dayandığı temel, dinin asıllarının yorumlanması ve bu yorumlar sonucunda belli tutum ve tavırların takınılmasından ibaretti. İktidar, iddialarını, dinî bir meşruiyet zemininden hareketle, genellikle Ulu'l Emr'e, ona itaat etmeye, itaatsizliğin fitneye yol açacağı inancına vurgu yaparak, delillendirmeye çalışırken; muhalefet de iyiliği emir, kötülükten alıkoyma, insan sorumluluğu, insanın özgürlüğü, şura vb. olgulara vurgu yaparak muhalefet zemini bulmaya çalışmıştır. Mu'tezile, muhalefetine meşruiyetini, dinî bir temele dayandırmaktaydı. Aslında

iktidarın yaptığı da bundan farklı değildi. Bu noktada hem iktidar hem muhalefet siyasî alanla dinî alanı birbirinden ayırmamışlardır.

İktidarın cebir ideolojisine karşı çıkan Mu'tezîle, kader anti-tezi ve hürriyet fikri ile kendini göstermiştir. Başlangıçta kader sorunu bağlamında tartışılan hürriyet düşüncesi, felsefî-dinî gelişmelere paralel olarak ihtiyar, irade, insan fiilleri, kudret, istitaat gibi kavramlar düzeyinde tartışılır olmuştur. Kelâmî bir zeminde tartışılan bu kavramlar, kuşkusuz birtakım siyasî içerik ve siyasî mesajlar da taşımaktaydı. Bu kavramlar, iktidarın, şiddete ve baskıya dayalı cebir doktrinine bir tepki olarak gündeme gelmişti. Mu'tezîlî temsilcilerin ortaya attığı, insanın hür ve sorumlu bir varlık olduğu yönündeki görüş ve düşünceler, iktidar için tehdit unsuru olarak algılanmaktaydı. Halkı, yönetime karşı isyan ve itaatsizliğe davet eden bu yaklaşım, iktidarı, yaptığı bütün uygulamalardan sorumlu tutmayı öngörmektedir.

Mu'tezîlî temsilciler başarılı bir muhalefet için, birtakım ön şartların yerine gelmiş olmasını öngörmektedirler. Mu'tezîle'yi bu tür bir yöntem belirlemeye iten sebep; daha önce Haricîler'in sürekli olarak isyan etmeleri, bu isyanlarında herhangi bir sonuç alamamaları, İslâm toplumunun birlik ve bütünlüğüne zarar vermeleri, istikrarsızlığa ve parçalanmaya neden olmaları olmuştur.

Abbasî yönetimi ile birlikte, Mu'tezîlî temsilciler ile iktidar arasındaki ilişki konjüktürel bir şekil almıştır. Bazı Mu'tezîlî temsilciler, Emevîlere karşı girişilen Abbasî hareketine açık ve gizli destek vermişlerdir. Abbasî Devleti kurulduktan sonra, Mu'tezîlî öncüler, Alioğulları'ndan yana tavır sergilemişlerdir. Bunun sonucunda Alioğulları'nı destekleyen Mu'tezîlî öncüler Abbasî yönetimi tarafından cezalandırılmışlardır. Aynı Abbasî yönetimi, iktidarı tehdit eden Gnostik ve Hermetik kaynaklı zümrelerle mücadele etme konusunda, Mu'tezîlî temsilcilerin entelektüel birikimlerinden faydalanma yoluna gitmiştir. Bu noktadan itibaren Mu'tezîlî temsilcilerin yıldızı parlamaya başlamıştır.

Halife Me'mun'un iktidara gelişi esnasındaki sosyal, kültürel, tarihî ve siyasî şartlar, Mu'tezîlî görüşlerin bir ideoloji haline dönüşmesine neden olmuştur. Me'mun, iktidarın güvenliğinin, istikrarının ve geleceğinin ancak böyle bir ideoloji sayesinde teminat altına alınabileceğini düşünmüştür.

Halife Me'mun, Mu'tezîlî ideolojiyi, öncelikle ılımlı Şîî zümrelerle uzlaşma programında kullanmıştır. İlimli Şîî zümreler (özellikle Zeydiyye), Mu'tezîlizm

aracılığıyla sisteme entegre edilmeye çalışılmıştır. Bütün bunlar, çoğu Mu'tezîlî bürokratların hazırladığı siyasal strateji çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu siyasal stratejinin bir parçası da kültürel mücadeleyi içermekteydi. İktidarı ve İslâm toplumunun bütünlüğünü tehdit eden sezgici (irfancı) Hermetik ve Gnostik kaynaklı unsurların kültürel faaliyetleri aklı ön planda tutan Mu'tezîle epistemolojisiyle bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Mu'tezîlî bürokratların hazırladığı bu siyasal stratejinin temelini ise, Kur'an'ın yaratılmışlığına dayalı, ideolojik karakterli din politikası oluşturmaktadır. Bu politika, Emevî özlemcisi Hadisçiler ve taraftarlarına karşı uygulanmıştır. Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemi bu bağlamda siyasî içerikli ve ideolojik karakterli bir anlam kazanmıştır. Halbuki sorun iktidarın güvenliği, istikrarı ve geleceği sorunudur. Kur'an'ın yaratılmışlığı söylemi ise, bu güvenliği, istikrarı ve geleceği sağlayan bir araç halini almıştır. Muhalefetin en büyük kanadını temsil eden Hadisçiler'in bu söylem karşısında geliştirdikleri tavır ve tutumlar da ideolojik bir karakter taşımaktaydı. Kur'an'ın yaratılmışlığı veya yaratılmamışlığı gerçek anlamından uzak bir boyutta değerlendirilmiştir. İktidar ve muhalefetin soruna yaklaşımı birbirinden farklı değildir.

Kur'an'ın yaratılmışlığı sorunu, Mu'tezîle'nin temel esaslarından biri değildir. Tevhid ilkesi kapsamında tartışılan ayrıntı denebilecek konulardan biridir. Böyle olmasına rağmen, Mu'tezîle'nin ayrıntı denebilecek konulardan biri olarak gördüğü bu sorun, Mihne (Resmî Kovuşturma) politikası bağlamında Mu'tezîlî temsilcilerin, rakiplerini sindirmek için öne sürdükleri temel argüman haline gelmiştir.

Abbasi halifeleri Me'mun, Mu'tasım ve Vasık'ın, devletin güvenliğinin teminatı olarak gördükleri Kur'an'ın yaratılmışlığına dayalı politikanın teorisyenleri Mu'tezîlî temsilcilerdir. Özellikle Ahmed b. Ebî Duad ve arkadaşları bu politikanın mimarları durumundadır. Bundan dolayı Mihne politikasının sorumluluğu Ahmed b. Ebî Duad ve arkadaşlarının nazarında Mu'tezîle'ye yüklenmiştir. Bu politikanın yegâne sorumlusu olarak Mu'tezîle'nin görülmesi çok adil bir yaklaşım değildir. Her şeyden önce sorun siyasîdir ve devletin güvenliği ile ilgilidir. Bu politikayı doğuran tarihî, siyasî, sosyal ve kültürel şartlar vardır. Bu şartlar ışığında devletin güvenliğinin tehlikede olduğunu gören Abbasi yöneticileri, bu güvenliğin ancak Mu'tezîlî temsilciler aracılığıyla sağlanabileceğini düşünmüşler ve onları kendilerine rehber edinmişlerdir. Bundan sonra Mu'tezîlî temsilcilerin ve Mu'tezîlî epistemolojinin siyasallaşma süreci başlamıştır. Siyasallaşma ile birlikte doğal olarak ideolojileşme süreci de başlamıştır.

Mu'tezîlî temsilciler iktidarın kendilerine sağladığı imkânları, öteden beri mücadele ettikleri rakiplerini sindirme yönünde kullanmışlardır. Bu durum iktidarın da işine gelmiştir. Çünkü rakip aynıdır. Emevîler döneminde, iktidarın yaptığı zulüm ve haksızlıkları cebir ideolojisi ve ezeli kader doktrini aracılığıyla Allah'a fatura etmesine karşı çıkan Mu'tezîlî temsilciler, hürriyet fikrini ve buna dayalı insan sorumluluğunu ön plana çıkarmışlardır. Bu dönemde, özgürlükçü muhalifler olarak görülen Mu'tezîlî temsilciler, Me'mun ile birlikte iktidara geldiklerinde Emevîlerden farklı davranmamışlardır. "Kur'an yaratılmıştır" sloganı aracılığıyla rakiplerine baskı ve şiddet uygulamaya başlamışlardır. Geçmişte hürriyete aşık olanlar, şimdi açık fikirli zorbalara haline dönüşmüştü. Bu durum, akılcı ve felsefik nitelikten siyasal ve ideolojik bir niteliğe bürünmenin yarattığı kaçınılmaz bir sonuçtu.

İktidarın cazibesine aldanan Mu'tezîlî temsilciler, Mihne uygulamalarının yegâne sorumluları olarak görülmüşlerdir. Mihne politikasının faturası Mu'tezîle'ye çıkarılmıştı. Mu'tezîle'nin iktidardaki uygulamalarının yarattığı olumsuz sonuçlar, Mütevekkil döneminde felsefî ve kelâmî görüşlere ambargo konmasına neden olmuştur. Bundan sonra ideolojik hadisçiliğin egemen olduğu bir süreç başlamıştır. Me'mun ile başlayan Vasık ile sona eren Mihne politikası, Mütevekkil ile birlikte anti-Mu'tezîlî bir Mihne doğurmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

1- YAZMA VE MATBU ESERLER

- A. Adıvar-R. Arat-A. Ateş-C. Baysun, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1979.
- Abadan, Nermin, *Halk Efkârı ve Mefhumu ve Tesir Sahaları*, S.B.F. Yayınları, Ankara, 1956.
- Abdülhamit, İrfan, *Dirâsât fi'l Fırak ve'l Akaidi'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1984.
- _____, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul, 1983.
- Abdurrahman Salim, *et-Tarihu's-Siyasî li'l Mu'tezile-Hatta Nihayeti'l Karni's-Salis el-Hicrî*, Kahire, 1409/1989.
- Abdurrazık, Ali, *İslâm'da İktidarın Temelleri*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1995.
- Abdüsselam Harun, *Kitabu Hutbetu Vasıl Elletî Eskâta Minha'r Ra*, thk. Abdusselam Harun, Kahire, 1973.
- el-Avva, Adil, *el-Mu'teziletu ve'l Fikru'l Hurr*, Dimeşk, trz.
- Adil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l Müfessirin*, Beyrut, 1982.
- Ahmmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, Beyrut, trz.
- _____, *er-Red ale'l Cehmiyye ve'z-Zanadika*, thk. Abdurrahman Amire, Riyad, 1982.
- Ahmed Cevdet Paşa (1895), *Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, İstanbul, 1977.
- Ahmed Emin, *Duha'l İslâm*, Kahire, 1936.
- _____, *Fecru'l İslâm*, Kahire, 1982.
- _____, *Fecru'l İslâm*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Ankara, 1976.
- Ahmed Mahmud Suphi, *Fî İlmi Kelâm Dirâsetu Felsefiyyeti li Arau Fıraki'l İslâmiyyeti fî Usûluddin*, Beyrut, 1405/1984.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul, 1992.
- Albert Nader Nasrî, *Ehemmu'l Fıraki'l İslâmiyyeti's Siyasiyye ve'l Kelâmîyye*, Beyrut, trz.
- _____, *Felsefetu'l Mu'tezile*, İskenderiye, 1950.

- Almond, Gabriel A., *Introduction: A Functional Approach to Comparative Politics*, Gabriel A. Almond and James S. Coleman (Eds.): The Politics of the Developing Areas, Princeton University Press, 1960.
- Alûsî, Şihabu'd Din Mahmud, *Ruhu'l Meânî*, Beyrut, 1978.
- Amidî, Abu'l Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed es-Sa'lebî (631/1233), *Ebkaru'l Efkâr*, Ayasofya, No: 2165 (Yazma).
- Amidî, Seyfeddin Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed, *Gayetu'l Meram fî İlmi'l Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971.
- Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim*, Türkçesi: İbrahim Akbaba, İstanbul, 1988.
- _____, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, 1998.
- _____, *Resâilu Adl ve't Tevhid*, Kahire, 1971.
- *Ana Britannica*, I-XXXII, Ana Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- Arendt H., Dworkin R., Habermas J., Galtung J., *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, çev. Yakup Coşar, İstanbul, 1997.
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şiâ*, Ankara, 1983.
- Atvan, Hüseyin, *el-Fıraku'l İslâmiyyeti fî Biladi's-Şam fî Asri'l Umevî*, Amman, 1986.
- _____, *ez-Zandaka ve's-Şuubiyye fî'l Asri'l-Abbasiyyi'l Evvel*, Beyrut, trz.
- *Ahharu'd-Devleti'l Abbasiyye*, thk. Abdulaziz ed-Durî ve Abdalcabbar el-Muttalibî, Beyrut, 1971.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye İbn. Ebî Sufyan*, Ankara, 1990.
- Babanî, Zeylû Keşfü'z-Zümmün, İstanbul, 1945.
- Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkadir b. Tahir et-Temimî, *el-l'ark beyne'l Fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, trz.
- _____, *Kitabu Usûli'd Din*, Beyrut, 1981.
- _____, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fıglalı, Ankara, 1991.
- Bağdadî, Hatıb, Ebû Bekir Ahmed b. Alî (463/1071), *Tarihu Bağdad*, Lübnan, 1986.
- Bakıllanî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu Temhid*, nşr. Richard J. Mc. Carthy S.J., Beyrut, 1957.
- Barker, Rodney, *Studies in Opposition*, Mc Millan, St. Martin's Press, 1971.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l İslâmiyyin*, Beyrut, 1971.

- _____, *Tarihu't-Tasavvufi'l-İslâmî, Mine'l Bidayeti Hatta Nihayeti'l-Karni's-Sanî*, Kuveyt, 1978.
- Belazurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), *Ensabu'l Eşraf*, thk. M. Hamidullah, Kahire, 1959.
- _____, *Ensabu'l Eşraf*, thk. Abdulaziz ed-Durî, Beyrut, 1978.
- _____, *Ensabu'l Eşraf*, nşr. Max Schoessinger, Jarusalem, 1938.
- Belba, Abdulhakîm, *Edebu'l Mu'tezile İlâ Nihayeti'l-Karni'l Rabi'l Hicri*, Kahire, trz.
- Belhî, Ebu'l Kasım Abdullah İbn. Ahmed b. Mahmud el-Kabî (319/931), *Babu Zikri'l Mu'tezile Min Makalat el-İslâmiyye*, thk. Fuad Seyyid, Tunus, 1974.
- Berkes, Niyazi, *Propaganda Nedir?*, Ankara, 1942.
- Beycurî, *Tuhfetu'l Murîd*, Beyrut, 1983.
- Beydavî, Ebû Said Abdullah b. Ömer (685/1286), *Envaru't Tenzil ve Esraru't- Te'vil*, Mısır, 1968.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelâm*, İstanbul, trz.
- Bosworth, C.E., *The Islamic Dynasties*, Edinburg, 1980.
- Bottomore, T.B., *Seçkinler ve Toplum*, çev. Erol Mutlu, Ankara, 1997.
- Brockellmann, C., *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neş'et Çağatay, Ankara, 1954.
- Buharî, İmam Muhammed b. İsmail, *Halku Efali'l Ibad ve'r-Reddu Cehmiyye ve Ashabi't Ta'til*, Beyrut, 1978.
- Cabirî, Muhammed Abid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997.
- _____, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvinu'l-Akli'l Arabî)*, Türkçesi: İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997.
- _____, *el-Musakkafun fi'l Hadarati'l Arabiyye; Mihnetu İbn. Hanbel ve Nikbetu İbn Rüşd*, Beyrut, 1995.
- Cahız, Ebû Osman b. Bahr (255/868), *el Beyan ve't Tebyin*, thk. Abdusselam M. Harun, I-IV, Kahire, 1968.
- _____, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, çev. Ramazan Şeşen, Ankara, 1988.
- _____, *Kitabu'l Hayavan*, Kahire, 1965.
- _____, *Kitabu'l Osmaniyye*, thk. Abdusselam M. Harun, Mısır, 1955.

- _____, *Resâilu'l Cahız*, I-IV, thk. Abdusselam M. Harun, Kahire, trz.
- Carullah, Zühdi Hasan, *el-Mu'tezile*, Amman, 1990.
- Ced'an, Fehmi, *el-Mihne: Bahs fî Cedeliyyetu Dinî ve's Siyasî fî'l İslâm*, Amman, 1989.
- Cehşiyarî, Ebû Abdillâh Muhammed (310/922), *Kitabu'l Vüzera ve'l Küttab*, thk. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyarî-Abdulhafız Şelbî, Mısır, 1980.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 1988.
- Cevde, Cemal, *el-Avda'u'l İctimaîyye ve'l İktisadiyye li'l Mevâlî fî Sadri'l İslâm*, Amman, 1409/1989.
- Cook, Micheal, *Early Muslim Dogma, A Source Critical Study*, Cambridge, 1981.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1986.
- Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (740/816), *Kitabu Tarifat*, Beyrut, 1413/1992.
- _____, *Şerhu'l Mevakıf*, Kahire, 1325.
- Cüveynî, İmamu'l Hameyn Ebi'l Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf (419-478), *Kitabu'l İrşad İlâ Kavati'il Edille fî Usuli'l İ'tikad*, thk. M. Yusuf Musa-A. Abdulmunim Abdulhamid, Mısır, 1369/1950.
- _____, *Kitabu'l İrşad Kavati'il Edille fu Usûli'l İ'tikad*, thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1416/1996.
- _____, *el-Akidetu'n Nizamiyye fî'l Erkani'l İslâmiyye*, thk. A.H. es-Sekka, M.K. Ezheriyye, 1978.
- Çağatay, Neşet-Çubukçu, İ. Agâh, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1976.
- Çam, Esat, *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul, 1987.
- Çelebi, Ahmed, *el-Hilafetu'l Abbasiyye*, Kahire, 1985.
- Dahl, Robert A., *Political Opposition in Western Democracies*, New Haven and London, Yale University Press, 1965.
- Daniel, Elton L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule*, Chicago, 1979.
- Darekutni, Ali b. Ömer (385/995), *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, thk. Josef Van Ess, Beyrut, 1967.
- Darimî, İmam Ebû Said Osman b. Said b. Halid (280/893), *Kitabu'r-Red ale'l Cehmîyye ve'z Zanadika*, Beyrut, 1982.

- _____, *Reddu'l-İmam ed-Darimî Osman b. Said al-Bişr el-Merisî el-Anid*, 1358/1939.
- Daver, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Ankara, 1993.
- Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davudî, *Tabakâtu'l Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Daru'l Kütüb, 1392/1972.
- De Boer, Trijze J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1960.
- De Jouvenel, Bertrand, *İktidarın Temelleri*, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul, 1997.
- Debusî, Selahuddin, *el-Halifetu; Tevliyetuhu ve Azluhu*, Mısır, trz.
- Demirî, Kemaleddin Muhammed İbn. Musa ed-Demirî (742/808), *Hayatu'l Hayavan el-Kübra*, Matbaatu Emire, Kum, trz.
- Denet, Daniel, *el-Cizye ve'l İslâm*, Arapça'ya çev. F.F.Cadullah, Beyrut, 1960.
- Dineverî, Ahmed b. Davud Ebû Hanife (281/895), *Kitabu Ahbari't Tival*, thk. Abdulmumin Amir, Mısır, 1960.
- Domenach, JeanMarie, *Politika ve Propaganda*, İstanbul, 1995.
- Dugaym, Semih, *Mustalihat İlmu'l Kelâm el-İslâmiyye*, (Encyclopedia of Islamic Theology Terminology), Lübnan, 1998.
- Durî, Abdulaziz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman, İstanbul, 1991.
- Duverger, Maurice, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli, Varlık Yayınları, İstanbul, 1995.
- _____, *Politikaya Giriş*, çev. Semih Tiryakioğlu, İstanbul, 1965.
- Easton, David, *A Systems Analysis of Political Life*, University of Chicago, Chicago, 1967.
- Ebu'l Fidâ, İmadu'd-Din İsmail (732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbari'l Beşer*, Beyrut, trz.
- Ebû Hanife, en-Numan b. Sabit (150/767), 1- *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, 2- *Kitabu'l Alim ve'l Müteallim*, 3- *Kitabu'l Fıkhu'l Ebsat*, 4- *Kitabu'l Fıkhu'l Ekber*, 5- *Vasiyye, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981.
- _____, *el-Fıkhu'l Ekber* (Ebu'l Münteha şerhi ile birlikte), İstanbul, 1307.
- _____, *el-Fıkhu'l Ebsat*, M. Zaid el-Kevserî neşri, Kahire, 1368.
- _____, *Kitabu'l Alim ve'l Müteallim*, thk. Muhammed Revvas, Kal'acî-Abdurrahman el-Hindî en-Nedevî, Halep, 1972.
- Ebû Hilal Askerî, Ebû Hilal el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *el-Evail*, Beyrut, 1987.

- Ebû Nuaym el-İsfahanî, Ahmed b. Abdillâh (430/1038), *Hilyetu'l Evliya ve Tabakâtu'l Asfiya*, 1394/1974.
- Ebû Ride, Muhammed Abdulhadî, *Min Şuyuhi'l Mu'tezile İbrahim en-Nazzam ve Arauhu'l-Kelâmiyyeti'l Felsefiyyeti*, Kahire, 1989.
- Ebû Ubeyd, el-İmam Kasım b. Sellam (224/838), *Kitabu'l İman ve Mealimihî ve Sünenihî ve İstikmalihî ve Derecatihî*, thk. M. Nasıruddin el-Elbanî, (Min Kûnûzi's Sünne: Resâilu Erbaa içinde), Kuveyt, trz.
- Ebû Ya'la, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmed İbn. el-Ferra el-Hanbelî el-Bağdadî (458/1066), *Kitab el-Mu'taned fî Usûli'd-Din*, thk. W. Zeydan Haddad, Beyrut, 1974.
- Ebû Ishak Şirazî eş-Şâfiî, *Tabakâtu'l Fukaha*, Beyrut, 1970.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, İstanbul, 1983.
- _____, *İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdülkadir Şener, İstanbul, 1983.
- Eş'ârî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makalatü'l İslâmiyyin ve İhtilafu'l Musallin*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980.
- _____, *Kitabu'l İbâne an Usûlu'd Diyane*, thk. Hüseyin Mahmud, Kahire, 1977.
- _____, *Kitabu'l-Lum'a fî'r Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l Bid'a*, nşr. Richard J. McCarthy, Beyrut, 1953.
- *Encyclopedia of Britannica*, 1953.
- Eymen, Fuad Seyyid, *Tarihu'l Mezahibi'z-Zeydiyye fî Biladi'l Yemen hatta Nihayeti'l Karni's- Sadisi'l Hicrî*, Kahire, 1988.
- el-Fahrî, Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh, *Kitabu't-Telhisi'l Beyan fî Zikri'l Fırak Ehli'l Edyan*, Moskova, 1988.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992.
- _____, *el-Fikru'l Ahlâki'l Arabî*, Beyrut, 1989.
- Fahirî, Hanna ve Halilu'l Cerr, *Tarih el-Felsefe al-Arabiyye*, Beyrut, 1957.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, 1992.
- Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul, 1989.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul, 1990.
- _____, *İmamiyye Şiâsı*, Ankara, 1984.
- _____, *İbadîyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara, 1983.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Fedâihu'l Batıniyye*, nşr. A. Bedevî, Kahire, 1963.
- _____, *İhyau Ulûmi'd Din*, Kahire, 1346.
- _____, *el-İktisad fi'l İ'tikad* (İtikadda Orta Yol), çev. Kemal Işık, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1971.
- Gibb, Hamilton A.R., *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak-Atilla Özkök-Hayrettin Yücesoy-Kenan Dönmez, İstanbul, 1991.
- _____, *Mohammedanism, an Historical Survey*, 1952.
- Kramers, H.J. *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1961.
- Goldziher, Ignaz, *el-Akide ve 'ş-Şeria fi'l İslâm*, Arapça'ya çev. M. Yusuf Musa, Ali Hasan Abdülkadir, A. Abd el-Halîk, Kahire, 1959.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Filleri*, İstanbul, 1979.
- Gurabî, Ali Mustafa, *Tarihu'l Fıraku'l İslâmiyye ve Neş'eti İlmi'l-Kelâmî İnde'l Müslimin*, Kahire, 1959.
- _____, *Ebu'l Huzeyl el-Allaf*, Mısır, 1949.
- Habermas, Jurgen, *Sivil İtaatsizlik*, çev. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, 1995.
- Halife b. Hayyat, *Tarihu Halifetu b. Hayyat el-Asferî (240/854)*, thk. Ekrem Ziya el-Ömeri, Riyad, 1985.
- Hanbel b. İshak, Ebû Abdullah, *Zikru'l Mihneti'l İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Nağaş, 1403/1983.
- Harizmî, Ebû Bekir, *Resâilu'l Harizmî*, Kahire, 1312/1894.
- Harputî, Abdullatif, *Tenkihu'l Kelâm*, İstanbul, 1330.
- _____, *Tarih-i İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1332.
- Hasan, İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, I-VI, İstanbul, 1987.
- Hasanî, Seyyid Abdurrazık, *Tarifu 'ş-Şiâ*, Sayda, 1352/1933.
- Haşim, Ali Fehmi, *en-Nez'atu'l Akliyye fi Tefkiri'l Mu'tezile*, Trablus-Libya, 1967.
- Hayyat, Ebu'l Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed el-Mu'tezîlî (300/912), *Kitabu'l İntisar ve'r Red alâ Ravendî*, nşr. Albert Nasrî Nader, Beyrut, 1957.
- _____, *Kitabu'l İntisar ve'r Red alâ Ravendî*, thk. Muhammed Hicazî, Kahire, 1988.
- Heytemî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed Ali b. Hacer el-Mekkî, *ez-Zevacir an İktirafi'l Kebair*, 1970.

- Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul, 1995.
- Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, bir komisyon tarafından çevrilmiştir, I-III, İstanbul, 1993.
- el-Irakî el-Hanefî, Ebû Muhammed Osman b. Abdillâh b. el-Hasan, *el-Fıraku'l Müfterika Beyne Ehli'z-Zeyği ve 'z-Zanadika*, thk. Yaşar Kutluay, Ankara, 1961.
- Isfehânî, Ebu'l Ferec (356/967), *Mekatilu't-Talibiyyin*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Kahire, 1949.
- Isferayinî, Ebu'l Muzaffer (471/1078), *Tabsır fi'd Din ve Temyizi'l Fırkatı'n-Naciye an Fıraki'l-Halikin*, thk. Zahid el-Kevserî, Beyrut, 1988.
- _____, *Tabsır fi'd-Din*, thk. M.M.Hudayrî, Mısır, 1940.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1967.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1963.
- _____, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul, 1984.
- İbn. A'sam, Ebû Muhammed Ahmmed b. A'sam el-Kufî (314/926), *Kitabu'l Futuh*, Beyrut, trz.
- İbn. Abdilber, Ebû Ömer Yusuf en-Nemenî el-Kurtubî Endelusî (463/1070), *Camiu Beyan el-İlmi ve Fazlihî vema Yanbağı fi Rivayetihi ve Hamlihî*, Beyrut, trz.
- _____, *el-İntika fi Fedaili's Selaseti'l Fukaha*, Beyrut, trz.
- İbn. Abd Rabbih el Endelusî, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed (328/939), *İkdu'l-Ferid*, thk. Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyni-Ibrahim el-Ebrayî, Beyrut, 1403/1983.
- İbn. Asakîr, Ebû Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah (571/1175), *Tebyimu Kezibi'l-Müfterî İ'ma Nesebu ile'l İmam Ebi'l Hasan Eş'ârî*, nşr. H. el Kudî, Dımeşk, 1399.
- İbn Batta el Akberî (387/997), *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbane alâ Usûli's-Sunne ve'd-Diyane*, thk. Henri Laoust, Dımeşk, 1985.
- İbn. Cevzî, Cemaleddin, Ebu'l Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî (596/1200), *Telbisu İhlis*, nşr. M.Mehdi İstanbulî, 1396/1976.
- İbn. Cülcül (399/1009), *Tabakâtu'l Etibba ve'l-Hukema*, thk. Fuad Seyyid, Beyrut, 1405/1985.
- İbn. Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Ezdî (321/933), *el-İştikak*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Bağdat, 1399/1979.

- İbn. Ebî Usaybia, Ebu'l Abbas Ahmed b. el-Kasım b. Halife b. Yunus es-Sa'dî, *Uyumu'l Enbaî ve Tabakâtu'l Ettıbbâ*, Şerh-thk. Dr.Nizar Ruza, Beyrut, trz.
- İbn. Ebi'l Hadid, Ebû Hamid İzzeddin Abdulhamid b. Hibetullah (656/1258), *Şerhu Nehcu'l Belaga*, nşr. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, Beyrut, 1965.
- İbn. Ebi'l İzz, Ali b. Ali b. Muhammed ed Dımaşkî (792/1390), *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, thk. Abdul Muhsin et-Türkî, I. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn. Esîr (555-630), İzzeddin Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Esîr, *el-Lübab fî Tehzibi'l-Ensab*, thk. Hüsameddin el-Kudsî, Kahire, 1356, 1357.
- _____, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, I-V, thk. T.A. ez-Zâvi ve diğerleri, basım y.y., trz.
- İbn. Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali (852/1448), *Tehzibü't-Tehzib*, Beyrut, 1996.
- _____, *Tehzibü't Tehzib*, I-XII, Haydarabad, 1325-1327.
- İbn. Hallikan, Ebû Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir, *Vefayatu'l Ayan ve Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1977.
- _____, *Vefayatu'l Ayan ve Ebnau Ebnâi'z-Zaman*, thk. M. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, 1948.
- İbn. Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelusî (456/1064), *el-Fasl fî'l Milel ve'l Ehva ve'n Nihal*, (I-V), Mısır, 1950.
- İbn. Hazm, *el-Fasl fî'l Milel ve'l Ehvaî ve'n Nihal*, (I-V), Beyrut, 1975.
- İbn. Hûmam, *Kitabu'l Müsâyere*, İstanbul, 1979.
- İbn. Kesîr, İmaduddin Ebi'l Fida İsmail b. Amr b. Kesîr, *el-Bidaye ve'n Nihaye fî't Tarih*, Matbaatu's Saade, Kahire, 1932-1938.
- _____, *el-Bidaye ve'n Nihaye fî't Tarih*, I-XIV, Beyrut, 1974.
- _____, *Kitabu'l Muhtasar fî Ahbari'l Beşer*, Beyrut, trz.
- İbn. Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *el-İmame ve's Siyase*, nşr. Muhammed Taha Zeynî, Kahire, 1963.
- _____, *el-İmame ve's Siyase*, Kahire, 1967.
- _____, *Uyumu'l Ahbar*, Kahire, 1343/1945.
- _____, *Te'vilu Muhtelifi'l Hadis*, tsh. M.Z. Neccar, Beyrut, 1972.
- _____, *Kitabu'l Mearif*, thk. Servet Ukkâş, Kahire, 1981.
- _____, *el-İhtilaf fî'l Lafz ve'r Red Ale'l Cehmiyye ve'l Müşebbihe*, thk. Muhammed Zahid Kevserî, Kahire, 1249.

- İbn. Manzur, Ebu'l Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî (711/1311), *Lisamu'l Arab*, I-XV, Beyrut, trz.
- İbn. Murtaza, Ahmed b. Yahya (840/1437), *Tabakâtu'l Mu'tezile*, nşr. Susanna Dırwald Wilzer, Beyrut, 1961.
- _____, *Babu Zikri'l Mu'tezile*, thk. T.W. Arnold, Haydarabad, 1316.
- _____, *Kitabu'l Milel ve'n Nihal Min Eczaî Kitabu'l Bahr ez-Zahhar el-Camî li Mezahibî Ulemai'l Emsar*, thk. Muhammed Cevad Meşkur, Tebriz, 1959.
- _____, *el-Munye ve'l Emel*, Haydarabad, 1316.
- İbn. Nedîm, Ebu'l Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshak (385/955), *el-Fihrist*, thk. Rıza Taceddüd İbn. Ali b. Zeyni'l Abidin el-Hairî el-Mazindirî, Beyrut, 1988.
- _____, *el-Fihrist*, nşr. Gustaw Flügel, Beyrut, 1964.
- İbn. Nûbate, Ebû Bekir Muhammed b. Şemseddin (715/1315), *Tercüme-i Şerhi'l Uyun fi Şerhi Risâle-i Ibn Zeydun*, çev. Said Mehmet Kara Halilzâde, İstanbul, 1257/1841.
- İbn. Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd (236/850), *Tabakâtu'l Kübra*, Beyrut, 1958.
- İbn. Subkî, Tacüddin Ebû Nasr Abdulvehhab (711/1380), *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, Kahire. 1323-1324.
- _____, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l Kübra*, Kahire, trz.
- İbn. Tağribirdî, Cemaleddin Ebu'l Mehasin Yusuf, *en-Nucumu'z-Zahire fi Mulukî Mısır ve'l Kahire*, Kahire, 1358/1939.
- İbn. Tayfur, Ebu'l Fazl Ahmed b. Tahir (280/893), *Kitabu Bağdad*, thk. Muhammed Zahîd el-Kevserî, Kahire, 1368/1949.
- İbn. Teymîyye, Ebu'l Abbas Zakiyüddin Ahmed b. Abdilhalim (728/1328), *el-Akide el-Hamaviyye* (Mecmuatu'r-Resâil), Mısır, 1966.
- _____, *Mecmuu'l Fetava*, Kahire, 1908.
- _____, *Kitabu'l İman*, thk. Haşim Muhammed Şazeli, Kahire trz.
- _____, *Kitabu'l İman el-Evsat*, Daru'l Furkan, trz.
- _____, *Minhacu's Sunneti'n Nebeviyyeti fi Nakdî Kelâmi's-Şiâtî ve'l Kaderiyyeti*, Bulak, 1921.
- İbn. Tıktaka. Muhammed b. Ali b. Tabataba, *el-Fahrî fi'l Adabi'l Sultaniyye ve'd-Duveli'l-İslâmiyye*, Beyrut, trz.

- İbnu'l Cevzî, Ebu'l Ferec Abdurrahman, *Menakıbu'l İmam Ahmed b. Hanbel*, Kahire, 1349/1930.
- İbnu'l Esîr, Ebû Hasan Ali b. Ebi'l Kerem Muhammed b. Muhammed Abdulkerim eş-Şeybanî (630/1232), *el-Kâmil fi't Tarih*, Beyrut, 1965.
- _____, *el-Kâmil fi't Tarih*, Mısır, 1965.
- İbnu'l İmad, Ebu'l Felah Abdulhayy (1089/1678), *Şezeratu'l Zeheb fî Ahbar-i Men Zeheb*, I-VIII, Beyrut, trz.
- _____, *Şezeratu'l Zeheb fî Ahbar-i Men Zeheb*, Kahire, 1350.
- İcî, Abdurrahman İbn. Ahmed, *Şerhu'l Mevakıf*, Kahire, 1325.
- İhvânî's-Sâfâ, *Resâil*, Beyrut, 1957.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981.
- Kadî, Nu'man, *el-Fıraku'l İslâmiyye fi'ş-Şi'ri'l-Emevî*, Kahire, 1970.
- Kadî Abdulcabbar, Abdullah b. Ahmed Ebu'l Hüseyin (415/1025), *el-Muğnî fî Ebvabî't-Tevhid ve'l Adl*, thk. Ahmed Fuad Ehvanî-İbrahim Medkur-Taha Hüseyin, Mısır, 1382/1962.
- _____, *Şerhu'l Uşûli'l Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire, 1416/1996.
- _____, *Fadlu'l İ'tizal ve Tabakâtu'l Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus, 1406/1986.
- _____, *el-Muhit bi't Teklif*, thk. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire, trz.
- _____, *Fırak ve Tabakâtu Mu'tezile*, thk. A.Sami Neşşar-İ.Muhammed Ali, Matbaatu'l Camiyye, 1972.
- Kalhatî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Said (1205/1781), *el-Keşf ve'l Beyan*, thk. Seyyid İsmail Kaşif, Omman, 1980.
- Kalkaşandî, Ahmed b. Abdullah (820/1417), *Subhu'l-A'sa*, thk. M.Hüseyin Şemseddin-Y. Ali et-Tavil, Beyrut, 1987.
- Kapanî, Müncî, *Politika Bilimine Giriş*, İstanbul, 1997.
- Karlıağa, Bekir, *Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler*, İslâm, Gelenek ve Yenileşme, İSAM Yayınları, İstanbul, 1996.
- Kassab, Velid, *et-Turasu'n-Nakdî ve'l Belağî Li'l Mu'tezile Hatta Nihayeti'l Karnî's-Sadisi'l-Hicrî*, Daru's-Sakafe, 1405/1985.
- Kasımî, Cemalu'd-Din, *Tarihu'l Cehmiyye ve'l Mu'tezile*, Mısır, 1292/1331.
- Key, V.O.Jr., *Politics, Parties and Pressure Groups*, New York, 1960.
- Kilanî, Muhammed Edip-Abdülkerim Osman, *Şerhu Cevherati't-Tevhid*, 1972.

- Kinanî el- Mekkî, İmam Abdülaziz b. Yahya b. Müslim, *Kitabu'l Hayde ve İntisaru'l Menhec es-Selefi*, şrh. Muhammed b. Abdülhadi, Cezire, trz.
- Kindî, Muhammed b. Yusuf (350/961), *Tarihu Vulatu Mısır*, thk. Hüseyin Naşşar, Beyrut, trz.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1989.
- Kummî, *Risâletu'l İ'tikadati'l İmamîyye*, trc. E.Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978.
- Kutluay, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara, 1965.
- Kıftî, Cemaleddin Ebi'l Hasan (646/1248), *Kitabu Ahbari'l Ulema bi Ahbari'l-Hukema*, Kahire, trz.
- Kışlalı, Ahmet Taner, *Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, Ankara, 1995.
- Lambton, A.K.S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, London, 1985.
- Lane, R.E. and Sears, D.O., *Public Opinion*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964.
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E.Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul, 1999.
- Lipmann, Walter, *Public Opinion*, New York, MacMillan, 1927.
- *Longman Dictionary of English*, Longman Group Uk Limited, England, 1991.
- Mac Donald, Duncan. B.M.A., B.D., *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903.
- Madelung, Wilfred, *The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran. in Religious Schoolls and Sects in Medival Islam*, London, 1985.
- Mağribî, Ali Abdulfettah, *el-Firaku'l Kelâmiyyeti'l İslâmiyyeti*, Ezher, 1407/1986.
- Mahmud Kamil Ahmed, *Mefhumu'l Adl fî Tefsiri'l Mu'tezile li'l Kur'an*, Beyrut, 1983.
- Makdisî, Mutahhar b. Tahir (355/964), *Kitabu'l Bed' ve 't-Tarih*, thk. Cl. Huart, I-VI, Bağdat, trz. (Paris 1899-1919 baskısından ofset).
- Makdisî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Benna el-Beşarî, *Ahsemu't Tekasim fî Marifeti'l-Ekalim*, nşr. M.J. De Goeje, Leiden, 1906.
- Makrizî, Takiyüddin, Ahmed b. Ali, (845/1444), *el-Mevaiz ve'l İ'tibar bi Zikri'l Hitat ve'l A'sar*, Beyrut, trz.
- Malatî, Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitabu't Tenbih ve'r Reddu alâ Ehli'l Ehva ve'l Beda*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire, 1949.

- Matûridî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Kitabu't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979.
- Maverdî, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkamu's Sultaniyye ve'l Vilayatu'd-Diniyye*, Beyrut, 1985.
- _____, *el-Ahkamu's Sultaniyye (İslâm'da Devlet ve Hilafet Hukuku)*, çev. Ali Şafak, İstanbul, 1994.
- Meclisî, Şeyh Muhammed Bakır, *Bîharu'l Envar*, Beyrut, 1403/1983.
- Mekkî, Tahir Ahmed, *Dirâsât an İbn. Hazm ve Kitabuhu*, Daru'l Mearif, Kahire, trz.
- Mesudî, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, I-IV, Kahire, 1964.
- _____, *Murucu'z-Zeheb ve Meadinu'l Cevher*, Beyrut, 1988.
- *Meydan Larousse*, Büyük Lûgat ve Ansiklopedi, İstanbul, 1992.
- Mez, Adam, *Hadarat el-İslâmîyye fi'l Karni'r Rabû'l Hicrî ev Asri'n Nehdati fi'l İslâm*, çev. Muhammed Abdulhadi Ebû Ride, Kahire, 1366/1947.
- Mikdad, Mahmud, *el-Mevâlî ve Nizamu'l Vela*, Dımeşk, 1988.
- Minkarî, Nasr b. Müzahim (212/827), *Vak'atu Sıffîn*, thk. Abdusselam Harun, Kahire, 1962.
- Mosca, Gaetano, *The Ruling-Class*, New York, 1939.
- el-Mu'tik, Avvad İbn. Abdullah, *el-Mu'teziletu ve Usûluhum el-Hamse ve Mevkıfu Ehl-i Sünneti Minha*, Riyad, 1417/1996.
- Muberrred, Ebu'l Abbas Muhammed b. Yezîd (285/898), *el-Kâmil fi'l Luga ve'l Edeb*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mısır, 1937.
- _____, *el-Kâmil fi'l Luga ve'l Edeb*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dalî, Beyrut, 1993.
- Mustafa, Nevin Abdulhalık, *el-Muarada fi'l-Fikri's-Siyasiyyi'l-İslâmî (İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet)*, Türkçe çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1990.
- Nallino, Carlo Alphonso, *Buhus fi'l Mu'tezile (et-Turasi'l Yunanî fi Hadarati'l İslâmiyyeti kitabı içinde)*, terc. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1940.
- Naşî el-Ekber, Ebu'l Abbas Abdullah b. Şirşir el-Enbarî (293/906), *Mesailu'l-İmame, Kitabu'l Evsat fi'l Makalat*, thk. Josef Van Ess, Beyrut, 1971.
- Nerşahî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer (348/959), *Tarihu Buhara*, thk. Emin Abdulmecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tirazî, Kahire, trz.
- Neseî, el-İmam Ömer, *el-Akaidu'n-Neseîyye*, Kahire, 1319/1901.

- _____, *İslâm İnancının Temelleri Akaid*, çev. M. Seyyid Ahsen, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1994.
- Neseî, Ebu'l Mu'in Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Mekhulî (508/1115), *Bahru'l Kelâm*, Mısır, 1329/1911.
- en-Neşşar, Ali Sami, *Neş'etu'l Fikri'l Felsefî fi'l İslâm*, Kahire, 1981.
- _____, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, I-II, İstanbul, 1999.
- Neşvanu'l Himyerî, Ebû Said (573/1175), *el-Huru'l-İyn*, thk. Kemal Mustafa, Kahire, 1948.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa (310/922), *Kitabu Fıraku's-Şiâ*, thk. Helmut Ritter, İstanbul, 1931.
- Nisaburî, Ebû Reşid, Said b. Muhammed b. Said (400/1009), *el-Mesâil fi'l Hilaf beyne'l Basriyyin ve'l Bağdadîyyin*, thk. Ma'n Ziyade-Rıdvan es-Seyyid, Beyrut, 1979.
- O'leary, De Lacy, *How Greek Science Passed To the Arabs*, London, 1951.
- _____, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Gazi Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara, 1971.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara, 1993.
- Osman, Abdulkerim, *Nazariyyetü't-Teklif*, Beyrut, 1391/1971.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, 1990.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara, 1999.
- Pareto, Wilfredo, *Sociological Writings*, Translated by Derick Mirfin, Qall Mall Press, London, 1966.
- Patton, Walter M., *Ahmed b. Hanbel and Mihna*, Leiden, 1897.
- Peters, F.E., *Allah's Commonwealth*, New York, 1973.
- Ravî, Abdussettar İzzeddin, *Sevratu'l Akl Diraset Felsefiyye Fî Fikri Mu'tezilî Bağdad*, Bağdad, 1986.
- _____, *el-Aklu ve'l Hurriyetu Diraset Fî Fikri'l Kadî Abdulcebbar el-Mu'tezilî*, Beyrut, 1980.
- Rayyıs, Ziyaüddin M., *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul, 1995.
- _____, *en-Nazariyyetu's-Siyasetu'l İslâmiyye*, Kahire, 1979.

- Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin (606/1209), *et-Tefsiru'l Kebîr*, Kahire, 1937.
- _____, *Kitabu'l Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, Kahire, 1991.
- _____, *İtikadatu Fırakı'l Müslimin ve'l Müşrikin*, nşr. Ali Sami Neşşar, Kahire, 1356/1938.
- _____, *Usûlu'd-Din*, Beyrut, 1404/1984.
- Reboul, O., *Langage et Ideologie*, P.U.F., Paris, 1980.
- Rosenthal, Franz, *The Muslim Concept of Freedom; Prior to the Nineteenth Century*, Leiden, 1960.
- Rosenthal, Erwin I.J., *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, Türçe çev. Ali Çaksu, İstanbul, 1996.
- Rufaî, Ahmed Ferid, *Asru'l Me'mun*, Kahire, 1346/1927.
- Sahib b. Abbad (385/955), *Nusretu Mezâhibi Zeydiyye*, thk. Hasan Nacî, Beyrut, 1981.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Haşimî İlişkileri; İslâm Öncesinden Abbasîler'e Kadar*, Ankara, 1997.
- Sartori, Giovanni, *Opposition and Control: Problems and Probpects*, Ed. R. Barker, Studies in Opposition, MacMillan, 1971.
- _____, *Democratic Theory*, Praeper, New York-London, 1965.
- Saymerî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali (436/1044), *Ahbaru Ebî Hanîfe ve Ashabihî*, Beyrut, 1976.
- Schattschneider, E.E., *Politics, Pressures and the Tariff*, New York, 1935.
- Seale, Morris S., *Muslim Theology; A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London, 1964.
- Sem'anî, Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî (562/1166), *el-Ensab*, tkdm. Abdullah Ömer el-Barudî, I-V, Beyrut, 1988.
- _____, *Edebü'l İmlâ ve'l İstimlâ*, Beyrut, 1981.
- Sezgin, Fuad, *Tarihu't-Turasi'l-Arabî*, Arapça çev. Mahmud Fehmi Hicazî, Fehmi Ebu'l Fadl, Kahire, 1977-1978.
- Smith, M., *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, London, 1931.
- Suphi, Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, çev. İbrahim Sarımsı, İstanbul, 1983.

- Suyutî, Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Tarihu'l Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, 1305.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris (204/820), *el-Umm*, Bulak, 1321.
- Şehristanî, Ebû Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilanî, Beyrut, 1395/1975.
- _____, *el-Milel ve'n Nihal*, Kahire, 1968.
- _____, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Fehmi Muhammed, Beyrut, 1990.
- _____, *Nihayetü'l İkdam fî İlmi'l Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London, 1934.
- Şerif Murtaza, Ebu'l Kasım Ali b. et-Tahir Ebî Ahmed el-Hüseyin (436/1044), *Emali's-Seyyidi'l Murtaza*, Kum, 1403.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Bağdadî el-Ukberî (413/1033), *Evailu'l Makalat*, Tebriz, 1371.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Tarihu'l Umem ve'l Muluk*, thk. M. Ebu'l Fadl İbrahim, Beyrut, trz.
- _____, *Tarihu'l Umem ve'l Muluk*, thk. M.E. İbrahim, Kahire, 1987, I-IX.
- _____, *Tarihu'l Umem ve'l Muluk*, Beyrut, 1987, I-VIII.
- Taftazanî, Sadüddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (793/1390), *Şerhu'l Akaid*, İstanbul, 1310.
- _____, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991.
- _____, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, terc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980.
- Taha. Hüseyin, *el-Fitnetü'l Kübra*, Mısır, 1947-1953.
- Tahanevî, Muhammed, *Keşşafu Istılahati'l-Fümûn*, I-II, İstanbul, 1984.
- Talibî, Ammar, *Erau'l Havaric el-Kelâmîyye*, Cezayir, 1978.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, Mütercim: Kemaleddin Muhammed Efendi Tab'ı Ahmed Cevdet, *Mevzuatu'l Ulûm*, 1313.
- *The Golden Dictionary*, İstanbul, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (279/892), *Camîu's-Sahih (Sunen-i Tirmizî)*, thk. Ahmed M. Şahin, Mektebetu'l İslâmiyye.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi-Giriş*, İstanbul, 1981.
- Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara, 1983.
- Tunaya, Tarık Zafer, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, İstanbul, 1980.

- Tunç, Cihad, *Sistematik Kelâm, el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n Nehyu ani'l Munker*, Kayseri, 1994.
- Turan İlder, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, İ.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul, 1977.
- Turgut, Nükhet, *Siyasal Muhalefet; Batı Demokrasileri-Sosyalist Ülkeler-Türkiye*, Ankara, 1984.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr b. Musa b. Hammad el-Mekkî, *ed-Duafa*, thk. Abdulmutî Emin Kal'acî, Beyrut, 1984.
- Umerî, Seyyid Celaledin, *el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n Nehyu ani'l Munker*, Arapça terc. Muhammed Ecmel Eyyüb el-İslahî, Kuveyt, 1400.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Eski Yunandan Çağdaş Düşünceye Doğru, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1967.
- Vatikiotis, Panayiotis J., *İslâm ve Ulus Devlet*, Türkçe çev. Enis Arslanoğlu, İstanbul, 1998.
- Vekî', Muhammed b. Halef b. Hayyan, *Ahbaru't Kudat*, thk. Abdülaziz Mustafa Merağî, Kahire, 1947.
- Vloten, Van Gerolf, *Emevî Devrinde Arab Hakimiyeti, Şiâ ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmet Sait Hatiboğlu, Ankara, 1986.
- Von Grunebaum, G.E., *Classical Islam*, İngilizce çev. K. Watson, London, 1970.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E.Ruhi Fırlalı, Ankara, 1981.
- _____, *Islamic Political Thought*, Edinburg University Press, Edinburg, 1998.
- _____, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.
- _____, *Islamic Philosophy and Theology (İslâm Felsefesi ve Kelâmı)*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968.
- Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, Translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons, New York, 1964.
- Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sükûtu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- _____, *Tarihu'd-Devleti'l Arabiyye min Zuhuri'l İslâm ilâ Nihayeti'd-Devleti'l Umeviyye*, Arapça çev. Muhammed Abdulhadi Ebû Ride-Hasan Mu'nis, Kahire, 1958.

- Wensinck, Arent J., *The Muslim Creed His Genesis and Historical Development*, Cambridge, 1932.
- Wensinck, E.Y., *el-Mu'cemu'l Müfrehes li Elfazi'l Hadisi'n-Nebevî*, İstanbul, 1988.
- Yakubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer (294/897), *Tarihu'l Yakubî*, I-II, Beyrut, trz.
- Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l Udeba*, nşr. Ahmed Ferid Rufaî, Kahire, trz.
- Yazıcıoğlu, M.Sait, *Ma'tûridî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara, 1988.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1971.
- Yeprem, M.Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Ma'tûridî*, İstanbul, 1984.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul, 1986.
- Zahir, İhsan İlahî, *Şiâ'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara, 1984.
- Zaman, Muhammed Kasım, *Religion and Politics under the Early Abbasids; The Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Leiden, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Menakıbu'l İmam Ebi Hanîfe*, thk. Kevserî-Afganî, Mısır, trz.
- _____, *Mizamu'l İ'tidal fi Nakdi'r-Rical*, Kahire, 1963.
- _____, *Siyeri A'lami'n-Nühela*, Beyrut, 1985-1990.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Car-Allah Mahmud b. Ömer el-Harezmi (538/1143), *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil*, Kahire, 1374.
- Zeydan, Corci, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Meğamiz, I-V, İstanbul, 1972.
- Zübeyir b. Bekkar (256/870), *Ahbaru'l Muvaffakiyat*, thk. Sami el Mekkî el-Anî, Bağdat, 1973.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh el-Mus'ab b. Abdillâh (236/850), *Kitabu Nesebî Kureyş*, thk. E. Levi Provençal, Kahire, 1951.

2- MAKALELER

- Akbulut, Ahmet, *Haricilerin Siyasî Görüşlerinin İtikadîleşmesi*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXXI, Ankara, 1989.
- _____, *Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXXIII, Ankara, 1992, (Ayrı basım).
- _____, *Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, VIII, Sayı: 3-4, Ankara, 1995.
- Akilî, Muhammed Erşid, *el-Mu'tezile ve Silatuhum bi Mihneti Halku'l Kur'an, Dirâsât Tarihîyye*, Dimeşk, 1992.
- Cebecioğlu, Ethem, *Prof.Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri*, A.Ü.İ.F.Dergisi, XXIX, Ankara, 1987.
- Çubukçu, İbrahim Agâh, *"Mu'tezile ve Akıl Meselesi"*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XII, 1964.
- Dworkin, Ronald, *"Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatikliği"*, Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik, derleme, çev. Yakup Coşar, İstanbul, 1997.
- Ebû Gudde, Abdulfettah, *Halkı Kur'an Meselesi*, çev. Mücteba Uğur, A.Ü.İ.F. Dergisi, XX, Ankara,
- Ergil, Doğu, *"İdeoloji Üzerine Düşünceler"*, A.Ü.S.B.F. Dergisi, XXXVIII/I-IV, Ankara, 1983.
- Fırlı, Ethem Ruhi, *"Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler"*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XX, Ankara, 1981.
- _____, *"Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı"*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXII, (246-275).
- _____, *"İbn. Sadreddin eş-Şirvanî ve İtikadî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi"*, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIV, 1981.
- Gardet, Louis, *"Hicri 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe"*, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F. İslâmî İlimler Dergisi, Sayı: 5, Ankara, 1982.
- Geertz, Clifford, *"Ideology as a Cultural System"* Ideology and Discontent, Free Press, New York, 1964.
- Goldziher, Ignaz, *Hadis'te Yeni-Eflâtuncu ve Gnostik Unsurlar*, çev. Ömer Özsoy, A.Ü.İ.F. Dergisi, XXXVI.
- Gulab, Muhammed, *"el-Kelâm ve'l Mütakellimu'n-Mu'tezile"*, Mecelletü'l-Ezher, II/1, Kahire, 1940.

- Habermas, Jürgen, *Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı (Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik)*, çev. Yakup Coşar, İstanbul, 1997.
- Halkın, A.S., "The Hashwiyya", J.A.O.S., LIV, (1-28).
- Hatiboğlu, Mehmet Said, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşliliği", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIII, 1978.
- Hizmetli, Sabri, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İçtimaiî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXVI, 1983, (653-680).
- Ilai, Alon, "Farabi's Funny Floren Al-Nawabit As Opposition", Arabica, tome, XXXVII, 56-90.
- Işık, Kemal, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Ata ve Büyük Günah Meselesi", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIV, 1981.
- İlhan, Avni, "Amr b. Ubeyd", TDVİA, 3, 1991.
- _____, "el-Emru bi'l Ma'ruf ve'n Nehyu ani'l Munkar", D.E.Ü.İ.F. Dergisi, III, İzmir, 1986, (89-116).
- _____, "Sûmame b. Eşres", D.E.Ü.İ.F. Dergisi, V, 1989.
- Kafafî, Ph.D. Muhammed, "Ebû Sa'd Muhammed b. Said al-Azdî al-Kalhatî'ye Göre Hariciliğin Doğuşu", çev. E.Ruhi Fırlı, A.Ü.İ.F. Dergisi, XVI-II, Ankara, 1972.
- Koçyiğit, Talat, "Cehmîyye (Mu'tezile)'de Akılcılık", A.Ü.İ.F. Dergisi, XVI, 1968, (103-122).
- M. Şerafeddin, "Kaderîyye Yahut Mu'tezile", Daru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1930.
- Mustafa Recai, "Ideology", Dictionary of the History of Ideas, II, New York, 1973, (552-553).
- Nyberg, H.S., "Mu'tezile", İslâm Ansiklopedisi, VIII.
- Oberman, Julian, *Political Theory in Early Islam: Hasan al-Basri's Treatise on Qadar*, Journal of the American Oriental Society (JAOS), 1935.
- Ocak, A. Yaşar, "Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Haricî, Rafızî, Mülhid ve Ehl-i Bid'at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", Tarih Enstitüsü Dergisi, İstanbul, 1981-1982, XII.
- Rawls, John, *Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı: Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, çev. Yakup Coşar, İstanbul, 1997.

- Ritter, H., "*Hasan el-Basri Maddesi*", İslâm Ansiklopedisi, M.E.B. Yayınları, V/1, İstanbul, 1977.
- Santi, Paul, *İslâm'ın Başlangıcında Belli Başlı Siyasî ve Felsefî Akımlar*, terc. M.Sait Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F.İ.E. Yayınları, Sayı: V, Ayrı basım, Ankara, 1982.
- Shills, Edward, "*Ideology*", International Encyclopedia of the Social Sciences, New York, 1968.
- Sofuoğlu, Cemal, "*Ğadir-i Hum Meselesi*", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXVI, Ankara, 1983.
- Sourdel, Dominique, "*La Politique Religieuse du Calife Abbaside al-Ma'mun*" In *Revue des Etudes Islamique*, XXX/1, 1962 (26-48).
- Stroumsa, Sarah, "*The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered*", *Jarusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII, Jarusalem, 1990, (265-293).
- Tucker, William F., "*Asiler ve Gnostikler, el-Muğire İbn. Said ve Muğriyye*", çev. E. Ruhi Fırlı, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, 206, 1982.
- Thomson, William, "*İslâm ve Mezhepler*", çev. Adil Özdemir, D.E.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı: 1, İzmir, 1983, (312-332).
- Tunç, Cihad, "*Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi*", A.Ü.İ.F. Dergisi, XXIII, 1978.
- Uyanık, Mevlüt, "*İslâm Toplumunun Oluşum Sürecinde Muhalefet Kavramı - Hasan Basri Örneği-*", III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, Fecr Yayınları, Ankara, 1998.
- Van Ess, Josef, "*Dırar b. 'Amr und die Cahmiya' Biographie einer Vergessenen Schule*", *Der Islam*, Berlin, 1968.
- Watt, W. Montgomery, "*Conditions of Membership of Islamic Community*", *Studia Islamica*, XXI, 1964 (5-12).
- _____, "*The Political Attitudes of the Mu'tazilah*", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1963, (38-57).
- Wolfson, Harry A., "*Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam*", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 79, 1959.
- Yaltkaya, M. Şerafettin (1884/1961), "*İslâm'da İlk Fikrî Hareketler ve Dini Mezhepler*", *Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Sayı: 14-15, İstanbul, 1930.
- Yurdagür, Metin, "*Ebu'l Huzeyl el-Allaf*", T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, X, İstanbul, 1994.

3- BASILMAMIŞ TEZLER

- Aydınli, Osman, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebu'l Huzeyl'in Yeri*, Ankara, 1998.
- Baykal, Deniz, *Siyasî Elit Kavramı*, Ankara, 1963.
- Bozkurt, Nahide, *Halife Me'mun Dönemi ve İslâm Kültür Tarihindeki Yeri*, Ankara, 1991.
- Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet Kavramının Doğuşu ve Sünnî Anlayışlar*, Ankara, 1995.
- Hakyemez, Cemil, *Bişr b. Mu'temir ve Mu'tezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu*, Ankara, 1998.
- Kutlu, Sönmez, *Mürcie ve Horasan-Maveraünnehir'de Yayılışı*, Ankara, 1994.
- Özen, Şükrü, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, İstanbul, 1995.

ÖZET

AY, Mahmut, Mu'tezile-Siyaset İlişkisi, Doktora Tezi, Danışman Prof.Dr.Mustafa Sait YAZICIOĞLU, VIII + 312 sayfa, Ankara 2000.

Mu'tezile ismi, Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vasıl b. Ata'nın yaşadığı dönemden bir asır öncesinde müslümanlar arasında kullanılmıştır. Bu kullanım tamamen siyasî bir karakter taşımaktadır. Mu'tezile ismine çeşitli sebeplerden dolayı farklı dönemlerde farklı anlamlar yüklenmiştir.

Peygamber'in vefatından hemen sonra başlayıp, günümüze kadar müslümanları en fazla meşgul eden, müslüman toplumun çeşitli gruplara bölünmesine neden olan en önemli sorunlardan biri de imamet (yönetim) sorunudur. Yönetim sorunu tartışmaları, İslâmî ilimler arasında soyutluk ve kuramsallığa en fazla ilgi gösteren ilim olan Kelâm (Teoloji)'in da hareket noktasını oluşturmuştur. Mu'tezile'nin ilk temsilcileri yönetim sorunu konusunda daha objektif ve tutarlı yaklaşımlar sergilemiş olmalarına rağmen daha sonraki Mu'tezilî öncüler, Şîî İmamet teorisine cevap verme yarışı içine girmişlerdir. Bu bakımdan Ehl-i Sünnet ile aynı noktada buluşmuşlardır.

Muhalefet döneminde Mu'tezile, irade hürriyetine ve dolayısıyla insanın sorumluluğuna vurgu yaparak, yönetim biçimini saltanata dönüştüren ve bunun meşruiyetini cebri/determinist öğreti, ezeli kader doktrini ve ilâhî kaynaklı iktidar iddialarıyla sağlamaya çalışan Emevî yönetimine karşı muhalif bir tavır sergilemiştir. Mu'tezilî muhalefet, toplumun birlik ve bütünlüğünü sürekli tehdit eden fanatik Haricî örneğinden farklı olduğu gibi, ahlâkî gevşeklîğe ve sorumsuzluğa yol açan Mürcîî muhalefet örneğinden de farklıdır.

İktidar döneminde ise Mu'tezile, iktidarın gücünü arkasına alarak rakiplerine karşı sindirme politikası uygulamıştır. Abbasî yönetimi, Mu'tezilî temsilciler ve onların görüşleri aracılığıyla resmi kovuşturma (Mihne) sürecini başlatarak muhalefeti yok etme yoluna gitmiştir. Mihne süreci hem Mu'tezile'nin hem de İslâm düşüncesinin tarihî seyrini derinden etkilemiştir. Bu politikaların uygulanmasında iktidar ile ortak hareket eden Bağdat ekolüne mensup Mu'tezilî temsilciler, bu sürecin sonuçlarına katlanmak zorunda kalmışlardır. Resmî kovuşturmanın faturası Mu'tezile'ye çıkarılmıştır.

ABSTRACT

AY, Mahmut, The Relation Between Mu'tazila and Politics, Supervised by Prof.Dr.Mustafa Sait YAZICIOĞLU, Submitted to the University of Ankara, Ph.D. Thesis, VIII + 312 pages, Ankara 2000.

The name Mu'tezile was used among Muslims, a century before the life period of Vasil b. Ata who was accepted as the founder of Mu'tazila. This usage, totally, carries a political character. For many reasons, in different periods, different meanings have been imposed on the name Mu'tazila. One of the most important problems of Muslims, that makes them busy until today and makes them divided into many groups, is "Imamet" (administration). This started immediately after the death of Hz.Muhammed. The arguments of administration problems have been also starting point of Theology that mostly deals with abstract things and theoretic among Islamic subject. Although the first representative of Mu'tazila displayed more objective and consequent approach about the problems of administration than the others, the latter pioneers of Mu'tazili put themselves in a race, about responding to the theory of Şii administration. For this reason, they have come together at the same point with Ehl-i Sunnah. In the period of the opposite group Mu'tazila, insisting on the liberty of voluntary and due to the fact of human responsibility, displayed and opposite attitude against Emevi administration, which changed the administration style in the sovereignty and tried to provide its legality with compulsion/determinist doctrine, immemorial destiny doctrine and with pretension that has sources from indivine. Mu'tazila, as an opposite group, is not only different from the example of fanatic Harici, that always threaten the unity and integrity of the community, but also different from the example of Murcii as an opposite group, that cause moral connivance and irresponsibility. Mu'tazila, in the period of power, applied a terrifying politics against its rivals by using the power. Abbasi administration tried to destroy to opposition group by starting the formal prosecution via the representatives of Mu'tezili and their ideas. The procedure of "Mihna" (prosecution) effected deeply on both the progression of Mu'tazila and Islamic thought. The representatives of Mu'tezili, who were the members of Baghdad scholar, that worked with the power group, in applying this political approach, had to endure the result of this procedure. To say informally, Mu'tazila had to foot the bill for the formal prosecution.