

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**İLÂHİYÂT ANABİLİM DALI
İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI**

**HALKU'L-KUR'ÂN TARTIŞMALARININ
SİYÂSÎ, SOSYAL VE İTİKÂDÎ BOYUTLARI
(ME'MÛN DÖNEMİ ÖRNEĞİ)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

Mahmut YILDIZ

Danışman: PROF.DR. METİN YURDAGÜR

İSTANBUL,2003

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
KISALTMALAR	3
ÖNSÖZ.....	4
GİRİŞ	6
A. Metod ve Kaynaklar Hakkında.....	6
B. Konuyla İlgili Anahtar Kavramlar.....	12
B.1. HAŞVİYYE	12
B.1.1. Haşviyye'nin Temel Görüşleri	13
B.1.2. Kaynaklarda Haşviyye Olarak Zikredilen Gruplar	14
B.2. MU'TEZİLE.....	17
B.2.1. Büyük Günah Meselesi.....	18
B.2.2. Mu'tezile İsimlendirmesi Hakkındaki Rivâyetler	21
B.2.3. Mu'tezile'nin Diğer İsimleri	25
B.2.4. Mu'tezile'nin Beş Esası	28
B.3. HALKU'L-KUR'ÂN.....	31
B.3.1. Halku'l-Kur'ân'ı İtikâdî Bir Mesele Haline Getiren Sebepler	34
B.4. MİHNE.....	37
I. BÖLÜM	38
MU'TEZİLE İLE HADİSÇİLERİN TARTIŞMALARI.....	38
I.1. TARTIŞMANIN NEDENLERİ	38
I.1.1. İtikâdî Konularda Yöntem Farklılığı.....	38
I.1.2. Zihniyet Yapılarının Farklılığı.....	41
I.1.3. Siyasî Düşüncelerinin Farklılığı.....	42
I.2. HADİSÇİLERİN MU'TEZİLE'YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER.....	44
I.2.1. Bid'atçı Olmakla Suçlamaları	44
I.2.2. Sünnet İnkârcısı Olmakla Suçlamaları	46

I.3. MU‘TEZİLE’NİN HADİSÇİLERE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER.....	48
I.3.1. İtikâdî Düşüncelerine Yönelik Eleştirileri	48
I.3.2. Hadis Rivâyetiyle İlgili Eleştirileri	49
II. BÖLÜM	51
ME’MÜN DÖNEMİNİN SOSYO-POLİTİK VE İLMÎ DURUMU.....	51
II.1. İLMÎ DURUM	51
II.1.1. Halife Me’mûn’un İlmî Şahsiyeti	51
II.1.2. Beytû’l-hikme ve Tercüme Faaliyetleri	54
II.2. SİYÂSÎ DURUM.....	60
II.3. HALKU’L-KUR’ÂN’I DEVLET POLİTİKASI HALİNE GETİREN SEBEPLER	68
II.3.1. Arap–Mevâlî Çekişmesi.....	68
II.3.2. Muhâlif Âlimlerin İtibârını Zedelemek	71
II.3.3. Mu‘tezile’nin Yönetime Eklemlenme Çabası.....	74
III. BÖLÜM.....	77
TARİHÎ SÜREÇTE MİHNE UYGULAMALARI	77
III.1. Me’mûn Dönemi Öncesinde Mihne Uygulamaları.....	77
III.2. Mihne Hâdiselerinde Etkili Olan Şahıslar	80
III.3. Me’mûn Döneminde Mihne Uygulamaları.....	84
III.4. Ahmed b. Hanbel ve Mihne	98
III.5. Me’mûn Dönemi Sonrası Mihne Uygulamaları.....	108
III.6. Mu‘tezile’ye Karşı Gelişen Tepkiler	111
III.7. Mihne’nin Rivâyet Edebiyatına Tesiri.....	115
SONUÇ.....	120
KAYNAKÇA	123

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.md.	: Adı geçen madde
a.g.t.	: Adı geçen tez
a.y.	: Aynı yer
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi
b.	: Bin, İbn
BHD	: Bilgi ve Hikmet Dergisi
bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi
H.z.	: Hazreti
İA	: Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İAD	: İslâmî Araştırmalar Dergisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşreden (Tahkik eden)
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı

ÖNSÖZ

İslâm'ı, onu kabul edenleri birlik ve bütünlük içinde tutsun diye “tevhîd” dini kılan Allah'a hamd, O'nun kadîm kelimelerine muhâtap olan ve tüm gayretini insanların “tevhîd” üzere olmalarını sağlamak için sarf eden Hz. Peygamber'e salât ve selâm olsun.

Allah Teâlâ, müslümanların birlik ve bütünlük içerisinde olmalarını, hep birlikte O'nun ipine (İslâm'a) sımsıkı yapışmalarını, parçalanmamalarını,¹ kendi aralarında çekişmemelerini, aksi halde korkuya kapılıp kuvvetlerinin (devletlerinin) elden gideceği² uyarında bulunmasına karşın, müslümanlar, Peygamber'in vefâtından hemen sonra iktidâr hırsı sebebiyle ayrılığa düşmüşlerdir ki bu ayrılık en belirgin haliyle günümüzde de devam etmektedir. İnsanların dünya nimetlerine karşı yoğun bir istek ve iştâha sahip olduğu; dünya nimetleri içerisinde en câzip olanın da yönetme ve emretme yetkisi olduğu bilinmektedir. İslâm tarihi bize, iktidârı ele geçirmek ve eldeki iktidârı korumak adına ne tür yollara başvurulduğunu sunarken, dinî meselelerin nasıl siyasî bir kimliğe dönüştürölüp ideoloji haline getirildiğine dair birçok örnekler vermektedir. Kanaatimize göre dinî ve ilmî bir tartışma konusu olan “Halku'l-Kur'ân” meselesi de siyasî arenaya taşınarak ayrılığa, kîne, işkenceye, düşmanlığa ve bunun sonucunda da müslümanların gücünün azalmasına ve birçok alanda gerilemelerine sebep olmuştur.

İslâm Mezhepler Tarihi alanında yapılan “*Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Siyasî, Sosyal ve İtikâdî Boyutları (Me'mûn Dönemi Örneği)*” başlıklı tezimiz giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde; tezi yazarken hangi yöntemi kullandığımızı ve hangi kaynaklardan istifâde ettiğimizi, ayrıca konumuzla ilgili olan anahtar kavramları (Haşviyye, Mu'tezile, Halku'l-Kur'ân ve Mihne) açıklamaya çalıştık. Birinci bölümde; Halku'l-Kur'ân tartışmalarının en önemli tarafları olan Mu'tezile ile Hadisçiler'in tartışma nedenleri ve birbirlerine yönelik suçlamaları hakkında bilgiler verildi. İkinci bölümde; Halku'l-Kur'ân tartışmalarının en yoğun olduğu dönem olan Halîfe Me'mûn devrinin siyasî, sosyal ve ilmî durumu ile dinî-ilmî olan Halku'l-Kur'ân

¹ Âl-i İmrân, 3/103

² Enfâl, 8/46

meselesinin hangi sebeplerle siyasî arenaya taşındığı ve niçin devletin resmî görüşü olarak savunulduğu hakkında bilgiler verildi. Üçüncü bölümde ise; İslâm tarihinde “Halku'l-Kur'ân Mihnesi” olarak adlandırılan soruşturma ve kovuşturma uygulamalarının tarihî seyri hakkında bilgiler sunulmuştur.

Çalışmam esnasında konunun seçimi, sınırlandırılması ve muhtevâyâ yönelik yapıcı eleştirileriyle tezin başından sonuna kadar danışmanlığımı üstlenen, muhterem hocam Prof. Dr. Metin Yurdagür'e en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca görüş ve önerileriyle yolumu aydınlatan sayın Prof. Dr. Mustafa Öz ile beni İslâm Mezhepler Tarihi alanında araştırma yapmaya teşvik eden sayın Doç. Dr. Mazlum Uyar'a teşekkür etmeyi bir vefâ borcu olarak görüyorum. Genç araştırmacılara ilmî kişiliğiyle örnek olan çok değerli hocam Doç. Dr. Mehmet Görmez başta olmak üzere, kaynakların temininde ve konuya farklı açılardan bakmama yardımcı olan sayın Doç. Dr. Sönmez Kutlu ve Doç. Dr. M. Emin Özafşar ile Doç. Dr. Nahide Bozkurt hanımefendi'ye çok teşekkür eder, çalışmanın bu alandaki boşluğu kısmen doldurmuş olmasını ve daha geniş araştırmalara vesile olmasını dilerim. Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

İstanbul, 2003

Mahmut YILDIZ

GİRİŞ

A. Metod ve Kaynaklar Hakkında

Halku'l-Kur'ân meselesi başta Kelâm olmak üzere Tefsir, Hadis, Fıkıh, İslâm Tarihi ve Felsefesi gibi ilimlerin ilgili alanına giren bir konudur. Ülkemizde Halku'l-Kur'ân ile ilgili araştırmaların birçoğu zikri geçen ilim dalları tarafından yapılmıştır. Her ilim dalı meseleyi kendi bakış açısıyla değerlendirdiği için, konu hakkında birçok fikir ileri sürülmüştür. Bu durum meselenin anlaşılmasına ve bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesine imkan vermemektedir. İslâm Mezhepleri Tarihi alanında yapılacak bir araştırmanın “Halku'l-Kur'ân” meselesini daha bütüncül ve anlaşılır bir bakış açısıyla ele alacağına olan inancımız, bizi “*Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Siyasî, Sosyal ve İtikâdî Boyutları (Me'mûn Dönemi Örneği)*” adlı bir tez hazırlamaya sevk etmiştir.

Hicrî II. yüzyılın başlarında tartışılmaya başlanan Halku'l-Kur'ân meselesi, Me'mûn dönemine kadar fert bazında ele alınmış, fakat devlet tarafından kabul görmemiştir. Yönetime eklenmek ve kendi düşüncelerini geniş halk kitlelerine benimsetmek amacıyla olan Mu'tezile, Halku'l-Kur'ân fikrini Halife Me'mûn'a kabul ettirerek, bu fikrin sarayda tertip edilen ilim meclislerinde tartışılmasını sağlamıştır. Bu durum devletin Halku'l-Kur'ân fikrini savunması ve konu hakkındaki tartışmalara taraf olması sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle biz de, Halku'l-Kur'ân tartışmalarının en yoğun olduğu ve Halku'l-Kur'ân Mihnesi'nin başladığı dönem olan Halife Me'mûn devrini araştırma konusu olarak seçtik. Ayrıca Halife Me'mûn döneminde farklı bir politika izlenmesi ve İslâm kültür-siyaset tarihinde önemli yeri olan birtakım faaliyetlerin zirveye ulaşması, bizi özellikle bu dönemi araştırmaya yöneltmiştir.

Mezhepler, bulundukları dönemin siyasî, iktisadî, sosyal, coğrafi, tarihî ve kültürel şartları içerisinde ortaya çıkmış olan siyasî, itikâdî ve amelî sahadaki düşünce ekolleridir. İslâm Mezhepler Tarihi incelendiğinde birkaçı istisna edilecek olursa, ortaya çıkan mezheplerin hemen tamamına yakını, ya şahısların ya da toplulukların şu veya bu şekilde, iktidâra kavuşmayı hedef alarak siyasî ve dünyevî ihtirâs, arzu ve menfaâtlarının tesiriyle ortaya çıkmış; yaşayabilmek için de Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'i

kendine yardıma çağırarak suretiyle, esâs niyetini Kur'ân ve Sünnet'ten biçilmiş kaftanların ardına gizlemek ve örtmek yolunu tutmuştur.³ Mezheplerin bu durumu onların olayları ve meseleleri değerlendirme ve tanımlama biçimine de yön vermiştir. Bu nedenle mezheplerin herhangi bir konudaki görüş ve düşüncelerini İslâm'la özdeşleştirmek ve mutlak doğru olarak benimsemek mümkün değildir. Mezheplerin "Halku'l-Kur'ân" ile ilgili farklı değerlendirmelerini de bu prensibe göre ele almak gerekir.

İslâm Mezhepler Tarihi incelendiğinde genellikle kolay anlaşılan birçok (imân-küfür gibi) kelâmî görüşün siyasî bir cephesinin de var olduğu görülmektedir. Bu nedenle incelediğimiz dönemin inanç konularını, o dönemin tarihî, siyasî, kültürel ve sosyal yapısını göz önünde bulundurarak açıklamaya çalıştık. Ayrıca konuyu daha iyi açıklamak amacıyla belli kişiler ve görüşler hakkında detaylı bilgiler vermeye özen gösterdik. Konuyla ilgili fikir ve düşüncelerin hangi zaman dilimine ait olduğunu göstermek amacıyla, araştırmamızda adı geçen şahısların ölüm tarihlerini isimlerinden hemen sonra vermeye çalıştık.

İslâm tarihi yazarları eserlerini hazırlarken tenkît fikrine yer vermemiş, olayları sadece nakletmekle yetinmişlerdir. Olayların bizzat kendisi demek olmayan tarih; bu olayların yorumu ve ve olgular arasındaki bağları kurarak bir bütünlüğe varmaktır.⁴ Buna bağlı olarak araştırmamızda bilinenden bilinmeyene ulaşmak gayesiyle tarihî olayları yorumlamaya ve birbirleriyle olan bağlantılarını göz önünde bulundurmaya dikkat ettik. Konumuzla ilgili tarihî olayları açık olarak anlamaya, yani bunların ortaya çıkışında etken olan sebepleri tesbit etmeye çalıştık.

Halku'l-Kur'ân meselesi hakkında yapılan tartışmaların siyaset, halk ve onların inançları üzerinde nasıl bir etkide bulunduğunu açıklamaya çalıştığımız araştırmamızı hazırlarken, imkânlar dahilinde birçok kaynaktan istifade etmeye çalıştık. Bu kaynakları birinci el kaynaklar, genel İslâm Tarihi kaynakları, Mîlel-Nihal türü eserler, Din-Siyâset ilişkisini konu alan eserler, yakın dönemde yapılan araştırmalar ile Ansiklopedi

³ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 15-16

⁴ Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 7

maddeleri şeklinde bir sınıflandırmaya tâbi tutmamız mümkündür. Konumuzla ilgili birinci el kaynak olan iki eseri (*Kitâbü'l-hayde* ile *Halku ef'âli'l-'ibâd*) tanıtıcı özet bilgiler vermenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Diğer eserleri ise, tezin hangi bölümlerini yazarken istifade ettiğimizi belirtmekle yetineceğiz.

KİTÂBÜ'L-HAYDE: Abdülazîz b. Yahyâ el-Kinânî'ye (ö. 240/854) nisbet edilen eser, el-Kinânî'nin, Halku'l-Kur'ân fikrinin Halîfe Me'mûn başta olmak üzere diğer yöneticiler tarafından desteklenmesinin kendisini rahatsız etmesi üzerine Mekke'den Bağdât'a gidişi ve şehrin ulucâmiinde devletin resmî görüşüne karşı konuşmalar yapması üzerine yöneticilerin kendisini sorguladıkları ve sorgulama sonunda amacının, Halife'nin huzurunda Halku'l-Kur'ân fikrini savunanlarla tartışmak olduğu anlaşılınca Halîfe'ye durumun intikal ettiği ve Halîfe Me'mûn'un onun bu isteğini kabul ettiği hakkında bilgiler vermektedir. Söz konusu tartışmada, Mu'tezile fakîhlerinden Me'mûn'un oluşturduğu ilmî danışman meclisinin üyesi, Halku'l-Kur'ân fikrinin yayılması ve devlet politikası haline gelmesinde etkili olan Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833), resmî görüşü savunurken; el-Kinânî, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ve dolayısıyla bu görüşün Halîfe tarafından savunulmasının yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Tartışma bizzat Halîfe Me'mûn tarafından idâre edilmektedir. Ve Halîfe bazen kendi düşüncelerini de açıklayarak konunun tartışılmasına katkıda bulunmaktadır. El-Kinânî'nin aktardıklarına göre, Halîfe Me'mûn tartışma boyunca çok adil davranmış ve hangi tarafın delilinin daha sağlam olduğunu belirterek diğerinin görüşünün zayıflığını ortaya koymuştur. Tartışmada daha ziyade el-Kinânî'nin Me'mûn tarafından haklı bulunduğu ve Bîşr'in görüşlerini delillendiremediği görülmektedir.

Kitabın el-Kinânî'ye nisbeti konusunda farklı değerlendirmeler olmakla birlikte,⁵ genel kabul bunun doğru olduğu hakkında birleşmektedir. Kitap bize Halku'l-Kur'ân tartışmalarının en yoğun olduğu Me'mûn dönemi hakkında ve konuyla ilgili sarayda yapılan tartışmalarla ilgili bizzat bu tartışmalardan birine taraf olarak katılan el-Kinânî'nin, birinci elden aktardığı bilgileri sunmaktadır. Ayrıca, dönemin fikrî tartışma konuları ve halkın bunlara yaklaşımı ile devletin ve yönetime eklemlenen ilmî çevrenin

⁵ Mehmet Erdoğan, “Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ”, DİA, XXVI, 32

halka nasıl baktığı hakkında bazı ipuçları vermektedir. Halku'l-Kur'ân meselesinin toplumda nasıl bir korku ve tedirginlik meydana getirdiği, âlimlerin ne gibi engellerle karşılaştıkları ve resmî görüşe karşı olanların başına nelerin geldiği hakkında bilgiler ihtivâ etmektedir.⁶ Eser ayrıca, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin görüşlerini aktarması bakımından da önem taşımaktadır. Çünkü Halku'l-Kur'ân fikrinin en büyük savunucularından ve onun resmî görüş haline gelmesinde büyük pay sahibi olan Bişr'in görüşlerinin bilinmesi, konunun hangi gerekçelerle savunulduğu hakkında bize önemli bilgiler sunacaktır.

HALKU EF'ÂLİ'L-'İBÂD: Halku'l-Kur'ân tartışmalarının toplumu nasıl farklı gruplara ayırdığı ve Mihne sürecinde konunun imanî bir mesele haline dönüşmesi sonrasında bunun rivâyet dilini nasıl etkilediğini açıklarken çokca yararlandığımız kitabın, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'ye (ö. 256/870) nisbeti hususunda herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Konumuzla ilgili birinci el kaynak hüviyeti taşıyan eser, Buhârî ile çağdaşı olan muhaddis Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî arasındaki Halku'l-Kur'ân meselesine dair görüş ayrılıklarını konu edinmektedir. Yusuf b. Reyhân ve Firebrî tarafından rivâyet edilen⁷ kitabın ana konularını üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar: 1) Allah'ın "kelâm" sıfatının isbâtı ile Kur'ân'ın, Allah'ın mahlûk olmayan kelâmı olduğu. 2) Kaderin ve Allah'ın ilminin isbâtı. 3) Kulların fiillerinin yaratılmış olduklarının isbâtı.⁸

Buhârî kitabına, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın ortaya attığı Halku'l-Kur'ân fikrini ve hadisçilerin bu iddiayı reddeden görüşlerini zikrederek başlar. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin müslüman sayılmayacaklarını kabul eden ve bu kanaatlerinden vazgeçmedikleri taktirde öldürülmelerini câiz gören rivâyetlere yer verir. Daha sonra Kur'ân'ın, Allah'ın mahlûk olmayan kelâmı olduğunu, fakat Kur'ân'ı okuma ve yazmanın kulların fiili olması sebebiyle mahlûk olduğunu belirtir. Bu bağlamda Cehmiyye ve Haşviyye'nin Ahmed b. Hanbel'e ait konuyla ilgili görüşlerin inceliğini anlayamadığını ve bu nedenle ona nisbet edilen fikirlerin çoğunun asılsız

⁶ Abdülazîz el-Kinânî, *el-Hayde*.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "*Halku ef'âli'l-'ibâd*", DİA, XV, 369-370

⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 9

olduğunu söyler. Ayrıca Allah'ın sıfatlarının yaratıkların sıfatlarına benzemediğini anlatırken, “kelâm” sıfatı üzerinde durur. Hadisçilerin, mahlûk olan okuma fiiliyle kadîm olan Kur'ân'ı aynı şey kabul etmelerini eleştiren Buhârî, Allah kelimesiyle Allah'ın aynı şey olmasının imkânsızlığına dikkat çeker.

“Kur'ân'ı okuyup yazma kula ait bir fiildir, kulun bütün fiilleri ise mahlûktur; dolayısıyla Kur'ân'ı okuma ve yazmanında mahlûk olması gerekir” şeklinde özetlenebilecek olan bir ana fikri işleyen kitap, Ehl-i sünnet kelâmcılarının Kur'ân'ı lafzî ve nefsî kelâm ayırımına tâbi tutarak çözmeye çalıştıkları Halku'l-Kur'ân meselesini aynı açıdan ele alan, fiil ile mef'ûlün (tekvîn ile mükevven) ayrı şeyler olduğunu söyleyerek Allah'ın ezeli bir tekvîn sıfatının bulunduğu dikkat çeken, böylece Mâtürîdî kelâm mektebinin müjdecisi sayılan önemli bir kaynaktır. Selef metodu ile kaleme alınan eser Cehmiye ekolüne ve ricâline yönelik tenkitler içermesi, ayrıca Selefiyye'nin arşa istivâ, sıfât-ı ilâhiyye, ru'yetullah ve iman konularındaki anlayışını yansıtmaları bakımından da değerli bir çalışma kabul edilmiştir.⁹

Genel İslâm Tarihi ile ilgili eserlerden Taberî'nin “*Târîhu'l-umem ve'l-mülûk*” adlı eseri konumuzla ilgili en geniş bilgileri sunmaktadır. Halife Me'mûn'un Halku'l-Kur'ân meselesiyle ilgili Bağdât valisine gönderdiği mektuplar ile Halku'l-Kur'ân fikrinin bir devlet politikası olarak sürdürülmesini isteyen vasiyetnâmesinin tam metnini vermesi bakımından çokça istifade ettiğimiz bir eser olmuştur. İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eseri ise genel olarak Mihne uygulamaları ile Ahmed b. Hanbel'in geniş bir bibliyoğrafyasını sunmakla bize kaynaklık etmiştir. Ayrıca İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*, Ya'kubî'nin *Târîhu Ya'kubî*, İbn Tayfûr'un *Kitâbü Bağdâd*, Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-zeheb*, H. İbrahim Hasan'ın *Dinî-Siyasî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, Hakkı Dursun Yıldız'ın hazırladığı *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* gibi eserlerden yararlandık.

Milel-Nihal türü eserlerden Bağdâdî'nin *el-Fark*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*, Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, İbn Hazm'ın *el-Fasl*, İrfan Abdülhamid'in

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “*Halku ef'âli'l-ibâd*”, DİA, XV, 370

İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları, Muhammed Ebû Zehra'nın *Mezhepler Tarihi* adlı eserleri araştırmamıza kaynaklık etmişlerdir.

Yöneticilerin bir mezhebi veya düşünceyi devletin resmî görüşü haline getirerek, bazı dinî meseleleri kendi iktidârlarını korumak adına siyasete taşımalarını ve buna karşı çıkanları nasıl cezalandırdıklarını konu alan bazı eserlerden de istifâde ettik. Ahmed Emin'in *Duhal İslâm*, Fehmî Ced'ân'ın *el-Mihne*, Abdurrahman Sâlim'in *Târîhu's-Siyâsî*, Mahmut Ay'ın *Mu'tezile ve Siyaset*, M. Emin Özafşar'ın *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı* adlı eserleri ile Nadim Macit'in *Kelâmî Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidâra Eklemlenme Problemi* adlı makalesi çokça yararlandığımız kaynaklardır.

Halku'l-Kur'ân tartışmalarının en belirgin tarafları olan Mu'tezile ile Hadisçiler'in tartışma nedenleri ve birbirlerine yönelik eleştirilerini yazarken Talat Koçyiğit'in *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, Muhammed Ebû Zehra'nın *Mezhepler Tarihi*, Hüseyin Hansu'nun yayınlanmamış doktora tezi olan *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı* adlı kaynaklardan istifade ettik.

Konumuzla ilgili Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde bulunan maddelerden de çokça istifade ettik. Birçok kaynaktan toplanan bilgilerin ayıklanması ve konuya uygun bir şekilde kompoze edilmesi, her araştırmacı için belli bir zorluk içermekle birlikte, yüksek lisans seviyesinde olan birisi için bu durum daha fazla zorluklar içermektedir. Bilgi yığını ayıklama ve konuya uygun bir halde kompoze etmemizde söz konusu eserin payı büyüktür. Bu vesileyle İslâm Ansiklopedisi'nin hazırlanması ve yayınlanmasında büyük emeği olan İslâm Araştırmaları Mezkezi (İSAM) ilim heyeti ve çalışanlarına teşekkürlerimi sunarım.

B. Konuyla İlgili Anahtar Kavramlar

B.1. HAŞVİYYE

Arapça (h-ş-y) kökünden türetilen el-haşâ, sözlükte, batın bölgesinde bulunan dalak, karaciğer, işkembe vb. şeylerin tümünü ifâde eder.¹⁰ el-haşv ise, tıkıp doldurmak, şilte yastıklarının içine doldurulan şey ve dolma içi anlamında kullanılmıştır.¹¹ Sözü veya insanı nitelediğinde itimat edilmeyen boş söz veya kimse anlamını vermektedir. Huşvetu'n-nâs, insanların sefil gürûhu, ayak takımı demektir.¹² el-hâşiye, insanın ve devenin kötürüm ve pek işe yaramayan takımına dendiği gibi; taraf, kenar ve kitabın kenarına düşülen not anlamına da gelmektedir.¹³ Bitkinin kokuşmuş, bozulmuş olanı ile toprağın verimsiz ve çoraklığını ifâde etmek için haşât sıfatı kullanılmaktadır.¹⁴ Haşv kelimesine nisbet ekinin ilâvesiyle oluşturulan Haşviyye, genellikle birtakım mânasız dinî telakkilere sahip bilgisiz kimseler için kullanılır. Farklı görüşler bulunmakla birlikte Haşviyye daha çok, “dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle ulûhiyyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kuramayarak teşbîh ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyen kimseler” şeklinde tarif edilmiştir.¹⁵

Ashâb-ı Kirâm akâid konularında “niçin” ve “nasıl” sorularını sormamış, güçlü bir imânla birlikte “ameli ön plana çıkaran” bir tavır sergilemiştir.¹⁶ Muhammed Zâhid el-Kevserî, Haşviyye'nin doğuşunu Râşid Halîfeler dönemine kadar götürmektedir. Yahudî ve Nasranî ruhbanlarla Mecusî din adamları bu dönemde müslüman olduklarını izhar ettiler. Daha sonra kendi dinlerinde bulunan bazı mitolojik hikâyeleri (esâtir), bedevî Araplar ile Arap olmayan câhillere anlatmaya başladılar. Onlar da bilgileri başkalarına anlattılar. Bu câhiller, Allah hakkında tecsîm ve teşbîh türünden ifâdelerin yine Allah tarafından bildirildiğine inanmaktaydılar. Ayrıca israiliyât türünden anlattıkları şeyleri Hz. Peygamber'e nisbet ederek büyük bir hataya düşmüşlerdir. Bu

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, 178

¹¹ İbrahim Mustafa ve diğerleri, “*haşâ*”, el-Mu'cemu'l-Vasîf, s. 177

¹² İbn Manzûr, XIV, 180

¹³ İbn Manzûr, a.y.

¹⁴ İbn Manzûr, a.y.

¹⁵ Metin Yurdağır, “*Haşviyye*”, DİA, XVI, 426

¹⁶ Ramazan Altıntaş, “*Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*”, s. 57-58

durum, toplumun itikâdına zarar vermiş ve bu tür bilgiler kötü bir şekilde halk arasında yaygınlık kazanmıştır.¹⁷ Haşviyye sahâbe asrında yoktu. Ancak, hadislerin tedvîn edildiği tâbîîn döneminde doğmuştur.¹⁸ Haşviyye daha ziyade Şî'a'da etkisini göstermiş, insanları tecsîm ve teşbîhe davet etmiştir. Fakat Mu'tezile'nin Şî'a ile münâzara ve münâkaşaya girişmesi üzerine, süratle bu tutumundan vazgeçmiştir.¹⁹ Tecsîm ve teşbîh daha çok haşvî hadis râvileri arasında devam etmiş ve Basra şehri çeşitli mezhep, fırka ve görüşlerin arenası haline gelmiştir. Teşbîhi konu edinen Haşviyye burada intişâr etmiştir.²⁰ Bedevî râviler, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) ilim meclisine gelip boş ve lüzumsuz konuşmalara başladılar. Bu durumdan iyice sıkılan Hasan-ı Basrî "bunları halkanın dışına (haşâ) atınız" diye emretti.²¹ Kevserî, Haşviyye isimlendirmesini bu olaya dayandıranlarla aynı kanâattedir.²² Haşviyye tâbirinin ortaya çıkışı hicrî 2. asrın başlarına kadar uzanır. Câhız (ö. 255/869), Ömer b. Abdülâziz'in (ö. 99-101/717-720) haşv kelimesini "avâm" anlamında kullandığını nakleder.²³

B.1.1. Haşviyye'nin Temel Görüşleri

Haşviyye'nin kimliğini tam anlamıyla belirlemek oldukça güç olmakla birlikte, temel görüşlerine dair kaynaklarda yer alan bilgiler şöylece özetlenebilir:

1) Başta Allah'ın varlığı ve sıfatları olmak üzere bütün dinî konularda nasların zâhirî mânalarına bağlı kalıp, akıl yürütmeyi kesinlikle terk etmek; itikâdî, amelî ve ahlâkî konularda Hz. Hz. Peygamber'e atfedilen bütün rivâyetleri kabul etmek. Bu durumda naslarda Allah'a nisbet edilen yüz, göz, el, ayak gibi organları aynen kabul etmenin ve O'nu cismânî bir varlık olarak düşünmenin bir sakıncası yoktur.²⁴ Câhız, Hıristiyanların, teşbîh dolu Maniheizt ve Mecusî motifler içeren eserleri halk arasında yaydığını, halkın da bu kişilere sempati ile baktıklarını söyler. Sonuçta teşbîh

¹⁷ Kevserî, *Mukaddimetü't-Tebyîn*, s. 10

¹⁸ Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 14

¹⁹ Ali Samî en-Neşşâr, *a.g.e.*, II, 16

²⁰ Kevserî, *a.g.e.*, s. 10-11

²¹ Tahânevî, *Keşşâf Istılâhâtî'l-Fümûn*, I, 396-397

²² Kevserî, *a.g.e.*, s. 11

²³ Câhız, *Nefyu't-teşbîh*, I, 283

²⁴ Metin Yurdagür, *a.g.md.*, s. 426; Ali Samî en-Neşşâr, *a.g.e.*, II, 17; Ramazan Altıntaş, *a.g.m.*, s. 63

anlayışının Yahudî, Râfizî, Müşebbihe, Haşviyye ve Nâbite gibi zümrelere egemen olduğunu belirtir.²⁵

2) Kur'ân'ın harf, ses, rakam ve kelimeleriyle ezeli ve kadim bir kitap olduğunu savunmuşlardır.²⁶ Halku'l-Kur'ân tartışmalarına bu görüşleriyle katılarak aşırı beyanlarda bulunmuşlardır.

3) Kulların özgür bir irâdeye sahip olmadığını, Allah tarafından takdir edilen bir kader çizgisinde hareket ettiklerini savunan "cebr doktrini"ni benimsemişlerdir.²⁷

4) Allah hakkında teşbîh ve teccîm ifade eden görüşler belirtmeleri,²⁸ Müşebbihe ve Mücessime olarak isimlendirilmelerine sebep olmuştur.²⁹ Ehl-i sünnet kelâmcıları Haşviyye'yi, teşbîh ve teccîmi meşrulaştırma gayesiyle kendi yanlış telakkilerini Selef görüşü olarak takdim eden bir grup şeklinde vasıflandırmışlardır. Nitekim bir Eş'arî kelâmcısı olan Gazzâlî (ö. 505/1111), *İlcâmü'l-'avâm* adlı eserinde Haşviyye mezhebi mesuplarının teşbîh ve teccîme dair görüşlerini eleştirerek, kendilerini Selef'in temsilcileri olarak göstermelerine karşı çıkmaktadır.³⁰

5) Hz. Peygamber'in, kendi yerine halîfe olacak birini tâyin etmediği görüşündedirler.³¹

6) Her iki zıt (Ali- Muaviye) tarafla dostluk kurmaları ve bütün Ehl-i Kible'nin -imânını alenen ikrârı sebebiyle- mü'min olduğunu ve günahlarının affını ümit ettiklerini belirtmeleri sebebiyle Mürchie olarak addedilmişlerdir.³²

B.1.2. Kaynaklarda Haşviyye Olarak Zikredilen Gruplar

Haşviyye, mezhepleşme sürecini tamamlamış bağımsız bir eğilimden ziyade, bütün dinî akımlara dağılıp, lokal özellikler kazanan genel bir zihniyet biçimi şeklinde

²⁵ Câhız, *er-Red 'ale'n-Nasârâ*, III, 351

²⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 109, 121-2

²⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 97

²⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 120

²⁹ Kevserî, *a.g.e.*, s. 11

³⁰ H. Bekir Karlığa, "*Gazzâlî*", DİA, XIII, 520

³¹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, s. 7; Metin Yurdagül, *a.g.md.*, s. 427

³² Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 15-16

değerlendirilebilir.³³ Kaynaklarda Haşviyye'nin temel görüşlerini temsil eden gruplar hakkında birçok malumât bulunmaktadır. Bu gruplardan çokça söz edilenleri şunlardır:

B.1.2.1. Ehl-i hadis veya Ashâbü'l- hadis olarak kendilerini tanımlayan ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) uyduklarını iddia eden seleften bir gurubun,³⁴ haşvî görüşlere sahip olduğu belirtilmektedir. Bunun yanında, Ehl-i sünnet hadisçileri sahîh hadisi mevzû olanından ayırmak için, ciddi bir çaba harcayarak, bunların sebep olduğu zararları gidermeye çalışmışlardır.³⁵ Mu'tezile ise Ashâbü'l-hadis'in yanı sıra, bu guruba mensup olduğunu düşündüğü Ehl-i sünnet kelâmcılarının da Haşviyye'yi temsil ettiği görüşündedir.³⁶

B.1.2.2. Gulât-ı Şî'a'dan addedilen Sebeiyye,³⁷ Beyâniyye,³⁸ Muğîriyye,³⁹ Hulûliyye⁴⁰ vb. fırkalar, Haşviyye'nin düşünce yapısına göre hareket etmişlerdir. Fakat teşbîh ve tecsîm inancına sahip olmayan Şî'a'yı bu gruplardan ayrı tutmak gerekir. Çünkü gerçek şîiler, teşbîhe düşenleri müşrik olmakla ithâm etmişlerdir.⁴¹

B.1.2.3. Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869), ilimden nasibi az olan bir kişiydi. Bu nedenle mezhebin esaslarını içeren kitabını her mezhepten devşirdiği en zayıf görüşlerle (haşv) doldurdu.⁴² Kendisine uyanları, ma'bûdunu tecsîm etmeye çağırdı.⁴³ Bu nedenle Haşviyye olarak adlandırıldılar.

B.1.2.4. Müşebbihe ve Mücessime'nin değişik grupları, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını O'nun dışındaki varlıkların zât ve sıfatlarına benzettikleri⁴⁴ için, Haşviyye'ye nisbet edilmişlerdir.⁴⁵

³³ Ramazan Altıntaş, *a.g.m.*, s. 63

³⁴ Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 14; Ramazan Altıntaş, *a.g.m.*, s. 65; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 120; Nevbahî, *a.g.e.*, s. 6-7

³⁵ Ali Samî en-Neşşâr, *a.g.e.*, II, 15

³⁶ Câhîz, *Fî halki'l-Kur'an*, III, 289

³⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 177; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 204

³⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 176

³⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 182

⁴⁰ Bağdâdî, *a.g.e.* s. 198-205; Ramazan Altıntaş, *a.g.m.* s. 71

⁴¹ Ramazan Altıntaş, *"Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri"*, s. 70

⁴² Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 34

⁴³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 160; Geniş bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 124-131

⁴⁴ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 169

B.1.2.5. Hulûliyye, İslâm toplulukları içerisinde ortaya çıkan bir fırkalar birliği hüviyetinde olup, çoğunlukla tasavvufi bir karaktere bürünen ve gerçek yüzünü gizlemeye çalışan Râfizilerin Gulâtındandır.⁴⁶ Bunlardan özellikle Hulmâniyye ve Hallâciyye fırkaları, kişinin nefsinin tezkiye ve terbiye etmesi durumunda, Hz. İsa gibi ona da Allah'ın hulûl edeceğini ve onun fiilinin Allah'ın fiili olacağını belirtmişlerdir.⁴⁷ İslâm düşüncesinde nassları zâhirine göre yorumlama –teşbîh ve tecsîm- fikri, sonuçta hulûl düşüncesini doğurmuştur. Şehristânî (ö. 548/1153) hulûl fikrini Haşviyye'den olan Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Huceymî'ye isnat ederek, bunların Allah'la birleşme (ittihâd) fikrini kabul etme noktasına kadar ileri gittiklerini zikreder.⁴⁸

B.1.2.6. İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre Haşviyye, belli bir görüşü ve temsilcileri bulunan bir itikâdî zümreyi ifâde etmekten çok, karalama veya küçümseme amacıyla “**avâm ve câhiller**” mânasında kullanılmıştır.⁴⁹

Me'mûn'un (ö. 218/833) Mihne sürecini başlatan mektubunun giriş cümlelerinde toplumun alt tabakasına mensup, kültür düzeyi düşük, entelektüel birikimden yoksun kalabalık halk yığınları anlamında Haşviyye tâbirini kullandığını görüyoruz.⁵⁰ “Haşvi'r-raiyye ve Sefeleti'l-âmme” ifâdeleri, Haşviyye'nin kitlesel karakterini ve özellikle de toplumun alt katmanlarına mensup kalabalıkları ifâde etmektedir. Özellikle hicrî 2. asrın ikinci yarısında hadisçilik cereyanı muazzam derecede kitleselleşmiş ve hadis râvilerinden Vasıtlı Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) gibi bazı hadisçilerin meclisine binlerce kişi katılır olmuştu. Bu zât, Me'mûn'un, sağlığında Mihne sürecini başlatmaktan çekindiğini itiraf ettiği kişidir. Bu durum, hadisçilerin halk tarafından rağbet gördüğünü ve onlar üzerinde çok etkili bir nüfûza sahip olduklarını göstermektedir. Hadisçilerin hicrî 2. asırda sadece hadis tedvînine yönelip, içerikle ilgilenmemeleri; fıkıh, kelâm gibi temel islâmî ilimlerden uzak ve halkla içiçe olmaları gibi sebeplerle Haşviyye olarak isimlendirilmişlerdir.⁵¹ Her ne kadar bugün Haşviyye

⁴⁵ Kevserî, *Mukaddimetü't-Tebyîn*, s. 10-11

⁴⁶ Ramazan Altıntaş, *a.g.m.* s. 76

⁴⁷ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 203

⁴⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 120; Ali Samî en-Neşşâr, *a.g.e.*, II, 23

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, II, 520-521

⁵⁰ Taberî, *Târihu't-Taberî*, VIII, 632

⁵¹ M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Târihi Arka Planı*, s. 27-8

zihniyeti silinmiş gibi görülse de, dinî metinler üzerinde akletme ve tefekkürde bulunmayı reddeden, özellikle hadisleri anlamada metin tenkîdine karşı çıkan ve geleneğe körü körüne sarılarak taklitçi ruhu kurumlaştıran kimi tasavvûfî anlayışlar ve Vehhâbîlik gibi dinî akımlar içerisinde bu zihniyetin varlığını sürdürdüğü söylenebilir.⁵²

B.2. MU‘TEZİLE

Mu‘tezile “uzaklaşmak”, “ayrılmak”, “bir tarafa çekilmek” anlamına gelen i‘tizâl⁵³ kelimesinden türemiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de (Duhân Sûresi 21), “fe‘tezilûnî” lafzı, “benden ayrılın, benim yolum üzerinde ve benimle beraber olmayın” mânalarına gelmektedir. Istılahta ise Mu‘tezile; İslâm’da ilk zuhûr eden ve İslâm akâidinin aklî esaslarını ortaya koyan büyük kelâm ekolü⁵⁴ olarak tanımlanmıştır.

Mu‘tezile’nin dinî mânada bir ekol olarak ortaya çıkış tarihi kesin olarak bilinmemektedir.⁵⁵ Ancak, bu sistemin ilk defa Basra’da Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748), Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) ilim meclisinden ayrılmasıyla⁵⁶ başladığı söylenebilir. Vâsıl b. Atâ’nın hicrî 80 yılında doğduğu bilindiğine göre, Vâsıl’ın böyle bir fikrî harekete yirmi yaşından önce başlamış olması düşünülemez. Buna göre Mu‘tezile’nin, hicrî ikinci asrın başlarında⁵⁷, büyük bir ihtimalle hicrî 100-110 yılları arasında doğmuş olması gerekmektedir.⁵⁸

Mu‘tezile mezhebinin doğuşu hakkında kaynaklarda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Müslümanlar arasında cereyan eden iç savaşlarda (Cemel ve Sıffin) tarafsız kalanların devamı niteliğindeki siyâsî-dinî bir hareket,⁵⁹ Hz. Hasan ile Hz. Muâviye arasında cereyan eden mücâdelede tarafsız kalıp, ilim ve ibadetle uğraşan

⁵² Ramazan Altıntaş, “*Haşviyye’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*”, s. 96

⁵³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI, 440

⁵⁴ İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 93

⁵⁵ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, s. 64

⁵⁶ Ziyâuddin Rayyis, *İslâm’da Siyasî Düşünce Târîhi*, s. 72; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 62; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, s. 86

⁵⁷ Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, s. 25; Ziyâuddin Rayyis, *a.g.e.*, s. 71

⁵⁸ Kemal Işık, *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 50

⁵⁹ Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 5

kimselere verilen isim;⁶⁰ “Büyük Günah” işleyen kimsenin fâsık olduğunu, bunların tevbe etmedikçe ne kâfir ne de mü'min olarak isimlendirilemeyeceğini söyleyerek ümmetin görüşünden ayrılanlar;⁶¹ Allah'ın birliğini ve adâletini savunanlar, “Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Münker” prensibini benimsedikleri için hak taraftarı (ehl-i hak);⁶² Abbâsîlerin iktidâra gelmeden önceki siyâsî programlarının nazârî sahada tebellür etmiş şekli,⁶³ insanlardan ayrılarak bir köşeye çekilen zâhidler;⁶⁴ Emevîlere yönelik din eksenli muhâlefetten doğan bir grup,⁶⁵ yabancı kültür ve inançların etkisiyle ortaya çıkmış felsefî bir hareket vb. farklı görüşler, araştırmacılar tarafından ileri sürülmüştür. Fakat bu konudaki bilgiler, çoğu zaman mezhebe muhâlif kaynaklar tarafından verildiği için taraflı ve çelişkili bulunmaktadır.⁶⁶

B.2.1. Büyük Günah Meselesi

Mu'tezile'nin doğuşu hakkındaki rivâyetler “büyük günah işleyeninin durumu” etrafında şekillenmiştir. Bu nedenle, özet olarak bu meseleyi izâh etmekte fayda görüyoruz. İlk dönem İslâm tarihinde meydana gelen hilâfet kavgalarının en önemli sonuçlarından biri de, her bir siyâsî gruba ait görüşün zamanla itikâdî bir boyut kazanması ve İslâm düşüncesi üzerinde uzun süreli tesirde bulunmasıdır. “Mürtekibu'l-kebîre”⁶⁷ olarak bilinen, “büyük günah işleyen kimse'nin dinî açıdan durumu”, bu dönemde tartışılan en önemli meselelerden biridir. İç savaşlarda çok sayıda insan ölmüş,

⁶⁰ Kemal Işık, *a.g.e.*, s. 55

⁶¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 86

⁶² Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II. 232

⁶³ H. S. Neyberg, “Mu'tezile”, *İA.*, VII, 758

⁶⁴ İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 98

⁶⁵ M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 358

⁶⁶ Hüseyin Hansu, “Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı (yayınlanmamış doktora tezi)”, s. 31

⁶⁷ Kebîre; “Dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen davranış” şeklinde tanımlanabilir. Bunun dışında kalan kötü davranışlara da sağıre (küçük günah) denir. Israrla işlenen küçük günahın büyük günaha dönüşeceği telakkisi genellikle kabul görmüştür. Kur'an'da daha çok “zenb, ism, fisk, isyân” kelimeleriyle ifade edilen günahın büyük veya küçük olabileceği belirtilir. Hadislerde büyük günahlardan “mûbikât (helâk edici davranışlar), kebâir, a'zamü'z-zünûb” gibi tabirlerle bahsedilir. Allah'a ortak koşmak, adam öldürmek, ebeveyne karşı gelmek, yetim malı yemek, faiz yemek, dürüst kadınları iffetsizlikle suçlamak, büyü yapmak, savaştan kaçmak, yalancı şahitlikte bulunmak ve ödenemeyecek miktarda borçlu olarak ölmek büyük günahların başında zikredilmiştir. Bk. Adil Bebek, “Kebîre”, *DİA*, XXV, 163; Adil Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV, 282-284; Ahmet Saim Kılavuz, *İmân Küfür Sınırı*, s. 86-92

ölen ve öldürülenin dünya ve ahiretteki durumu tartışılır hale gelmiştir.⁶⁸ Bu meselenin çözümü hakkında dönemin muhtelif grupları birçok farklı görüş ileri sürmüşlerdir.

B.2.1.a. Hâricîler: İster küçük, ister büyük olsun günah işleyen herkesin müşrik olduğunu ifade eden Ezârika⁶⁹ fırkası, müşriklerin çocuklarının da müşrik olduğunu savunmuştur. Bu nedenle kendilerine muhâlif olan herkesi müşrik sayarak, kanlarını helâl kılmışlardır. Sufriyye⁷⁰ fırkası da, günah işleyen hakkında Ezârika'ya katılmış, fakat çocuklar konusunda farklı düşünmüşlerdir. Necedât⁷¹ fırkası ise, haram oluşu hususunda Ümmetin üzerinde birleştiği bir günahı işleyenin kâfir-müşrik olduğunu belirtmiş, ama hakkında ayrılık bulunan bir günahı işleyenin durumunun icthâdla belirlenmesini savunmuştur. Ceza gerektiren bir günahı işleyen kişiyi -Allah'ı ve O'nun katından gelenleri kabul ediyorsa- İbâziyye⁷² fırkası şirk küfrüyle değil de, nimet küfrüyle kâfir saymıştır.⁷³ Hâricîler, Emevî yönetimini günahkâr kabul ettikleri için onlara karşı ayaklanmanın da câiz, hatta zarurî olduğunu belirtmişlerdir⁷⁴

B.2.1.b. Mürcie⁷⁵: Hâricîlere karşı çıkarak, imânı sadece kalbî bir inanç olarak kabul etmişlerdir. “Nasıl ki küfrün bulunduğu yerde itaat bir fayda vermezse, bunun

⁶⁸ Adil Bebek, “*Kebîre*”, *DİA*, XXV, 163; Hüseyin Hansu, *a.g.t.*, s.32

⁶⁹ **Ezârika:** Haricilerin ilk büyük fırkasıdır. Nâfi' b. Ezrak'a (ö. 65/685) nisbetle bu adı almıştır. Hz. Ali, Osman, Talha, Zübeyr, Aişe ile Cemal ve Sıffin'e katılanların kâfir ve ebedî cehennemlik olduğunu ileri süren, kendilerinin bulunduğu yere hicret etmeyen Hâricileri (kaade) tekfir eden, takiyyeyi reddeden devrinin en güçlü fırkasıdır. Bk. Mustafa Öz, “*Ezârika*”, *DİA*, XII, s. 45-46

⁷⁰ **Sufriyye:** Ziyâd b. Asfar veya Abdullah b. Asfar et-Temimi'ye nisbet edilen, günah işleyenleri müşrik kabul etmekle birlikte muhâliflerin kadın ve çocuklarını öldürmeyi caiz görmeyen bu fırka kaynaklarda zikredilmeyen üç kola ayrılmıştır. Bk. Ethem Ruhi Fığlalı, “*Hâricîler*”, *DİA*, XVI, 173

⁷¹ **Necedât:** Necde b. Âmir el- Hanefî liderliğinde Ezârika'ya iltihak edecekken Nâfi' b. Ezrak'ın, Harici olup hicret etmeyenleri kâfir sayması üzerine bundan vazgeçen, icthadi konularda bilgisizlikleri sebebiyle yanlış işler yapanları mazur kabul ettiği için Âzirîyye diye anılan bu fırka Atrîyye b. Esved'e uyan Ataviyye, Ebu Fûdeyk'e tabi olan Fûdeykiyye ve kaynaklarda adı belirtilmeyen bir grupta birlikte üç tali kısma ayrılmıştır. Bk. E.Ruhi Fığlalı, “*Hâricîler*”, *DİA*, XVI, 173

⁷² **İbâziyye:** Abdullah b. İbâz'a nisbet edilen bu fırka, büyük günah işleyenleri sadece nimete karşı nankörlük anlamında kâfir sayar; muhâlif müslüman grupların yaşadığı toprakları İslâm ülkesi kabul ederek onlarla evlenmeyi ve miras intikalini meşru görür. Hariciliğin en ılımlı ve günümüze kadar ulaşan tek koludur. Bk. E.R. Fığlalı, “*İbâziyye*”, *DİA*, XIX, 256-261

⁷³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 85

⁷⁴ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 24

⁷⁵ **Mürcie:** Hz. Osman ve Ali başta olmak üzere bütün büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakarak, onların cennetlik veya cehennemlik oldukları konusunda hiçbir fikir ortaya koymayan kimseler ve topluluklara verilen müşterek bir isimdir. “Mürcie” kavramının çok farklı açıklamaları için bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 28-39

gibi îmânın bulunduğu yerde de günah zarar vermez”⁷⁶ diyerek, büyük günah işleyeni mü'min kabul etmişlerdir. Günahın cezasını Allah'a ve kıyamet gününe bırakarak (ircâ'), açık bir hüküm vermekten kaçınmışlardır.⁷⁷ Mürcie'nin bu görüşü, Emevî yönetimine karşı gelmeyi ortadan kaldırdığı gibi, yönetime destek ve siyâsî meşrûiyet de sağlamaktadır.⁷⁸

B.2.1.c. Ehl-i Sünnet: Büyük günah işleyen kimse, kendisinde bulunan imanı sebebiyle mü'min, işlediği gûnahtan dolayı da fâsıktır. Fakat fîsk mertbesinin - Mu'tezile'nin dediği gibi- iman ile küfür arasında üçüncü bir mertebe olamayacağını söylemektedirler. Çünkü bir kişi ya iman edip, mü'min olur ya da inkar edip, kafir olur. Başka bir durumda olması mümkün değildir.⁷⁹

B.2.1.d. Hasan-ı Basrî'nin konuyla ilgili görüşü hakkında farklı değerlendirmelerde bulunulmuştur. “Büyük günah işleyen münâfıktır”.⁸⁰ “Ancak buradaki ‘münâfık’ kelimesini şer’î mânada değil, sözlük anlamında değerlendirenlerin yanında , Hasan-ı Basrî'nin büyük günah işleyeni mü'min kabul ettiğini belirtenler de bulunmaktadır.⁸¹

B.2.1.e. Mu'tezile: Büyük günah işleyen kişi mutlak mânada ne kâfir ne de mü'mindir. Ancak fâsık olarak isimlendirilmelidir. Fâsık ise îmân ile küfür arasında (el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn) bir mertebededir. Kişinin işlediği günah onu îmândan çıkarır fakat küfre sokmaz. Eğer günahından dolayı tevbe etmeden ölürse, ebedî olarak cehennemliktir. Fakat azâbı kâfire oranla daha hafif olacaktır.⁸² Tâbi'ûndan olan âlimler ve müslümanların ekseriyeti de büyük günah işleyeni fâsık olarak görmüşlerdir.⁸³ Fakat, bunun îmân vasfını zedelediğini belirterek büyük günah sahibini mü'min kabul etmişlerdir. Oysa Vâsıl ve takipçileri fâsık kişiyi, ne mü'min ne

⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 62, Adil Bebek, “Kebîre”, *DİA*, XXV, 164

⁷⁷ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 106

⁷⁸ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 24

⁷⁹ A. Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, s. 198; Geniş bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 417-487

⁸⁰ Hüseyin Hansu, *a.g.t.*, s. 33; Mahmut Ay, *a.g.e.*, s. 25

⁸¹ Y. Şevki Yavuz, “*Hasan-ı Basrî*”, *DİA*, XVI, 306

⁸² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 61-62; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 85-86; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 107; Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 69-70

⁸³ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 85

de kâfir saymışlardır.⁸⁴ Mu‘tezile, büyük günah sahibini mü‘min kabul etmemekle birlikte, onlara bütün hükümlerde müslüman muamelesi yapmakla, pratikte, Mürcî mantığına uydu.⁸⁵ Bununla birlikte, büyük günah sahibinin ebedî cehennemlik olduğunu belirterek; teoride de, Hâricîler gibi düşünmüşlerdir. Fakat -Hâricîlerin dediği gibi- onlara ne kâfir demişler ne de onlarla mücâdele etme cesareti gösterebilmişlerdir. Bu nedenle el-Bağdâdî, Mu‘tezile’yi kaypak Hâricîler olarak suçlamaktadır.⁸⁶ Mu‘tezile, Cemel vakâsında Hz. Ali’nin mi yoksa muhâliflerinin mi haklı olduğu konusunda karar vermekten kaçındığı gibi, Hz. Osman’ın halîfeliğinin son altı yılındaki uygulamalarında haklı olup-olmadığı konusunda da kararsız kalmıştır. Mu‘tezile’nin belli meseleleri karara bağlamama hilesi ile el-Menzile akîdesi arasında bir münasebet bulunmaktadır. Bu bir siyâsî uzlaşma şekli idi; fakat tatmin edici olmaktan son derece uzaktı.⁸⁷ Mu‘tezile’nin uzlaşma temeline dayalı ara formülünün siyâsî açıklaması şudur: Büyük günah işleyen kimse “tevbe etmedikçe” cehennemde temelli kalacaktır. Dünya hayatında tevbe etmeden yaşadığı sürece kâfir gibi muamele görecektir. Bu açıklama ile, Emevî yönetimine siyâsî baskı, eleştiri ve denetim hedeflenmiştir. Yönetimin meşrûluğu tevbe şartına bağlanmış, aksi halde başkaldırı ve isyân öngörülmüştür.⁸⁸ Bununla birlikte, ilk devir Mu‘tezile’nin siyâsî yönden, bazı kereler yapıldığı gibi, Emevîlere düşman, Abbâsîler’in lehinde veya Şî‘a’ya daha az yakın sistemli bir hareket olduğunu söylemek kolay değildir.⁸⁹

B.2.2. Mu‘tezile İsimlendirmesi Hakkındaki Rivâyetler

Bu isimle anılma sebebi hakkında birçok görüş ileri sürülmekle birlikte en çok kabul göreni, büyük günah işleyeninin durumu hakkındaki “el-menzile” inancına sahip olmalarıdır. Şehristânî, Bağdâdî, Râzî ve İsferyînî’nin de içinde bulunduğu birçok âlim bu görüşü benimsemişlerdir.⁹⁰ Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyeninin durumu hakkında mevcut görüşlerden (kâfir, mü‘min, münâfık,) farklı bir görüş –el-menzile-

⁸⁴ Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 70

⁸⁵ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 104

⁸⁶ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 86

⁸⁷ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 285

⁸⁸ Mahmut Ay, *a.g.e.*, s. 26

⁸⁹ Henry Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 67

⁹⁰ Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Akdileşme Süreci*, s. 27

ortaya atarak, Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılıp, mescîdin başka bir sütûnu etrafında yeni bir halka oluşturdu. Bunun üzerine Hasan-ı Basrî "Vâsıl bizden ayrıldı" dedi. Vâsıl ve arkadaşları bu nedenle "Mu'tezile" olarak isimlendirildiler.⁹¹ el-Bağdâdî aynı olayı Hasan-ı Basrî'nin Vâsıl'ı meclisinden kovduğu ve akabinde de halkın Vâsıl ve ona uyan Amr b. Ubeyd ile bunlara uyanlara "Ümmetin görüşlerinden ayrılanlar" anlamında "Mu'tezile" dediği şeklinde aktarır.⁹²

Ahmed Emin bu izâh tarzının eleştirisini yaparken şu gerekçeleri sıralamaktadır:

1- Vâsıl veya Amr'ın Basra mescîdinde bir sütûndan diğer birine geçmesi, bir fırkayı isimlendirecek kadar önemli bir olay değildir.

2- Bu rivâyette râviler ihtilâf etmişlerdir. Bazıları ayrılma hadisesini Amr b. Ubeyd'e nisbet ederken diğerleri Vâsıl'a bağlamaktadırlar. Yine bir kısmı bunları (Vâsıl ve Amr) "Mu'tezile" olarak ilk defa isimlendirenin Hasan-ı Basrî olduğunu belirtirken, başka bir kısmı da isimlendirmeyi Katâde b. Diâme es-Sedûsî'nin yaptığını aktarmaktadırlar. Bu durum ise şüphesiz bu rivâyeti zayıflatmakta ve tenkitlerin hedefi yapmaktadır.⁹³

"Mu'tezile" kelimesi daha önce çarpışan müslüman gruplardan herhangi birine katılmayan ve tarafsız kalarak fitne ateşinin alevlenmesine sebep olmak istemeyen kişileri tanımlamak için de kullanılmıştır. Bu kelime iktidâr mücâdelesinde tarafsız kalmayı ifâde ettiği için "siyâsî" bir tanımlamadır.⁹⁴ Nyberg,⁹⁵ Ahmed Emin⁹⁶ ve Nallino Mu'tezile ismini siyâsî olarak izah etmeye çalışmışlardır. Bu zevâtın görüşleri kısaca şöyle özetlenebilir: "İ'tizâlin doğuşu siyâsî bir temele dayanmaktadır. Dinî Mu'tezile, Vâsıl ve Amr'ın takipçileridir. Aslında bunlar düşünce ve fikir sahasında kendilerinden daha önce ortaya çıkmış siyâsî ve amelî Mu'tezile'nin bir devamıdır. Mu'tezile ismi Vâsıl ve Amr'ın takipçilerine, eski Ehl-i Sünnet hocalarını terkettiklerini

⁹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 62

⁹² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 86

⁹³ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 412

⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, dipnot 2, s. 62

⁹⁵ H.S. Neyberg, "Mu'tezile", İA., VIII, 757

⁹⁶ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 421

ve onlardan ayrıldıklarını gösterebilir diye verilmiş değildir. Bilâkis bu isim, müslümanlar arasında süregelen çekişmelerden ve husûmetlerden uzaklaşan insanlar olarak onların mevkilerini gösterebilir diye verilmiştir.”⁹⁷ Mu‘tezile ismini siyâsî temele dayanarak açıklamayı yetersiz bulup eleştiren araştırmacılar da bulunmaktadır. Henry Corbin, “Mu‘tezilî öğretisi üzerinde ciddi olarak düşünüldüğünde siyâsî bir temele dayanması için yeterli bir sebebin olmadığını”⁹⁸ belirtir. Koçyiğit ise itirazını şöyle ifâde etmektedir: “Bu görüşün, ne kadar zayıf bir temele dayandığı daha ilk bakışta anlaşılmaktadır. Zira Vâsıl ile başlayan ve “i‘tizâl” ismiyle vasıflandırılan fikrî hareketin, Ali devrinde zuhûr eden siyâsî bir davranışla isim benzerliğinden başka ilgisi olduğunu kestirebilmek çok güçtür.”⁹⁹ İ. Abdülhamid konu hakkında şunları belirtmektedir: “Siyâset, i‘tizâlin esasları içinde hiç de mühim bir yer teşkil etmemiştir. Bilâkis bu ekolün ana vasfı fikir sahasında kalmak olmuştur. Dinî inançların aklî esaslarını bulmaya çaba gösteren bir düşünce tarzı olmuştur ve bu vasfı ile devam etmiştir.”¹⁰⁰ Neşşâr ise farklı bir yaklaşımda bulunarak şunları söylemektedir: “Siyâsî çekişmelerde tarafsız kalan sahâbîlerin hepsine Mu‘tezile denmesinin bir sakıncası yoktur. Fakat bunlara Mu‘tezile’nin öncüleri (eslâfî) olarak itibar edilmesi mümkün değildir. Meselâ bunlardan Abdullah b. Ömer sadece Ehl-i hadis veya Ehl-i sünnet olarak bilinir. Kesinlikle Vâsıl veya Amr’ın selefi sayılmaz. Bilâkis Amr, İbn-i Ömer’e hücumda bulunmuş ve onu “Haşviyyeci” olarak nitelemiştir.”¹⁰¹ Mu‘tezile kelimesinin ıstılâhî olarak nasıl doğduğunu açıklarken el-Malatî (ö. 377/988) şunları söylemektedir. Bu fırka Hasan b. Ali’nin Muaviye’ye hilâfeti bırakmasıyla ortaya çıkmıştır. Kendilerini Mu‘tezile olarak isimlendiren bu fırka mensupları daha önce Ali taraftarı iken bu olay üzerine Hasan, Muaviye ve diğer bütün insanlardan i‘tizâl etmişlerdir. Evlerine ve mescidlerine çekilerek; artık ilim ve ibadetle meşgul olacaklarını belirtmişler ve bundan böyle Mu‘tezile olarak anılmışlardır ¹⁰² Ehl-i beyt’ten, Ebu Hâşim Abdullah b.

⁹⁷ İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 100

⁹⁸ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Târîhi*, I, 208

⁹⁹ Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 65

¹⁰⁰ İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 104

¹⁰¹ Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 165

¹⁰² Muhammed Ebu Zehra, *İslâm’da Siyâsî, İtikadî ve Fikihî Mezhepler Târîhi*, s. 135; Ali Samî en-Neşşâr, *a.g.e.*, II, 165; Hüseyin Hansu, “Mu‘tezile’nin Hadis Anlayışı (yayınlanmamış doktora tezi)”, s. 38

Muhammed b. el-Hanefiyye ile kardeşi Hasan da ilk i'tizâl edenlerdendi.¹⁰³ Vâsıl b. Ata, Ebu Hâşim'in (ö. 98/717) yanında yetişmiş ve i'tizâl fikrini ondan almıştır.¹⁰⁴

İslâm Mezhepleri Tarihi incelendiğinde, ortaya çıkan mezheplerin tamamına yakını karşıt fikirlerin saldırılarına karşı yaşayabilmek, başka bir deyişle meşrûiyet sağlamak için Kur'ân ve Sünnet'i kendilerine sığınak ve dayanak edinmişlerdir. Mu'tezile âlimler de bu yola başvurarak, Ehl-i Sünnet tarafından kendilerine bir kötöleme ve ithâm¹⁰⁵ olarak takılan "Mu'tezile" lakabına iyi anlamlar yüklemişlerdir. Kadı ve İbnu'l-Murtaza'ya göre bu isim, Kur'ân'da kötöleme değil, övme anlamında kullanılmıştır. Meselâ "*Sizden de, Allah'tan başka taptıklarınızdan da uzaklaşıyor (e'tezilukum) ve Rabbime yalvarıyorum.*"¹⁰⁶ ayetinde olduğu gibi, şerden uzaklaşan anlamında kullanılmıştır. Bu konuda uydurma olduğu açık olan bazı hadisler de zikredilmiştir: "*Kim şerden i'tizâl ederse hayra nâil olur.*", "*Ümmetim yetmiş küsûr fırkaya ayrılacaktır, onların en iyisi ve takvâlısı Mu'tezile'dir.*"¹⁰⁷ Mu'tezile âlimler ayrıca i'tizâl akîdesini "*Vâsıl Ebu Hâşim'den, o babası Muhammed b. el-Hanefiyye'den, o da babası Hz. Ali'den, o da Hz. Peygamber'den (s.a.v.) almıştır. O'na da Cebrâil aracılığıyla Allah'tan*" gönderildiğini belirtmişlerdir.¹⁰⁸ Mu'tezile'nin Kur'ân ve Sünnet'e bakışı tek yönlüdür. Buna ilave olarak akılcı yaklaşımlarında da aşırılığa kaçarak hakikatten sapmışlardır. Kendi görüş ve akîdelerine yardımcı olabilecek her vesileyi mübah saymışlardır. Tek taraflı olarak yazılan söz konusu sened de, bu vesilelerden birisidir.¹⁰⁹

Mu'tezile kelimesinin anlamıyla ilgili farklı bir değerlendirmeyi de Goldziher (1850-1921) yapmıştır. Ona göre Mu'tezile kelimesi "âbid" ve "zâhid" kelimeleriyle aynı anlama gelmektedir. Buna göre Mu'tezilîler, insanlardan ayrılarak bir köşeye

¹⁰³ Ali Samî en-Neşşâr, *a.g.e.*, II, 165

¹⁰⁴ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdalcabbâr*, s. 84; Ali Samî en-Neşşâr, *a.g.e.*, II, 218

¹⁰⁵ Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, s. 30

¹⁰⁶ Meryem, 19/48

¹⁰⁷ Hüseyin Hansu, "*Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı (yayınlanmamış doktora tezi)*", s. 44; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, s. 30-31

¹⁰⁸ Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 218

¹⁰⁹ Ali Samî en-Neşşâr, *a.g.e.*, II, 226

çekilen zâhidler topluluğudur.¹¹⁰ Mu‘tezile kelimesi İbrânîce “inzivâya çekilen” anlamına gelen “ferrîsî” kelimesinin Arapça karşılığıdır.¹¹¹ Goldziher’in bu yaklaşımına pek çok araştırmacı şu gerekçeleri ileri sürerek karşı çıkmıştır: İlk Mu‘tezileler arasında bir hayli zâhidin bulunduğu doğrudur; fakat bu, ne hareketin siyâsî yönünü ne de beş usûlde herhangi bir zühd ilişkisinin bulunmayışını açıklamıştır. Üstelik bu, aslî mânânın küçültücü olduğuna dair kuvvetli ihtimale de zıttır.¹¹² Zühd ve takvâyı onlarla sınırlı tutmak doğru değildir. Herhalde bu insanlar Hasan-ı Basrî ve onun gibilerden daha fazla zâhid ve takvâ sahibi değillerdi.¹¹³ Ayrıca bu gurubun tüm mensupları takvâ sahibi değillerdi. Aralarında iyiler olduğu gibi günahkârlıkla suçlanan kötü kişiler de vardı.¹¹⁴ Mu‘tezile’nin ortaya çıktığı dönemde bu mezîyetler bir ferdi veya topluluğu diğerinden ayıracak tarzda belirgin bir özellik değildi.¹¹⁵ Bu görüş, daha sonra oluşmuş olan felsefî, kelâmî ve siyâsî niteliklere sahip olan Mu‘tezile’den de çok uzaktır.¹¹⁶

B.2.3. Mu‘tezile’nin Diğer İsimleri

Mu‘tezile, islâm düşünce hareketinin en belirgin gurubunu ifade etmektedir. Süregelen İslâm tefekkürüne akli ve özgür düşünceyi ekleyerek, İslâm’a yöneltilen eleştirileri bertaraf etmeye çalışmıştır. Emr bi’l-Ma‘rûf ve Nehy Ani’l-Münker prensibini kullanarak Mecûsîlik, Yahûdilik ve Hristiyanlık gibi dinlere; Mücessime, Müşebbihe, Râfîzîlik gibi ehli bid’at ve dalâlet hareketlerine ve Zındıklık akımına karşı İslâm’ı güçlü bir şekilde savunmuş, bu amaçla Horasan ve Maverannehir’e kadar gitmişlerdir. Bu mücadelelerine yöneticiler de destek vermişlerdir.¹¹⁷ Fakat daha sonraki dönemde Mu‘tezile, hadis ve fıkıh âlimlerine karşı çetin bir mücadele başlatmış ve Halîfe Me’mûn tarafından da desteklenmiştir. Bu mücadelede kullandığı argümanları, Cehmiyye ve Kaderiyye gibi yabancı düşüncelerden etkilenen fırkalardan almıştır. Söz konusu fırkalar ise benimsenen genel geçer kabulleri eleştirmiş ve bunun sonucunda da

¹¹⁰ Watt, *İ.D. Teşekkül Devri*, s. 266; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcabbâr*, s. 148; Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 136

¹¹¹ İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 98

¹¹² Watt, *a.g.e.*, s. 267

¹¹³ Mahmut Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset*, s. 34; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Akdileşme Süreci*, s. 34

¹¹⁴ M. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 136

¹¹⁵ Osman Aydın, *a.g.e.*, s. 34-35; Mahmut Ay, *a.g.e.*, s. 34

¹¹⁶ Mahmut Ay, *a.g.e.*, s. 34

¹¹⁷ M. Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 140

toplum tarafından dışlanmışlardır. İşte Mu‘tezile’nin en büyük çıkmazı da bize göre, bu fırkaların devamı niteliğinde olmasıdır. Ayrıca Halku’l-Kur’ân olayında olduğu gibi, kendi görüşlerini zorla kabul ettirmeye çalışmaları da, halk tarafından eleştirilmelerine ve dışlanmalarına sebep olmuştur. Bunun sonucunda Mu‘tezile, kendi hoşuna gitmeyen isimlerle anılmıştır.¹¹⁸ Biz burada çokça dillendirilen iki tanesinden ve Mu‘tezile’nin kendisi için kullanılmasını istediği “Ehlu’l-Adl ve’t-Tevhîd”den söz edeceğiz.

B.2.3.a. Kaderiyye : Mu‘tezile’nin kader konusundaki görüşlerinden hareketle, muhalifleri tarafından kendilerine bu isim verilmiştir. Sözlükte “kadere mensup olan, kader taraftarı” anlamındaki **kaderîden** gelen **kaderiyye**, ilk dönemlerden itibaren bu anlamın aksine, “sorumluluk doğuran fiillerle ilgili ilâhî kaderi reddedenleri” ifade etmek üzere kullanılmıştır. Kaderiyye, kader meselesine yaklaşımı bakımından paralel durumda bulunup daha sonra taraftarlarının kendisine katıldığı Mu‘tezile ile ilişkili olmakla birlikte en azından başlangıçta ondan ayrı bir fırkadır.¹¹⁹ Kaynaklarda ayrı fırkalar olarak belirtilmelerine rağmen, bazı müellifler aralarındaki ilişkiyi esas alarak ikisini aynîleştirmeye çalışmışlardır. İbn Kuteybe (ö. 276/889), her ikisini bir kabul etmektedir.¹²⁰ Şehristânî (ö. 548/1153), Mu‘tezile’nin Kaderiyye olarak lakablandırıldığını belirtmektedir.¹²¹ İmâm Mâtürîdî (ö. 332/943), “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsileri’dir.” hadisinin, bütün din mensuplarının anlayışına ters düşen Mecûsiler’le fikir birliği içinde bulunan Kaderiyye’nin yerilmesini amaçladığını söylemektedir. Ayrıca Kaderiyye olarak adlandırılmaya en çok Mu‘tezile’nin yakıştığını ve kelâm âlimlerinin Kaderiyye’nin (dolayısıyla Mu‘tezile) yerilmesi konusunda ittifak ettiklerini belirtmektedir.¹²² Mu‘tezile bu isimlendirmeye karşı çıkmış ve bu lakaba “hayır ve şerri Allah takdir eder” diyen – hasımları- Mücebbire’nin layık olduğunu belirtmişlerdir.¹²³

¹¹⁸ Bu isimlerden bazıları: *Lâ Edriyye*(Allah hakkında hiçbir şey bilmeyen), *Mehânîsu’l-Havâric* (Hâricilerin kıvırtanları), *Mu‘tezile* (ayrılanlar) bk. Osman Aydın, *a.g.e., dipnot* 70, s. 31

¹¹⁹ İlyas Üzüm, “Kaderiyye”, *DİA*, XXIV, 64; Ahmed Emin, *Fecru’l-İslâm*, s. 411

¹²⁰ İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfaası*, s. 165

¹²¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 56

¹²² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 401-403

¹²³ Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, s. 37

B.2.3.b. Cehmiyye : İlk ortaya çıkan fırkalardan biri olan Cehmiyye, Cehm b. Safvan'a (ö. 128/746) nisbetle bu adı almıştır. İlk dönemlerde kelâm ve felsefe ile meşgul olanlar için de Cehmiyye tabiri kullanılıyor, bununla genel olarak fikir hareketlerine katılan, özel olarak da yabancı fikirlere ilgi duyan kimseler kastediliyordu.¹²⁴

Cehm, Kur'ân'ın te'vil edilmesini, Allah'ın zâtı dışındaki sıfatların nefyini ve O'nun hakikatte mütekellim olmadığını, ru'yetullahın inkârını ve Kur'ân'ın mahluk olduğunu savunmuştur. Bu sırada zuhur eden Mu'tezile, Cehm'in cebr düşüncesi dışındaki görüşlerini benimsemiş ve daha sistemli bir şekilde savunmaya başlamıştır.¹²⁵ Bu görüşler, özellikle Mu'tezile'nin Ahmed b. Hanbel'Emevi (ö. 241/855) karşı elde ettiği fikrî üstünlük döneminde şöhret bulmuş ve yayılmaya başlamıştır.¹²⁶ Cehm'in sıfatlar ve Halku'l-Kur'ân hakkındaki görüşlerinin, Mu'tezile ile Hanbelîler arasındaki en önemli ihtilaf noktaları olduğunu kabul edersek, Hanbelîler'e ait eserlerde geçen Cehmiyye tabirinin, Mu'tezile ile eş anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz. Özellikle hadis literatüründe geçen cehmî ve kaderî tabirlerini Mu'tezile olarak okumak daha doğru olur.¹²⁷

B.2.3.c. Ehlu'l-Adl ve't-Tevhîd : Mu'tezile'nin en çok beğendiği isim budur. Onlara göre, ilâhî adâleti ve Allah'ın birliğini en iyi şekilde anlayan ve ispat eden kimseler olmaları itibariyle, kendilerine bu büyük hizmetlerine uygun bir isim verilmelidir. Bu isimle kendilerini adlandırmalarının sebebi, onların "el-Adl" sözü ile kaderi inkâr edip, insana kendi fiilini yaratma kudreti vermiş ve böylece Allah'ı O'na şer isnâdından tenzih etmiş olduklarına; "Tevhîd" ile de, Allah'ın bütün kadîm sıfatlarını nefyederek O'nun hakiki birliğini ispat ettiklerine inanmış olmalarıdır.¹²⁸ Ayrıca Mu'tezile, bu ismi, savundukları prensiplerin en önemli iki unsurunu teşkil ettiği için de benimsemiş ve sahiplenmiştir.¹²⁹ Bu meyanda kullandıkları diğer isimler de

¹²⁴ Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye". DİA, VII, 234

¹²⁵ Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 61; Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 93

¹²⁶ Şerafettin Gölcük, *a.g.md.* s. 235

¹²⁷ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 411; Hüseyin Hansu, "Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı (yayınlanmamış doktora tezi)", s. 53

¹²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 56; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 421

¹²⁹ Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 56; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde*

şunlardır: Ehlu't-Tevhîd, el-Muvahhîde, Ehlu'l-Adl, el-Adliyye, Ehlu'l-Hak, Fırkatü'n-Nâciye, Ashâbü'l-Aslah, Ashâbü'l-Lutf, el-Menâziliyye, el-Münezzihe vb.¹³⁰

B.2.4. Mu'tezile'nin Beş Esası

Dağınık halde bulunan dinî esaslar tedvin döneminde sistematize edilmiş ve bunun sonunda itikâdî, siyâsî ve fikhî anlamda birçok mezheb ortaya çıkmıştır. İtikâdî alanda sistemleşen ilk mezhep Mu'tezile'dir. Mu'tezile, İtikâdî alanın bütün konularına ilişkin görüşler ortaya koymuştur. Bundan dolayı tüm görüşlerini toplu halde ifâde etmek oldukça güçtür. Mu'tezilî âlimler bütün meselelerini beş esas üzerine bina etmiş ve bunlar üzerinde pek az ihtilâf etmişlerdir. Bu beş esas, onları bir araya getiren ve Mu'tezilî olmayanlardan ayıran sınırları çizmektedir.¹³¹

B.2.4.a. Tevhîd: Allah'ı zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde birleme anlamına gelen Tevhîd, Mu'tezilî inançların temelini oluşturur. Mu'tezile'ye göre Allah birdir ve O'nun eşi ve benzeri yoktur. O tek başına kadîmdir ve ondan başka kadîm yoktur. O hiçbir yönüyle yaratıklara benzemez. O'nun için fena, acz ve eksiklik söz konusu değildir.¹³² Mu'tezile'nin, Allah'ın zâtı hakkındaki görüşlerinin bir kısmı bizzât Kur'ân'dan alınmış ve onlar bu görüşlerden hareketle Allah'ın zâtıyla âlim ve kâdir olduğunu ve zâtının aynı olmayan kadîm sıfatların O'na nisbet edilmesinin tevhîdi bozacağını düşünmektedirler. Görülüyor ki Mu'tezile, ulûhiyyet konusunda tenzîhi esas almış ve bu esasla çatışan teşbîhî ifâdeleri te'vil etmek durumunda kalmıştır. Te'vil, Mu'tezile'de akla geniş bir alan kazandırmıştır. Mu'tezile, tevhîd prensibinden hareket ederek Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ve Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmekte, aksine inanmanın Allah'ı zaman ve mekan gibi sonradan olma sıfatlarla nitelemek (hudûs) ve teşbîh olacağını savunmaktadır.¹³³

B.2.4.b. Adâlet: Mu'tezile, adâlet esası ile kader konusundaki inancını dile getirmektedir. Adâlet, Allahın her türlü kabihten, sevap-fayda gibi şeyleri terk etmekten,

Akileşme Süreci, s. 31

¹³⁰ Osman Aydın, *a.g.e.*, s. 31

¹³¹ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcabbâr*, s. 162

¹³² Eş'arî, *Makâlât*, s. 155-156

¹³³ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 164

maslahata aykırı ve çirkin yolla kulluğa çağırmaktan tenzihini; bütün fiillerinde hikmet, adâlet ve isâbetin söz konusu olduğunu kabullenmek demektir. İnsan hürdür ve kendi fiillerini kendisi yapar. Allah insanlara bir şeyi yapma gücü vermiştir, insan hürriyetini kullanarak istediğini yapar. Allah insanların fiillerini yaratmaz, çünkü bu durumda insan fâil değil fiile mahal olmuş olur, fiile sadece mahal olmaktan dolayı da Allah'ın kullarını cezalandırması haksızlık ve zulüm olur. Halbuki Allah âdildir, kullarına hiçbir şekilde haksızlık yapmaz. İrâde hürriyeti olmayan insanın Allah tarafından sorumlu tutulması O'nun adâlet ve hikmetine yakışmaz.¹³⁴

Mu'tezile, adâlet esasından hareketle “insan kendi fiillerinde özgür değildir” diyen Cebriyye'yi reddetmiştir. Mu'tezile'nin adâlet esası ile kula tanıdığı hürriyet ve sorumluluk, tembelliği, miskinliği, kaderciliği önleme bakımından önemli olduğu gibi, zâlim siyâset adamlarının yaptıkları zulümleri kadere hamlederek sorumluluktan kaçamayacaklarını ortaya koyması ve geniş halk kesimlerini bunlara karşı bilinçlendirmesi bakımından da önem taşımaktadır.¹³⁵

B.2.4.c. Va'd ve Va'id: Mu'tezile bu esas altında fisk, küfür, tövbe, amellerin boşa çıkarılması (ihbât), şefâat, ivaz, ahiret ahvâli; bunların maddi ve somut nesnelere tekâbül edip etmedikleri, büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalacakları gibi konuları ele almaktadır. Onlar, bu esas ile amelin îmandan bir cüz olduğunu ve amelsiz îmanın ahirette kişiyi kurtarmayacağını söylemekte, “küfürle beraber itaat fayda vermediği gibi, îmanla beraber günah da zarar vermez” diyen Mürcie'yi reddederek, dünyada işlenen ve tövbe edilmeden ahirete intikal eden her fiilin karşılığının görüleceğini savunmaktadır. Bu inanç, kişiyi ümitsizliğe sevk etmekle birlikte otokontrolü sağlamak gibi bir avantajı da taşımaktadır. Mu'tezile bu esasla ahirette şefâatin olmayacağı kanaatine varmış, bunun bir torpil olduğunu ve adâlete aykırı olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla ahirette hiçbir şefâatçi olmayacaktır.¹³⁶

¹³⁴ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 301

¹³⁵ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 165

¹³⁶ Kadı Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 134-136; İrfân Abdülhamîd, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 108

B.2.4.d. El-Menzile beyne'l-Menzileteyn: “İki yer arasında orta bir yer” anlamına gelen bu prensip, büyük günah işleyen kişinin küfür ve îmân arasında bir yerde bulunduğunu ve bu kişiye “fâsık” denmesi gerektiğini ifâde etmektedir. Fâsık, işlediği günahlardan tevbe etmeden ölürse ebedî cehennemliktir. Ancak cezası kâfire oranla daha hafif olacaktır.¹³⁷ Mu'tezile bu görüşü ile büyük günah işleyeni kâfir sayan Hâriciler ile onu kâmil mü'min kabul eden Mürcie arasında bir yerde durmaktadır.¹³⁸

B.2.4.e. Emr bi'l Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker: İslâm'da iyi işlere ma'rûf, kötülere de münker denilir. Mu'tezile'ye göre İslâm'ın yayılması, dalâlette olanın hidâyete ermesi, hakkı bâtıla karıştırmak isteyenlerin engellenmesi için her müslümanın bu prensibi yerine getirmesi zorunlu bir görevdir. Bu, Allah'ın emri ve bütün müslümanların ittifakla kabul ettikleri bir farzdır. Kişi gücü yettiğinde bu prensibi uygulamakla yükümlüdür.¹³⁹

Mu'tezile, başlangıçta bu prensibi kullanarak Mecûsîlik, Yahûdilik ve Hıristiyanlık gibi dinlere; Mücessime, Müşebbihe, Râfızîlik gibi ehli bid'at ve dalâlet hareketlerine ve Zındıklık akımına karşı İslâm'ı güçlü bir şekilde savunmuş, bu amaçla Horasan ve Maveraunnehir'e kadar gitmişlerdir. Ayrıca bu prensibi içerde itikâdî ve ahlâkî bozuklukları önlemek, toplumu ıslâh etmek, hürriyet ve adâleti bilfiil tatbik etmek amacıyla kullanmışlar, fakat Hâriciler ve Şia'nın yaptığı gibi iktidârdaki yöneticilere karşı toplumu kışkırtmak ve onları isyâna teşvik için bir araç olarak kullanmamışlardı. Ancak daha sonra bu tutumlarını değiştirerek, Mihne olaylarında ve Halku'l-Kur'ân meselesinde görüldüğü gibi bu prensibi, muhâlifleri yola getirme ve hasımları susturma aracı olarak kullanmaya başlamışlardır.¹⁴⁰

¹³⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 62-63

¹³⁸ İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 166

¹³⁹ İrfan Abdülhamîd, *a.g.e.*, s. 108; M. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 140

¹⁴⁰ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebâr*, s. 167-168

B.3. HALKU'L-KUR'ÂN

Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu konusunda müslümanlar arasında herhangi bir görüş ayrılığı olmayışına karşın, onun mâhiyeti ile ilgili birtakım farklı görüşlerin bulunduğu bilinmektedir. Sözü edilen bu görüş ayrılıkları ise, daha ziyade Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın mahlûk (yaratılmış) olup olmamasıyla ilgilidir.¹⁴¹

İslâm'ın ilk kaynağı ve temel kitabı olan Kur'ân'a baktığımızda orada Kur'ân'ın, diğer bazı peygamberlere gönderilmiş kitaplar gibi Allah'ın kelâmı (kelâmullah) olduğuna dair ayetler¹⁴² ile daha geniş bir kavram olan “kelime” tâbirinin geçtiği ayetlerin¹⁴³ bulunduğunu, fakat Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ifâde edebilecek “Halku'l-Kur'ân” lafzının yer almadığını görmekteyiz.¹⁴⁴ Kur'ân, böyle bir konuyu kendisi için tartışma meselesi yapmamış veya bu konuda herhangi bir hükümde bulunmamıştır.

Kur'ân'ın konu ile ilgili herhangi bir ifâde ve beyânda bulunmayışına karşın, Allah, kendisini insanlara ilâhî kitaplar vasıtasıyla tanıtmış ve insan zihnine “kelâm”la hitap etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın evrenle ilişkisi kelâm ile gerçekleşmiş, Allah'ın aşkınlığı, birliği, sıfatları ve insanlara yönelik buyrukları sözün imkanları içerisinde insanlara sunulmuştur.¹⁴⁵ Söz ve kelâmın, dolayısıyla “kelâmullah”ın bu özelliği insanların ilgisini çekmiş ve bu ilgi tartışmanın ilk aşamasını oluşturmuştur. Kur'ân'da konu ile ilgili açık ifâdelerin bulunmaması zihinsel merak ve toplumdaki fikrî hareketliliğin önüne geçememiş, hadisler ve genişleyen islam devleti sınırları içine dahil olan kültürlerden konuya çözümler bulunmaya çalışılmıştır.

¹⁴¹ M.Hayri Kırbasoğlu, “Allah'ın Kelâmı ...”, AÜİFD, XXVIII, 427; Biz araştırmamızı İslâm Mezhepler Tarihi alanında yaptığımız için, Halku'l-Kur'ân ile ilgili kelâmî tartışmalar hakkında fazla bilgi vermemiz konunun dışına çıkmamıza sebep olacaktır. Bu nedenle kelâmî tartışmalar ile ilgili şu eslere geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 4-15; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 179-233; Mustafa Altundağ, “Kelâmullah...” MÜİFD, XVIII, 149-181.

¹⁴² Bk. Bakara, 2/75; Tevbe, 9/6; Fetih, 48/15

¹⁴³ Bk. Âl-i İmrân, 3/39, 45, 64; En'âm, 6/115; Tevbe, 9/40, 74; Yunus, 10/19

¹⁴⁴ Kur'ân'da, Allah'ın bir şeyi yaratmasını ifade eden fiil ve kelimeleri konu alan “Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı” adlı kitapta da, halk (yaratma) fiili ve türevlerinin Kur'ân için kullanılmadığını görmekteyiz. Geniş bilgi için bk. Veli Ulutürk, *Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, s. 13-21

¹⁴⁵ Şamil Oçal, “Kelâmullâhın Çift Doğası”, s. 62

Kur'ân'ın mahlûk olduğu ya da olmadığı yolundaki görüşlere sahâbe devrinde ve onu takip eden yıllarda rastlanmamaktadır. Sahâbeden Kur'ân'la ilgili olarak gelen haberler arasında bu husûsa delâlet edebilecek en küçük bir işaret yoktur. O halde bu konu, bir inanç ve îmân meselesi değildir.¹⁴⁶ Sahîh hadislerde Halku'l-Kur'ân meselesi ile ilgili herhangi bir hüküm ve açıklamanın bulunmaması, Hz. Peygamber ve sahâbe devrinde konu ile ilgili herhangi bir tartışmanın meydana gelmediği şeklindeki kanâati pekiştirmektedir. Eğer bu konudaki bir rivâyet sahâbeye izâfe ediliyorsa, o haberin doğruluğundan şüphe etmek gerekir.¹⁴⁷ Ancak, Kelâm ilminin teşekkül etmesi ve Halku'l-Kur'ân meselesinin bir itikâdî problem olarak tartışılmaya başlanmasından sonra, bazı kaynaklarda konuya ilişkin rivâyetler Resûl-i Ekrem'e atfedilmiştir. Buna göre, “ Kur'ân Allah kelâmıdır, mahluk değildir. Aynı söz sahâbeye da nisbet edilmiştir.”¹⁴⁸

Kaynakların ittifakla belirttiğine göre Halku'l-Kur'ân¹⁴⁹ meselesi hicrî II. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır.¹⁵⁰ Genel kabûle göre, bu mesele fert bazında ilk defa Emevî halifesi II. Mervân'ın (127-132/744-749) hocalığını yapan, Ca'd b. Dirhem¹⁵¹ (ö. 124/742) tarafından ortaya atılmıştır. Ca'd, Allah'ın sıfatlarını nefyetmesinin bir sonucu olarak Allah'ın kelâmının - Kur'ân'ın - mahlûk olduğu görüşünü savunmuştur. Bu nedenle Halîfe Hişâm b. Abdülmelik'in (105-125/724-743) emriyle, bir kurban bayramı günü öldürülmüştür.¹⁵² Ca'd, Kûfe'de Cehm b. Safvân (ö. 128/746) ile karşılaşmış ve Halku'l-Kur'ân başta olmak üzere diğer görüşlerini ona

¹⁴⁶ Talat Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 189

¹⁴⁷ Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 220-221

¹⁴⁸ Y.Ş. Yavuz, “*Halku'l-Kur'ân*”, DİA, XV, 371

¹⁴⁹ Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden kelâm terimi. Bk. Y.Ş. Yavuz, *a.y.*

¹⁵⁰ Y.Ş. Yavuz, *a.y.*; Watt, *İ. D. Teşekkül Devri*, s. 300

¹⁵¹ **Ca'd b. Dirhem**: Tabîî neslinden olup ilâhî sıfatlar, Halku'l-Kur'ân ve insanların fiilleri gibi itikâdî konuları ilk defa tartışmaya açan âlimlerden biridir. Eski felsefî kültürün merkezi konumunda bulunan Harran'da doğup büyümesi sonucunda, akâid konularını akılcı bir yaklaşımla ele almıştır. Mevâlî'den olan Ca'd, akâidle ilgili farklı görüşlerinden veya saltanata dayanan Emevî idaresinin, Kur'ân ve Sünnet ilkelerine uymadığını ileri sürerek onlara karşı siyâsî mücadelede girişmesi sebebiyle öldürüldüğü belirtilmektedir. Ca'd'ın görüşleri, Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve diğer Mu'tezile âlimlerince benimsenerek kelâm disiplininin teşekkül etmesinde rol oynamıştır. Bk. Mustafa Öz, “*Ca'd b. Dirhem*”, DİA, VI, 542-543

¹⁵² Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 105; Mustafa Öz, *a.g.md.*, s. 543; Ahmet Akbulut, *Sahâbe Devri Siyasî Hadiselerinin...*, s. 290; Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 90; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 162

öğretmiştir. Cehm, daha sonra bu görüşün savunucusu olmuştur.¹⁵³ Emevî yönetimini eleştiren ve isyân ederek Horasa'nın doğu bölgesini idâresi altına alan Hâris b. Süreyc'in kâtipliğini ve yardımcılığını üstlenen Cehm, siyasî ve fikrî kişiliğinden dolayı Emevî yönetimi tarafından öldürülmüştür.¹⁵⁴ Abbâsî halîfeleri de bu gibi görüşleri şiddetle engellemiş ve halk arasında yayılmasına müsâade etmemişlerdir. Özellikle Hârûn Reşîd (170-193/786-809) bu konuda titiz davranarak,¹⁵⁵ muhalif düşünceye sahip kişilerin korkulu rüyası olmuştur. Halku'l-Kur'ân görüşünü hararetle savunan Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833), bu dönemde takibata uğramış ve ölümle tehdit edilmiştir. Bundan dolayı Halîfe Hârûn'un ölümüne (193/809) kadar gizlenmek zorunda kalmıştır. Aynı durum Halîfe Emin (193-198/809-813) zamanında da devam etti.¹⁵⁶ Fakat Halîfe Me'mûn döneminde (198-218/813-833) durum tamamen değişmiş ve takibe uğrayan fikir ve kişiler sarayda himâye edilir olmuşlardır.¹⁵⁷ Halku'l-Kur'ân konusu Halîfe Me'mûn'un kurduğu ilim meclislerinde tartışılan başlıca konu olmuştur. Bu tartışmalar neticesinde konu ile ilgili belli bir olgunlaşma yaşandıktan sonra Halku'l-Kur'ân fikrinin devlet politikası olarak benimsenmesinin önü açılmıştır. Üç aşamalı bir sürecin sonunda konu topluma mal edilmiştir.

1). Öncelikle Me'mûn, Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'ân görüşünü benimseniş, fakat bu düşüncede olduğunu kimseye açıklamamıştır. Bu gizliliğin sebebi olarak halk nezdinde büyük bir itibâra sahip olan “Yezîd b. Hârûn faktörü” gösterilmiştir. Me'mûn, “konunun insanlar arasında ihtilâfa sebep olmasından ve bu nedenle fitnenin baş göstermesinden” çekinmektedir. Yezîd (206/822) yılında vefât edince, Me'mûn'un çekincelerinden biri ortadan kalkmış oldu.

2) Me'mûn, 212/828 yılında Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inandığını resmen açıkladı ve konuyu halk arasında yaymaya başladı.

3) Son aşamada Me'mûn ve onun fikir arkadaşları kendi görüşlerini zorla kabul ettirme yoluna baş vurmuşlardır. Bu amaçla Me'mûn 218/833 yılında, Rum seferinde

¹⁵³ Şerafettin Gölcük, “*Cehm b. Safvân*”, DİA, VII, 234, Y.Ş. Yavuz, “*Halku'l-Kur'ân*”, DİA, XV, 371

¹⁵⁴ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 319; Şerafaettin Gölcük, *a.g.md.*, s. 233

¹⁵⁵ Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 192

¹⁵⁶ Ahmet Saim Kılavuz, “*Bîşr b. Gıyâs*”, DİA, VI, 220

¹⁵⁷ Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 193; A.S. Kılavuz, *a.g.md.*, s. 220

iken Bağdât valisi İshâk b. İbrahim'e göndermiş olduğu mektupla, dönemin âlimlerinin Halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekilmesini emretmiş ve böylece "Mihne" sürecini başlatmıştır.¹⁵⁸

B.3.1. Halku'l-Kur'ân'ı İtikâdî Bir Mesele Haline Getiren Sebepler

Halku'l-Kur'ân meselesinin müslümanlar arasında itikâdî bir problem olarak tartışılmasının sebepleri konusunda farklı görüşler mevcut olup bunları beş başlık altında toplamak mümkündür.

B.3.1.a. Hıristiyan Kaynaklı Oluşu: Halku'l-Kur'ân meselesini hıristiyan ilâhiyatçıların etkisine bağlayanlara göre, Hişâm b. Abdülmelik döneminde sarayda kâtiplik yapan hıristiyan ilâhiyatçılardan Yuhannâ ed-Dîmeşkî; (ö. 132/750) müslümanlara karşı Hz. İsa'nın ulûhiyyetini kanıtlamak için, Kur'ân'da (Nisâ/171) İsa'nın "kelimetullah" olarak belirtilmesinden hareketle ilâhî kelimelerin mahlûk olmadığını savunmuştur. Konu hakkında müslümanlara sorular yönelterek onların zihnini bulandırmaya çalışmıştır. Halku'l-Kur'ân'ı savunanları zındık olarak vasıflandıran müslümanlar eğer Kur'ân'ın kadîm olup olmadığı şeklindeki bir soruya " kadîmdir" diye cevap verirlerse, İsa'nın da kadîm olduğunu kabul etmiş oluyorlardı. Bu durum Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân gibi Cehmiyye ve Mu'tezile âlimlerinin gözünden kaçmamış, bunun akabinde onlar da hıristiyanların iddialarını reddetmek için hem "kelimetullah" olan Hz. İsa'nın hem de Kur'ân'ın mahlûk olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵⁹ Böylece Halku'l-Kur'ân meselesi müslümanlar arasında tartışılır hale gelmiş ve Mu'tezile bu konunun en büyük savunucusu olmuştur. Başlangıçta saf bir iman ve islam savunusu yaparak hıristiyan düşüncesine karşı çıkan Mu'tezile, sonraları islam toplumunu yersiz tartışmalara sürükleyen faaliyetlerde bulunmuştur.¹⁶⁰ Kur'ân'ın ezeli olduğunu savunan Sünnî âlimlerin görüşünün Cehmiyye mensuplarınca hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki inançlarına benzetilmesi¹⁶¹ dikkate alındığında, Halku'l-Kur'ân meselesinde hıristiyanların etkili olduğu söylenebilir. Müsteşrik De Boer ile O'leary,

¹⁵⁸ Abdurrahman Sâlim, *Târihu's-Siyâsi*, s. 230-231

¹⁵⁹ M. Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, s. 166-167; Y. Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", DİA. XV 371; Watt, *İ.D. Teşekkül Devri*, s. 301

¹⁶⁰ M. Ebu Zehra, *a.g.e.*, s. 158-168

¹⁶¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd*, s. 37

Hristiyanlıktaki “logos”¹⁶² görüşü ile Halku’l-Kur’ân öğretisi arasında bir benzerlik olduğunu belirtmektedir.¹⁶³

B.3.1.b. Yahudî Kaynaklı Oluşu: Halku’l-Kur’ân meselesinin Yahudî kaynaklı olduğunu belirten İbnü’l-Esîr (ö. 637/1239), Tevrat’ın yaratılmışlığından hareket ederek Kur’ân’ın da mahlûk olduğunu ilk defa Yahudî asıllı Lebîd b. A’sam gündeme getirmiş, daha sonra Lebîd’in yeğeni Tâlût, Kur’ân’ın mahlûk olduğuna dair bir eser yazarak müslümanlar arasında bu görüşü yaymaya çalışmıştır. Tâlût’tan bu görüşü Beyân b. Sem’ân almış, Ca’d b. Dirhem Sem’ân’dan, Cehm b. Safvân da Ca’d’dan almıştır. Yahudi asıllı olduğu söylenen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî de (ö. 218/833) bu görüşü kırk yıla yakın bir süre savunmuş ve konuyla ilgili bir de kitap yazmıştır.¹⁶⁴ İbnü’l-Esîr’in bu görüşü bazı müteahhir âlimler – ibn Kuteybe, Hatîb Bağdâdî - tarafından da benimsenip tekrarlanmıştır.¹⁶⁵

B.3.1.c. Grek Felsefesi’nin Etkisi: Halku’l-Kur’ân probleminin ortaya çıkışında Grek felsefesi etkili olmuştur. Zira bu tartışma, Heraklitos ve Anaxagoras’ın felsefelerinde önemli bir yer tutan “logos” kelimesine dayanır. Logosun Arapça’ya “kelâm” olarak tercüme edilmesiyle müslümanlar arasında ilâhi kelâmın ezeliyeti ve buna bağlı olarak Halku’l-Kur’ân meselesi ortaya çıkmıştır.¹⁶⁶

B.3.1.d. İlâhî Sıfatlar Meselesinin Bir Sonucu Olarak: Halku’l-Kur’ân meselesi, Allah’ın sıfatlarıyla bağlantılı olarak sıfatların ezeli ve hâdis kabul edilişiyle

¹⁶² Logos: Kur’ân, daha önce Yahudî ve Hristiyanlara da gelen “İlâhî Gerçek”in tahrîfe uğramamış bir ifadesidir. Emevîler döneminde Kur’ân ayetlerinin Allah ile birlikte kadîm olduğu ve sadece yazılımaları işinin zamanla meydana geldiğini savunan sert bir sünî grup meydana geldi. Muhtemelen bu “kadîm kelâm” nazariyesinde, Hristiyan “logos” doktrininin tesiri vardır. Yahya ed-Dîmeşkî (ö. 160/776) ile öğrencisi Ebû Kurra’nın (ö. 217/832), “logos”un (İsa) “Ebedî Baba”yla olan ilişkisini belirten öğretisi ile müslümanların vahyedilmiş “kelâm” ile “Allah” arasındaki münâsebeti ifade eden kullanımları arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır. Akılcı Mu’tezile, Kur’ân’ın kadîm olduğuna karşı çıktı. Çünkü bu onların “Tevhîd” esâsında ifade edilen Allah’ın mutlak birliğine aykırıydı. Ve kişiyi Hristiyan “Teslîs” inancındaki gibi birden çok ilâh ihdâsına götürüyordu. Bk. De Lacy O’leary, *İslâm Düşüncesi*.., s. 58-59

¹⁶³ De Lacy O’leary, *a.g.e.*, s. 58-59; T.J. De Boer, *İslâm’da Felsefe Târîhi*, s. 71

¹⁶⁴ Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm*, III, 162; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 75; Y.Ş. Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*. XV. 371

¹⁶⁵ Nahide Bozkurt, *Mu’tezile’nin Altı Çağı*, s. 104; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebâr*, s. 158

¹⁶⁶ H. Bekir Karlığa, “Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi..”, s. 53; Y.Ş. Yavuz, *a.g.md.*, s. 371

ilgili tartışmalar sonucunda ortaya çıkmıştır.¹⁶⁷ Mu'tezile Tevhîd esâsı gereği, Allah'ın zâtı dışındaki tüm sıfatlarını nefyetmiştir.¹⁶⁸ Vâsıl b. Atâ, "kim kadîm bir sıfatı kabul ederse iki ilâh olduğunu belirtmiş olur"¹⁶⁹ diyerek, sıfatların ezeli olduğunu savunmanın Allah'a şirk koşmak anlamına geldiğini belirtmiştir. Tek kadîm olan Allah'tır. O'nun dışındaki herşey sonradan var olmuştur. Dolayısıyla kelâm sıfatının bir tecellisi olan Kur'ân da (mahlûk) yaratılmıştır.¹⁷⁰ Halku'l-Kur'ân ve sıfatların nefyi meselesinde dış etkilerin olduğu söylenemez. Vâsıl ve Amr bu iki mesele hakkındaki görüşlerini kaderîlerden almışlardır. Bu ilk iki Mu'tezile üstadının düşüncelerini Mesihî, Yahudî, Sabîî veya Manî kaynaklarından aldıklarına dair hiçbir delil yoktur.¹⁷¹ Bilâkis, bu tür düşünceler İslâm toplumundaki fikrî gelişime paralel olarak başlayan kelâmî tartışmalar neticesinde ortaya çıkmıştır.¹⁷²

B.3.1.e. Siyasî Muhâlefet Amaçlı Oluşu: Mîlel ve Nihal kitapları, Halku'l-Kur'ân sorununu salt akîdevî bir tartışma olarak sunmaktadırlar. Oysa Hakem olayının akâbinde, siyâsî konularda dinî söylemlerle konuşma geleneği başlamış, her grup kendi siyâsî duruşuna Kur'ân ve Hadis'ten dayanaklar bulmaya çalışmıştır. Dolayısıyla kelâmî tartışmaların itikadî karakteri yanında bir de siyasî boyutunun olduğu göz ardı edilmemelidir.¹⁷³ Câbirî, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın Halku'l-Kur'ân görüşünü Emevîler'in cebr yaklaşımlarını çürütmek maksadıyla geliştirdiklerini ve siyâsî muhâlefetin gerekçesi olarak gündeme taşıdıkları fikrine yer vermektedir. Yönetime muhâlif olan tüm gruplar¹⁷⁴, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünde birleşiyorlardı. Halku'l-Kur'ân fikrinin bayraktarlığını yapan Ca'd ve Cehm, görüşlerindeki ideolojik-siyasî yönü gizlemek için, konuyu akîde içinde temellendirmeye ve dayanaklarını Kur'ân'dan aramaya başlamışlardır. Fakat her ikisi de Emevî yönetimi tarafından öldürülmüşlerdir. Çünkü Kur'ân'ın mahlûk olduğunu

¹⁶⁷ Y.Ş. Yavuz, *a.g.md.* s. 371

¹⁶⁸ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 423; Abdurrahman Sâlim, *Târihu's-siyâsî*, s. 230

¹⁶⁹ Watt, *İ.D. Teşekkül Devri*, s. 304; Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, I, 60

¹⁷⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, I, 57; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 82-83

¹⁷¹ Ali Samî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 215

¹⁷² Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 316

¹⁷³ Mahmut Ay, *a.g.e.*, s. 317-318

¹⁷⁴ Râfîzî ve Zeydîler'in çoğu, Mürcie'nin bir kısmı, Haricîler, Mu'tezile ve Cehmîyye fırkaları, Allah kelâmı olan Kur'ân'ın mahlûk olduğunu belirtmektedirler. Geniş bilgi için bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 114, 203, 233, 267-9, 338

söylemek, yaptıkları icrâatları Allah'ın kaderi olarak takdîm eden ve bunu devlet politikası olarak benimseyen Emevî saltanatına muhâlefet anlamına geliyordu. Kur'ân'ın yaratıldığını söylemek, halîfenin icrâatlarının Allah'ın zorlaması (cebr) ile gerçekleşmediğini, bilâkis onun kendi irâdesi ile meydana geldiğini kabul etmek demektir. Bu da açıkça yönetimi eleştirmeyi ve muhâlif olmayı ifade ediyordu.¹⁷⁵ Emevî karşıtı düşünce hareketlerinin ortak kanâati olan Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikri Abbâsî yönetimi tarafından benimsenip devlet politikası haline geldiğinde, bu sefer de Abbâsî yönetimine karşı olan ve Emevî dönemine sıcak bakan grupların, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunarak siyâsî muhalefete kalkıştıklarını görmekteyiz.¹⁷⁶ Bu durum bize Halku'l-Kur'ân tartışmalarının salt fikrî ve ilmî bir düzlemde gerçekleşmediğini, aynı zamanda siyâsî yönünün de bulunduğunu göstermektedir.

B.4. MİHNE

Arapça (m-h-n) kökünden türeyen Mihne'nin sözcük anlamı; bir şeyin aslına vâkıf olmak, denemek, soruşturmak, imtihân etmek, musîbete maruz kalmak, arıtmak, temizlemek, sıkıştırmak, boyun eğdirmek, kırbaçla dövmek, niyetini açığa çıkarmak vb. anlamlara gelir.

Terim anlamı ise; bir kimsenin sözlü soruşturmaya tâbi tutularak, ifâdesinden hareket edilerek, gerçek niyetini ortaya çıkarmaktır. Siyâsî 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 kişiyi baskıya tâbi tutması anlamına da gelmektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Câbirî, *İslâm'da Siyâsal Akıl*, s. 624-631

¹⁷⁶ M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadîşçilik*, s. 58

¹⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 401

I. BÖLÜM

MU‘TEZİLE İLE HADİŞÇİLERİN TARTIŞMALARI

I.1. TARTIŞMANIN NEDENLERİ

Mu‘tezile ile Hadisçiler arasındaki ihtilâf noktaları Allah’ın sıfatları, kader veya insan fiillerinin mâhiyeti, Kur’ân’ın yaratılmışlığı ve ru’yetullah gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır.¹⁷⁸ Ancak birbirlerine karşı takındıkları sert tutumlarına bakılırsa aralarındaki mücâdele ve tartışmanın daha derin boyutları olduğu görülür. Zira Hadisçiler, Mu‘tezile’yi “bid’at ehli, bâtil ehli, hevâ ehli” diye nitelendirerek onlarla her türlü ilişkiyi keserken; Mu‘tezile ise onları teşbîh, tecsîm ve haşve dalmakla ithâm edip benzer tepkiler göstermiştir.

Mücâdelenin nedenlerini çeşitli başlıklar altında detaylandırmak mümkün ise de, bizce bunların en önemlileri itikâdî konuları değerlendirmede farklı yöntemler kullanmaları, düşünce yapılarının farklı oluşu ve siyâsî tutumlarının farklılık arz etmesidir. Burada her iki tarafın düşünceleri, bu temellere dayanılarak açıklanacak ve en çok tartışma konusu olan bazı inanç esaslarına işaret edilerek konu özetlenecektir.

I.1.1. İtikâdî Konularda Yöntem Farklılığı

İtikâdî alanda hadisçilerle kelâmcılar (Mu‘tezile) arasındaki ihtilâfların temelinde Allah’ın sıfatları meselesi yatmaktadır. Bunlar arasında da kader, Allah’ın kelâmı olarak Kur’ân’ın mâhiyeti ve ru’yetullah¹⁷⁹ gibi pratik yansımaları olan ilim, kudret ve irâde en çok tartışılan sıfatlar olmuştur.

Kur’ân ve hadislerde Allah’a atfedilen sıfatların nasıl anlaşılacağı, Kelâm ilminin en çok tartışılan konularından biridir. Bu konuda biri zâhirî diğeri te’vilci olmak üzere iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlar içerisinde de değişik tutumlar olmakla

¹⁷⁸ Geniş bilgi için bk. Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 112-223

¹⁷⁹ Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 112-223

beraber, te'vilci kanadın aşırı yorumundan sıfatları gerçek değeri olmayan zihnî ve itibarî varlıklar olarak kabul etmeye götüren bir nevi ta'til (nihilizm); zâhirî yaklaşımlar ise tecsîm ve teşbîhe götürmüştür. Bu görüşlerden birincisini Mu'tezile, ikincisini ise Hadisçiler savunmuştur.

Hadisçiler -sıfatlar da dahil- bütün akâid meselelerinde, Kur'ân ve Sünnet'e dayanırlar. Bu iki kaynağın bütün itikâdî meseleleri kapsadığına inanan Hadisçiler, Kur'ân ve Sünnet'te, Allah ile ilgili olarak zikredilmiş olan bütün isim ve sıfatları olduğu gibi kabul etmişler, bunların hiçbirini red veya inkâr etmemişlerdir. "İsbât" şeklinde ifâde edilen bu tavırları, aynı zamanda söz konusu hadisleri zâhirine göre kabul etmek olarak yorumlanmıştır.¹⁸⁰ Ancak bu sıfatlara bilâ keyf (nasıl olduğu sorulmaksızın) kaydını eklemişlerdir.¹⁸¹ Bu yüzden onlara "müsbite, sıfâtiyye ve ehlu'l-ısbât" gibi isimler verilmiştir.¹⁸²

Hadisçiler itikâdî konularda tartışmaya girmedikleri gibi itikâdî konuların tartışma ve kıyâsla belirleneceğine de inanmıyorlardı. Çünkü onlara göre tartışma ortamında gerçekler ortadan kaybolur, hak ile bâtil karışır. Öyle ki en iyi tartışan, en haklı olan olur.¹⁸³ İbn Tâvus'un, yanına gelen bir Mu'tezilî'nin konuşmasını dinlememek için kulaklarını tıkadığı ve oğluna da kulaklarını tıkamasını söylediğini¹⁸⁴ ifade eden rivâyet, bu tutumun çarpıcı bir örneği olarak kabul edilebilir.

İlk dönemlerdeki selevin bu tavrı zâhiren teşbîh ifâde eden Kur'ân ayetlerini te'vil etmekten kaçınmak, bunları te'vil ve tefsir etmemek ve bunları olduğu gibi kabul etmek, "Hiç bir şey O'na benzemez"¹⁸⁵ ayetine dayanarak Allah'ı hiç bir şeye benzetmemek şeklinde özetlenebilir.¹⁸⁶

¹⁸⁰ M. Hayri Kırbasoğlu, *Ashâbu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi (yayınlanmamış doktora tezi)*, s. 163

¹⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 290

¹⁸² Şehristânî, *el-Milel*, I, 74

¹⁸³ el-Umerî, *Dirâsât*, s. 399

¹⁸⁴ Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 254

¹⁸⁵ Şûrâ, 42/11

¹⁸⁶ Geniş bilgi için bk. M. H. Kırbasoğlu, *Ashâbu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi (yayınlanmamış doktora tezi)*, s. 163 vd.

Ne var ki geç dönem hadisçilerden bir grup, özellikle Kur'ân ve hadislerdeki haberî sıfatları, zâhirî anlamda yorumlayarak, selefîn yolundan saptılar ve böylece teşbîhe düştüler. İbn Kuteybe, Mu'tezile'nin tefrîtine karşı ifrâta giden ve açıkça teşbîhe düşen bu hadisçilerin "atın teri", "Allah'ın Arefe günü boz bir deve üzerinde ineceği" vb. rivâyetleri ikrâr etmeyi Sünnet'ten saydıklarını, bunları kabul etmeyenleri şüpheyeye düşmekle ithâm ettiklerine işaret eder.¹⁸⁷ Bunlar, Kur'ân'ın harf ve kelimelerinin de kadîm olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁸⁸ Genel olarak sıfatlar hakkındaki görüşleri böyle olmakla beraber, özellikle kader, ru'yetullah ve Kur'ân'ın yaratılmamışlığını savunma, en belirgin inançları olarak orataya çıkmıştır.¹⁸⁹

Hadisçilerin bu anlayışına mukâbil Mu'tezile ise, akâid esaslarının tespitinde akıl esas alır. İtikâdî esaslar vahiy tarafından belirlense de, bunlar aklın uygun gördüğü şekilde te'vil edilerek kabul edilmelidir. Buna göre zâhiren teşbîh ve tecsîm ifâde eden ayetler, aklî ilkeler ışığında yorumlanmalıdır. Çünkü lafzın her zaman çeşitli anlamlara gelme ihtimali vardır. Fakat akıl kesindir, ihtimallerden uzaktır. Öte yandan aklî delil açık olup kesinlik ifâde ederken, lafız gerçek anlamında olabildiği gibi mecazî anlamda da kullanılmış olabilir.¹⁹⁰

Mu'tezile, Allah'ın sıfatları konusunda tam bir tenzîhe gitmiştir. Sıfatlar zihinde oluşan itibârî kavramlardır. Onlara göre zâhiren teşbîh ve tecsîm ifâde eder görünen ayetler, müteşâbih olup muhkem ayetler ışığında te'vil edilmelidirler; ancak muhkem ayetleri belirleyen sonuçta akıl olduğu için, burada esas alınan yine akıl olmaktadır. Bu konudaki delilleri "*Hiç bir şey O'na benzemez*"¹⁹¹ ayetidir. Bu esasa dayanarak Mu'tezile, sıfatlar konusundaki ayetleri genelde te'vil etmiş, rivâyetleri ise ya te'vil etmiş ya da reddetmiştir. Teşbîh ve tecsîme düşme endişesiyle sıfatları te'vil eden Mu'tezile, bunları zâhirî anlamda yorumlayan Müşebbih'e ve Mücessime'ye şiddetle karşı çıkmıştır. Onların bu şekildeki inançlarıyla muvahhid olamayacağını savunmuştur. Görüldüğü gibi Mu'tezile ile hadisçiler arasındaki temel anlaşmazlık noktası akıl ile

¹⁸⁷ İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, s. 40

¹⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel*, s. 75

¹⁸⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 345-50

¹⁹⁰ Kadî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, s. 200

¹⁹¹ Şûrâ, 42/11

nakil arasındaki ilişkinin sınırını belirleme meselesinden kaynaklanmıştır. Hadisçiler akla son derece sınırlı bir alan tanırken, Mu'tezile ise tam tersi geniş bir yetki tanımıştır. Buna bağlı olarak hadisçilere göre inanç esaslarını nakil tespit eder, Mu'tezile'ye göre ise nakil tespit etse de bunların nasıl anlaşılacağına akıl karar verir. Bu tartışmanın pratikte yansıması Allah'ın sıfatları ve buna bağlı olarak ortaya çıkan konularda olmuştur. Böylece kader, Allah'ın görülmesi, Kur'ân'ın mâhiyeti vb. konulardaki tespitleri birer inanç esası haline gelmiştir. Buraya kadar tartışma bir metod, mezhep veya meşrep farkı gibi gözükmemektedir. Fakat işin içine siyâsî iktidârın da girmesi meselenin boyutlarını değiştirmiş, iki yaklaşım arasında uzun süre devam eden sürtüşmelere yol açmıştır.¹⁹²

I.1.2. Zihniyet Yapılarının Farklılığı

Hadisçiler, İslâm dininin bütün usûl ve fîrû'unu, Hz. Peygamber ve ashâbından gelen rivâyetlere dayandırarak nesilden nesile aktarmayı gaye edindikleri için,¹⁹³ rivâyete ve geleneğe dayanan aktarmacı bir zihniyet yapısına sahiptirler. Haberleri veya hadisleri isnâdla rivâyet etmeyi dinin korunması olarak kabul etmektedirler. Bu nedenle mesâîlerini daha çok hadisleri ve âsârı dinleme, rivâyet etme, onları fikhî ve akîdevî konulara göre tasnîf ederek yazıya geçirmeye hasretmişlerdir.¹⁹⁴ Âdil kimselerin naklettikleri rivâyetlere göre amel etmekle yetinip, dinî konularda tartışma yapmayı hoş görmezler. Onlara göre dinî konularda nasıl ve niçin sorularını sormak bid'attir.¹⁹⁵ Geleneği muhâfaza etmeyi esas aldıkları için de akla dayanan yenilikçi düşüncelere karşı hep ihtiyatlı davranmışlardır. Bu nedenle nasslardan bağımsız re'ye, aklî istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkmışlar; bunları bilgi kaynağı olarak benimseyip kullandıkları için Rey taraftarlarını eleştirmişler ve onları "Sünnet düşmanları" olarak suçlamışlardır.¹⁹⁶

¹⁹² Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı (yayınlanmamış doktora tezi)*, s. 273-275

¹⁹³ Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 252

¹⁹⁴ Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 57

¹⁹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 347

¹⁹⁶ Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 59

Buna karşı Mu'tezile akla dayalı olarak tartışan, yorumlayan, araştıran ve tahkik eden düşünce yapısıyla, hadisçilerden tamamen farklı bir zihniyete sahiptir. Akla en geniş yetkiyi tanıyan Mu'tezile, dinî konularda aklı birinci sıraya almış, akıl-nakil çatışmasında aklı nakle tercih ederek, nakli akla göre te'vîl etmiştir.¹⁹⁷ Bunlar ele aldıkları tüm konuları önce akla vuruyorlar; onun kabul ettiğini kabul, reddettiğini de reddediyorlardı.¹⁹⁸

Bu nedenle iki akım arasındaki ihtilâfın temelinde, zihniyet yapılarının doğasından kaynaklanan farklılığın yattığı söylenebilir. Dinî inançların da bu düşünce biçimine göre yorumlanmasıyla aradaki fark giderek açılmış, siyâsî müdâhaleler ve taassup gibi nedenlerle de geleneksel bir kin ve düşmanlığa dönüşmüştür.¹⁹⁹

I.1.3. Siyâsî Düşüncelerinin Farklılığı

Mu'tezile ile Hadisçiler arasındaki fikrî ve itikâdî anlaşmazlıklar, tarafların siyâsî tutum ve anlayışlarına da yansımıştır. Aslında hem Ehl-i hadis, hem de Mu'tezile siyâsî birer fırka olmamakla beraber, bu konudaki görüşleri ve yönetimlerle olan ilişkileri, birbirlerine karşı olan tutumlarını da etkilemiş ve aralarındaki ihtilâfları daha çok derinleştirmiştir.

Hadis taraftarlarının siyâsî görüşlerinde şu iki temel ilke hâkim olmuştur: Birincisi bütün dönemlerde İslâm'a mensup olması şartıyla, ülkenin idâresini eline geçiren herkesi meşru imâm olarak tanımışlardır. İkinci olarak bunların arkasında namaz kılmayı, onlarla beraber cihâd ve onların emriyle had cezalarının uygulanmasını vâcip görmüşlerdir. Bu yüzden Hadisçiler, bütün müslüman yöneticilerin iyiliği için dua ederler ve onlara kılıçla karşı koymayı câiz görmezler.²⁰⁰

Buna karşı Mu'tezile'de "emr-i bi'l marûf ve nehy-i ani'l-münker" dinin temel kuralları arasındadır ve bunun için imkan ve güç olduğu takdirde kılıç dahî kullanmak vâcibtir. Bu anlayışlarının bir sonucu olarak Mu'tezile, Mem'un'la başlayan kısa bir

¹⁹⁷ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, s. 40

¹⁹⁸ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 140

¹⁹⁹ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı (yayınlanmamış doktora tezi)*, s. 264

²⁰⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 384; M. Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 503

süre hariç, hep muhâlefette kalmıştır. Hatta Mu'tezile'nin Emevîler döneminde katıldığı bazı ayaklanmalardan da söz edilmektedir.²⁰¹

Mu'tezile ile Hadisçiler sadece fikrî düzeyde ihtilâf etmekle kalmamış, iktidâr fırsatını bulduğunda yöneticileri birbirlerine karşı kışkırtmaktan, meşhur anlamıyla mihneye tâbi tutmaktan geri kalmamışlardır.

Emevîler devri ile Abbâsîlerin ilk döneminde (Me'mûn devrinde Mu'tezile mensuplarının siyasî iktidârda hakimiyet tesis edinceye kadar) iktidârı destekleyenler Hadisçiler olmuştur.²⁰² Hadisçiler, özellikle Hârûn Reşîd'in tahta çıkışıyla birlikte yönetimden aldıkları güçle, muhâliflerini kendi tezlerini kabule zorladılar. Hatta yönetim, onların kimi muhâliflerini hapse bile atmıştır.²⁰³ Bu dönemde iktidâr ulemâsı, muhâliflerini Cehmîlik ve Zındıklıkla suçlayarak kanlarını helâl kılmış ve iktidâr sahiplerini onlara karşı kışkırtmıştır. Nitekim Ca'd b. Dirhem, Geylân ed-Dımaşkî, Muhammed b. Saîd eş-Şâmî el-Maslûb'un katledilmesinin, Hadisçilerin kışkırtması ve teşvikiyle olduğu belirtilmektedir.²⁰⁴

Kadı Abdulcabbâr Hadisçileri, Emevîlerin hilâfetini meşrû kabul etmekten dolayı eleştirirken şunları söyler: "Emevîler'in ve Mervânîler'in imâmetinin geçersiz olduğu konusunda fazla söze hâcet yoktur. Bunların imâmetinin geçerli olduğunu sadece şu Haşvîler ve Nâbiteler söylemektedirler. Çünkü bunlara göre "fâsık bir kimse idâreyi zorla ele geçirirse, imâmeti meşrûdur. Buna mukâbil en fazîletli kimse bile olsa, bu şekilde iktidâra gelmiş olanın idâresine karşı çıkan kimse ise haricî'dir (isyâncı)."²⁰⁵

Bununla birlikte, mihnenin en şiddetlisi Halife Me'mûn döneminde Mu'tezile'nin teşviki ile başlayıp, Halife Mu'tasım ve Vâsık devrinde de devam eden Halku'l-Kur'ân Mihnesi'dir. Bu defa iktidârda söz sahibi olan ve iktidâr sahiplerini muhâliflerine karşı kışkırtan Mu'tezile olmuştur. Sorgulananlar arasında en dikkat çekici kesim ise Hadisçiler'dir. Halku'l-Kur'ân inancının dayatılmasıyla âdeta hem

²⁰¹ Bk. Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhâlefet*, s. 293-303

²⁰² Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 172

²⁰³ M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 351-352

²⁰⁴ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı (yayınlanmamış doktora tezi)*, s. 277

²⁰⁵ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX, 2-150

geçmişte yapılan baskıların intikâmı alınmak istenmiş, hem de Mu‘tezilî görüşte olan halife ve vezirlere yapılan küfür ve sapıklık suçlamalarına bir cevap verilmiştir.²⁰⁶

Bütün bu uygulamaların etkileri sadece o dönemle sınırlı kalmamış, bilâkis bunlar uzun süren kin ve düşmanlıkların ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Bu nedenle Mu‘tezile ile Hadisçiler birbirlerini eleştirmeye ve suçlamaya başlamışlardır. Taraflar arasındaki ihtilâflı meseleler zamanla önemini kaybettiği halde, kin ve düşmanlıklar unutulmamış, aksine daha da derinleşerek âdeta bir inanç esası haline gelmişlerdir.

I.2. HADİŞÇİLERİN MU‘TEZİLE’YE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

I.2.1. Bid‘atçı Olmakla Suçlamaları

Hadisçiler, muhâlifleri için genelde Sünnet’e aykırı olmayı ifade etmek için “Ehlü’l-bid‘a” ismini kullanmışlardır. Bu çerçevede Hadisçiler, Kelâm ilmini bid‘at, kelâmcıları da “mübtedi” veya “Ehlü’l-bid‘a”, “Ehlü’l-ehvâ” ve “Ehlü’l-bâtıl” olarak görmüşlerdir.²⁰⁷ Daha açık bir ifâdeyle Hadisçiler, kendilerini herhangi bir şekilde eleştirenlere “bidatçı”; kendilerine Müşebbihe diyenlere, Cehmiyye; Mücbire diyenlere, Kaderiyye; Haşviyye diyenlere ise Zındık ithâmında bulunarak karşılık vermişlerdir.²⁰⁸

Bazen de muhâliflerini, bid‘atçilikle ithâm edilmiş mezheplerle özdeşleştirmişlerdir. Bu bağlamda kader ve sıfatlar konusundaki görüşünden dolayı Mu‘tezile için Kaderiyye ve Cehmiyye lâkaplarının sıkça kullanıldığı bilinmektedir. Öyleki bunlar, bazı görüşleri savunan kişi veya mezhepleri tahkîr için kullanılan lâkaplar haline gelmişlerdir. Bu nedenle İbn Teymiyye bazı sıfatları te’vîl ettikleri için

²⁰⁶ Hüseyin Hansu, *a.g.t.* s. 278

²⁰⁷ Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 254

²⁰⁸ el- Umerî, *Dirâsât*, s. 417

Eş'ârîleri, fıkıhçıları, hatta bazı hadisçileri bile cehmîlikle suçlayıp onların Cehmiyye'ye yakın düşündüklerini iddia etmiştir.²⁰⁹

Burada bid'atçılık ithâmının sünneti inkâr etme değil, sünnete aykırı davranma anlamında kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Bid'atçılıkla suçlanan bir çok kimsenin rivâyetlerinin hadis literatüründe yer almış olması da, bid'atten kastın sünnet veya hadisi inkâr olmadığını göstermektedir. Bu ayırma dikkat edilmediği için Hadis literatüründe özellikle Mu'tezile için kullanılan "Ehl-i bid'ât" terimi, çoğu zaman sünnet ve hadisleri kabul etmeyenler şeklinde algılanmıştır. Bu nedenle kelâm kitaplarında "sünnet" tâbiri, genellikle bid'atin karşıtı olarak kullanılmıştır. Sünnet tâbiri çok geniş bir anlam alanına sahip ise de²¹⁰ bid'at karşıtı olarak kullanıldığında, Hz. Peygamber ve ashâbının takip ettiği yol; sünnet sahibi denildiğinde ise onun inanç ve gidişatının bu yola uygun olması kastedilirdi. Bu geniş anlamıyla Sünnet Kur'ân, eser veya sahâbe sözü de olabilirdi. Bunun aksi yönde hareket edilecek olursa o zaman da "bid'at üzeredir" denilirdi.²¹¹ Dolayısıyla "Ehl-i sünnet" tâbirinde geçen "sünnet" kavramı, tamamen itikâdî bir anlamda önceleri Hadis ehlinin, üçüncü hicrî asırdan sonra da Eş'ari ve Maturidîler'in inanç esaslarını ifâde etmek için kullanılmıştır. Bu akîdenin karşısında yer alan Râfızî, Haricî, Cehmiyye, Kaderiyye, Mürctie, Mu'tezile gibi fırkalar da Ehl-i bi'dat mezhepler olarak adlandırılmıştır.²¹² Buna bağlı olarak Ehl-i sünnet'in sünnet taraftarı, Ehl-i hadis'in hadis taraftarı; bid'at ehli olarak görülen Mu'tezile'nin de, doğal olarak sünnet ve hadis muhâlifî olduğu zannedilmiştir.

Bununla birlikte Mu'tezile, kendisine yönelik sünnete aykırı davranma suçlamalarını kabul etmemiştir. Onlar bir yandan kendi görüşlerinin Kur'ân, sünnet ve ashab yoluna uygun olduğunu savunurken; diğer taraftan cebr, teşbîh, irca', kadercilik gibi anlayışların Emevîler döneminde ortaya çıkmış bid'atler olduğunu söylemişlerdir. Mu'tezile âlimlerine göre kendileri dışında kalan Havâric, Şîa, Mürctie, Mücbire, Müşebbihe (Selefiyye) ve Nâbite (Ehl-i sünnet kelâmcıları) sonradan ortaya çıkan ehl-i

²⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, V, 42

²¹⁰ Bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 14-78

²¹¹ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 97

²¹² M.H. Kırbasoğlu, "Ehl-i Sünnet Kavramı", İAD, sy, I, 74,76

bid'at fırkalarını oluşturmaktadır.²¹³ Bu nedenle Mu'tezile, kendileri dışındaki herhangi bir mezhebin sünnet taraftarı olduğunu kabul etmemektedir.

Hadisçilerle kelâmcılar arasındaki tartışmaların en önemli yansıması cerh ve tâdil kitaplarında olmuştur. Öyleki bazı hadisçiler hızını alamayıp “Halkul-Kur’ân” konusundaki farklı düşüncesi veya Mihne döneminde bu mesele karşısındaki tutumu nedeniyle bazı büyük hadisçileri bile kara listeye almışlardır. Kelâmcılarla tartışmaya girmekten kaçınan hadisçiler buna mukâbil, cerh ve ta’dîl metodunu etkili bir silah gibi kullanmışlardır. Bu alanda kullanılan en etkili ithâm bid’atçilik suçlaması olmuştur. Cerh ve ta’dîl adı altında geliştirilen kriterler, aslında tamamen adâlet ve zabt yönünden makbûl olan ve olmayan râvileri belirlemede kullanılan ölçüler iken, ne yazık ki zaman zaman itikâdî farklılıkları da cerh sebebi saymak suretiyle istismar edilmişlerdir. Cerh ve tâdil kitaplarında geçen bu tür suçlamaların, çoğu zaman gerçeği ifâde etmediği birçok âlim tarafından ifade edilmiştir²¹⁴

I.2.2. Sünnet İnkârcısı Olmakla Suçlamaları

Mu'tezile'nin sünnete aykırı davrandığı, hadis konusunda bilgisiz olduğu şeklindeki ithâmlar bulunmakla birlikte, sünneti inkâr ettiği şeklinde bir bilgiye rastlanmamaktadır. Sünnete aykırı davranmak ise daha ziyade; hadis rivâyetinde bulunmamak, ilim olarak Hadis dışında bir şeyle uğraşmak, hadisin lafzî anlamına bağlı kalmamak anlamında kullanılmış ve bid'at olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda Sünnet karşıtlığı, sadece Mu'tezile ile sınırlı kalan bir ithâm olmayıp, başka bir çok kişi veya mezhep için de kullanılmıştır. Bu tâbirin, özellikle re'y ehli için sıklıkla kullanıldığı bilinmektedir.²¹⁵

Mu'tezile'nin Sünnet inkârcısı olduğuna dair iddianın yaygın dayanakları İbn Kuteybe'nin “*Te'vîlu muhtelifi 'l-hadis*”i ile el-Bağdâdî'nin “*el-Fark beyne 'l-fırak*” adlı eserleridir. Mu'tezile'ye karşı aşırı muhâlefetleriyle bilinen ve bu mezhep imâmlarını küfür ve zındıklıkla ithâm eden her iki müellif de bu eserlerinde, Mu'tezile'den, sadece

²¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “*Ehl-i bid'at*”, DİA, X, 502-503

²¹⁴ Hüseyin Hansu, *a.g.t.* s. 296

²¹⁵ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı (yayınlanmamış doktora tezi)*, s. 300

hadis ve sünnet karşıtı değil, âdeta din karşıtı bir fırkaymış gibi söz etmişlerdir. Bununla birlikte Mu'tezile veya mensuplarından herhangi bir kimsenin sünnetin delil oluşunu inkâr ettiğine dair açık bir ifâde kullanmamışlardır. Şüphesiz bir inkâr durumu söz konusu olsaydı, Mu'tezile karşıtı olan söz konusu müellifler bunu mutlaka zikrederlerdi.

Mu'tezile'nin hadisleri reddettiğine dair ileri sürülen iddialardan biri de bu mezhep mensuplarının aklî metodlarla hareket ettiği, dolayısıyla akla aykırı görünen bütün hadisleri reddettiğidir. Zımnen hadislerin akla aykırı olduğu inancını da içeren bu iddia, hem hadis karşıtı hem de hadis taraftarı çevreler tarafından ileri sürülmektedir. Hadis karşıtları kendi düşüncelerine tarihten bir destek bulma umuduyla bu iddiada bulunurken; hadis taraftarları ise aklî hareketleri mahkum etmek, onların önünü kesmek ve bunların uzantılarının aslında İslâm tarihinde ortaya çıkan bid'at hareketleri olduğunu göstermek için bu iddiayı ileri sürmektedirler. Aslında hadisleri değerlendirmede, Mu'tezile dışındaki fırkaların da aklî kriterleri kullandıkları bilinmektedir. Mevzû hadis kitaplarında, akla aykırı olduğu gerekçesiyle uydurma sayılmış yüzlerce hadis örneğine bakılırsa, hadisçilerin bile hadis metinlerini değerlendirmede aklı kullandıklarını söylemek mümkündür. Muhâliflerinin yazdıklarına veya bir takım ön yargılara dayanarak Mu'tezile'yi sünnet inkârcısı ilân etmenin; akla verdikleri önemden yola çıkarak onları, hemen hemen hiç bir Mu'tezilî kaynaktan beslenmemiş olan çağımıza özgü sünnet karşıtı veya inkârcısı bazı akımların ya da müsteşriklerin arka planı olarak görmenin hiç bir temelinin bulunmadığını söyleyebiliriz.²¹⁶

²¹⁶ Hüseyin Hansu, *a.g.t.* s. 312

I.3. MU‘TEZİLE’NİN HADİSÇİLERE YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

I.3.1. İtikâdî Düşüncelerine Yönelik Eleştirileri

Mu‘tezile’nin hadisçilere yönelik tenkitlerinin başında itikâdî olanlar gelmektedir. Hadisçileri haşv (akla muhâlif, boş, asılsız) olan şeylere inanıp, bunları dinin esâsı haline getirenler anlamında Haşviyye olarak isimlendirmişlerdir. Müşebbihe, Mücessime, Nâbite gibi kavramları da ifâde edecek şekilde kullanılan Haşviyye kavramı, belli bir mezhepten ziyâde, belli bir anlayışı savunanları nitelemek için kullanılmıştır. Haşviyye tâbirini sadece Mu‘tezile değil, mezhepler tarihçileri, bazı fıkıhçılar hatta bazı hadisçiler bile, aynı anlamı ifâde etmek üzere kullanmışlardır.²¹⁷

Hadisçilerden bir grubun Haşviyye olarak adlandırıldığı konusunda Mu‘tezile yalnız değildir. Bunların genel olarak açıkça teşbîh ve cebre inandıkları, bunu ifâde eden haberleri hadis diye rivâyet ettikleri, bu rivâyetleri zâhirleri üzerine yorumladıkları, çelişkili haberleri yorumlamadan olduğu gibi kabul ettikleri, Kur’ân’ın yaratılmamışlığına inandıkları gibi hususlar, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından da dile getirilmiştir. Hadisçilerin bir bölümünün açıkça teşbîh ve tecsîmi savundukları, müteşâbih hadisleri zâhirî anlamları üzere kabul ettikleri, çelişkili hadisleri te’vil etmekten kaçındıkları²¹⁸ ve bu tavırları yüzünden Haşviyye olarak adlandırdıkları görülmektedir. Mu‘tezile bunlara karşı mücâdele vermiş ve bunda büyük ölçüde başarılı olmuştur. Özellikle bazı Rafizî gruplar ile Mücessime, Müşebbihe ve Kerrâmiyye gibi açıkça teşbîh ve tecsîmi savunan fırkalara karşı verdiği mücâdelesiyle İslâm inancını antropomorfist²¹⁹ (insan biçimci) eğilimlere karşı korumaya çalışmıştır.²²⁰

²¹⁷ Geniş bilgi için bk. M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik*, Ramazan Altıntaş, “Haşviyye’nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri”; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, s. 13-29

²¹⁸ Hadis taraftarlarının temel görüşleri hakkında bk. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 67-72

²¹⁹ **Antropomorfizm:** Allah’ı insan şeklinde ve insanın sahip olduğu nitelikleri hâiz bir şahsiyet gibi tasavvur etmektir. Beşeri dinlerin hemen hepsi ve bilhassa eski Yunan dinleri ve itikatları tamamen antropomorfiktir. Eski Yunan Mitoloji ve felsefesi, bu düşüncenin derin etkisi altına girmiştir. Bu etkiler bilhassa Hristiyan felsefesine geçmiş, önceleri soyut ve bir tek Allah’a inanan hristiyanlar sonraları üçlü ve tamamen antropomorfik, maddî varlıkla karmaşık bir Tanrı’ya inanır olmuşlardır. Buna “Teşbîh” de

Ne var ki Mu'tezile, bu konudaki genellemeci ve ifrâta varan tavrıyla, büyük bir fitneye sebep olmuştur. Özellikle bazı konularda kendisinden farklı düşünen Ehl-i sünnet âlimlerini teşbîhe düşmekle ithâm ederek, onları tekfir etmiştir. Hatta denilebilir ki savunduğu görüşlerinden çok, muhâliflerine karşı takındığı sert tutumu nedeniyle Mu'tezile'ye karşı büyük bir muhâlefet oluşmuş ve bu muhâlefet daha sonra Mu'tezile'nin ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Bunun en somut göstergesi Mihne'deki tutumudur. Bu şekilde tekfir edilen kimselere karşı takınılacak tavır konusunda da ilginç görüşler savunulmuştur. Mu'tezile Müşebbihe ile Mücbire'nin kâfir olduğunu, tevbeye dâvet edilmesi gerektiğini, tevbe etmezlerse öldürülmeleri gerektiğini söylemiştir. Bunların haclarının makbûl olmadığını, kestiklerinin yenilemeyeceğini, nikahlarının câiz olamayacağını belirtmişlerdir. Hatta bunların İslâm milletinden çıkmış olduklarını, tekfin ve teçhizlerinin yapılmaması, cenaze namazlarının kılınmaması gerektiğini ileri sürenler olmuştur, bir kısmı da mallarının müsâdere edilip Beytu'l-mâl'e aktarılması gerektiğini söylemişlerdir.²²¹

I.3.2. Hadis Rivâyetiyle İlgili Eleştirileri

Mu'tezile'nin hadisçilere yönelik eleştirileri konusunda İbn Kuteybe, özetle şunları aktarmaktadır: Kelâmcılar, hadisçileri çok ağır bir şekilde eleştirmişlerdir. Onları aptallık, yalancılık, çelişkili rivâyetlerde bulunarak ümmetin parçalanmasına neden olmakla suçladılar. Şia, Haricîler, Kaderîler gibi itikâdî fırkalar bunların rivâyet ettiği çelişkili haberler nedeniyle fırkalara ayrılarak birbirlerine düşman oldular; fıkıhçılar ahkama dair çelişkili rivâyetler nedeniyle farklı fetvalar verdiler; Hicazlılar'la Iraklılar, Basralılar'la Kufeliler şeklinde fırkalara ayrıldılar. Oysa Rasûlullah çelişkili söz söylemekten münezzehtir. Bunlar teşbîh ve tecsîm ifâde eden bir çok hadis rivâyet ederek, Allah'a iftira ettiler. Rivâyet ettikleri çelişkili, akıl ve mantığa aykırı bu tür haberlerle İslâm'ın değerini düşürdüler. Hadis râvileri konusunda çok farklı ve çelişkili değerlendirmelerde bulundular. Bunların rivâyetleri karşısında değişik tutumlar

denir. İslâm aleminde Allah'ı insana benzetenlere "Mücessime", "Müşebbihe" gibi isimler verilmiştir. Bk. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 218

²²⁰ M. Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 150

²²¹ Hüseyin Hansu, *a.g.t.* s. 280 vd.

göstererek tutarsız davrandılar. Hadisin sadece lafzı ve şekliyle yetinerek rivâyet ettikleri hadisleri en az anlayan kimseler oldular. Bu yüzden çok hatalı nakillerde bulundular. Sened ve metinlerdeki birçok tahrifâtın yanı sıra çok sayıda uydurma ve zayıf hadis rivâyet ettiler. Kelâmcılar bu yüzden hadisçilere Haşviyye, Nâbite, Mücbire, ğusr (ayak takımı) gibi lakaplar taktılar.²²²

İbn Kuteybe, daha sonra bu iddiaları cevaplamaya çalıştığı eserinde özetle şöyle söylemiştir: Çelişkili olduğu söylenen hadisler gerçekte çelişkili değildir. Görünürde var olan çelişkiler, çeşitli şekillerde yorumlanabilirler. Zayıf ve mevzû hadisler ise hadisçiler tarafından kabul edilmek için değil, sahîh olanlardan ayıklanmak için rivâyet edilmişlerdir. İhtilaflar hadislerden değil, insanın kendisinden kaynaklanmıştır. Nitekim akla dayandığını ileri süren kelâmcılar, kendi aralarında daha çok ihtilâf etmişlerdir. Bazı kelâmcılar özel hayatlarında dînî kurallara riayet etmezken, bazıları da sahâbeye dil uzâtmışlardır.

İbn Kuteybe'nin eserinin girişinde özetlediği eleştiriler, Mu'tezile yazarlarının eserleri tarafından da teyid edilmektedir. Görüldüğü gibi Mu'tezile'nin hadis rivâyetiyle ilgili eleştirileri doğrudan hadise yönelik olmayıp hadisçilerin yöntemlerine ve tutarsızlıklarınadır. Ancak bu eleştiriler hadisçilerle Mu'tezile arasında ciddi gerilimlere sebep olmuştur.²²³

²²² İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfaası*, s. 59-76

²²³ Hüseyin Hansu, *a.g.t.*, s. 287-290

II. BÖLÜM

ME'MÛN DÖNEMİNİN SOSYO-POLİTİK VE İLMÎ DURUMU

II.1. İLMÎ DURUM

II.1.1. Halîfe Me'mûn'un İlmî Şahsiyeti

Halîfe Me'mûn , Hârûn Reşîd'in Merâcil adlı cariyesinden²²⁴ 170/786 yılında doğmuştur. Çok iyi bir eğitim almıştır.²²⁵ Küçük yaşlardan itibaren ilim tahsiline çok büyük önem vermiş, dinî ilimlerin yanında felsefe, mantık, kimya gibi ilimleri ihtiva eden “ulûm-u evâil”i okumuştur. Küçüklüğünden beri tahsil ettiği ilmini, halîfeliği döneminde düzenlediği ilim meclislerinde geliştirmiştir. Onun okuduğu ilimler arasında edebiyat, ahbâr ve akliyât da bulunmaktadır.²²⁶ Me'mûn fıkıh, tıp, edebiyât, ferâiz, kelâm, garîbû'l-hadis gibi ilimlerin yanında astronomi ile de uğraşmış, hatta kendisine nisbet edilen ve adına “ez-Zîci'l-Me'mûnî” denilen bir zîc (yıldızların hareket ve konumlarını belirlemek üzere yapılan astronomik gözlemlerle, bunlara dayanan hesapları ihtiva eden çizilgeler) yazmıştır.²²⁷ Me'mûn hadis ilmine çok büyük değer vermiş ve hadis rivâyet etmeyi tüm ünvânların en üstünü olarak değerlendirmiştir. Hadisçilere de büyük hürmet ve sevgi besleyen Me'mûn, onlardan hadis dinlemiş ve bunların bazılarını da rivâyet etmiştir. Bazı uygulamalarından -kendisine iletilen hadislere ters olduğu için- hiç itiraz etmeden vazgeçmiştir.²²⁸ Mu'tezile ve Şîlik mezhebinin görüşlerine meyleden Me'mûn, sahîh sünneti bilmiyordu.²²⁹ İbn Tabataba Me'mûn'u tavsîf ederken şöyle demiştir: “Bil ki, Me'mûn halîfelerin büyüklerinden ve devlet adamlarının akıllılarından. Memleketinde onun birçok icâdı vardır. Bu cümleden olarak o, halîfeler arasında hikmet ve felsefe ilimleriyle meşgul olan,

²²⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 465

²²⁵ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târîhi*, III, 175; Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, 362

²²⁶ Zehebî, *Siyer*, X, 272-273

²²⁷ Talat Sakallı, “Halîfe Me'mûn ve Hadisçilerle Olan Münâsebetleri”, EÜİFD, VI, 262; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 465

²²⁸ Geniş bilgi için bk. Talat Sakallı, *a.g.m.* EÜİFD, VI, 264-270

²²⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 464

kitaplarını temin eden ve Arapça'ya tercüme edilmesini emrederek onları tanıtanların ilkidir. O, Oklides'i inceledi, felsefe ve hikmet ilimlerini mütâlaâ etti, tıpta söz sahibi oldu. Ve hikmet ehlini kendisine yaklaştırdı."²³⁰

Me'mûn'un ilmî kişiliği ve içinde bulunduğu dönemin siyâsî şartları onun yönetim anlayışını etkilediği gibi, ilim adamlarına ehemmiyet vermesini de gerekli kılmıştır. Şartlar onu, ilim adamlarının desteğini alarak toplumun din ve düşünce birliğini tehdit eden Hermetik ve Gnostik fikirler karşısında daha güçlü olmaya zorluyordu. Bu nedenle Me'mûn, toplumsal birliği korumak amacıyla bir takım faaliyetlere başladı. Bu bağlamda ilim adamlarının toplumsal etkinlik ve faaliyetlerini arttırma çabalarına destek verdi. Daha önce Merv'de başlattığı, ancak Arap edebiyatı ile sınırlı olan ilmî tartışmaları, Bağdât'a geldikten sonra daha geniş bir platformda düzenlemeye başlamıştır. Burada çeşitli düşünce akımlarına (İmâmiyye, Zeydiyye, Ehl-i Sünnet, Cebriyye, Mu'tezile fırkaları ve İslâm'a mensup olmayan gruplar) mensup kişiler biraraya gelip, Halîfe Me'mûn'un huzurunda tam bir fikir hürriyeti içerisinde Edebiyat, Fıkıh, Kelâm ve Felsefe gibi alanlarda ilmî tartışmalar yapma imkânı bulmuşlardır.²³¹ Toplumda bir problem olarak tartışılan fikir ve düşüncelere, bu ilim meclislerinde cevaplar aranmıştır. Bu şekilde insanların düşünce dünyalarında fikri birlik ve rahatlık sağlanması amaçlanmıştır.²³² Bu yönüyle Me'mûn dönemi İslâm tarihinde felsefî ve kelâmî düşüncenin gelişiminde önemli bir dönüm noktası olmuştur. İslâm tarihinde felsefe ve bilimin en büyük destekçisi olan Me'mûn, hilâfet makâmına entelüktüel bir anlam kazandırmış,²³³ tarafsız bir üslûpla yönetilen Felsefe ve Kelâm tartışmalarında oturum başkanlığı yapmış, aynı zamanda kendisi de tartışmacı olarak varlık göstermiştir.²³⁴

İlmi desteklemek için her fırsatı değerlendiren Me'mûn, Bağdât'ta ilim meclisleri için bir danışman grubu da oluşturmayı ihmal etmemiştir. Bunu yaparken fakîhlerden, kelâmcılardan ve diğer ilim erbâbından bir topluluğun seçilmesini, ilim

²³⁰ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 362

²³¹ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, s. 36, 45

²³² Abdurrahman Sâlim, *Târihu's-siyâsî*, s. 208-211

²³³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Târihi*, s. 35

²³⁴ İbn Tayfûr, *a.g.e.*, s. 36

meclisi kurmak ve ilmî tartışma yapmak üzere huzuruna getirilmesini emretmiş, huzuruna getirtilen yüz kadar ilim adamından sadece on tanesini seçmiştir. Bu kişilerin dikkat çeken özellikleri daha çok Mu'tezilî düşünceye yakın olmalarıdır. Bu kişiler arasında Me'mûn'un tertib ettiği ilmî oturumlara zaman zaman başkanlık yapan, Mu'tezilî düşünce ve prensiplerin olgunlaşmasında önemli katkıları olan ve halîfe üzerinde büyük tesirleri olan Bısr b. Gıyâs el-Merîsî ve daha sonraki Mihne hadiselerinin yönlendiricisi konumunda olan Ahmed b. Ebî Duâd da bulunuyordu.²³⁵

Bizzât halîfenin başkanlığında tertib edilen bu tartışmalar oldukça seviyeli ve akademik düzeyde yapılıyordu. Halîfe oturum başkanı olarak seviyeyi korumaya özen gösteriyordu. Konunun farklı bir yöne kayması durumunda, buna sebebiyet veren kişiyi uyarıyor, ileri sürülen fikrin delillendirilmesini arzu ediyor, tartışma ve konuşma esnasında soru sorulmasına müsâade ediyordu. Bu şekilde herkesin fikrini ortaya koyabileceği ve çözümlerin üretilebileceği bir platform hazırlamış oluyordu. Bu dönemde en çok tartışılan konuların başında Hz. Ali'nin fazîleti ve Halku'l-Kur'ân konusu gelmektedir.²³⁶

Me'mûn, aralarında Bısr b. Gıyâs el-Merîsî'nin de bulunduğu Mu'tezile'den bir cemaatle bir araya gelmiş, bunlar onu aldatmışlar, o da onlardan bu batıl mezhebin (Mu'tezile) fikirlerini öğrenmiş ve onlara uymuştu. Bu yüzden Mu'tezile mezhebi görüşlerine bağlanmıştı. İlmi severdi, ama basîretsizdi. Bu nedenle batıl fikirlere bulaştı, bu görüşlere rağbet etti. Hilâfetin sonlarına doğru, halkı da Mu'tezile mezhebine dâvet etti ve bu mezhebe uymaları için onları zorladı.²³⁷

Me'mûn, toplumdaki fikri ve siyâsî dalgalanmayı önlemek, siyâsî otoriteyi kendi lehine sağlamlaştırtmak, Abbasoğullarının siyâsetteki tam hakimiyetini sağlayabilmek amacıyla Mu'tezile'nin siyâsetteki etkinliğine müsâmaha göstermiştir. Bu durum, Emevîler döneminde sosyal statü açısından mağdur duruma düşen ve Arap ırkçılığı karşısında hem ekonomik, hem de sosyal ve siyâsî açıdan ezilen Mevâlî orijinli Mu'tezile'nin işine gelmektedir. Çünkü Mu'tezile mensupları hep ezilen ve yönetilen

²³⁵ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, 57

²³⁶ Ahmed Emin, *a.g.e.*, III, 161 vd.

²³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 464

kesim olmaktan çıkıp, toplumda söz sahibi olabilmenin avantajlarını kullanabilecekleri tarihi bir fırsatı yakalamışlardır. İşte Me'mûn'un siyâsî ortamdan kaynaklanan beklentileri ve Mu'tezile mensuplarının siyâsette etkin konuma gelerek sosyal statülerini yükseltme arzuları, yönetim ile Mu'tezile'nin birlikte hareket etmelerini sağlamıştır. Bu birlikteliğin ilk temelleri ilim meclislerinde atılmıştı. Mihne süreci, bu ilişkinin daha da güçlenmesini sağlamıştır.

II.1.2. Beytû'l-hikme ve Tercüme Faaliyetleri

“Hikmet Evi” anlamına gelen ve Bağdât'ta kurulan Beytû'l-hikme, bir tercüme merkezi olarak faaliyette bulunmasının yanında, bir akademi ve halka açık bir kütüphâne olarak da kullanılmıştır.²³⁸ İlk defa kimin tarafından ve ne zaman kurulduğu tartışma konusudur. Me'mûn tarafından 215/830 yılında kurulduğu söylene de bunun düşünce ve teşebbüs olarak Halife Mansûr dönemine kadar uzandığı anlaşılmaktadır. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle müslümanların Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle temasları sonucu bunlara karşı kendilerinde geniş bir ilgi ve merak uyanmıştı. Müslümanların bu düşünce ve inançlara karşı tutarlı ve sağlam bir duruş sergilemeleri için bunları çok iyi bilmeleri gerekiyordu. Bu sebeple antik dünyanın bilinen ilmî ve felsefî eserlerini Arapça'ya çevirmek ihtiyacı doğdu. Beytû'l-hikme'nin kuruluşuna kadar bu alandaki çalışmalar bazı şahısların, prens ve halifelerin özel merâkı şeklinde şahsî faaliyet olarak devam etti. Emevîler döneminde Hâlid b. Yezîd, Mervân b. Hakem ve Ömer b. Abdülazîz tarafından genelde toplum ihtiyacını gidermek için tıp, astronomi ve kimya alanında tercümeler yapıldı.²³⁹

İslâm dünyasında tercüme faaliyetleri Abbâsî Devleti'nin kurulmasıyla hızlandı. Halife Mansûr (136-158/754-775) ve Bermekiler devrinden itibaren Cündişapur Akademisi'deki Süryânîler, Hintliler, daha sonra Harranlılar ve Nabatîler bu tercüme faaliyetlerine katıldılar. Bunlar Yunanca, Pehlevîce, Hintçe (Sanskritçe), Süryânîce, Nabatîce (Bâbil dili) ve Kibtçe'dan Arapça'ya pek çok eseri tercüme ettiler. Daha önce tercüme edilen bazı eserleri yeniden tercüme veya tashîh ettiler. Mansûr döneminde

²³⁸ Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Târîhi*, I, 630

²³⁹ Mahmut Kaya, “*Beytülhikme*”, DİA, VI, 88-89

Hipokrat ve Galinos'a ait pek çok tıp kitabı Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edildi. Aristo, Batlamyus ve Öklid'in bazı eserleri ile Hintlilerin hesap, astronomi, tıp, mantık ve felsefeye dair önemli eserleri de Arapça'ya tercüme edilmiştir.²⁴⁰ Halîfe Mansûr dil, edebiyât ve dinî ilimlere dair eserlerin yanı sıra aklî ilimlerle ilgili olarak Grekçe, Süryânîce, Sanskritçe ve Farsça'dan tercüme ettirdiği bu eserler için kütüphâne olarak sarayında bir yer tahsîs etti ve buraya Hizânetü'l-hikme adı verildi. Beytû'l-hikme'nin çekirdeğini Bağdât'ta kurulan bu kütüphâne oluşturmaktadır.²⁴¹ Mansûr, ilmî ve felsefî eserlere yoğun ilgi göstermiş, mütercimlerin faaliyetlerini desteklemiş ve onları himaye etmiştir. Fakat, ya ehliyetli bilginlerin azlığı ya da Grek ilmi ve felsefesine ait materyalin kıtlığından dolayı tercüme hareketi dokuzuncu asrın başlangıcından önce fazla ilerleyemedi.²⁴² Mansûr, oğlu Mehdî'ye tercüme ve ilme gerekli desteği vermesi konusunda tavsiyelerde bulundu. Fakat Mehdî döneminde (158-169/775-785) daha çok yabancı kültür mihraklarından kaynaklanan zenâdîka hareketi baş gösterdiği için tercüme işine gereken önem verilemedi. Bu dönemde zındıkları yakalayıp öldürmek ve onların inançlarıyla mücadele etmek için başında "Sâhibü'z-zenâdîka" adında bir şahsın bulunduğu müstakil bir daire kuruldu.²⁴³

Hârûn Reşîd halife olunca âlimlere, şâirlere ve edîplere yakın ilgi göstererek, babası (Mehdî) zamanında zayıflayan tercüme çalışmalarını tekrar canlandırdı. Devlet sınırları içinde yaşayan milletlerin âlimlerini ve kitaplarını topladı. Hatta Ehl-i kitap'tan cizye vermekle yükümlü olanların verecekleri paraya karşılık kitap verebileceklerini açıkladı. Bu dönemde Bermekî ailesinin yoğun ilgisi, halîfenin desteği ve Yuhanna b. Mâseveyh'in başkanlığında birçok ülkeden matematik, tıp ve felsefe ile ilgili kitaplar çok titiz bir şekilde tercüme edilmiştir. Bermekîlerin²⁴⁴ İran asıllı olmaları nedeniyle daha ziyade Hint ve Fars kitaplarının tercüme edildiği görülmektedir. Halîfe Mansûr döneminde kurulan "Hizânetü'l-hikme", Hârûn döneminde daha sistemli bir şekilde faaliyet göstermiş ve getirilen kitapların artması sebebiyle daha yoğun bir tercüme

²⁴⁰ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târihi*, III, 460

²⁴¹ Saîd Dîvecî, *Beytû'l-hikme*, s. 31

²⁴² Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Târihi*, s. 31

²⁴³ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 419

²⁴⁴ Geniş bilgi için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler", *DİA*, V, 517-520.

faaiyeti başlamıştır. Bu sebeple bazı kaynaklar “Beytü’l-hikme”nin Hârûn Reşîd tarafından kurulduğunu belirtmektedir.²⁴⁵

Felsefî metinlerle ilgili ilk tercümeler, Hârûn ve Me’mûn’un saltanatları döneminde yaşayan Yahya (Yuhanna) b. el-Batrîk’in çalışmalarıyla ortaya çıktı. Onun tercümelerinin çoğu sonraları daha ehil kişilerce tashîh edildi. Hiçbir zaman tercüme süreci ferdî çaba ya da salt ilme düşkünlükten doğmuş değildi. Daha yedinci asırda Emevî halîfesi Hâlid b. Yezîd’in tercümeler için devlet bütçesinden ödenek ayırması, Abbasî halîfeleri Mânsûr ve Hârûn’un desteği, Bermekî ve Ben-i Mûsâ ailelerinin ilmî ve maddî katkıları bu işin sistemli ve düzenli bir şekilde yapıldığını göstermektedir. Fakat adı geçen kişilerden hiçbiri gayret, cömertlik ve fikrî üstünlük bakımından Halîfe Me’mûn ile karşılaştırılmaz. Çünkü onun dönemi İslâm tarihinde felsefî ve kelâmî düşüncenin gelişmesinde bir dönüm noktasıdır. Me’mûn görkemli hilâfet makamına derin entelektüel bir boyut katmıştır.²⁴⁶

İbn Nedîm *el-Fihrist* adlı eserinde “*Felsefe ve benzerleri gibi eski ilimlere ait kitapların bu diyarda çoğalma sebepleri*” başlığı altında Me’mûn’un rüyasından bahseder. Buna göre; Me’mûn Aristo’yu rüyasında görür ve ona “*Hüsn (iyilik) nedir*” diye sorar. O da “*Akılda iyi ve güzel olan*”dır diye cevap verir. Me’mûn “*sonra nedir*” diye sorduğunda “*Şeriatte iyi ve güzel olan*”dır der. “*Sonra nedir*” diye sorduğunda Aristo; “*Çoğunluk nezdinde iyi ve güzel olan*”dır der. “*Sonra nedir*” diye soran Me’mûn’a, Aristo; “*sonra, sonra yoktur*” diye cevap verir. İbn Nedim Aristo’nun kitaplarının tercüme edilmesinde bu rüyanın büyük etkisi olduğunu söylemektedir. Fakat Câbirî “söz konusu rüyanın -eğer gerçekten Me’mûn tarafından görülmüşse- tercümelerin sebebi değil sonucu olduğunu” belirtmektedir. Rüyanın aktarım şekli “Cibrîl Hadisi”ni çağrıştırmaktadır. Bunun amacı, Me’mûn’un rüyasının “rüyâ-i sâdika” olarak kabul görmesini sağlamak ve buna bağlı olarak, Me’mûn’un öncekilerin kitaplarını toplattırıp devletin imkânlarıyla tercüme ettirmesine dinî bir meşrûiyet kazandırmaktı. Ayrıca Me’mûn bununla Akıl, Şeriat ve Cumhûr (icmâ) dışındaki bilgi kaynaklarının geçersiz olduğunu söylemektedir. Bunlar Gnostisizm ve İrfân’dan başkası

²⁴⁵ Mustafa Demirci, *Beytü’l-hikme*, s. 47-49

²⁴⁶ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Târihi*, s. 33-35

değildir. Şu halde Me'mûn'un ivme kazandırdığı, devletin imkânlarını yoluna seferber ettiği ve özellikle Aristo'yu temel alan tercüme faaliyetinin esâs hedefi; Maniheist gnostisizm ve Şîî irfancılığı yani Abbasîlere muhâlefet eden güçlerin bilgi kaynaklarını susturmak veya en azından bunları sarsmaktır.²⁴⁷

Me'mûn, hilâfet merkezi olarak önceleri Merv şehrini seçti, ancak halk üzerinde kaybolmaya başlayan otoritesini yeniden sağlamak için Bağdât'a geldi. Burada harabeye dönmüş olan babasının sarayını değil, Ca'fer b. Bermek'in Dicle kenarında yaptırdığı sarayı "hilâfet sarayı" olarak yeniden düzenledi. Yeni saray, daha sonra yapılan ilâveler ile bir saraylar kümesi haline geldi. Muhtemelen Bermekîlerin kendi kütüphânelerinin yeni saraya taşınması, birçok konuda yeni kitapların temin edilmesi, yeni bir rasathane ile okuma salonunun eklenmesi, yoğun olarak felsefî eserlerin özellikle bu dönemde tercüme edilmeye başlanması ve daha önceki çalışmalara göre faaliyetlerin değişik alanlara yayılması gibi gelişmeler, Beytû'l-hikme'nin gerçek kurucusu olarak Me'mûn'un kabul edilmesine sebep olmuştur. Me'mûn, kendisinden önce "hizâne" yani "kütüphâne" olan bu yeri "beyt" yani "kurum veya akademiye" dönüştürmüştür.²⁴⁸

Me'mûn 215/830 yılında Bizanslılar'a karşı kazandığı seferden dönerken oralarından toplattığı kitapları beraberinde Bağdât'a getirdi. Ayrıca kütüphâneyi zenginleştirmek için büyük paralar ayırdı ve Beytû'l-hikme'nin müdürü Selm ile İbnü'l-Bitrîk, Haccâc b. Matar ve Yuhanna b. Mâseveyh'ten oluşan bir heyeti Bizans'a göndererek bu heyetlerin kütüphânelerden seçeceği kitapların kendisine gönderilmesini imparatorudan rica etti. O dönemde bazı zengin ailelerin de özel kütüphâne kurarak telif, tercüme ve ilmî tartışmalara büyük paralar harcadığı bilinmektedir. Meselâ tarihte Benî Mûsâ diye bilinen Muhammed, Ahmed ve Hasan adlarındaki üç bilgin ve kâşif kardeş Huneyn b. İshâk'ın başkanlığında bir başka heyeti Bizans'a göndererek büyük paralar karşılığında kitaplar temin etmişlerdi. Gerek imparatorluk sınırları içindeki kilise okullarından, gerekse komşu ülkelerden ve Kıbrıs'tan getirtilen kitaplarla Beytû'l-

²⁴⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 231-233

²⁴⁸ Mustafa Demirci, *Beytû'l-hikme*, s. 49-51

hikme Ortaçağ'ın en zengin kütüphânesi ve yoğun ilmî araştırmaların feyizli bir merkezi haline geldi.²⁴⁹

Beytü'l-hikme'de müstensihler, mütercimler, yazarlar ve okuyuculara ait ayrı ayrı bölümler bulunmaktaydı. Burada seminer ve konferansların yanı sıra Me'mûn tarafından düzenlenen haftalık toplantılar da yapılmaktaydı. Bu toplantılarda âlimler, felsefeciler tam bir hürriyet içerisinde çeşitli din ve mezheplerle ilgili konularda tartışma imkânı bulmuşlardır.²⁵⁰

İslâm tarihi boyunca ilmî ve kültürel kurumların çalışmasında ve şekillenmesinde mevcut siyâsî otoritelerin doğrudan müdâhaleleri sonucu birçok medrese, kütüphâne ve ilim adamı belli bir mezhebin inançları ve öğretileri doğrultusunda çalışmak zorunda kalmışlardır. Bu sebeple Beytü'l-hikme üzerinde siyâsî iktidârın müdâhale ve taleplerinin olup olmadığı konusunun araştırılması gerekmektedir.

Halîfe Me'mûn döneminde Beytü'l-hikme tarihinin en parlak dönemini yaşamıştır. Me'mûn buraya hiçbir halifenin yapmadığı kadar büyük paralar harcamış ve buranın kaderini halifelerin insâfına bırakmamak için de bol gelirli vakıflar bağışlamıştır.²⁵¹ Bununla birlikte Me'mûn döneminde Yunan felsefesine ait eserlerin tercüme edildiğini görmekteyiz. Bu durum, onun Mu'tezilî kimliği ile açıklanabilir. Çünkü Me'mûn'un, bir yandan akılcı eğilim ve tutumu, diğer yandan, dinî metinlerin akıl ve muhâkemenin icâplarıyla uygunluk içinde olmasını savunan Mu'tezilî çevrenin fikir ve doktrinlerini benimsemesi, onu kendi tutumunun haklılığını eski Yunanlıların bu felsefî eserlerinde aramaya sevketmiştir.²⁵² Bu nedenle Beytü'l-hikme'de felsefî eserlerin tercümesi için özel bir çaba harcanmıştır. Me'mûn tarafından idârî görevlere getirilen Mu'tezile mensuplarının merkezi gibi çalışan ve onların öğretilerini

²⁴⁹ Mahmut Kaya, "Beytülhikme", DİA, VI, 89

²⁵⁰ Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 121

²⁵¹ Mustafa Demirci, *Beytü'l-hikme*, s. 50

²⁵² Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Târîhi*, I, 477

destekleyen kitap ve bilginlerin toplandığı yer olan Beytû'l-hikme, bu dönemde siyâsî otoritenin yönlendirdiği bir kurum haline gelmiştir.²⁵³

Fâtımîler'in Şîî-İsmâîlî mezhebinin propagandasını yapmak amacıyla 395/1004 yılında Kahire'de kurdukları Dârû'l-hikme (Dârû'l-ilim) de, siyâsî otoritenin ilim ve âlimler üzerindeki baskısını göstermektedir.²⁵⁴ Selçuklular'ın ünlü veziri Nizâmü'l-mülk (ö. 485/1092) tarafından kurulan Nizâmiye Medresesi, Bûveyhîler devrinden beri yaygınlaşan Şîî düşüncüyü engellemek ve Ehl-i Sünnet inancını yaymak için kurulmuştur.²⁵⁵ Zikri geçen kurumların varlık sebebi öyle anlaşıyor ki, aslında siyâsî irâdenin desteğini alan grup ve düşüncenin yüceltilmesi ve bunların muhâlifî olan grupların engellenmesidir. Me'mûn ve onun desteğini alan Mu'tezile de Beytû'l-hikme'yi kendi düşüncelerini yaymak ve muhâlifîlerinin fikirlerini çürütmek için bir araç olarak kullanmışlardır. Ancak düşüncelerini fikrî planda kabul ettiremeyen Me'mûn ve Mu'tezile mensupları son çâre olarak "Mihne"ye başvurmuşlardır.

²⁵³ Mustafa Demirci, *a.g.e.*, s. 136-137

²⁵⁴ Mahmut Kaya, "Dârûlhikme", *DİA*, VIII, 537

²⁵⁵ Mustafa Demirci, *a.g.e.*, s. 135-136

II.2. SİYÂSÎ DURUM

Hicrî 193 yılında, Hârûn Reşîd'in görkemli yönetimi son buldu. Hârûn Reşîd vefât etmeden önce kimin halîfe olacağına dair bir vasiyette bulundu. Buna göre; kendisinden sonra sırasıyla oğulları Emin, Me'mûn ve Mu'temîn bu görevi yürütecekti. Babalarının vasiyeti gereği Emin, Bağdat ve Şam bölgesinin; Me'mûn, Horasan bölgesinin; Mu'temin ise Cezîre bölgesinin yönetiminden sorumluydu. Çok geçmeden, bir yıl sonra Emin, bütün şehirlerdeki valilerine birer tâlimat göndererek, kardeşlerini saf dışı bırakıp, oğlu Mûsâ'nın veliahtlığını ilân etmiştir. Ertesi yıl ise, kardeşi Me'mûn'un bastırdığı Horasan menşe'li paraların geçersiz olduğunu ilân etmiştir. Kardeşleri Me'mûn ve Mu'temin için minberlerden okunan duâ uygulamasına da son vermiştir. Aynı yıl Horasan bölgesinin yönetimini Ali b. İsâ b. Mahan'a vermiş, onu ekonomik ve askerî alanda desteklemiştir.²⁵⁶ Artık bundan sonra Emin ile Me'mûn arasındaki mücâdele başlamış oldu. Bu mücâdelede bir tarafta Me'mûn taraftarları; İranlılar ve Bişr b. Mu'temîn gibi Alioğullarına sempati ile bakan Küfe ve Horasanlı Araplar, diğer tarafta ise büyük çoğunluğunu Arapların oluşturduğu Emin taraftarları bulunuyordu. Mücâdeleyi bir tarafta Me'mûn'un veziri, İran asıllı Fazl b. Sehl (ö. 202/818), diğer tarafta Emin'in veziri Arap asıllı Fazl b. Rebî (ö. 209/825) yönetmekteydi.²⁵⁷

Emin, Arap asıllı Haşimî bir annenin, Me'mûn ise Horasanlı bir câriyenin oğluydu. Aslında mücâdele Arap unsurlarla, Arap olmayan unsurlar arasındaki bir mücâdeleydi. Sonunda Ali b. İsa komutasındaki Emin'in ordusu ile Tâhir komutasındaki Me'mûn'un ordusu çatışmış, Ali b. İsâ öldürülerek ordusu dağıtılmıştır. Bunun ardından Me'mûn halîfeliğini ilân etmiştir. Hicrî 197/811 yılında Emin tahttan indirilerek Ebû Cafer Kasrı'na hapsedilir.²⁵⁸ Bu yıl, şehir merkezlerinin savaş alanına döndüğü yıl olmuştur.

²⁵⁶ M.G.S. Hodgson, *İslâmın Serüveni*, I, 253

²⁵⁷ Yakûbî, *Târih*, II, 383-384

²⁵⁸ Taberî, *Târih*, VII, 428

Hicrî 197 yılında Bağdat kuşatma altındadır. Me'mûn'un kumandanı Tâhir b. Hüseyin'in bu kuşatması bir yıldan fazla sürer. Bu süre zarfında şehir ve halk kendi haline bırakılır. Bu esnada, Bağdat'ın en güzel mekânları harâbeye çevrilir; insanlar açlık ve sefâlete terkedilir.198 yılında Emin'in kafası gövdesinden koparılarak, hilâfet hırkası ve kılıcıyla birlikte Me'mûn'a gönderilir.²⁵⁹ Böylece Emin'in 193'de başlayan dört yıl sekiz ay süren saltanatı sona erer.

198-204 tarihleri arasında, başkentte tam bir otorite boşluğu hâkim 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.²⁶⁰

Me'mûn'un, hilâfeti kardeşi Emin'den almasından sonra kendisini siyâsî açıdan oldukça sıkıntılı bir dönem beklemekteydi. Me'mûn, hilâfet makamına gelirken Alioğullarının desteğini almış ve onlara sempati ile yaklaşmıştı. Me'mûn'un hilâfet makamına gelmesinde önemli katkıları olan veziri İran asıllı Fazl b. Sehl onun üzerinde büyük bir etkiye sahipti. Fazl, Bağdât'da iyice belirginleşen Arap ırkçılığından uzaklaşmak amacıyla - Me'mûn'u da iknâ ederek- devlet yönetimini Bağdât'dan İran nüfûzunun yoğun olduğu Horasan bölgesindeki Merv'e kaydırdı.²⁶¹ Me'mûn'un hilâfet merkezi olarak Merv'i seçişi ve ülkenin Faz b. Sehl'in kontrolünde oluşu, kabile taassubundan kurtulamamış olan Arapların hoşuna gitmedi. Bunun yanı sıra Araplar, Me'mûn'un çevresindeki İranlıların dindarlığından da şüphe ediyorlardı. Ayrıca ülkenin Horasan'dan idâre edilmesi, merkezi otorite boşluğunu meydana getirdi. Öyle ki, Halîfe Irak'ta olup bitenden haberdar edilmiyordu. Irak halkı, halîfesini Bağdât'da görmek istiyordu. Bütün bunların yanı sıra Me'mûn 201/817 yılında Alioğullarının doğal lideri olan Ali b. Mûsâ'yı veliaht tâyin etmesi²⁶², bardağı taşıran son damla olmuştur. Savaştan daha yeni çıkan Abbasî devleti yeniden bir iç savaşın eşiğine geldi. Her tarafta ayaklanmalar baş gösterdi. Bunlardan en önemlisi Emevî iktidârı özlemiyle ortaya çıkan

²⁵⁹ Mes'ûdî, *Murûc*, III, 420

²⁶⁰ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 287

²⁶¹ Yakûbî, *Târih*, II, 451

²⁶² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 326

-Emevîlere mensup- Nasr b. Şeb'es isyânı'dır.²⁶³ Bu isyân, Arap-İran unsurları arasındaki mücâdelenin boyutlarını ortaya koyması açısından ehemmiyet arz etmektedir. Nasr b. Şeb'es Emin-Me'mûn mücâdelesinde Arap unsurun simgesi olarak nitelendirilebilecek Emin tarafını tutmuş, Emin'in öldürülmesinden sonra da İran nüfûzuna karşı Cezîre Araplarının da desteğini alarak Me'mûn'a karşı isyân hareketi başlatmıştır. Bu isyân 12 yıla yakın bir süre devleti meşgul ettikten sonra Nasr'ın 210/815 yılında emân dileyip, teslim olmasıyla son buldu.²⁶⁴

Abbasîler yönetime gelir gelmez, kendisini iktidâr yapan güçlere sırt çevirerek, onları sükûtu hayâle uğratmıştır. Alioğulları ve taraftarları, Abbasoğulları'nın kendilerini aldattığını ve kendi hakları olduğu halde, hilâfeti gaspettiklerini öne sürdüler. Hilâfeti elde etmek için Emevîler'de olduğu gibi sürekli mücâdele içerisine girdiler. Abbasîler'in ilk dönemi bir dizi Şiî isyânına sahne oldu. Emin ile Me'mûn arasında cereyan eden taht kavgası, muhâlif zümrelerin toparlanmasına ve iktidârı ele geçirme hesapları yapmasına neden olmuştur. Me'mûn'un Horasan'da bulunduğu esnada, ardı arkası kesilmeyen Şiî isyânlar başlamıştı. Bunlardan ilki "İbn Tabataba" adı ile bilinen Muhammed b. İbrahim ve Ebu's-Serâyâ önderliğinde 199/815 yılında devlete karşı girişilen ayaklanmadır. Muhammed b. İbrâhîm, halkı "er-Rızâ min Âl-i Muhammed"e biate, Kitap ve Sünnet ile amel etmeye; iyiliği emr, kötülükten nehye dâvet ederek Kûfe'de halîfeliğini ilân etmiştir.²⁶⁵ Kûfe civarındaki insanlar, Araplar ve daha başka zümreler ona tâbi olmuşlardır. hicrî 200 yılında Ali er-Rıza'nın kardeşi İbrahim b. Mûsâ, Yemen'de Abbasî yönetimine başkaldırmıştır.²⁶⁶ Aynı yıl Ali er-Rıza'nın diğer kardeşi Zeyd b. Mûsâ, Basra'da başkaldıranlar arasındadır. Halîfe Me'mûn, Ali er-Rıza'yı kardeşi Zeyd'i başkaldırıdan vazgeçirmek üzere Basra'ya göndermiş, sonunda Ali er-Rızâ'nın tavsiyesi ile başkaldırı hareketi önlenmiş ve Me'mûn da Zeyd'i affetmiştir. Şiî başkaldırıları bu isimlerle sınırlı kalmamıştır. 200 yılında Muhammed b. Cafer Mekke'de mevcut yönetime başkaldırmış, halîfe olarak halktan biat alıp, Emirü'l-Mü'minin unvânını kullanmaya başlamıştır. Yakınlarından

²⁶³ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, VI, 297

²⁶⁴ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, s. 24

²⁶⁵ Taberî, *Târih*, VIII, .528

²⁶⁶ Taberî, *a.g.e.*, X, 231-232

bazıları, Bağdât'taki otorite boşluğunu ve toplumsal kaosu örnek göstererek, onu başkaldırıya teşvik etmişlerdir. Aynı dönemde pek çok bölgede ardı arkası kesilmeyen Şîî isyânları devam etmiştir. Bu isyânların büyük çoğunluğu, Me'mûn'un Ali er-Rızâ'yı veliaht tâyin etmesi öncesinde gerçekleşmiştir. Başkaldırıların bu dönemde yoğunluk kazanmasından dolayı bu yıllara "Tâlibîyye Yılları" (Senevât et-Talibîyye)²⁶⁷ adı verilmiştir.

Me'mûn Alioğullarının yönetim talebine mâtuf isyânlarını ortadan kaldırmak ve onların sempatisini kazanmak amacıyla, kardeşi Mûsâ'nın velaihtlığını fesh ederek onun yerine, Alioğullarının çoğu tarafından kabul gören ve herhangi bir isyâna kalkışma ihtimali olmayan Ali b. Mûsâ b. Câfer'i veliaht tâyin etti ve O'nu "er-Rıza min Âl-i Muhammed" diye isimlendirdi.²⁶⁸

Me'mûn'un 201 yılında, Şîî imâm Ali b. Mûsâ b. Câfer'i kendisine halef tâyin etmesinin arkasındaki asıl sebep dönemin tarihî, siyâsî ve toplumsal şartlarıdır. Bu tarihî, siyâsî ve toplumsal şartların tümünü gözardı ederek, Halîfe'nin bu siyâsal girişimini tek taraflı yorumlayanlar da vardır. Bu yorumlardan biri; Ali b. Mûsâ'nın veliaht tâyin edilmesi ve iktidârın Şîîler'e devredilmesi konusunda Me'mûn'un gayet samimi olduğu, zira Me'mûn'un Şîî olmayı (Teşeyyu'u) benimsediği yolundaki iddiadır.²⁶⁹ Bu siyâsî girişim hakkındaki bir diğer iddia ise; Me'mûn'un, veziri Fazl b. Sehl'in etkisinde kalarak Ali b. Mûsâ'yı veliaht tâyin ettiğine dair yaklaşımdır. Bir diğer iddia ise; Me'mûn'un böyle bir siyâsî karar vermekteki amacının; o dönemde yoğunlaşan Şîî isyânlarını susturmak olduğuna yöneliktir. Çünkü bu isyânlar iktidârın gücünü zayıflatmakta ve fitneye sebep olmaktaydı. Ortaya atılan yaklaşımlardan biri de; Me'mûn'un, Horasanlıların desteğini kazanmak amacıyla böyle bir karar verdiğine dair olanıdır. Bu yaklaşımı ortaya atanlar, İran halkının Şîî olduğunu ve Şîîler'in hilâfet tacına daha lâyık olduğunu düşündüklerini belirterek, Hz. Ali'nin oğlu Hüseyin ile III. Yezdücird'in kızı arasındaki evlilikten doğan akrabalık ilişkisine ve Me'mûn'un annesinin Horasanlı olduğuna, bu sebeple onlara yakınlık duyduğuna dikkat

²⁶⁷ Ced'ân, *Mihne*, s. 231

²⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 326

²⁶⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 275

çekmektedirler.²⁷⁰ Câbirî, Şîî kaynaklarının, bu siyâsal girişimin bir hile olduğu üzerinde ittifak ettiklerini belirtir. Şîî kaynaklara göre, Me'mûn'un başvurduğu hilenin gerçek amacı, Şîî hareketini deşifre olmaya sevk etmek suretiyle ileri gelen kadrolarını tasfiye etmektir.²⁷¹ 201 yılı öncesinde meydana gelen tarihî, siyâsî ve toplumsal şartları dikkate almadan yapılan bu tür yorumlar, pek tatmin edici gözükmemektedir. Me'mûn'un bu siyâsî kararı vernekteki amacı, hem siyâsî karar öncesi gelişen siyâsî şartlarla hem de gelecekte uygulanacak olan siyâsal programlarla ilgilidir. Her şeyden önce bu siyâsî karar Me'mûn'un, Mu'tezîlî temsilciler etkisiyle hazırladığı siyâsal stratejinin bir parçasıydı.

Me'mûn'un Şîî zümrelerle uzlaşma politikası Ali b. Mûsâ'nın veliaht tâyin edilmesiyle sınırlı kalmamıştır. Bu amaçla Me'mûn, Ali er-Rızâ'nın veliaht tâyin edilmesinin haricinde Abbâsîlerin sembolü olan siyah rengi, Alioğullarının sembolü olan yeşil renkle değiştirdi.²⁷² Ayrıca, 210 yılında, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Fatma'ya bırakmayı reddettiği Fedek arazisini, hukukçularına danıştıktan sonra Alioğulları'na vermeye karar verir.²⁷³ Yine, 215 yılında kızı Ümmü'l Fazl'ı, Ali b. Mûsâ'nın oğlu Muhammed Cevâd ile evlendirme yoluna giderek, bu politikayı akrabalık ilişkileri ile güçlendirmek ister. Hayatının sonlarına doğru kardeşi Mu'tasım'a, Alioğulları'na iyi davranması, onlarla dostça ilişki kurması, kötülük yaptıklarında onları affetmesi, onların bahşîş ve ihsanlarını her yıl düzenli olarak ödemesi konularında vasiyette bulunmuştur.²⁷⁴ İktidarın güvenlik sorunu açısından, Şîî unsurla uzlaşmaya gidilerek, onların sisteme entegre edilmesi, o dönem için zorunluluk taşımaktaydı. Me'mûn da bunun bilincinde olan bir siyâsetçiydi. Bu uzlaşma ve entegrasyonu da Şîîler'e yakınlık duyan Mu'tezîlî bürokratlar aracılığıyla gerçekleştirebilirdi. Me'mûn'un iktidâra gelişiyi birlikte, çoğu Mu'tezîlî bürokrat tarafından hazırlanan siyâsal strateji, siyâsal arenada uygulama sahasına konmuştu. Bu siyâsal stratejiyle birlikte Mu'tezîlî anlayış

²⁷⁰ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Târihi*, II, 498

²⁷¹ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 240

²⁷² İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, s. 10

²⁷³ Yakûbî, *Târih*, II, 428

²⁷⁴ Taberî, *Târih*, VIII, 649

siyâsallaşma ve ideolojileşme sürecine girmiştir, iktidâr, siyâsal egemenliğini pekiştirmek ve sürekli kılmak için Mu'telizîlî düşünceye dayanmıştır.²⁷⁵

Toplum öylesine farklı gruplara ayrılmıştı ki, Me'mûn, birinin isteğine uysa diğerleri bundan rahatsızlık duyuyordu. Alioğullarının isteğini dikkate alan ve bu amaçla bazı uygulamalarda bulunan Me'mûn'a karşı şimdi de, Abbasoğulları hilâfetin Abbâsîlerden çıkıp, Alioğullarının eline geçeceği endişesiyle yönetime isyân etmişlerdir. 5 Muharrem 202 tarihinde Me'mûn'u azlederek onun yerine İbrahim b. Mehdî'ye biât ettiler.²⁷⁶ Bu durum ciddi bir kaos ortamı yarattı ve her kesimin farklı güç kullanmasına sebep oldu. Bunlardan en etkili olanı kendilerine Mutavva'a (gönüllü cihâd erleri) veya Ruesâu'l-âmmе adını vererek "emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-Münker" vazifesini yerini getirdiğini belirten topluluktur. Bu kimseler aslında etrafında onbinlerce kişiyi toplayabilecek potansiyele sahip olan hadisçilerden başkası değildi.²⁷⁷ Toplumda meydana gelen bu olaylar yakınında bulunan kimselerin kendisini bilgilendirmemesi sonucu muhtemelen Me'mûn'un bilgisi haricinde gelişmekte idi. Bunu bilen Herseme b. A'yan hicrî 200 yılında Merv'e halîfeyi durumdan haberdar etmek için gitti. Orada Fazl b. Sehl'in, Me'mûn'u Herseme'nin aleyhine kışkırtması²⁷⁸ ile Herseme Me'mûn tarafından pek de hoş karşılanmadı. Me'mûn'un emri ile hapsedildi. Bundan birkaç gün sonra da hapiste iken öldürüldü. Toplumda cereyan eden ve sürekli artan kargaşa ortamını Me'mûn'a, veliahtı ilân ettiği Ali er-Rızâ haber vermeyi başardı ve kendisini bu doğrultuda uyardı. Me'mûn, Ali er-Rızâ'nın verdiği bilgilerin doğruluk derecesini tahkîk ederek gelişen olaylardan haberdar oldu. Bunun üzerine Bağdât'a dönmeye karar verdi. Bağdât yolculuğu esnasında yolda yanında bulunan Fazl b. Sehl, Serah'ta 2 şaban 202 tarihinde öldürülmüş,²⁷⁹ Ali er-Rıza da yine yolda Tus şehrinde iken ölmüştür.²⁸⁰ Ali er-Rıza bir "suikaste mi kurban gitmiştir, yoksa eceliyle mi ölmüştür?" soruları bizim konumuz dışındadır. Fakat Me'mûn, onun ölümünden üzüntü duyduğunu ifâde etmiş, hatta onun ölümü üzerine mezarını üç gün

²⁷⁵ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 298

²⁷⁶ Taberî, *a.g.e.*, VIII, 549, 557

²⁷⁷ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 290

²⁷⁸ Taberî, *Târih*, VIII, 542-3

²⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 347

²⁸⁰ Mes'ûdî, *Murûc*, III, 441

ziyaret etmiştir. Bu ziyareti gerçekten “onu sevdiği için mi, yoksa Alioğullarına bir mesaj olarak mı yaptığı? soruları tartışmaya açıktır.

Bu dönemde Bağdât Rusefa camiinde meydana gelen bir olay dikkat çekicidir. Bu olay özellikle hadisçilerin ileri gelenleri ile Me'mûn'a alternatif halîfe olarak biât edilen İbrahim el-Mehdî'nin ortak hareket ederek bir tavır ortaya koymalarıdır. Bu kişiler, binlerce kişinin toplandığı Rusefâ camiinde, Halku'l-Kur'ân fikrinin Hârûn Reşîd döneminde tartışılmasına öncülük eden Bîşr el-Merîsî'nin tevbe ettirilmesini istemişlerdir. Onun tevbesi halkın huzurunda olduğu gibi resmi kayıtlara da geçecektir. Bu amaçla iki tane kâtip hazır bekletilmektedir. Bunlardan biri, hadisçi Yezîd b. Hârûn'un ktibi Hârûn b. Mûsâ; öteki de Hârûn Reşîd zamanında itibarı yüksek olan hadisçi Süfyan b. 'Uyeyne'nin ve Yezîd'in katibi Ebu Müslim Abdurrahman b. Yunus'tur. Bîşr, burada tevbye davet edilir, fakat o böyle bir şeye yanaşmaz. Bunun üzerine halkın kendisini linç etmesinden zor kurtulur.²⁸¹

Bu olayın ardından Me'mûn 15 Safer 204 tarihinde Alioğullarını simgeleyen yeşil elbiseleri çıkarıp, Abbâsî rengi olan siyahı giyerek Bağdât'a girdi.²⁸² Halîfe Me'mûn'un Bağdât'a geri dönmesiyle birlikte iktidârın Arap unsurundan çıkıp, İran unsuruna geçeceği endişesinden kaynaklanan toplumsal kaos ve kargaşa da sona erdi.²⁸³

Me'mûn, Ali ve Abbasoğulları arasındaki problemleri bu şekilde çözmeye çalıştı. Fakat bu noktada toplumda meydana gelen, devleti yıpratıcı isyân ve ayaklanmaların hâricinde, devlete karşı fırsat kollayan çeşitli bölgelerdeki isyâncı grupların ortaya çıkmasına da engel olamadı. Toplumdaki kaos ortamından ve devletin düşmüş olduğu zaâftan istifâde ederek yönetimi oldukça sıkıntıya sevkeden Babek isyânı, Zuttların isyânı ve Mısır'da cereyan eden isyânlar -özellikle Mısır'ı neredeyse hilâfet merkezinden koparma durumuna gelen Ubeydullah b. es-Seriy b. Hakem'in isyânı²⁸⁴ gibi devleti zor duruma sokan isyân ve ayaklanmaları zikretmek gerekir.

²⁸¹ Mahmut Ay. *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 297

²⁸² İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, s.9

²⁸³ Taberî, *Târih*, VIII, .574 vd.

²⁸⁴ Taberî, *a.g.e.*, VIII, 610 vd.

Bu isyânların dışında dönemin sosyo-kültürel yapısından kaynaklanan etkiler de vardır. Nitekim İslâmiyetin bölgeye gelmesinden önce siyâsî ve iktisâdî açıdan oldukça önemli bir etkinliği bulunan ve kendilerini üstün ırk olarak gören İranlılar, İslâmiyetin gelişyle bu etkinliklerini kaybetmeye başladıkları gibi, Mevâlî statüsüne alınmışlardır. Bu durum elbette ki, Araplara karşı kin ve nefret duygularının gelişmesine neden olmuştur. Bunun etkisi ile olsa gerek, kendi inançlarını müslüman toplumun içinde yayarak etkili olmaya çalışmışlardır. Bunu da Hz. Ali ve soyuna bağlılık prensibi etrafında gerçekleştirmeye çalışmışlar ve daha önce sahip oldukları Maniheist düşünceleri müslümanlar arasında yayarak fikir bazında toplumda kaos ortamı oluşturacak faaliyetlere girmişlerdir. Nitekim bu dönemde Maniheizmin temel kaynaklarının oldukça hızlı bir şekilde çevirisi yapılarak topluma sunulması dikkat çekicidir.²⁸⁵

Me'mûn (198-218/812-833) dönemi Mu'tezile ve dolayısıyla Halku'l-Kur'ân açısından oldukça önemli gelişmelerin olduğu bir dönemdir. Me'mûn döneminden önce bireysel bir tartışma konusu olan ve Me'mûn'la birlikte toplumsal ve siyâsal düzeyde ele alınan Halku'l-Kur'ân meselesi, halîfenin izni ve yakınında bulunan Mevâlî orijinli Mu'tezilî danışmanlarının da etkisiyle ilim meclislerinde gündeme getirilmiş ve halîfenin huzurunda tartışılmıştır.²⁸⁶ Konu ile ilgili belli bir olgunlaşma döneminden sonra bu nazariye devletin resmî politikası haline dönüştürülmüştür. Kur'ân'ın mahlûk olduğu inancı ve Hz. Ali'nin diğer sahâbeye göre daha faziletli ve üstün olduğu düşüncesi hicrî 212 yılında halîfe'nin resmen kabûlüne mazhar oldu ve toplum gündeminde yeni bir boyut kazandı.²⁸⁷

²⁸⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 233

²⁸⁶ Bk. Abdülazîz el-Kinânî, *el-Hayde*, s. 17 vd.

²⁸⁷ Taberî, *Târih*, VIII, 619

II.3. HALKU'L-KUR'ÂN'I DEVLET POLİTİKASI HALİNE GETİREN SEBEPLER

Halku'l-Kur'ân fikrinin siyâsî bir boyut kazanması ve sonrasında devletin resmî görüşü haline gelmesinin bir çok sebebi bulunmaktadır. Biz bunlardan önemli ve mâkûl bulduğumuz beş tanesi hakkında bilgi sunacağız. Çeşitli bakış açılarına göre konu irdelenmiştir. Ancak daha birçok ilmî araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

II.3.1. Arap-Mevâlî Çekişmesi

Câhiliyye döneminin “kabile asabiyyeti”, İslâm'ın “kardeşlik” anlayışı ile yok edilmeye çalışılmışsa da, tarih, bize unutulmamış ve her fırsatını bulduğunda alevlenen kavmiyetçiliğin kabarık bir listesini sunmaktadır. Emevîler döneminde kendini en bârız bir şekilde ortaya koyan Arap-Mevâlî çekişmesine dayanan Mevâlî zihniyeti, Halku'l-Kur'ân meselesini devletin resmî görüşü haline getirerek, Arap ırkçılığından rövans alma yoluna baş vurmuştur.

İslâm öncesi kültür yapısı içerisinde önemli bir yer tutan asabiyyet rûhuna sahip olan Araplarda, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Mevâlî olgusunun varolduğu ve Arapların genelde bunları küçümseyen bir yaklaşıma sahip oldukları bilinmektedir. Zâten İslâm öncesi ictimâî yapısından kaynaklanan ve mevcut kültürün önemli bir unsurunu oluşturan asabiyyet duygusunun hâkim olduğu, kabileler arasında üstünlük anlayışının oldukça ileri boyutlarda bulunduğu Arap toplumunda, ırk olarak kendilerinden olmayan Mevâlî'ye çok müsâmahakâr bir yaklaşım sergilemeleri, daha önceden sahip oldukları toplum kültüründen soyutlanmaları neticesinde belki mümkün olabilirdi. Fakat toplumların genlerini oluşturan kültürel özelliklerinden soyutlanmaları çok da kolay değildir. Bu toplumsal kültürün etkisiyle Mevâlî, hem ekonomik yönden, hem de sosyal statü açısından Araplar karşısında ezilen taraf olmuştur. Özellikle asabiyyetin ön plana çıktığı Emevîler döneminde Mevâlî, ekonomik yönden daha da ezilmiş ve müslüman olmalarına rağmen -Ömer b. Abdulaziz dönemi hâriç- haraç ve

cizye vergileri ödemekle yükümlü tutulmuşlardır. Buna ilâveten fetihlere asker olarak katılsalar bile ganimet payından da yoksun bırakılmışlardır.²⁸⁸

Abbasîler kendi iktidârlarını yabancı halk unsurlarına dayandırarak, geleneksel kabile anlayışına uymamışlardır. Halifeler bile çocuklarına ana olacak kişileri Arap olmayanlardan seçerek, Arap kanına değer vermediklerini göstermişlerdir. Abbasî hanedanı içerisinde sadece üç halife hür analardan dünyaya gelmişlerdir. Bunlar; Ebu'l-Abbas, Mehdî ve Emin'dir. Diğer halîfelerden Mansûr'un anası Berberî cariyeye; Me'mûn'un, İranlı cariyeye; Vâsık'ın ve Mühtedî'nin, Grek; Müstansır'ın, Grek-Habeş; Muktefi ve Muktedir-Billâh'ın, Türk idi. Hârûn Reşîd'in anası Hayzuran, hükümet işlerinde etkili olan ilk cariyedir.

Y.İ. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Abbasîler, kendi idâreleri altına aldıkları Arap olmayan unsurlarla çok kadınca evlenme, cariyeye hayatı ve ticareti dolayısıyla kaynaşmışlardır. Bu durum saf ve katıksız Arap unsuru geri plana itmiş, bir tarafı Arap olan (yarım kanları) ve azadlı cariyelerin oğullarını ön plana çıkarmıştır. Kısa zamanda Arap seçkinlerin yerini önceleri İranlılar, sonra Türkler'den olan memur, subay hiyerarşisi almıştır. Bu duruma içerlenen bir saz şâirinin şu şiiri, mağrur Arapların hislerini ifade etmektedir. "*Aramızda cariyeye çocuklarının sayısı ne kadar çoğaldı. Yârabbi beni, içinde piçlerin dolaşmadığı bir ülkeye gönder*".²⁸⁹

Abbasî halîfeliğinin sınırları içerisinde başta Araplar, İranlılar ve Türkler olmak üzere muhtelif kavimlere ve mezheplere mensup insanlar yaşamaktaydı. Zaman zaman etnik unsurlar arasında çatışmalar olduğu gibi, mezhepler arasında da kavga ve mücadeleler eksik olmazdı.²⁹⁰ Yöneticileri etkisi altına alan kavim ve mezhepler, kendi dışındaki unsurlara baskı uygulama ve onlara hükmetme yolunu seçmişlerdir.

Halku'l-Kur'ân görüşünün devlet politikası haline getirilmesinin arka-planında Mevâlî'nin (Arap olmayan unsurlar) sosyal ezilmişlikten kaynaklanan psikolojik tepksinin varlığı muhtemeldir. Me'mûn'un politikaları ve ilim meclisleri sayesinde

²⁸⁸ Câbirî, *İslâm'da Siyâsal Akıl*, s. 479-482

²⁸⁹ Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, I, 511-512

²⁹⁰ Hakkı Dursun Yıldız, "*Abbasîler*", DİA, I, 46

yakalanan iktidâr şansı, bu tepkinin ortaya konulması için uygun bir ortam oluşturmuştur. Arap asıllı olmayan kişilerden oluşan Mu'tezile,²⁹¹ Emevîler döneminden gelen Araplar karşısındaki ezilmişlik psikolojilerinin de tesiri ile Halku'l-Kur'ân fikrini önce ilim meclislerine taşımayı başarmış, burada halîfeyi de etkileri altına alarak, bu görüşün devlet politikası haline gelmesi yolunda ilk adımı atmışlardır. Me'mûn'un kardeşi Emin ile yaşamış olduğu hilâfet mücâdelesi ve bu mücâdele esnasında daha çok Mevâlî'den destek görmesi, onun bu insanlara daha fazla yaklaşmasını ve onlarla etkileşim içerisinde bulunması sonucunu doğurmuştur. Hem onların tesirleri, hem de siyâsî konjonktörün etkisi ile Halku'l-Kur'ân ve Hz. Ali'nin efdâliyyeti mesleleri gündemin tartışma konuları haline gelmişlerdir.²⁹²

Halku'l-Kur'ân prensibinin, Kur'ân'ı ve O'nun dili olan Arapça'yı kutsallaştıran Arap anlayışı karşısında bir anti-tez sunuyor olmasının devlet politikası haline getirilmesindeki etkisi büyüktür. Çünkü Halku'l-Kur'ân prensibi kabul edildiği takdirde Arapların öteden beri bir övünç vesilesi olan dillerinin üstünlüğü ortadan kalkmaktadır. Araplar, Arapça'nın kutsal bir dil ve cennet dili olduğunu söylemekle diğer diller ve kavimler karşısında kendilerini Allah katında özel bir kavim olarak telakkî edip, üstünlük sağlamaya çalışmışlardır.²⁹³ Kur'ân'ın mahlûk olduğu, dolayısıyla Arapça'nın da mahlûk ve yaratılmış olduğu, bu nedenle yaratılmış olan diğer dillerden farklı bir dil olmadığı, Arapça'nın diğer diller karşısında bir üstünlüğünün olmadığı, Arapların da üstün kavim olmadıkları mesajı devlet gücü de kullanılarak Mihne uygulamaları çerçevesinde Araplara kabul ettirilmeye çalışılmıştır.

Halku'l-Kur'ân konusunun gündeme gelmesinde Halîfe Me'mûn'a danışmanlık yapan ve ona yakın olan Mu'tezile mensuplarının etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Mu'tezile'nin kökeni itibariyle genelde Mevâlî tabanına dayandığı bilinmektedir. Mevâlî, müslüman olmalarına rağmen özellikle Emevîler döneminde Araplar nezdinde toplumda alt tabakayı oluşturmuşlardır. Araplar onlara ikinci sınıf insan muâamelesi yapmış, kendileriyle irsiyet bağına hoş bakmadıkları gibi, onlarla aynı

²⁹¹ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler*, s. 140

²⁹² Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 100

²⁹³ Abdülazîz el-Kinânî, *el-Hayde*, s. 39

safta bulunmayı da uygun görmemişlerdir. Araplar kendilerini soy bakımından diğer kavimlere karşı üstün görmüşlerdir. Gerekçe olarak da Kur'ân'ın Arapça nâzil olmasını, Peygamberin kendi içlerinden çıkmasını, Sünnet'in (hadis) de Arapça olarak geldiğini, dolayısıyla bu iki kaynağı en iyi şekilde ancak Arapların anlayabileceği ifade edilerek, kendilerinin diğer kavimlerden daha üstün olduklarını ispatlamaya çalışmışlardır.²⁹⁴

Me'mûn'un politik hesapları ile iktidârda etkin konuma gelmeye başlayan Mevalî kökenli Mu'tezile, kendi asıl prensipleri içerisinde ana başlık olarak yer almayan Halku'l-Kur'ân düşüncesini ilim meclislerine getirerek, muhtemelen Arapların ırkçılığına karşı tepkisini ortaya koymayı amaçlamıştır. Çünkü Kur'ân'ın mahlûk olduğu kabul edildiğinde, Arapların kendi dilleri ile övünmelerini gerektirecek bir durum kalmayacak, Arapça da diğer dillerden bir dil olarak kabul edilecekti. Bu da bir nevi Arapların diğer kavimleri tahkîr edişlerine karşı verilmiş bir cevap olacaktı.

II.3.2. Muhâlif Âlimlerin İtibârını Zedelemek

Hulefâ-i Râşidîn döneminde halîfe, "bey'at"le seçilen, sahâbeden biriydi. Herhangi bir üstünlük ve ayrıcalığa sahip değildi. Sıradan bir vatandaşın uyması gereken tüm kurallar onu da bağlıyordu. Emevîler döneminde ise halîfe, özü itibariyle kabile şeyhi konumundaydı. İnsanların saygısını kazanırdı, fakat bir kutsama (takdîs) söz konusu olmazdı. Diğer şeyhlerden üstünlüğü ancak deneyimi ve iyi bir yönetici oluşuyla mümkündü. Emevî halîfeleri "halîfetullah", "imâmü'l-hüdâ" (doğruluk önderi) gibi iddialı sıfatlar almakla birlikte, bunlara hukukî bir nitelik kazandırmamışlardır. Oysa Abbasîler döneminde halîfenin durumu tamamen farklıdır. İmâmet mitolojisinin çizdiği "imâm" portresinin şîî niteliği atılmış, onun yerine sünnî bir karakter verilerek kabul edilmiştir. Buna göre Halîfe, yeryüzünde Sultânullah'tır (Allah'ın otoritesi). Öyleyse halîfe, Allah adına işleri yürüten güçtür. Mecbur değildir, bilâkis özgür bir irâdeyle hareket eder. Halîfe, Allah'ın irâdesini halk arasında somutlaştırır. Bu durum halîfeyi, insanlar arasında "dengi olmayan" bir mertebeye çıkarmaktadır. Ve onun konumu Allah'ın konumuyla ilişkilendirilmektedir. Halîfenin bu konumda gösterilmesi,

²⁹⁴ Geniş bilgi için bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 25-32

bu fikrin teorisyenlerinin Fars siyasî edebiyatından nakillerde bulunduklarını göstermektedir.²⁹⁵

Abbâsî halîfeliği başlangıçta İran soylularının, Irak'ta ve doğusunda yerleşmiş olan Arap liderlerinin, Emevîler döneminde “ dindar muhâlefet” olarak adlandırılan kesimlerin ve çeşitli açılardan halk desteğini kazanmak sûretiyle, güçlü bir hükümet organı oluşturmuştu. Fakat kısa bir süre sonra, dayandığı güçler dengesinin pek sağlam olmadığı ortaya çıktı. Yeni devleti kabule hazır olmayanların neticesiz ayaklanmalarının yanı sıra, zındıkların ve maniheistlerin zararlı faaliyetleri sonucunda mahkûm edilmeleri, yönetimdeki gerginliğin ve yöneticilerdeki entelektüel rahatsızlığın ifadesi idi. Çünkü maniheist söylemin yerini, yeni gelişen gelenekçi söylemin almasından korkuluyordu. Bermekîler döneminde güç dengesi “otokratik blok” olarak adlandırılabilen İran soylularının elindeydi. Bermekîlerin çöküşü “anayasacı blok” diye adlandırılabilen muhâlf gurubun temsilcisi bir Arap olan Fadl b. Rebî'nin yükselişini getirmiştir.

Vefâtından önce Hârûn Reşîd, ülkeyi iki oğlu Emin ile Me'mûn arasında paylaştırmıştı. Buna göre Emin, “anayasacılar”ın kalesi olan ülkenin orta bölgesi ile batısına; Me'mûn ise, “otokratik blok”un daha güçlü olduğu doğu bölgesine sahip olacaktı. Fakat Halife Emin'in destekçileri devletin bölünmesine razı olmadılar ve Me'mûn'u devre dışı bırakmaya çalıştılar. Mücadeleyi Me'mûn kazandı, fakat güçler dengesi bir türlü kurulamadı. İmâmîyye'nin sekizinci imâmı ve Alioğulların doğal lideri olan Ali er-Rızâ'nın, Halife Me'mûn tarafından halef olarak tâyin edilmesi, Me'mûn'la anayasacıların arasını biraz daha açtı. Me'mûn, hilâfetinin sonlarına doğru otokratik ve anayasacı blok arasında denge kurmak amacıyla, Halku'l-Kur'ân fikrini devletin resmi görüşü olarak devreye soktu. Böylece bir ilâhiyât konusu olan Halku'l-Kur'ân meselesi, dengeleri otokratik blok lehine dönüştürmek amacıyla siyâset sahnesine taşındı. Çünkü, anayasacı bloğun önemli bir kısmını gelenekçiler oluşturuyordu ve gelenekçiler (hadisçiler ve fakîhler), müslüman toplumun hayat tarzının Kur'ân'da mevcûd tabiatüstü vahiy ve hadisler tarafından düzenlendiğine inanıyorlardı. Kur'ân'ın yaratıldığını

²⁹⁵ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 655-665

söylemek, O'nu ilâhîlikten daha aşağı bir seviyeye indirmek, ilâhî temele dayalı toplum anlayışını reddetmek ve gelenekçilerin (anayasacılar, fıkıh ve hadis âlimleri) durumunu zayıflatmak demektir.²⁹⁶

Halîfe, “Sultanullah” olarak hiçbir sorumluluk ve eleştiri almak durumunda değilken, hadisçilerin ve fakîhlerin halîfeyi Kur’ân ve Sünnet’e uymaya çağırması ve onu bazı uygulamalarından dolayı eleştirmeleri, halîfenin otoritesini ve gücünü azaltmak anlamına geliyordu. Veya halîfe bunu böyle yorumluyordu. Çünkü ulemâya göre devlet, Kur’ân ve Sünnet esaslarına göre yönetilmeliydi. Bu kaynakların tefsiri ve açıklaması ise, ancak ehil kişilerce yani ulemâ tarafından yapılmalıdır. Bu durum ulemâya yönetimde önemli bir mevki sunmaktaydı.²⁹⁷ “Kur’ân mahlûk mudur, değil midir?” şeklindeki bir soru, özellikle vezirlerin ve fukahanın her birinin hükûmette oynadığı role etki edecekti. Çünkü fetva otoritesi, “hilâfet”in “saltanat”a dönüşmesinden sonra halîfenin elinde olmamıştır. Bilâkis fetva, dinî liderliği yürüten din adamları ve fukahanın otoritesi haline gelmiştir. Halîfeler yaptıklarını destekleyici fetvaları elde etmeye çalışmışlardır. “Halku'l-Kur’ân inancı”nın gölgesinde yönetici, din adamı karşısında özgürce hareket edebilecekti. Çünkü ümmetin başı –İmâm ve yönetici- olması dolayısıyla, şartlara uygun olarak doğru gördüğü sonucu çıkarıp uygulayabilecekti.²⁹⁸

Mu‘tezile, Kur’ân’daki nasslardan çok ”akl”a itimat ediyordu. Bu nedenle Kur’ân kendi görüşlerine uymadığında, O’nu, kendi görüşlerine uyacak şekilde “te’vîl” ediyorlardı. Mu‘tezilîlerin bir çokları – yine Mu‘tezile mensuplarınca- Kur’ân’a gerektiği kadar hürmet göstermemekle itham ediliyordu. Mu‘tezile, tezatları uzlaştıran tabiî ve aklî bir dini savunurken, onun karşısında vahiy ile şekillenen bir din bulunuyordu.²⁹⁹ Kur’ân’ın herşey demek olmadığına inan Mu‘tezile, O’na gereğinden fazla değer vermeye yanaşmıyordu.³⁰⁰ Ayrıca bir çoğu mevâliden olan ve sarayda kâtiplik yapan kişiler, Arapça’yı ve dolayısıyla dinî konuları ulemâ kadar bilmiyorlardı.

²⁹⁶ Watt, “Mu‘tezile’nin Siyasî Tavrıları”, 187-188

²⁹⁷ Watt, *İ.D. Teşekkül Devri*, s. 216

²⁹⁸ Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhâlefet*, s. 273

²⁹⁹ T.J. De Boer, *İslâm’da Felsefe Târîhi*, s. 71

³⁰⁰ Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 217

Söz konusu kâtipler ile ulemâ (hadisçiler ve fakîhler) arasında bir çekişme ve mücadele yaşanmaktaydı. İki taraf birbirlerini ilmî konularda eleştirirken, asıl amaçları yöneticiler üzerinde etkili olmak ve kendi görüşlerini devlet politikası haline getirmektir.³⁰¹ Çünkü, siyasî bakımdan aktif elitin görüşleri, siyasette pasif kitlelerin görüşünden daha önemlidir.³⁰² Bu nedenle her iki grup da pasif olmayı istemiyordu.

Kur'ân'ın yaratılmış olduğu kabul edilince, ulemânın nasslar üzerindeki yetkinliği azalmış olacaktı. Bu durum Halife, Mu'tezile ve kâtiplerin işini kolaylaştıracak ve onların mevcut konumlarında kalmalarına olanak sağlayacaktı. Bu amaçla Mu'tezilî düşüncenin vazgeçilmez argümanlarından biri olan Halku'l-Kur'ân fikri, devletin resmî görüşü olarak savunulmuştur.

II.3.3. Mu'tezile'nin Yönetime Eklemlenme Çabası

Siyasal iktidâr, çoğu zaman dini kendi siyâsî gayeleri veya meşruiyeti için kullanır. Ama bunu yaparken de sıradan bahanelerle masûmiyet rolüne bürünerek, muhtemel bir tepkiyi kontrol altında tutmayı seçer. Devletin resmî kabulüne mazhar olan dinî ekoller, bir yandan mevcut iktidârı dinî argümanlar kullanarak meşrulaştırmaya çalışırken; diğer yandan da kendilerine ve mevcut iktidâra muhâlif olan grupları dışlama, susturma ve sorgulama düzeninden geçirme vazifesini yapmışlardır. Mu'tezile, Emevîler döneminde ortaya çıkmış ve dönemin tartışma konularına uzlaştırmacı çözümler sunmuştur. Fakat bu durum, onun devlet tarafından kabul görmesine yetmemiştir. Teşekkül sürecinde olan ve varolma endişesi taşıyan Mu'tezile'nin, bu duruma acil bir çözüm bulması gerekiyordu. Devlet yönetimi ve halk tarafından kabul görmeyen Mu'tezile, zor günler yaşıyordu. Bu dönemde halife olan Me'mûn, önceki halîfelere göre akla, felsefeye ve ilme çok daha fazla değer veren ve âlimlere yakın olmayı seven bir kişiliğe sahipti. Halife'nin bu özelliği Mu'tezile'nin yönetime eklemlenmesi için vazgeçilmez bir fırsattı. Bu nedenle Mu'tezilî âlimler sahip oldukları ilim ve tartışmadaki üstün yetenekleri sayesinde halîfeyi etkileyerek, ona kendi görüşlerini kabul ettirdiler. Halife hem entelektüel ve ilmi açıdan hem de devrin siyasî

³⁰¹ Watt, *İ.D. Teşekkül Devri*, s. 216-217

³⁰² Watt, *"Mu'tezile'nin Siyasî Tavrı"*, s. 189

ve sosyal problemlerine çözüm üretebilmek için Mu'tezilî âlimleri kendisine danışman olarak saraya taşıdı.³⁰³ Halîfe'nin sarayda düzenlediği ilim meclislerinde birçok konu tartışılmakla birlikte, dönemin en çok tartışılan konularından birisi de Halku'l-Kur'ân meselesi idi.³⁰⁴ Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan Mu'tezile, kendi fikrini Me'mûn'a da kabul ettirerek, onu devletin resmî görüşü haline getirmiştir.³⁰⁵

Mu'tezile ileri gelenleri Halku'l-Kur'ân meselesinden birçok fayda umuyorlardı. Devletin resmî dini İslâm olduğu gibi, resmî mezhebinin de Mu'tezile olmasını istiyorlardı. Mu'tezile devletin resmî mezhebi olunca, onun himayesinde çok geniş alana yayılacak, müslümanların çoğunluğu Mu'tezile'ye intisâb edecekti. İnsanlar Allah'a Mu'tezile'nin tevhîd prensibine göre inanacak, onların temel esâslarını benimseyeceklerdi. Müslümanlar düşüncelerinde özgür olacaklar; müctehidler hadisçiler gibi hadislerle bağlı olmayacak, akli kullanarak genelin menfaatini ölçü alıp Kur'ân ve sahih hadise uygun olan naslara uyacaklardı. Tarihçiler hür bir bakış açısıyla tarihi olayları değerlendirecek, sahabe ve tabî'nin uygulamalarını diğer insanların filleri gibi kabul ederek, yeniden gözden geçireceklerdi. Sonra insanlar Yunan, Hint, Fars vb. felsefelerle yönelecek ve onlardan istifâde ederek, onların Kur'ân ve Sünnet'e uygun olan yönlerini alacaklardı. Böylece insanlar hür olacak, cinlerden korkmayacak, hurafelerden çekinmeyeceklerdi. Allah merhamet etmeyi kedi üzerine vâcip kıldığı için, O'ndan zâlim bir yöneticiden korkulduğu gibi korkulmayacaktı. İnsanlar yapıp ettiklerini kendi irâdeleri ile gerçekleştirdiklerini ve bunun sonucu olarak cezâ ve mükâfât alacaklarını bileceklerdi. Hiç kimse kadere sığınıp, şer işleyerek sevap, hayır işleyerek de günah kazandığına inanmayacaktı. Herkes yaptıklarından sorumlu olunca da yeryüzünde iyilik artacak ve kötülük azalacaktı. Böylece, Mu'tezile'nin savunduğu bu ilkeler devlet eliyle uygulamaya konulunca, dünyada huzur ve güven hâkim olacaktı.

306

³⁰³ Geniş bilgi için bk. Nadim Macit, "Kelâmî Ekollerin...", BHD, sy. 1994/7, s. 113-129; Muhammed Erşid el-Ukaylî, "el-Mu'tezile ve Silatuhum...", s. 118

³⁰⁴ Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 100

³⁰⁵ H. S. Neyberg, "Mu'tezile", iA, VIII, 760

³⁰⁶ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 196-197

Mu'tezile, zikri geçen emellerine ulaşmak amacıyla Halku'l-Kur'ân fikrini devletin resmî görüşü olarak Halîfe Me'mûn'a kabul ettirmiştir. Fakat, Mu'tezilî yöneticilerin ve Me'mûn'un bu düşünceyi halka zorla kabul ettirmeye çalışmaları, her iki taraf için de büyük problemlerin çıkmasına sebep olmuştur. H r düşüncenin yayılması ve toplumun huzura kavuşmasını isteyen Mu'tezile, düşünceyi kılıçla cezalandırıp, huzuru Mihne ile yok etmiştir.



III. BÖLÜM

TARİHÎ SÜREÇTE MİHNE UYGULAMALARI

Din ve siyâset, ardından din ve iktidâr ilişkilerinin pek çok açıdan tarihsel sorunların ardında yatan temel problemlere imza attıkları söylenebilir. Çoğu zaman siyâsî iktidâr, dine olan rağbetini kısıtlamada oldukça başarılı görünse de, yine de dünyevî menfaatlerinin çıkmaza girdiği durumlarda dinin emsalsiz fonksiyonlarından devraldığı “ödünç” değerler aracılığıyla muhaliflerini bastırma ve tahakkümünü pekiştirme yolunu seçmiştir. Hristiyan ülkelerde “engizisyon”, müslüman ülkelerde de “mihne” olarak bilinen sorgulama düzeni, iktidâr sahipleri gibi düşünmeyen kişilerin sorgulamaya alınması ve akabinde muhalif kalanların cezalandırılmalarına dair örnekler tarih kitaplarında oldukça fazladır.³⁰⁷

III.1. Me'mûn Dönemi Öncesinde Mihne Uygulamaları

Halîfe Me'mûn'un Mihne uygulamasına gelmeden önce, müslümanların siyâsî tarihi mihne (resmi kovuşturma) örnekleriyle doludur. Genellikle halk üzerinde etkili olan ilim otoritelerine uygulanan Mihne, Emevîler döneminin belirgin niteliklerinden biri olmuştur. Yaptıkları zulüm ve haksızlıkları Allah'ın kaderine dayandıran Emevî yönetimi, insan sorumluluğunu ortadan kaldıran kader anlayışını devletin resmi doktrini haline getirmişti. Buna karşın yapılan zulüm ve haksızlıkların Allah'ın kaderine dayandırılmayacağını söyleyen, insanın sorumluluğunu öne çıkaran muhâlif bir görüş ortaya çıktı. Emevî yönetimini tutarlı bir şekilde eleştiriye tâbi tutan bu görüş ilk defa Ma'bed b. Halil el-Cuhenî tarafından dile getirilmiştir. Ma'bed'in kaderle ilgili görüşleri toplumda yayılınca, siyâsî yönetim bundan rahatsız oldu ve onun öldürülmesine karar verildi. Hicretin 80. yılında Ma'bed, kader konusundaki

³⁰⁷ Nâdim Mâcî, “Kelâmî Ekollerin Ortaya Çıkış ...”, BHD, sy. 1994/7, s. 113

fikirlerinden dolayı öldürülmüştür.³⁰⁸ Gaylân ed-Dimaşkî de muhalif görüşlerinden dolayı Emevî yönetimi tarafından öldürülmüştür. Onun, Ömer b. Abdülazîz ile hilâfetinin ilk döneminde yakın ilişki içinde bulunduğu, fakat çok geçmeden düşüncelerinden dolayı aralarının bozulduğu, bu halîfeye insanın ihtiyarî fiilleri ve irâde hürriyeti konusuna ağırlık veren, ancak daha çok Emevîler'e karşı siyasî muhalefet mesajları taşıyan bazı mektuplar yazdığı kaydedilmektedir. Halîfe Hişâm b. Abdülmelik ile de yakın dostluk kuran Gaylân'ın kaderi inkâr düşüncesine ağırlık vermesi, halka bu fikrini aşılıp onları yönetime karşı kıskırtması, Emevîler'in hilâfet görüşünü reddetmesi ve maliye politikasına karşı çıkması gibi iddialar onun ölüm sebebini teşkil etmiştir. Halîfe Hişâm zamanında hakkında idâm fetvası verilen Gaylân ve arkadaşı Sâlih Dimaşk'ı terketmek zorunda kalmışlar, fakat Hişâm'ın saltanatının son yıllarında ikisi yakalanarak Dimaşk'a getirilmiş ve burada 120/738 yılında idam edilmişlerdir.³⁰⁹

Emevî yönetiminin mihnesine marûz kalanlardan biri de Saîd b. el-Müseyyeb'dir (ö. 94/712). Saîd, Emevî yönetimine biat etmeyi reddederek, siyâsî yönetimi tanımadığını belirtmiştir. Bu nedenle Abdülmelik b. Mervân'ın (66-86/685-705) Medine vâlisi, halk nezdinde önemli bir itibarı olan Saîd'e çeşitli işkenceler uygulayarak hapsedmiştir. Halkın saygı ve itibârını kazanan bir diğer âlim –tâbiûndan-Saîd b. Cübeyr (ö. 94/712), Emevî yönetimine karşı gerçekleştirilen Kurrâ isyânında aktif bir rol almıştır. Bunun sonucunda yıllarca sürgün hayatı yaşamak zorunda kalmış, sonunda Haccâc'ın sorgulaması neticesinde ölüme mahkûm edilmiştir.³¹⁰

Emevî yönetimi tarafından bir ideoloji haline getirilen “Cebr” fikrinin mimarı Ca'd b. Dirhem'in cebrî fikirleri yönetim tarafından benimsenirken, Kur'ân'ın yaratılmışlığına dair görüşleri yönetimi çileden çıkarmıştır. Ca'd'ın Kur'ân'ın yaratılmışlığına dair görüşleriyle Emevî yönetiminin kader anlayışı (her şeyin önceden Allah tarafından belirlendiği inancı) birbirine muâriz idi. Yönetim Ca'd'ın, Kur'ân'ın yaratılmışlığına yönelik fikirini tehdit olarak görmüş ve onu zındıklıkla suçlamıştır. Ca'd bu görüşlerinden dolayı Emevî yönetimi tarafından bir kurban bayramı günü

³⁰⁸ Ali Samî en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 69-70; İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 26-27

³⁰⁹ Cihat Tunç, “*Gaylân ed-Dimaşkî*”, *DİA*, XIII, 414

³¹⁰ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik*, s. 17

öldürülmüştür.³¹¹ Ca'd b. Dirhem'in öğrencisi Cehm b. Safvân da Emevî yönetiminin Mihne'sine maruz kalanlardan biridir. Cehm, hocası gibi yönetimi tehdit eden fikirlerinden dolayı hicrî 128 yılında öldürülmüştür.³¹² Bu örnekler Emevîler döneminde sistematik bir sorgulama yöntemi olarak "Mihne"nin uygulandığını göstermektedir. Bu dönemde Mihne yalnızca sorgulamadan ibaret kalmamış baskı, işkence ve öldürmeye kadar uzanmıştır.

Emevî yönetiminin Mihne'sine yönelik örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak biz bu örneklerle yetinip, siyâsî muhâlefeti sindirme ve yok etme amacıyla geliştirilen Mihne kurumunun, Abbâsîler dönemindeki uygulamalarını gözden geçirmeye çalışacağız. Mansûr döneminde Medine'de Muhammed b. Abdullah b. Hasan'ın önderliğinde bir isyân hareketi yaşandı. Bu isyâna Alioğullarına sempati duyan herkes destek verdi. Abbâsî yönetimi isyânı bastırdı ve hareketin lideri Muhammed Nefsû'z-Zekiyye, Mansûr tarafından öldürüldü.³¹³

Abbâsî iktidârı entelektüel birikime sahip olan ve halk nazarında önemli ölçüde itibârı olan kimseleri yönetime katmak, onların karizmalarından faydalanmak istemiştir. Fakat bunlardan bazıları iktidârın meşrûluğuna inanmadıkları ve muhâlif unsurlara sempati duydukları için bu teklifleri kabul etmemişlerdir. Bu nedenle yönetim tarafından zulüm ve işkenceye uğramışlardır. Halîfe Mansûr döneminde, hadis ve fıkıh otoritesi olan Mâlik b. Enes (ö. 179/795), iktidârın meşrûyetini kabul etmeyip Nefsû'z-Zekiyye ayaklanmasına destek verdiği için ağır işkencelere uğramıştır. Ayrıca yönetimin meşrû olmadığını savunan ve bu nedenle dolaylı da olsa İbrahim b. Abdullah'ın hicrî 145 yılında gerçekleştirdiği ayaklanmaya destek veren Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Halîfe Mansûr'un kadılık teklifini kabul etmediği için işkence görmüştür.³¹⁴

Mansûr'un Mihne politikası, Halîfe Mehdî (159-169) döneminde sistemli ve planlı bir şekilde yürütülerek kurumsal bir yapı kazanmıştır. Mehdî döneminde Mihne uygulamaları "zındık" ve "mülhîd" olarak isimlendirilen kesimlere karşı yürütülmüştür.

³¹¹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 338; . Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", DİA, VI, 542-543

³¹² Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 61; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", DİA, VII, 234

³¹³ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târihi*, III, 92-93

³¹⁴ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 249-250

Başta maniheizm olmak üzere pek çok sapkın tarikatın devleti tehdit eder duruma gelmesi üzerine Halîfe Mehdî, bu zümrelerin sıkı takibât altına alınması ve sorgulanması için “Divânü’z-Zenâdika” isimli bir teşkilat kurmuştur.³¹⁵

Hârûn Reşîd (167-193/786-809) döneminde Mihne Mu‘tezile mensuplarına uygulanmıştır. Bu dönemde yaşanan Ali ve Abbasoğulları mücadelesinde Alioğulları lehine siyâsî bir tutum takınan Bişr b. Mu‘temir ve Sümâme b. Eşres, yönetim tarafından işkence ve hapse mahkum edilmiştir. Bağdât’ta bulunan ve genellikle Zeydîler’le iç içe olan Mu‘tezilî temsilciler Râfızîlik’le ithâm edilmiş ve ağır işkencelere marûz kalmışlardır. Ayrıca Harûn, Bermekîler’le arası bozulduğu için Ca’fer’i öldürmüş ve Yahya ile Fazl’ı hapse attırılmıştır.³¹⁶

Me’mûn (198-218/813-833) dönemiyle birlikte Mihne politikası ideolojik bir karaktere bürünerek, sitemli ve planlı bir şekilde devam etmiştir. Me’mûn’un Mihne politikasına Mu‘tezilî ideoloji hakim olmuştur. Bu dönemde mihne politikasının temel argumanı siyâsî bir mahiyet kazanan ve devletin resmî ideolojisi olarak savunulan “Kur’ân’ın yaratılmışlığı” inancı olmuştur.

III.2. Mihne Hâdiselerinde Etkili Olan Şahıslar

Me’mûn’un hilâfet dönemi bir çok Mu‘tezilî isim ve görüşün ön plana çıktığı bir dönem olmuştur. Hârûn Reşîd, oğlu Me’mûn’un eğitimi ve yetiştirilmesi görevini Mu‘tezilî görüşleriyle tanınan Yahya b. Mubârek’e vermiştir.³¹⁷ Hârûn Reşîd döneminde bazı Mu‘tezilî âlimler çevre kültür ve inançlarla mücadele etmek amacıyla görevlendirilmişlerdi. Me’mûn ile yakın ilişki içinde olan Mu‘tezilî önderler, Me’mûn nezdinde büyük bir itibâra sahip olmuşlar ve onun görüşlerine kaynaklık etmişlerdir.

III.2.1. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî : Bişr (ö. 218/833) daha önce de değindiğimiz gibi, Halku’l-Kur’ân konusunun gündeme taşınmasında etkin rol oynamış kişilerden

³¹⁵ Nahide Bozkurt, Mu‘tezile’nin Altın Çağı, s. 19; Henry Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 88

³¹⁶ Cihad Tunç, “Bişr b. Mu‘temir”, DİA, VI, 223; Nahide Bozkurt, “Hârûnürreşîd”, DİA, XVI, 260

³¹⁷ Ahmed Ferîd Rûfâî, *Asru’l-Me’mûn*, I. 367

biridir. Bağdâtlı bir Yahudi'nin oğlu olan Bişr, azatlı bir köle idi. Önceleri İmâm-ı Âzam'ın talebesi İmâm Yusuf'tan biraz fıkıh okudu. Daha sonra İmâm Şâfiî'nin, onu kelâm ilmini öğrenmek ve öğretmekten menetmesine rağmen, o, bu ilimle meşgul olmaya başlamış ve Halku'l-Kur'ân fikrini savunmuştur.³¹⁸ Hârûn Reşîd döneminde Halku'l-Kur'ân konusundaki düşüncelerinden dolayı takibata uğramış ve bu dönemde yaklaşık yirmi yıl saklanmak zorunda kalmıştır.³¹⁹

Bişr, Me'mûn döneminin itibarlı kişilerindendir. Me'mûn'un Bağdât'a gelişinden hemen sonra oluşturduğu ilmî danışman meclisinde Bişr de vardı. O, Me'mûn'un huzurunda çeşitli fikrî tartışmalara katılmıştır. Bişr Halku'l-Kur'ân, imânın tarifi ve büyük günah işleyeninin durumu gibi konularda fikir beyan ederek, kelâmın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Me'mûn döneminin fikir adamlarından olan Bişr, sarayda itibar görmüş ve fikirlerinden faydalanılmıştır.³²⁰

Bişr el-Merîsî'nin Halku'l-Kur'ân fikrinin ilk defa gündeme gelmesine ve tartışılmasına önayak olması ve bu uğurda daha önceki dönemde karşılaştığı olumsuzlukların da etkisi ile bunu ilim meclislerine taşıyarak, hararetle tartışılan konular arasında yer almasını sağlamış olması ihtimal dahilindedir. Me'mûn tarafından da kendisine itibar gösterildiği gözönünde bulundurulduğu takdirde Halku'l-Kur'ân meselesinin devlet politikası haline gelmesinde etkili olması muhtemeldir.³²¹ Nitekim Halku'l-Kur'ân konusunda Me'mûn'un başkanlığında yapılan tartışmalarda en etkin isim Bişr el-Merîsî'dir. Me'mûn döneminde Halku'l-Kur'ân tartışmaları bu inancın devlet politikası haline gelmesinden çok önce başlamıştır. Bu konuda yapılan tartışmalar hakkında en eski tarihi bilgileri Kinânî'ye nisbet edilen ve bizzât kendisinin Bişr'le yapmış olduğu tartışmayı konu edinen “*el-Hayde*” isimli eseri vermektedir. Kinânî, Bişr'in Halku'l-Kur'ân konusundaki görüşlerini duyduğunda, onunla tartışmak için Bağdât'a gitmiş ve onunla orada tartışmıştır.³²²

³¹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 474

³¹⁹ Ahmet Saim Kılavuz, “*Bişr b. Gıyâs*”, DİA, VI, 220-221

³²⁰ Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 91

³²¹ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 163; Talat Sakallı, “*Halîfe Me'mûn ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri (II)*”, EÜİFD, VII, 119

³²² Bk. Abdülazîz el-Kinânî, *el-Hayde*, s. 8

III.2.2.Biştir b. Mu'temir: Bağdât Mu'tezile'sinin reisi olan Biştir (ö. 210/825), Hârûn Reşîd döneminde Rafizî olmakla suçlanıp hapsedilmiştir. Hz. Ali'yi efdal kabul ederek, mefdûl olmasına rağmen ilk üç halîfenin de imâmetini câiz görmesi, onun önemli görüşlerindendir. O, bu görüşü Me'mûn'a da kabul ettirmiştir. Ayrıca Ali er-Rızâ'nın veliaht tâyin edilmesi konusunda da Me'mûn'u etkilemiştir. Ali er-Rızâ'nın veliahtlık belgesinde imzası olan kişilerden biridir. Bu nedenle, dönemin fikrî ve siyâsî yapısının şekillenmesinde önemli bir rol aldığı söylenebilir.³²³

III.2.3.Sümâme b. Eşres: Mu'tezile'nin güçlü isimlerinden olan Sümâm'e (ö. 213/828) Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık döneminde Kaderiyye'nin reisi idi. Me'mûn'u i'tizâl fikrine çekerek saptıran kişi odur.³²⁴ Me'mûn'un en çok güvendiği ve en çok itibar gösterdiği âlimlerden biridir. Vezir Fazl b. Sehl öldüğünde Me'mûn onu vezir yapmak ister, fakat o bu görevi kabul etmez. Kendi yerine Ahmed b. Halîd'i önerir. Kelâm ve mezheplerle ilgili çeşitli fikirler ortaya koyan Sümâme, Me'mûn'un Mu'tezilî fikirleri benimsemesinde etkili olmuştur.³²⁵

III.2.4.Ahmed b. Ebi Duâd: 160/777 yılında Basra'da doğan İbn Ebî Duâd (ö. 240/854) Arap asıllı İyâd kabilesindendir. Ebu'l Huzeyl'den dersler aldı. Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi Heyyâc b. Alâ es-Sülemî ve Biştir b. Mu'temir ile kelâmî konularda müzakerelerde bulundu ve i'tizâlî fikirleri benimsemesinde bunlardan etkilendi. Yahya b. Eksem tarafından Me'mûn'a takdim edilen İbn Ebî Duâd ilmi, üstün zekası ve güzel konuşması ile Me'mûn'un dikkatini çekti. Bunun üzerine Me'mûn, bundan sonra toplanacak ilim meclislerine onun da katılmasını istedi ve böylece halîfenin en yakın adamları arasına girdi. Halku'l-Kur'ân hakkındaki görüşünü Me'mûn'a kabul ettirdi ve buna muhâlif fikirler ileri sürenlerin sorguya çekilmesini sağladı. Me'mûn'a yakınlığı ile bilinen Yahya b. Eksem tarafından Me'mûn'a takdim edilmiş ve Me'mûn'un teveccühünü kazanmayı başarmış, onun yakın danışmanlarından biri olmuştur.³²⁶ Ahmed b. Ebi Duâd'ın halîfe nazarında kazanmış olduğu bu itibar, onun halîfeye tesir

³²³ Cihad Tunç, "Biştir b. Mu'temir", DİA, VI, 223; Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 92

³²⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 125

³²⁵ Avni İlhan, "Sümâme b. Eşres", DEÜİFD, V, 45-59, Talat Sakallı, "Halîfe Me'mûn ve Hadisçilerle Olan Münâsebetleri (II)", EÜİFD, VII, 120

³²⁶ İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, s. 36

etmesine zemin hazırlamış ve Me'mûn'un Halku'l-Kur'ân fikrini devlet politikası³²⁷ haline getirmesinde de etkili olmuştur. Me'mûn kendisinden sonra halife olan Mu'tasım'a, her konuda danışman olarak onu önerdi. Mu'tasım ise daha ileri giderek onu başkadıllığa tayin etti. Mihne'nin yönetiminden sorumlu olan İbn Ebî Duâd, Halku'l-Kur'ân konusunda Mu'tezile'ye muhalefet eden muhâfazakar âlimlere baskı yapması için Mu'tasım'ı teşvik etti ve bu arada Ahmed b. Hanbel'in hapse atılıp işkence görmesine sebep oldu.³²⁸

Âlim ve fakîhlerin sorgulandığı Mihne döneminin baş sorumlusu ve uygulayıcısı olan Ahmed b. Ebî Duâd, Halife Vâsık üzerinde de kendi otoritesini kurmuş ve onu Kur'ân'ın mahlûk olduğunu benimsemeleri için insanlara baskı uygulamaya teşvik etmiştir. İbn Ebî Duâd Halife Vâsık devrinin tamamında ve Halife Mûtevekkil devrinin bir kısmında başkadılık görevini yürütmüştür. Onun hakkında şöyle denmiştir: "Bermekîlerden sonra onun kadar halife tarafından ikram gören başka bir kimse yoktu. İnsanları Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrine ve Allah'ın âhirette görülmeyeceği safsatasında sıkıntıya sokmuş olmasaydı, bütün insanlar onun etrafında toplanırlardı."³²⁹ Me'mûn'un Mihne sürecini Bağdât dışında seferde iken başlatan ve Halku'l-Kur'ân görüşünün fakîhlere ve hadisçilere zorla kabul ettirilmesini emreden mektuplarının, Me'mûn yerine kâtibi Ahmed b. Ebî Duâd tarafından yazıldığı dahi düşünülmüştür. Çünkü Mu'tezile imâmlarından olan İbn Ebî Duâd, fakîh ve hadisçilerin amansız bir düşmanı idi.³³⁰

Me'mûn'un danışmanları konumunda olan bu Mu'tezilî âlimlerin ortak özelliği, devirlerinde kendilerini ilim yönüyle kabul ettirmiş, sadece kelâm ile ilgili konularda değil, birçok ilim dalında söz sahibi ve münâzara kabiliyetleri en yüksek, ikna edici kişilik sergilemeleridir. Bu kadar bilgi ve ikna kabiliyetiyle, zaten Mu'tezile mezhebini benimsemiş olan Me'mûn'u Halku'l-Kur'ân fikrine inandırmaları pek zor olmamıştır. Halbuki hadisçiler arasında bu devirde öyleleri vardı ki, doğru dürüst düşünme

³²⁷ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 150

³²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Ebû Duâd", DİA, XIX, 430-431

³²⁹ Muhammed Erşîd el-Ukaylî, "el-Mu'tezile ve Silatuhum..", s. 121; Ahmed b. Ebî Duâd'm hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 534-540

³³⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Târihi*, s. 481

kabiliyetinden yoksun, delillerden hüküm istinbâtı yapamayan, fıkhîta az bir bilgiye sahip olanların bile bildiği fikhî bir mesele kendilerine sorulduğunda saçma sapan hükümler veren kişiler bulunmaktaydı. Haliyle bu şartlar altında, Mu'tezile mensupları hadisçilere gâlip gelerek, Me'mûn'u Halku'l-Kur'ân konusunda ikna etmişlerdir.³³¹

III.3. Me'mûn Döneminde Mihne Uygulamaları

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 tespit etmeye yarayan terimler haline gelirler. İdeologlar bu sloganları kendilerini haklı, rakiplerini haksız göstermek için kullanıp, halkı buna inandırmaya çalışırlar. Mu'tezîlenin dolayısıyla Me'mûn'un resmî soruşturma için seçtiği slogan da "Kur'ân'ın yaratılmışlığı" sloganı idi. Bu, teolojik bir sorun olduğu halde orijinal anlamını yitirerek, siyâsî 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 kalamazlar. "Kur'ân'ın Yaratılmışlığı" bir slogan olarak ortaya atıldığında, mutlak doğru olarak sunulmuş, herkesin bu mutlak doğruya uyması istenmiştir.³³²

Abdülaziz el-Kinânî (ö. 240/855) "*el-Hayde*" isimli kitabında, Halku'l-Kur'ân ile ilgili tartışmaların toplumda nasıl bir kargaşa ve korku meydana getirdiğinden bahsederken şunları söyler: "Bişr b. Gıyâs, Bağdât'ta Halku'l-Kur'ân fikrini ve diğer görüşlerini ortaya attı. Sonra insanları kendi sözüne ve mezhebine uymaya davet etti. Halîfe Me'mûn ve onun çevresindeki dostlarına da kendi düşüncelerini kabul ettirdi. Bunun üzerine halk korku ve sıkıntı (mihne) içine düştü. Çünkü kimse Bişr'in görüşlerine karşı çıkmak, delillerini çürütme ve onun küfrüne cevap verme cesâretinde

³³¹ Talat Sakallı, "*Halîfe Me'mûn ve Hadisçilerle Olan Münâsebetleri (II)*", EÜİFD, VII, 121

³³² Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 306-307

bulunamıyordu. İnsanlar evlerine kapanıp cuma namazına bile gidemez oldular. Müslümanlar canları ve dinleri konusundaki korkularından dolayı başka şehirlere kaçmaya başladılar. Durum böyleyken birçok câhil ve ayak takımı kişi başlarına gelecek kötü sondan kurtulmak için Bişr'in görüşlerini kabul etti. Bu durum beni çok rahatsız etti, uykularım kaçtı, zihnim alaşağı oldu, sıkıntı ve kederim arttı. Bunun üzerine Rabbime yönelip O'ndan beni korumasını dileyerek, Bağdât'a gidip Bişr ile bu konuda tartışmaya karar verdim.” Daha sonra el-Kinânî şunları söyler: “İnsanlar bu dönemde zor bir durumdaydı. Fâkihler, muhaddisler ve Bağdât camilerinde kurulan ders halkalarına devam edenler engellendi. Sadece Bişr, Muhammed b. el-Cehm ve bunlara uyanlar Bağdât camilerinde faaliyet yürütüyorlardı. Bunlar camilerde halka küfür ve sapıklık öğretiyorlardı.”³³³ El-Kinânî'nin sözünü ettiği dönemde Halku'l-Kur'ân konusu daha tartışma ve ikna sürecinde idi. Yani Me'mûn o dönemde Mihne sürecini başlatmış değildi. Çünkü el-Kinânî ve Bişr arasında sarayda yapılan tartışmada Me'mûn, oturum başkanlığını yapmaktadır. Oysa biz, Me'mûn'un Mihne sürecini Bizans'a karşı sefere çıktığı bir dönemde başlattığını ve bir daha Bağdât'a dönmeden vefat ettiğini biliyoruz.

Halife Me'mûn, Halku'l-Kur'ân'ın devlet politikası haline getirildiği dönem olan Mihne sürecini başlatmadan önce, kendisine yakınlığıyla bilinen, fakat Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen Başkadı Yahya b. Eksem'i görevinden uzaklaştırdı. Çünkü Yahya, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşüne katılmadığı gibi “Kur'ân Allah kelâmıdır, kim Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylerse tevbe etmesi gerekir” görüşünü savunuyordu.³³⁴

Halife Me'mûn 218/833 yılında Rum seferine çıktığı bir sırada Tarsus'a doğru yol alırken, Rakka'dan Bağdât'taki vekili İshâk b. İbrahim'e gönderdiği bir mektupla kadıların ve hadisçilerin Halku'l-Kur'ân konusunda sorgulanmasını ve bunlardan bazılarının kendisine gönderilmesini isteyerek³³⁵ Mihne sürecini resmen başlatmış oldu. Me'mûn, daha önce de belirtildiği gibi, işin başında Halku'l-Kur'ân konusunda tartışılmasına ve insanların bu konuda özgürce görüşlerini belirtmelerine imkân

³³³ Abdülazîz el-Kinânî, *el-Hayde*, s. 7-8

³³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 198

³³⁵ Taberî, *Târih*, VIII, 631; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 423

tanımişti. Ne gariptir ki Me'mûn, Mihne sürecini Bağdât dışında seferde iken başlatmış ve Halku'l-Kur'ân görüşünün fakîhlere ve hadisçilere zorla kabul ettirilmesini istemiştir. Bu gariplik yüzündendir ki, bu mektupları Me'mûn yerine kâtibi Ahmed b. Ebî Duâd'ın yazdığı dahi düşünülmüştür. Çünkü Mu'tezile imâmılarından olan İbn Ebî Duâd, fakîh ve hadisçilerin amansız bir düşmanı idi.³³⁶

Me'mûn'un Mihne sürecini başlatan ilk mektubunu üç bölümde ele almak mümkündür. Bu mektubun ilk bölümü ve baş taraflarında Me'mûn, halifelerin Allah'a karşı sorumluluklarına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda -ona göre- halifeler peygamber vârisi olarak Allah'ın emir ve yasaklarının uygulanmasından sorumlu olan kimselerdir. Bu sorumluluğu yerine getirirken dini korumalı, kendi sahip oldukları ilmi vatandaşlar arasında yaymalı ve vatandaşları arasında hakla muâmele etmelidir. Ayrıca adâlete riâyet etmeli ve Allah'a sadâkat hususunda dikkatli davranmalıdır.

Mektubun ikinci bölümünde Me'mûn, halkın durumuna dikkat çekmekte ve onlarla ilgili ilginç ifâdelere yer vermektedir. Kendi değerlendirme biçimine göre onların durumunu tesbit etmeye çalışmaktadır. Me'mûn'a göre halkın çoğunluğu, Allah'ın hidâyeti ve yol göstermesi hususunda herhangi bir fikre ve bakış açısına sahip değildir. Halk tabakası hiçbir ilimden nasibini alamamış, Allah'ı hakkıyla bilememiş, O'nun hidâyetini görememiştir. Bunun sonucunda da Allah'a îmân ve tevhîdin, dolayısıyla O'nun dininin hakikatinden ve Allah'ın yolundan uzaklaşmıştır. Allah'ı hakkıyla takdîr edemeyen, akıllı ve düşüncesi zayıf olan halk, Me'mûn'a göre âcizdir. Bu aciziyet nedeniyle hâlık ile mahlûk arasındaki ayırımı bile yapamamaktadır. Bu nedenle halk, Allah'ın yolunun gerektirdiklerinden uzaklaşmış ve O'nun yolundan sapmıştır.

Nitekim Me'mûn, mektubun devamında halkın durumunu kendine göre tesbit ettikten sonra, onların, Allah (c.c) ile O'nun indirdiği Kur'ân'ı eşit tuttuklarını, Kur'ân'ı kadîm saydıklarını bildirerek dikkatleri önceden tartışılan ve kendisinin de resmen kabul ettiğini ilân ettiği Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesine çekmektedir. Hatta bu konuda Kur'ân'dan "*Biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık*"³³⁷ âyetini delil getirerek,

³³⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Târîhi*, s. 481

³³⁷ Zuhurf, 43/3

Allah'ın kıldığı ve yaptığı şeyin mahlûk olduğuna işaret etmekte, dolayısıyla kılınan, yapılan ve gerçekleştirilen bir şey olarak Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna işaret etmektedir. Bu görüşünü delillendirmek için yine Kur'ân'dan "*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur.*"³³⁸, "*Böylece sana geçmişlerin kıssalarını, haberlerini anlatıyoruz.*"³³⁹ ve "*Elif, Lâm, Râ, bu öyle bir kitaptır ki, ayetleri muhkem kılınmış, sonra da hakîm ve her şeyi haber veren Allah tarafından tafsîl olunmuştur.*"³⁴⁰ ayetlerini sunmak sûretiyle, her muhkem ve mufassal olanın bir yaparı olduğuna, Kur'ân'ın da bir yaparı ve yaratıcısı olduğuna, bunun da Allah'tan başkası olmadığına işaret etmektedir.

Me'mûn mektubunda Kur'ân konusundaki düşüncelerine bu şekilde dikkat çekip onları ayetlerle delillendirmeye çalıştıktan sonra, dikkatini tekrar Kur'ân'ın mahlûk olmadığı düşüncesini savunan kimselere yöneltmiş, onların haksız yere münâkaşa ortamı meydana getirerek kendi görüşlerini savunduklarına ve bunu yaparken de kendilerini Sünnet'e nisbet ettiklerine işaret etmiştir. Halbuki Me'mûn'a göre, Allah'ın kitabının her bölümü onların sözlerini çürüten ve davalarını yalanlayan kıssalarla doludur. Bu kıssalar onların görüş ve düşüncelerini reddetmektedir. Tüm bunlara rağmen onlar kendilerini hak din ve cemâat ehli insanlar olarak takdim etmekte ve başkalarını bâtil, küfür ve tefrika ehli kimseler olarak görmektedirler. Bu şekilde onlar insanlara yönelmekte ve câhilleri de aldatmaktadırlar. Onlar, yapıları itibariyle yanlış yolda gitmekte, Allah'tan başkasına huşû duymakta ve dinden başkasına sarılmaktadırlar. Böylece kendi bâtillerini hakka tercih etmekte ve kendi dalâletleri uğruna Allah'tan başkasını dost edinmektedirler.

Me'mûn'a göre bu kimselerin şu vasıfları da bulunmaktadır. Bunlar ümmetin kötülere, sapıklığın önderleri, tevhîd ve îmândan nasipleri olmayan, cehâlet içinde yüzen, yalana önderlik yapan, şeytanın dostlarına karşı konuştuğu dili konuşan ve Allah'ın dinine mensup olanlara aşırı derecede düşman olan, doğruluğundan emin olunmayan, şehâdeti kabul edilmeye layık olmayan, sözüne ve ameline güvenilmeyen

³³⁸ En'âm, 6/1

³³⁹ Tâhâ, 20/99

³⁴⁰ Hûd, 11/1

kimselerdir. Çünkü amel, ancak yakînî bilgiden sonra, yakînî bilgi de ancak İslâm gerçeğinin tamamlanmasından ve tevhîde ihlasla bağlanılmasından sonra mümkündür. Doğru yoldan, Allah’a ve tevhîdine inanma hazzından ve bilincinden mahrum olan kişi şahitlik, niyet ve amel gibi meselelerde de dalâlet ve karanlık içinde olur. İnsanlar arasında sözü yalan olan ve şahitliğinde bâtıla sınıksız sarılan kimseler, Allah’a ve O’nun kitabına karşı yalan uyduran ve Allah’ı gerçek bir bilgi ile bilmeyen kimselerdir.

Me’mûn’a göre, bu özelliklere sahip olan kimselerin şahitliklerinin de kabul edilebilmesi mümkün olamazdı. Nitekim Me’mûn mektubunun son bölümünde buna da değinmiş ve mektubun muhatabı olan İshâk b. İbrahim’e konu ile ilgili tâlimatlar vermiştir. Elbette ki, tâlimatların ilk muhatabı üst düzey bürokratlar ve dolayısıyla halk üzerinde etkisi ve yaptırım gücü bulunan kadılardır. Me’mûn, bu bağlamda İshâk b. İbrahim’e kadıları toplamasını ve mektubunu onlara okumasını emretmiş, böylece Mihne uygulamalarının ilk defa onlarla başlamasını istemiştir.

Me’mûn mektubunun son bölümünde şu ifâdelerle tâlimatlarını sıralamıştır. Yanında bulunan kadıları topla ve onlara Emîru’l-mü’minin’in sana yazdığı bu mektubu oku! Allah’ın Kur’ân’ı yaratma ve ihdâs etmesi konusundaki görüş ve inançlarını anlamak için onları imtihân etmeye başla! Onlara şunu bildir ki; “Emîru’l-mü’minin, işinde yardımcıya muhtaç değildir. O, Allah’ın kendisine teslim ettiği ve muhâfazasını istediği halkın işlerinde, Allah’ın dinine, tevhîdindeki samimiyetine ve doğruluğuna güvenilmeyen kimselere güvenmemektedir. Eğer bu konuda (Kur’ân’ın mahlûk olduğu) ikrârda bulunur ve Emîru’l-mü’minin’e tâbi olur, hidâyet ve kurtuluş yoluna bağlanırlarsa, yine onlara halk arasından kendilerine gelen şahidlerden Kur’ân’ın mahlûk ve muhdes olduğunu kabul etmeyerek, bu görüşü benimsemeyen ve ikrârından kaçınanların şahitliklerini kabul etmemelerini emret”.³⁴¹ Bu şekilde kadılardan emin olunduktan sonra halka uzanan bir baskının sinyalleri verilmektedir. Nitekim mektubunda Me’mûn, Kur’ân’ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen kimseleri sözünde yalana, şahitliğinde de bâtıla sarılan kimseler olarak vasıflandırmaktadır.

³⁴¹ İlk mektubun tam metni için bk. Taberî, *Târih*, VIII, 631-634

İlk mektubun yazılmasından çok kısa bir süre sonra Me'mûn, metni kaynaklarda geçmeyen **ikinci mektubunu** yazmış ve İshâk b. İbrahim'e göndermiştir. Bu mektupta Me'mûn, hadisçilerden yedi kişinin kendisine gönderilmesini istemektedir.³⁴² Me'mûn'un, Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesine yanaşmayan bu yedi kişiyi imtihân etmek üzere kendi yanına çağırması ilginçtir. Çünkü kendisi ordusu ile birlikte sefer halinde bulunmaktadır. Bu durumda Me'mûn'un amacı, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsemeyenlere gözdağı vermek olmalıdır. Çünkü, imtihânı kendisi yapmakla işe ne kadar ehemmiyet verdiğini göstermeye çalıştığı gibi, imtihân edilecek kişilerin toplumda ileri gelen ilim adamlarından ve özellikle hadisçilerden olması, Me'mûn'un onları kontrol altında tutma çabasının bir ifadesidir. Eğer bu kişiler Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ederlerse, bu durum, Halku'l-Kur'ân'ı kabule yanaşmayan diğer âlimlere de örnek olacaktır. Halîfe açısından böyle bir atmosferde yapılacak imtihân, başka yerde yapılacak bir imtihâna göre şüphesiz daha iyi neticeler doğuracaktır. Çünkü bu ortamda imtihân edilen insanların can korkusu taşımayıp halîfeye olumsuz cevap vermeleri mümkün değildir. Nitekim halîfe muhtemelen bu durumu gözönünde bulundurarak onların ölüm korkusuyla da olsa, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul edeceklerini varsaymış, böylelikle imtihânı bizzât kendisi karargâhında yapmıştır.³⁴³

Nitekim, yapılan sorgulama sonunda bu kişiler Me'mûn'un düşüncesine katıldıklarını açıklamışlardır. Fakat Me'mûn bu cevapla yetinmeyip, onları Bağdât'a geri gönderdikten sonra da görüşlerinde sâdık olup-olmadıklarını anlamak için, bu kişilerin İshâk b. İbrahim'in evinde tekrar sorguya çekilmelerini istemiştir. Bunun üzerine söz konusu kişiler fıkıh ve hadis ulemâsının da bulunduğu bir topluluğun huzurunda Kur'ân'ın mahlûk olduğunu bir kez daha kabul ettiklerini açıklamışlardır. Bu kabulden sonra ancak serbest bırakılmışlardır.³⁴⁴

³⁴² Me'mûn'un kendisine gönderilmesini istediği yedi kişi: "el-Vâkıdî'nin kâtibi Muhammed b. Sa'd, Yezîd b. Hârûn'un kâtibi Ebû Müslim, Yahya b. Ma'in, Ebû Heyseme, İsmâil b. Dâvûd, İsmâil b. Ebî Mes'ûd ve Ahmed b. ed-Devrakî"dir. bk. Taberî, *Târih*, VIII, 634; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 423; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 460

³⁴³ Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 197

³⁴⁴ Taberî, *Târih*, VIII, 634

Bu sorgulamanın ardından Me'mûn, İshâk b. İbrahim'e üçüncü mektubunu göndermiştir. Bu mektubu da yine üç bölümde değerlendirmek mümkündür.

Me'mûn bu mektubunun da ilk bölümünde Allah'ın halîfeler üzerindeki haklarından bahsetmektedir. Me'mûn'a göre Allah'ın, gönderdiği dini ikâme etmeleri, O'nun hükümlerini tatbik etmeleri ve adâleti gerçekleştirmeleri amacıyla gönderdiği halîfeleri üzerinde hakları vardır. Bu haklar, Allah yolunda çalışmak, halka Allah için nasîhat etmek, Allah'ın kendilerine verdiği ilim ve bilgi sayesinde insanları Allah'a yöneltmek, O'nun dininden sapanları doğru yola getirmek, dinden yüz çevirenleri dine döndürmek, halka kurtuluş yollarını göstermek vs.'dir. Çünkü halîfeler bu gibi işleri yapmakla görevlendirilmişlerdir. Bunları yapmadıkları zaman hesâba çekileceklerini belirtmiştir.³⁴⁵

Me'mûn, mektubun ikinci bölümünde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu isbat etmeye çalışmakta, bunun için bir takım âyetleri yine delil olarak sunmakta, bu delilleri anlamayan ve Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen kimseleri yermekte, onları cehâlet ve dalâletle suçlamaktadır. Nitekim Me'mûn, mektubunda: "Emîru'l-mü'minin'in Allah'dan başka yardımcısı yoktur ve Allah ona yeter. Emîru'l-mü'minin'in kendi görüşüyle açıkladığı ve fakat büyük bir tehlikenin ortaya çıktığı ve dine zararının açık olduğu konulara gelince, müslümanlar Allah'ın kendilerine yol gösterici olarak gönderdiği Kur'ân'dan bir sözü ve Peygamber'den onlara kalmış olan bir eseri/sünneti ele alıp anlamaya çalıştıklarında, onlardan bir çoğuna bu söz ve sünnet anlaşılmasa bir hale geldi ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığı düşüncesi onlara güzel göründü. Böylece bütün eşyayı kudreti ve hikmeti ile yaratan ve azâmeti ile tek olan Allah'ın, mahlûkatından olduğu açık olan kitabının yaratılmışlığına karşı çıktılar. Bu yaratılmış olan şeyler ise O'nun ezeliyetine ulaşamaz, önceliğinin sınırını idrak edemez ve O'ndan başka her şey O'nun yaratıp hâdis kıldığıdır" demek suretiyle konuyu yine Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesine getirmekte ve asıl meseleye yönelmektedir.

³⁴⁵ Cârullah, *Mu'tezile*, s. 167-168

Ardından, kendi düşüncesine delil olarak kabul ettiği âyetlerle konuyu pekiştirmeye çalışmaktadır.³⁴⁶

Me'mûn'a göre, Kur'ân kendisinin mahlûk olduğuna delalet ediyor ve bunu açıkça ifade ediyor. Ayrıca bu husustaki ihtilâfları da kesin olarak sona erdiriyor. Buna rağmen Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenler, Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki iddialarını taklît etmektedirler: "Hz. İsa mahlûk değildir. Çünkü o, Allah'ın kelimesidir. Allah ise şöyle buyuruyor: *"Biz onu Arapça bir Kur'ân kaldık (Ce'alnâhu).*"³⁴⁷ Bunun yorumu, "Biz onu yarattık" demektir.

Me'mûn yine konunun gelişimi içerisinde sözlerini, daha önceki mektubunda olduğu gibi Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlere getirmekte ve onları yermektedir. Nitekim Me'mûn "İşte bu câhil topluluk, dinlerine iftirâ edip emânetlerine ihânet ederek, Kur'ân hakkında söyledikleri sözlerini yüceltiler. Böylece, İslâm düşmanlarının yolunu kolaylaştırmış, kalplerindeki ilhâdı ve değişikliği itiraf etmiş oldular. Bu durum öyle bir noktaya vardı ki, Allah'ın yarattığı şeyleri ve O'nun fiillerini tek olan Allah'ın sıfatları olarak nitelediler ve O'nu yarattıklarına benzettiler. Oysa benzerlik O'nun yarattıklarına daha layıktır. Emîru'l-mü'minin, bu sözleri söyleyen kimselerin dinden, îmândan ve yakînî bilgiden hiçbir nasîbinin olmadığı görüşündedir." demek suretiyle, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlerle ilgili düşüncelerini yinelemektedir.³⁴⁸

Ayrıca Me'mûn, bu insanlara güvenilemeyeceğine bu mektubunda da tekrar işaret etmekte, bu tür insanlardan herhangi birisinin emânet, adâlet, şahitlik, sözde doğruluk hususlarında güvenilirlik makâmını işgal etmesini ve halkın işleriyle ilgili herhangi bir konuda bunlara görev verilmesini, her ne kadar bunlardan bir kısmının (Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dair) maksatları belli olsa ve isâbetli işler yaptıkları bilinse de uygun görmemektedir. Çünkü Me'mûn'a göre tâli meseleler asıllarına döndürülürler (her şey aslına döner) ve bu hususta yöneticileri övmek ve yermek de bu asla bağlıdır. Şayet her kim vahdâniyyetine dair Allah'ın kendisine emrettiği dinin emirlerini

³⁴⁶ İbn Tayfûr, Kitâbu Bağdâd, s.184

³⁴⁷ Zuhurf, 43/3

³⁴⁸ İbn Tayfûr, a.g.e., s.185

bilmiyorsa, bu demektir ki o kişi, diğeri insanlara nazaran daha câhil ve olgunluk bakımından da daha kôr ve şaşkındır. Me'mûn, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen bu tûr kimselerin sorumluluk makâmını işgal etmelerine karşı tahammûlsûzlüğünü bu mektubunda daha açık ifâdelerle ortaya koymaktadır.³⁴⁹

Üçüncü ve son bölümde de Me'mûn, yapılması gereken işleri vekîli İshâk b. İbrahim'e bildirmekte, yapılmasını istediği işleri ve konu ile ilgili tâlimatlarını şu şekilde sıralamaktadır: "Emîru'l-mû'minin'in sana yazdığı bu mektubu Cafer b. İsâ ve Kadı Abdurrahman b. İshâk'a oku! Onların Kur'ân konusundaki görüşlerini tesbit et. Onlara şunu duyur ki, Emîru'l-mû'minin, müslûmanların işleri hususunda ancak tevhîd ve ihlâsında güvenilir olan kimselere itimâd eder. Ancak, "Kur'ân mahlûktur" diyenlerin tevhîdi vardır. Eğer bu ikisi Kur'ân hakkında Emîru'l-mû'minin'in dediğini derlerse, onların meclislerine hukuki meselelerde şâhid olarak gelenleri imtihâna tâbi tutsunlar ve Kur'ân hakkındaki kanaatlerini öğrensinler. Eğer Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen olursa, onların maksatlarındaki dürüstlükleri ve işlerindeki doğrulukları kesin olarak sabit olsa bile, böyle kimselerin şâhitliklerini kabul etmesinler ve onların sözlerine bakarak hükûm vermesinler. Diğeri kadılar hakkında da aynı şeyi yap. Onlardan basîret sahibi olanların, basîretlerini Allah'ın artırması için onları gözet ve O'nun dininden gâfil olan şüpheçileri de engelle ve bu hususta senin yanında cereyan eden hadiseleri Allah'ın izniyle Emîru'l-mû'minin'e yaz"³⁵⁰ demektedir.

Me'mûn bu mektubunda da ağırlıklı olarak ilk mektubundaki yaklaşımını korumakta, fakat önceki mektuba göre daha kararlı bir tavır ortaya koymaktadır. Me'mûn'un bu mektubunu aldıktan sonra İshâk b. İbrahim, halîfenin isteklerini yerine getirmeye başladı. Hadis ve fıkıh konusunda ileri gelenleri topladı. Bu kimselerden Ebû Hassan ez-Ziyâdî, Bîşr b. Velîd el-Kindî, Ali b. Ebî Mukâtil, Fazl b. Ğânim, Zeyyâl b. Heysem, Seccâde, Kavâirî, Ahmed b. Hanbel, Kuteybe, Sa'devîyye el-Vâsıtî, Ali b. C'ad, İshâk b. Ebî İsrâîl, İbnu'l-Hırş, İbnu Uleyye el-Ekber, Yahya b. Abdurrahman el-'Umerî, Ömer b. Hattâb'ın torunlarından bir başka kişi (Rakka kadısı idi), Ebu Nasr et-Temmâr, Ebû Ma'mer el-Katî'î, Muhammed b. Hâtim b. Meymûn, Muhammed b. Nûh

³⁴⁹ Cârullah, *Mu'tezile*, s. 169

³⁵⁰ Taberî, *Târih*, VIII, 636-637

el-Madrûb, İbnu'l-Ferrûhân, Nadr b. Şumeyl, İbn Ali b. Âsım, Ebu'l-Avvâm el-Bezzâz, İbn Şuca'a ve Abdurrahman b. İshâk'dan oluşan bir topluluk sorgulamaya dahil edildi.³⁵¹

İshâk b. İbrahim, öncelikle halîfenin mektubun iyi anlaşılması için onlara mektubu iki kez okudu. Daha sonra da onları teker teker sorgulamaya başladı. Kaynakların bildirdiği kadarıyla ilk sorgulanan kişi Bişr b. Velîd el-Kindî idi. İshâk b. İbrahim, Bişr b. Velîd'e hitâben, Kur'ân hakkında ne diyorsun? diye sorarak sorgulamayı başlattı.

Bişr, -Bu konu ile ilgili görüşümü Emîru'l-mü'minin'e çok defalar bildirdim.

İshâk, -Konu ile ilgili görüşünü Emîru'l-mü'minin'in mektubuna göre yeniden açıklaman gerekiyor.

Bişr, - Ben Kur'ân'ın Kelâmullah olduğunu söylüyorum.

İshâk, - Ben sana bunu sormuyorum. Sana göre o mahlûk mudur?

Bişr, - Allah her şeyin yaratıcısıdır.

İshâk, - Kur'ân “şey” değil midir?

Bişr, - “şey” dir.

İshâk, - O halde mahlûktur (mu diyorsun?)

Bişr, - Hâlûk değildir.

İshâk, - Ben sana bunu sormuyorum. O, mahlûk mudur, değil midir?

Bişr, - Sana söylediğimden başka şey bilmiyorum. Bu konuda başka bir şey söylememek üzere Emîru'l-mü'minin'den söz aldım. Sana söylediklerimden başka söyleyebilecek bir şeye de sahip değilim.

³⁵¹ Taberî, *a.g.e.*, VIII, 637-640; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 423-424; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 460

Sorgulama esnasında gelişen bu diyalogdan sonra İshâk b. İbrahim önünde bulunan kâğıdı eline almış, onu Bişr'e okuyarak şöyle demiştir: "Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun bir ve tek olduğuna, O'ndan önce ve sonra hiçbir şeyin bulunmadığına, mahlûkatından hiçbir şeyin hiçbir mâna ve hiçbir yönden O'na benzemediğine şehâdet ederim".der misin?

Bişr cevaben- Evet, ben de buna benzer misâlleri halka verirdim“ dedi.³⁵²

Bu konuşmadan sonra İshâk b. İbrahim kâtibine Bişr'in ifadelerinin yazılmasını emretti. Bişr'in sorgulanması bu şekilde sona erdi ve diğerlerinin sorgulanmasına geçildi. Bir çoğunun sorgulanması yapıldıktan sonra sıra Ahmed b. Hanbel'e geldi.

İshâk b. İbrahim, Ahmed b. Hanbel'e yönelerek "Kur'ân hakkında sen ne dersin?" diyerek onu sorgulamaya başladı.

Ahmed b. Hanbel, - O, kelâmullahtır.

İshâk, - O, mahlûk mudur?

Ahmed b. Hanbel, - O, Allah'ın kelâmıdır. Bunun üzerine söyleyebileceğim başka bir şey de yoktur.

İshâk b. İbrahim bundan sonra sorgulamasını kâğıt üzerinden yapmaya başladı. "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." ayetine gelince Ahmed b. Hanbel: "O'nun benzeri hiçbir yoktur. O, işitici ve görücüdür." dedi. Bu esnada orada bulunanlardan İbnu'l-Bekkâ söze karıştı ve şöyle dedi. "Allah seni ıslâh etsin! Ahmed, "Allah, kulak ile işitir, göz ile de görür demek istedi" dedi.

İshâk, (Ahmed b. Hanbel'e dönerek) - "Semi' ve Basîr'in mânası nedir?

Ahmed b. Hanbel, - O, kendisini vasıflandırdığı gibidir.

İshâk, - Bunun anlamı nedir?

³⁵² Taberî, *Târih*, VIII, 638; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 424; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 461

Ahmed b. Hanbel, - Bilmiyorum. O, kendisini vasıflandırdığı gibidir, şeklinde cevap verdi.³⁵³

Daha sonra İshâk b. İbrahim orada bulunan diğer kişileri de bu şekilde tek tek imtihân etti. Bunlardan Kuteybe, Ubeydullah b. Muhammed b. Hasan, İbn Uleyye el-Ekber, İbnü'l-Bekkâ, Abdu'l-Mun'in, Muzaffer b. Muracca', - kendisi hakkında bir şey bilinmeyen ve fıkıh ehlinden de olmayan kör bir şahıs, Ömer b. Hatâb'ın torunlarından Rakka kadısı olan bir şahıs ve İbnü'l-Ahmer, halîfenin görüşlerine yakın cevaplar vermek suretiyle Kur'ân'ın mahlûk olduğuna yakın ifâdelerde bulundular.³⁵⁴

İmtihana tâbi tutulandan bazıları Kur'ân'ın mahlûk olduğunu istemeyerek de olsa kabul ettiklerini açıklamışlardır. Çünkü Me'mûn yönetimi, bu fikri benimsemeyenleri görevlerinden azlediyordu. Beytü'l-mal'dan maaş alıyorsa, maaşı kesiliyordu. Müftü ise, fetva vermekten menediliyordu. Hadis âlimi ise, hadis okumaktan ve dinlemekten alıkonuluyordu. Bu nedenle büyük bir fitne, şiddetli bir mihnet ve büyük bir musîbet meydana geldi.³⁵⁵

İbnü'l-Bekkâ ise: “Gerçekten biz onu, anlayasınız diye Arapça bir Kur'ân kıldık (ce'alnâ) ”³⁵⁶ ayetine dayanarak, Kur'ân'ın “mec'ûl” olduğunu ifade etmiştir. Fakat onun “mahlûk” olduğunu söyleyemeyeceğini dile getirmiştir.³⁵⁷

Bu sorgulamada dikkat çeken nokta Kur'ân'ın mahlûk olduğu noktasında orada bulunan insanların çok da net cevaplar vermekten kaçınmış olmalarıdır. Şüphesiz bunun nedeni insanların kendilerini güven içinde hissetmemeleridir. Çünkü insanlar halîfenin hoşuna gitmeyecek bir düşünce belirttiklerinde can emniyeti açısından kendilerini tehlikede görmektedirler.

Orada bulunan kimselerin sorgunlaması esnasında, İshâk b. İbrahim sorguya alınan kişileri ve Kur'ân'ın mahlûk olup-olmadığı ile ilgili düşüncelerini kâtibine

³⁵³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 425-426; Taberî, *Târih*, VIII, 639; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 461

³⁵⁴ Taberî, *a.g.e.*, VIII, s. 639

³⁵⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 461

³⁵⁶ Zührûf, 43/3

³⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 425

yazdırmak suretiyle her bir şahıs için sorgulama tutanağı oluşturdu. Bu tutanağı da sorgulama son bulduğunda hemen halîfeye gönderdi. Me'mûn, hem İshâk'ı hem de sorgulanan kişileri ayıplayıp yerdikten sonra İshâk'a cevap verdi. Mektubunda Bîşr b. Velîd ve İbrahim b. Mehdî'yi huzuruna çağırıp imtihan etmesini, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeleri halinde onları serbest bırakmasını, aksi halde boyunlarını vurmasını; bu iki kişi dışındakilerin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeleri durumunda serbest bırakılmalarını, kabul etmeyenlerin ise zincire vurularak kendisine gönderilmelerini İshâk b. İbrahim'e emretti.³⁵⁸

Me'mûn bu **dördüncü mektubunda** giderek tavrını sertleştirmiş ve ölüm tehditleri savurmaya başlamıştır. Me'mûn'un ilmî kişiliği hakkında bilgi verirken, onun, ilim adamlarına ve ilme verdiği değerden bahsetmiştik. Şimdi ise aynı Me'mûn Mihne'yi uygulayan ve âlimlere bu sıkıntıyı çektiren biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Mihne kapsamında âlimlere karşı acımasız ve hiç de hoşgörülü olmayan Me'mûn, bu uygulamaları ile daha önceleri ilim ve âlimlere karşı takındığı iyi tutumu ile büyük beğeni toplayan imajını yitirmiştir. Yeni Me'mûn, zihinlerde Mu'tezile dışındaki herkesin can düşmanı olarak yer edinmiştir.³⁵⁹

Me'mûn bu son mektubuna, daha önceki mektuplarında olduğu gibi Allah'ın halîfeler üzerindeki haklarından, halîfelerin sorumluluklarından bahsederek başlamamış, bilâkis İshâk b. İbrahim'in kendisine göndermiş olduğu rapor şeklindeki tutanaklarını değerlendirmekle başlamıştır. İshâk b. İbrahim tarafından oluşturulup gönderilen tutanaklardaki bilgileri okuduğunu ve onları anlayarak değerlendirdiğini ifâde etmiştir.³⁶⁰

Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekmektedir. Mihne hadiseleri ile birlikte Me'mûn'un yazdığı mektupları tarihî kaynaklardan elde edebilmemize karşın, Me'mûn'un emirlerinin uygulayıcısı durumunda olan İshâk b. İbrahim'in halîfeye gönderdiği raporları elde edemiyoruz. Bu açıdan olayların akışı içerisinde bilgi kopuklukları olmasına rağmen Me'mûn'un İshâk b. İbrahim'e tâlimat vermek için

³⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 426

³⁵⁹ Talat Sakallı, "Halîfe Me'mûn ve Hadisçilerle Olan Münâsebetleri", EÜİFD, VI, 263

³⁶⁰ Mektubun tam metni için bk. Taberî, *a.g.e.*, VIII, 640-644

yazdığı cevap mahiyetindeki mektuplarında, İshâk b. İbrahim'in yaptıklarına da değinmesi ile bazı uygulamalardan haberdar olmaktadır. Me'mûn, son mektubunda İshâk b. İbrahim'in uygulamalarına yer vermiştir. Bu açıdan İshâk b. İbrahim'in Mihne çerçevesinde gerçekleştirdiği ve dikkat çeken bir husus; halîfenin vekîlinin fıkıh ve hadis âlimlerini toplayıp sorguladıktan sonra, onları gizli ve açıktan fetva vermekten ve hadis rivâyetinde bulunmaktan menetmiş olmasıdır.³⁶¹ Bu durum, âlimler üzerinde yapılan baskının derecesini göstermesi bakımından önemlidir.³⁶²

Me'mûn'un bu mektubu (dördüncü) bize şu hususu açıkça gösteriyor ki, başlangıçta hadisçilerin Kur'ân hakkındaki görüşlerini anlamak amacıyla girilen hareketler, bu mektubun açıklanmasından sonra yön değiştirmiş, Mu 'tezile akâidi kılıç tehdidi ve zor kullanmak suretiyle yönetimin en yüksek makamından halka kabul ettirilmek istenmiştir. Mesele henüz halka aksettirilmemiştir, fakat halk nezdinde büyük itibar sahibi olan hadis ve fıkıh âlimlerine Mu'tezile akâidini kabul ettirmek gereğine inanılmış ve işe bu kimselerle başlanmıştır. Âlimlerin ikna edilmesi, halkın meseleyi kabullenmesini kolaylaştıracaktı. Bu nedenle, Me'mûn'un son mektubunda gördüğümüz gibi durum, hadisçilere Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ettirebilmek için boyun vurup, başın Halîfe'ye gönderilmesi gibi ağır tehdit ve dehşet verici bir havaya bürünmüş ve beklenen neticeyi vermiştir. Mektup, isimleri zikredilen kişilere okunduğunda dört kişi hâriç diğerleri istenen fikri zorla kabul etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Seccâde, el-Kavâirî ve Muhammad b. Nûh isteneni yapmadıkları için zincire vurulmuşlardır. Bir gün sonra İshâk b. İbrahim, bu dört kişiyi bağlı olarak huzuruna almış ve Kur'ân hakkındaki sorusunu tekrarlamıştır. Bu sorguda Seccâde, Halîfe'nin görüşüne uygun cevap vermiş ve serbest bırakılmıştır. Ertesi gün de el-Kavâirî istenen cevabı vermiş ve serbest kalmıştır. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh sözlerinde ısrar ettikleri için zincire bağlı olarak Tarsus'a doğru yola çıkarılmışlardır. Ancak yola çıkarılanlar bu kişilerle sınırlı kalmamış, bunların arkasından Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ikrâr edenler de Halîfe'nin emriyle yeniden imtihân edilmek üzere Tarsus'a sevkedilmişlerdir. Halîfe'nin görüşünü ikrâr edenler, bunu zorlama ve tehdit altında

³⁶¹ Taberî, *a.g.e.*, VIII, 640

³⁶² Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 115

yaptıklarını açıklamışlardır. Hatta bunlardan Bîşr b. Velîd, cevap verenlerin durumunu, “müşriklerin zulmüne maruz kalan ve hakkında bir de âyet³⁶³ nâzil olan Ammâr b. Yâsir’in durumuna benzeterek, asıl îmânlarının içlerinde saklı olduğunu” belirtmiştir.³⁶⁴ İshâk b. İbrâhîm bu sözü halîfeye iletince Me’mûn; “bu kıyâsın doğru olmadığını, çünkü Ammâr’ın kalbi îmân ile dolu olduğu halde zor karşısında dili ile küfrü izhâr ettiğini, halbuki hadisçilerin kalbi küfür ve şîrk ile dolu iken gerçek îmânı ikrâr ettiklerini ileri sürmektedirler” diyerek onların imtihân edilmek üzere karargâha gönderilmelerini emretmiştir. Ne var ki bu kişiler Rakka’ya geldiği zaman, Halîfe Me’mûn’un ölüm haberi ortalıkta yayılmış ve hadisçilere karşı girişilen mücâdelenin ilk devresi sona ermiştir.³⁶⁵

Tarihçilerin âlim ve filozof olarak niteledikleri, hoşgörüsüyle meşhûr olan Me’mûn, inanmış olduğu fikri insanlara zorla kabul ettirme çalışarak büyük bir hataya düşmüştür. Onun bu davranışı, kendisinin çeşitli konularda sergilemiş olduğu tolerans, karşı fikirlere hürmet gösterme ve muhâlifleri bağışlama özellikleriyle tamamen çelişmektedir.³⁶⁶

III.4. Ahmed b. Hanbel ve Mihne

Hanbelî mezhebinin imâmı, muhaddis ve fakîh olan Ahmed b. Hanbel, 164/780 yılında Bağdât’ta doğdu. Soyu Hz. Peygamber’le birleşip Hz. İsmâîl’e kadar uzanır.³⁶⁷ Dedesi Emevîler döneminde valilik yapmış ve Abbasî ihtilâline destek vermiş, babası da Abbasî ordusunda görev almıştır. Ahmed, Kur’ân hıfzını tamamlayıp bir müddet gramer ve fıkıh okuduktan sonra hadis öğrenmeye başladı. En çok hadis yazdığı hocası Vekî’ b. Cerrâh’tır. İmâm Şâfiî’den ise fıkıh ve usûl-i fıkıh öğrendi. Bağdatlı muhaddislerden yeteri kadar ilim tahsil ettikten sonra, hadis tahsilini tamamlamak amacıyla Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Dımaşk, Halep ve Cezîre’ye seyahatler yaptı.

³⁶³ Nahl, 16/106

³⁶⁴ Taberî, *Târih*, VIII, 640 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 462

³⁶⁵ Talat Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 206; Taberî, *a.g.e.*, VIII, 645; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 463

³⁶⁶ Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 115

³⁶⁷ Ahmed b. Hanbel’in soy kütüğü için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 545

Kırk yaşına kadar devam eden talebelik hayatından sonra, hadis okutmaya başladı. Çok zaman beşbin kadar hadis talebesi onu dinlemek üzere çevresinde toplanır, bunlardan beşyüz kadarı hadis yazarken diğerleri onun tavırlarından, ahlâk ve edebinden faydalanmaya çalışırlardı.³⁶⁸ Ahmed b. Hanbel'in Mihne öncesi hayatı ile ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Özellikle kırk yaşındayken ders okutmaya başladığı hicri 204 yılı ile Mihne'nin başladığı hicri 218 yılına kadar geçen ondört yıllık dönem hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz.³⁶⁹

Hadis dersleri onun için çok önemli bir faaliyet olmakla birlikte, hiç şüphesiz onun hayatının en çarpıcı yönü, Halku'l-Kur'ân fitnesine karşı takındığı eşsiz ve cesur tutumudur. İslâm ve müslümanlara karşı kin ve düşmanlık besleyen Yahudilik'le bağlantısı olan bu kör ve çılgın fitne, Me'mûn döneminde zehrini yaymaya başlamıştır. Tüm kir, pislik, şirk ve putperestliğiyle Rum ve Yunan'dan Arapça'ya tercüme edilen felsefeyle beslenen bu fitne,³⁷⁰ âlimler başta olmak üzere tüm müslümanları canından bezdirmiştir.

Ahmed b. Hanbel ve diğer bazı Ehl-i sünnet âlimleri, önceleri Halku'l-Kur'ân konusundaki tartışmalardan uzak durdular. İmâm Mâlik, müslümanların akîdesini bozmak ve fitneye sebebiyet vermek için ortaya atılan bu meselenin arkasına takılıp cedelleşmenin mânâsız olduğunu söylerken İmâm Ahmed, bu konuda konuşmayı bid'ât sayıyordu.³⁷¹ Ancak sonraki gelişmeler İbn Hanbel'in konu hakkında taraf olmasını ve kendi görüşünü açıkça ifade etmesini zorunlu hale getirmiştir.

Me'mûn, hilâfetinin son yıllarında Mu'tezile mezhebi ileri gelenlerinin tesiriyle, devrin tanınmış âlimlerini Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul etmeye çağırıcaya kadar Ahmed b. Hanbel hadis okutmaya devam etti. Bazı âlimler önceleri Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemekle beraber işkence ile tehdit edildikleri zaman halîfenin zulmüne uğramamak için onun arzusuna uygun cevap verdiler; fakat Ahmed b. Hanbel, bu görüşü benimsemediğini açıkça belirttikten sonra da kanaatinde ısrar etti. Bu sebeple

³⁶⁸ M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", DİA, II, 75-76; Ebu'l-Hasan en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, I, 132-135

³⁶⁹ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik...*, s. 66

³⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-'ilel ve Ma'rîfetü'r-ricâl*, I, 67

³⁷¹ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târihi*, III, 193

hapse atıldı. Zulümden kurtulmak için halîfenin görüşünü kabul eder görünmesini tavsiye eden kişilere gücendi.³⁷² Ahmed b. Hanbel, Seccâde, el-Kavâirî ve Muhammad b. Nûh Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmedikleri için halîfenin emriyle zincire vurulmuşlardır. Me'mûn'un vekili ve Bağdât Vâlisi olan İshâk b. İbrahim, bu dört kişiyi bağlı olarak huzuruna almış ve Halku'l-Kur'ân hakkında sorguya çekmiştir. Bu sorguda Seccâde, Halîfe'nin görüşüne uygun cevap vermiş ve serbest bırakılmıştır. Ertesi gün de el-Kavâirî istenen cevabı vermiş ve serbest kalmıştır. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh sözlerinde ısrar ettikleri için zincire bağlı olarak Me'mûn'un karargâhına gönderilmek üzere Tarsus'a doğru yola çıkarılmışlardır.³⁷³ Ancak bu kişiler Rakka'ya vardıklarında halîfenin ölüm haberi geldi. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nuh bazı esirlerle birlikte Bağdât'a geri gönderildiler. Ahmed b. Hanbel, bu yolculukta esirlerin kendisine çok eziyet ettiğini belirtmektedir.³⁷⁴ Muhammed b. Nuh, Ahmed b. Hanbel'den daha genç olmasına rağmen sıkıntılara daha fazla dayanamadı ve yolda öldü. İnancı uğruna işkence görenlerden geriye yalnız İmâm Ahmed kaldı. Yine de o, tüm bu başına gelenlerden razı ve halinden memnun idi. İmâm Ahmed Bağdât'a getirilerek hapsedildi.³⁷⁵

Me'mûn ölmeden önce, kendisinden sonraki halîfe için bir vasiyetnâme bırakarak fakîh ve muhaddislerin Halku'l-Kur'ân konusunda sınavdan geçirilmelerini ve bu görüşü kabule zorlanmalarını istemişti. Bu vasiyetnâmede şunlar yer almıştır: “İşbu vasiyet, mü'minlerin emiri Abdullah (el-Me'mûn) b. Hârûn Reşîd'in yanındaki herkesi şâhit tutarak yaptığı vasiyettir. Halîfe, tüm yanındakileri şâhit tutarak; Allah'ın birliğine, mülkünde ortağı olmadığına, işlerine kendisinden başkasının müdahale etmediğine, O'nun yaratıcı olduğuna, O'ndan bakşa herşeyin yaratılmış olduğuna, Kur'ân'ın da yaratılmış bir nesne olduğuna ve yaratıklar arasında O'nun herhangi bir benzerinin olmadığına tanıklık eder... Vasiyetnâmenin ortalarında kardeşi ve veliahtı olan Mu'tasım'a hitaben: Ey Ebû İshâk! Bana yakın ol ve gördüklerinden ibret al. Kur'ân konusunda da kardeşinin (Me'mûn) yolunu takip et. Me'mûn daha sonra da Mu'tasım'a,

³⁷² M. Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, DİA, II, 76

³⁷³ Taberî, *Târih*, VIII, 640 vd.

³⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel ve Ma'rîfetü'r-ricâl*, I, 71; İbn Kesîr, *a.g.e.* X, 556

³⁷⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 482; M. Yaşar Kandemir, *a.g.md.*, DİA, II, 76; Ebu'l-Hasan en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, I, 143-144

her konuda Ahmed b. Ebî Duâd'ı kendisine danışman olarak seçmesini tavsiye etmiştir.³⁷⁶

Vasiyetnâmede Me'mûn, yöneticilerin üç konuda hassas olmalarını istemiştir. Bunlardan biri Abbasî devletine başkaldıran Babek el-Hürremî hareketidir. Babekiyye hareketi, Abbasî iktidârına karşı siyasî, kültürel ve dinî içerikli en önemli muhalif unsurlardan biri olan Gnostik niteliğiyle bilinmektedir. İkincisi; halk üzerinde büyük bir etkinliğe sahip olan hadisçilerin öncülük ettiği muhalif harekettir. Me'mûn bu bağlamda vezir iken görevden alınan hadisçi Yahya b. Eksem'in kendisine yaptığı ihaneti hatırlatarak, onun görevden alınışının nedenleri üzerinde durur. Yahya, Halku'l-Kur'ân politikasına karşı çıktığı için görevden alınmıştır. Üçüncüsü ise, Kur'ân'ın mahlûk olduğuna dayanan ideolojinin devlet politikası olarak devam etmesini istemesidir. Çünkü Me'mûn, devletin güvenliği ve geleceği için en uygun yolun Mu'tezilî fikirlere uymak olduğunu düşünmekteydi. Bu nedenle Halku'l-Kur'ân fikrinin devlet politikası olmasını sağlayan ve Me'mûn nezdinde büyük itibar sahibi olan Ahmed b. Ebî Duâd'ın, Mu'tasım tarafından her konuda kendisine danışılan bir otorite olarak kabul edilmesini istemiştir. Bu durum, Kur'ân'ın yaratılmışlığı söylemine dayalı Mu'tezilî ideolojinin, bir siyasal strateji olarak devamı anlamına gelmektedir.³⁷⁷

Bu yüzden, Ahmed b. Hanbel gibi inancından taviz vermeyen fakîh ve muhaddislerin uğradığı sıkıntılar uzadıkça uzamıştır. Me'mûn'un ölümüyle sıkıntılar azalmamış, bilâkis yaygınlaşarak daha şiddetli bir çehre kazanmıştır. Halku'l-Kur'ân fikrinin insanlara zorla kabul ettirilmesinin vasiyete konu olması ve İbn Ebî Duâd'ın görevde kalması sıkıntıların artmasına yol açmıştır. Belânın başı olan İbn Ebî Duâd, daha önce de Me'mûn'un irâdesine hakim olmuş, işkence konusunda halîfeyi kışkırtmış, hatta onun adına mektuplar yazmıştı. Ölüm döşeginde iken Me'mûn'un bu vasiyeti yapması da onun etkisiyle olmuştu.³⁷⁸

Bazı kaynaklar, söz konusu âlimlerin ölünceye kadar dövülmesinin Me'mûn'un ölümünden sonra olduğunu belirtse de, Me'mûn'un kardeşi Mu'tasım'a, Kur'ân'ın

³⁷⁶ Vasiyetin tam metni için bk. Taberî, *Târih*, VIII, 647-650; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 473

³⁷⁷ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 338-340

³⁷⁸ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 482

mahlûk olduğu fikrine karşı çıkanları cezalandırmasını tavsiye ettiği, Mu'tasım'ın da bunu, bir askerin komutanından aldığı bir emri yerine getirdiği gibi hiç taviz vermeden uyguladığı bilinmektedir.³⁷⁹

Yeni halîfe Mu'tasım (218-227/833-842) kardeşinin siyasetini takipte kararlı olduğu için İbn Hanbel'in hapiste tutulmasını istedi. Bu durum Halku'l-Kur'ân görüşüne karşı olma, doğru akîdeyi destekleme ve dönemin devlet idâresine karşı çıkma sorumluluğunu; hadisçilerin lideri, sünnet ve şeriatın en güvenilir adamı olan İmâm Ahmed b. Hanbel'in omuzlarına yüklemiştir.³⁸⁰

Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nuh, Me'mûn'a götürölmek üzere Rakka'da bulundukları bir sırada, bir kişi gelerek Ahmed b. Hanbel'e: "Sen halkın liderisin, onları felâkete düşürme. Sakın, yöneticilerin seni kabule çağırđıkları Halku'l-Kur'ân fikrini benimseme! Eğer, kabul edersen halk da sana uyup bunu kabul edecek ve günaha gireceklerdir. Bu durumda, ahirette sen onların bu günahını yüklenmek zorunda kalırsın. Eğer Allah'ı seviyorsan, başına gelenlere sabret, öldürölürsen şüphesiz cennete gidersin. Öldürölmez de kendi ecelinle vefat edersen bu durumda da övölecek bir hayat yaşamış olursun"³⁸¹ diyerek, onun halk nezdindeki itibarını ve onlara karşı sorumluluğunu çok açık bir şekilde ifade etmiştir.

Ahmed b. Hanbel bir yıl hapiste tutulduktan sonra halîfe Mu'tasım'ın huzuruna getirildi. Halîfe onu kendisine yakın oturması için yanına çağırđı. Bağlı olduğu zincirler onu bitkin kılmıştı. Bir saat bekledikten sonra halîfeye, "Hz. Peygamber'in insanları neye davet ettiğini sordu." Halîfe, "Allah'tan başka ilâh olmadığına çağırđı" diye cevap verince, İbn Hanbel, "ben de Allah'tan başka ilâh olmadığını kabul ediyorum" dedi. Sonra Ahmed b. Hanbel, Abdulkays kabilesinden bir heyetin Hz. Peygamber'e gelip imân konusunda konuştuklarını ve Hz. Peygamber'in imânı; "Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna inanmak, namazı kılmak, zekâtı vermek, ganimet malından beşte bir payı hazineye vermektir" şeklindeki İbn

³⁷⁹ Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târîhi*, III, 194

³⁸⁰ Ebu'l-Hasan en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, I, 144

³⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-İlel*, I, 70; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 555

Abbâs hadisini Mu'tasım'a okudu. Bunun üzerine Mu'tasım: "Eğer sen benden önceki halîfenin (Me'mûn) eline düşmeseydin sana ilişmezdim"dedi.³⁸²

Daha sonra halîfenin isteği üzerine Başkadı İbn Ebî Duâd ve halîfenin güvendiği diğer kişiler Halku'l-Kur'ân konusunda Ahmed b. Hanbel'le tartışmaya başladılar. Mu'tasım onun, âyet ve hadis dışında ileri sürülen gürüşlere iltifat etmediğini ve kanaatinden vazgeçmediğini görünce işkenceye tâbi tutulmasını emretti. Şiddetli kamçı darbeleri altında inlediği halde orucunu dahi bozmadığını görünce halîfe, "Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ettiği taktirde onu kendisine yakın tutacağını ve özel adamlarından biri kılacağını" söyledi. Ancak İbn Hanbel, "Kur'ân ve Sünnet'ten bir delil olmadan kabul etmeyeceğini" söylerek halîfeye karşılık verdi.³⁸³ Tartışmanın üçüncü günü halîfe, eğer Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ederse İbn Hanbel'i serbest bırakacağını yineledi, fakat o yine görüşünde ısrar etti. Yapılan tüm işkenceler de onu ısrarından vazgeçiremeyince halîfe, onu serbest bırakmayı düşündü. Ancak İbn Ebî Duâd, Kur'ân'ın yaratıldığını kabul etmeyerek dinden çıkan bir kimseyi (Ahmed b. Hanbel) serbest bırakmanın doğru olmayacağını, halkın bunu, "Mu'tasım kardeşi Me'mûn'un yolundan ayrıldı, üstelik İbn Hanbel her iki halîfeyi de (Me'mûn ve Mu'tasım) mağlûp etti" diyerek yanlış değerlendireceğini söyledi.³⁸⁴

Bunun üzerine Mu'tasım çok kızdı ve Ahmed b. Hanbel'in sürüklenerek dışarı çıkarılmasını emretti. Daha sonra kırbaççıları ve cellatları çağırdı. Sırayla Ahmed b. Hanbel'i kırbaçlamalarını emretti. Her iki kişi vurduktan sonra Mu'tasım gelerek ona Halku'l-Kur'ân'ı kabul etmesini söylüyordu, fakat o bu teklifleri her defasında reddetti. Bunun üzerine kırbaçlama işi şiddetini artırarak devam etti. Vurulan kırbaç sayısı otuzu geçti. Sonuçta İbn Hanbel bunlara dayanamadı va şuurunu kaybetti. Bu durum halîfeyi endişelendirince onu serbest bıraktı.³⁸⁵

³⁸² Ebu'l-Hasan en-Nedvî, *İslâm Önderleri*, I, 146; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 71; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 557

³⁸³ M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 76; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-'ilel ve Ma'rifetü'r-ricâl*, I, 72; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 558

³⁸⁴ M. Yaşar Kandemir, *a.g.m.d.*, *DİA*, II, 76

³⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 73; Ebu'l-Hasan en-Nedvî, *İslâm Önderleri Tarihi*, I, 148; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 559-560

Halîfe Mu'tasım, saray etrafında toplanan halkın tepkisinin büyük boyutlara ulaşmasından endişe ederek, bu baskı ve şiddeti durdurmak zorunda kalmıştır. Böylece Kur'ân'ın yarılmışlığına dayalı dayatmacı politika bir müddet askıya alınmıştır. Hatta Mu'tasım'ın son dönemlerde bu politikadan vazgeçtiği ve valilerini bu işten menettiği de ifade edilmektedir.³⁸⁶

Halku'l-Kur'ân Mihnesi'nden bahseden bütün rivâyetler, Kur'ân ve Sünnet'e aykırı bulduğu bir akîdeyi ve Allah'a isyan konusunda halîfeye itaat etmeyi kesinlikle reddeden Ahmed b. Hanbel'i, direnişin önde gelenlerinden biri olarak zikreder.³⁸⁷ Ahmed b. Hanbel'in yapılan tüm işkencelere karşı sarsılmayarak kesin bir red cevabı vermesi diğer âlimleri yüreklendirdi. Ahmed b. Hanbel İşkence altında ölmedi, fakat o, her devirde dâvâsının bir şehidi olarak anılageldi.³⁸⁸

İmâm Ahmed'in işkence nöbetlerine tâbi tutulduğu zindan hayatı, yirmi sekiz ay devam etti. Nihayet ondan ümit kestiklerinde, onu serbest bırakarak evine gönderdiler. Uzun süren zindan hayatı ve şiddetli işkence nöbetlerinde aldığı yaralar sonucu bîtab düşmüştü. Ancak, yine de zaferi o kazanmıştı. İmâm Ahmed, yaraları iyileştikten sonra fetva ve hadis derslerine yeniden başladı. Uğradığı haksızlık, insanların ona daha çok ilgi göstermelerine ve onun derslerine daha çok rağbet etmelerine sebep olmuştur.³⁸⁹

Vâsık dönemi (227-232/842-847), işkence vasiyetnâmesinin yürürlükte olduğu bir dönemdir. Bu dönem, Mihne sürecinde fizikî şiddetin en yaygın, en kapsamlı ve en yoğun yaşandığı dönemdir.³⁹⁰ Mu'tasım'dan sonra Vâsık'ın da en önemli danışmanı ve Başkadısı olan Ahmed b. Ebî Duâd'ın telkinleri sonucu, gevşemiş olan Mihne politikası yeniden yürürlüğe kondu. Bu bağlamda birçok fakîh ve muhaddis işkenceye uğramış ve kimileri de katledilmiştir. Fakat Ahmed b. Hanbel, Vâsık döneminde işkence ve imtihana tâbi tutulmamıştır. Halîfe, ya onun zor karşısındaki sabrını bildiği ya da Mu'tasım'dan sonra ikinci defa onun işkenceye tâbi tutulması halinde, halkın buna rıza

³⁸⁶ Talat Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 209-210; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 342-343

³⁸⁷ Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 124

³⁸⁸ M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 355

³⁸⁹ Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 482-483; M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Hanbel, DİA, II, 76

³⁹⁰ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 343

göstermeyeceğini düşündüğü için onu imtihana çekmemiş olacaktır. Çünkü Ahmed b. Hanbel, bu dönemde soylu direnişi sebebiyle halk arasında önemli bir konuma ve karizmaya sahip olmuştu. Bununla beraber Halife Vâsık ona haber göndermiş ve “kendisinin bulunduğu yerde oturmamasını emretmiştir.” Bu sebeptendir ki Ahmed, Vâsık döneminde gizli yaşamak zorunda kalmış, ancak onun ölümünden sonra evine dönebilmiştir.³⁹¹ Ahmed b. Hanbel, evinde beş yıl göz hapsinde tutulduğu bu süreçte, cuma namazlarına gidemedi ve oğulları dışında başka kimseye de hadis rivâyet edemedi.³⁹²

Vâsık döneminde, İbn Ebî Duâd’ın tâlimatı ile Halku'l-Kur’ân meselesi mekteplerde resmî programa dahil edilerek okutulma yoluna gidilince, durumun kötüye gittiğini ve daha ciddi bir hal aldığını gören bazı fakîhler ne yapmaları gerektiği konusunda Ahmed b. Hanbel ile istişare etmeye geldiler. Bu kişiler yapılan uygulamalara rıza göstemenin mümkün olmadığını ve bir isyâna başvurma gerekliliğini düşünüyorlardı. Ancak İmâm Ahmed, sabretmelerini ve olanları kalpleriyle kötülerini, asla bir isyana girişmemelerini tavsiye etmiştir. Muhtemel bir isyanın halkı kırıp dökeceğini, huzursuzluk ve ayrılığa sebep olacağını ifade ederek, bundan uzak durulmasını istemiştir.³⁹³

Ahmed b. Hanbel –Ehl-i sünnet imâmları arasında- hak uğruna muhalefette irâde ve sebât gösteren nâdir kişilerden biridir. Fakat diğer taraftan o, elini itaatten de çekmez, fitneye çağırılmaz, devrim veya ayaklanmayı kabul etmez. İslâm sünneti onun şahsında sınanmıştır. Sabretmesiyle bu sünnet kazanacak ve dirilecek, zaaf göstermesiyle de kaybedecek ve yıkılacaktı.³⁹⁴ İmâm Ahmed kendisini değil, sünneti önemsemiştir. Sonuçta hem o, hem de sünnet zafere ulaştı.

Mütevekkil (232-247) hilâfete geçince, Kur’ân’la ilgili tartışmalara izin vermemiş ve Kur’ân’ın mahlûk olduğu görüşünü yasaklamıştır. Böylece 218/ 833 yılında Me’mûn tarafından başlatılan “Mihne” dönemi onaltı yıl sonra son bulmuştur.

³⁹¹ Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 210; Mahmut Ay, *a.g.e.*, s. 344; Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 483

³⁹² M. Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Hanbel, DİA, II, 76

³⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-‘ilel ve Ma’rifetü'r-ricâl*, I, 77

³⁹⁴ Nevin A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhâlefet*, s. 272

Bununla beraber Ahmed b. Hanbel'in, Hz. Ali taraftarlarından birini kendi evinde barındırdığı ve ona biat edeceği iddiasıyla evi arandı ve sorguya çekildi. İleri sürülen iddiaların asılsız olduğu anlaşıncı, halife ona ihsanlarda bulunarak gönlünü almak istedi. Fakat o, bu hediyeleri –halifeye kızdığı için değil- içine haram karışmış bir mal olduğu düşüncesiyle kabule yanaşmadı. Bu tavrının kendisine yine zarar getirebileceğini düşünen dostları halifenin ihsanlarını reddetmemesini söylediler. Bunun üzerine hediyeleri kabul etmekle birlikte tamamını ihtiyaç sahiplerine dağıttı.³⁹⁵

Mütevekkil, İmâm Ahmed'in -maddî durumu iyi olmadığı için- ailesine ve çocuklarına aylık dörtbin dirhem verilmesini isteyince İmâm buna karşı çıktı. Yardımı almayı kabul eden ailesini ve amcasını da eleştirerek onlara gücendi.³⁹⁶ Bundan sonra onların bir lokmasını bile yemedi. Ayrıca oğlu Salih'e kadılık görevini kabul ettiğinden dolayı kırıldı. Son günlerinde iyice halsiz düştüğü için halife özel doktorunu göndererek onu tedavi ettirmek istedi. Ancak doktor onun bedenlen rahatsız olmadığını, az yemek, çok oruç tutmak ve ibadet etmekten dolayı halsiz düştüğünü söyledi. Ahmed b. Hanbel 12 Rebîulevvel 241 Cuma günü (31 Temmuz 855) Bağdât'ta vefat etti. Halifenin muhtelif kimselere yaptırdığı tahminlere göre, cenazesine altmış bini kadın olmak üzere sekizyüz bin (veya bir milyon) kişi katıldı.³⁹⁷ Ne cahiliyet ne de İslâmiyet döneminde, İmâm Ahmed b. Hanbel'in cenazesine katılan kadar büyük bir cemaatin, herhangi bir kimsenin cenazesine katılmadığı rivâyet edilmektedir.³⁹⁸ Cenazeye katılanlar Ahmed b. Hanbel ve onun görüşleri lehinde sloganlar atıp, bidatçileri (Mu'tezile'yi=Mihne'ye sebep olanları) yuhalayarak onlara lanetler yağdırmışlardır. Bu durum, insanların Mihne olayları etrafında ideolojik kamplara ayrıldığını çok açık bir şekilde göstermektedir.³⁹⁹

Ahmed b. Hanbel'in vefatını müteakip ona bağlılık hisseden hadis çevreleri, Mihne'yi ve Mihne'ye konu teşkil eden meseleleri hareket noktası yaparak kendilerine bir kimlik atfettiler. Bu aşamadan sonra kullanılan Ehlü'l-hadis, Ehlü's-sünne, Ashâbu'l-hadis vb. nitelemeler, dar manada, Mihne'de Ahmed b. Hanbel'in konumunu

³⁹⁵ M. Yaşar Kandemir, *a.g.md.*, DİA, II, 76; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 564-565

³⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 76; İbn Kesîr, *a.g.e.*, X, 566

³⁹⁷ M. Yaşar Kandemir, *a.g.md.*, DİA, II, 76; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 567, 570-571

³⁹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 571

³⁹⁹ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik.*, s. 75

benimseyenler, Mihne'den sonra da onu savunanlar anlamına gelmeye başladı. Eserlilik ve Selefilik bunların ayırıcı özelliğidir. Bu nedenle muhalifleri tarafından kendilerine "haşviyye" sıfatı atfedilir oldu.⁴⁰⁰

İmâm Ahmed'in Mihne sürecindeki eşsiz duruşu ve sabrıyla Mihne'yi savması, tüm insanların onun hakkında övgü dolu sözler söylemesine ve onu sünnetin savunucusu ve sünnet ehlinin lideri olarak tanımlamalarına sebep olmuştur. Onu sevmek sünnet ve sağlam inanca bağlı olmanın göstergesi haline geldi. Bu bağlamda birçok veciz söz söylenmiştir. "*Süfyân es-Sevrî ölünce takva öldü, İmâm Şâfiî ölünce sünnetler öldü, Ahmed b. Hanbel'in ölümü ise bidâtlerin türemesine sebep oldu.*" "*İmâm Şâfiî, Ebû 'Ubeyd ve Yahya b. Maîn hadis alanındaki çalışmaları ile, Ahmed b. Hanbel ise Mihne'deki sağlam duruşu ile insanları helâk olmaktan kurtarmışlardır.*" "*İbn Hanbel'i seven birini gördüğün zaman bil ki, o kimse ehl-i sünnet (sünete bağlı) bir kimsedir.*" "*Allah Teâlâ bu dini iki kişiyle üstün kıldı, gâlip getirdi. İrtidât günlerinde Hz. Ebû Bekir ile, Mihne döneminde ise Ahmed b. Hanbel ile.*" "*Ahmed b. Hanbel, bu ümmette peygamberlik makamına oturdu. Yani Allah yolunda uğradığı eziyetlere peygamberler gibi sabretti.*" "*Eğer Ahmed b. Hanbel, İsrâiloğulları arasında olsaydı, efsâne olurdu.*"⁴⁰¹

İmâm Ahmed, Mihne öncesinde hadisçiler arasında bir numara değilken, Mihne'deki soylu direnişi onu dönemin en şöhretli hadisçisi haline getirdi. Bundan sonra o, "hadisçilere imâm, dine yardımcı, sünnetin savunucusu ve Mihne'ye göğüs geren" kişi olarak anılmıştır. Artık o, hadisçilerin imâmıdır. Buradaki "imâm" sıfatı hadiste veya fıkhıta önder olma anlamına gelmekle birlikte, aynı zamanda sosyal bir niteleme olarak hadisçilik cereyanının başı anlamına da gelmektedir.⁴⁰²

⁴⁰⁰ M. E. Özafşar, *a.g.e.*, s. 78

⁴⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-'ilel ve Ma'rifetü'r-ricâl*, I, 76-77; İbn Kesîr, *a.g.e.*, X, 561-563

⁴⁰² Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik*, s. 66-67

İmâm Ahmed, davranışlarına hisleriyle yön vermez, kimseye kin beslemezdi. O, Mihne boyunca kendi şahsına haksızlık yapanların tamamını affetmekle birlikte, dine bid'atler katarak onu bozmaya çalışan kişileri asla bağışlamamıştır.⁴⁰³

Tüm bu bilgilerden sonra “Ahmed b. Hanbel” ile “Mihne” kelimelerinin aynı anlama geldiğini söylersek, çok iddialı konuşmamış oluruz. Çünkü her zor ve çetin dönemin bir kurbanı vardır. Halku'l-Kur'ân Mihnesi'nin kurbanı da Ahmed b. Hanbel'dir. Ancak o, sabır ve metâneti ile bir kahraman olarak bu süreçten çıkmıştır. Ve haklı olarak “sünnetin imâmı” vasfını almıştır.

III.5. Me'mûn Dönemi Sonrası Mihne Uygulamaları

Me'mûn ölmeden önce halefi Mu'tasım'a (218-227), Mihne'nin devam ettirilmesi vasiyetinde bulundu. Bu nedenle halife değişmiş, fakat işkence ve sorgulama devam etmiştir. Özellikle bu dönemde Ahmed b. Hanbel sağlam duruşuyla mücâdelenin simgesi olmuş, işkence ve imtihanın her türlüşüne maruz kalmıştır. Halife Vâsık (227-232), Mu'tasım'ın hilâfetinin son dönemlerinde gevşettiği Mihne politikasını Ahmed b. Ebi Duâd'ın sürekli telkinleri üzerine hicrî 231 yılında yeniden uygulamaya başlamış ve bu durum, birçok âlimin işkence ve imtihanâna tâbî tutulmasını beraberinde getirmiştir.⁴⁰⁴ Vâsık dönemi işkence vasiyetnâmesinin yürürlükte olduğu bir dönemdir. Bu dönem, Mihne sürecinde fizikî şiddetin en yaygın, en kapsamlı ve en yoğun yaşandığı dönemdir.⁴⁰⁵

Vâsık halife olunca Mısır Kadısı Muhammed b. Ebi'l-Leys'e bir mektup yazarak, tüm insanları Halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekmesini emretti. Bu emir gereğince Mısır'da ne kadar fakîh, muhaddis, müezzin ve muallim varsa, hepsi bu konuda sorguya çekildi. Birçok kimse korktuğu için Mısır'dan uzaklaştı. Zindanlar Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlerle doldu. İbn Ebî Leys, mescîtlere

⁴⁰³ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 76-77; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 560

⁴⁰⁴ İbn Cevzî, *Menâkıb*, s. 348

⁴⁰⁵ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 343

“Yaratılmış Kur’ân’ın Rabbi olan Allah’tan başka ilâh yoktur” diye yazılmasını emretti. Bu emir gereği Fustât mescitlerinde bu şekilde yazılar yazıldı. Mâlikî ve Şafî mezhebine mensup fakîhlerin mescitlerde ders halkası kurmaları yasaklandı. Vâsık döneminde durum böyle devam etti.⁴⁰⁶

Vâsık, daha önce Mu‘tezile mezhebini benimseyen babası (Mu‘tasım) ve amcasının (Me’mûn) delilsiz, bürhansız, hüccetsiz, beyansız, sünnete dayanmayan ve Kur’ân’la uyuşmayan “Halku'l-Kur’ân” fikrini benimsedi. İnsanları “ Kur’ân mahlûktur” demeye çağırdı ve bu çağırışı gece-gündüz, gizli-açık her zaman yapmaya başladı.⁴⁰⁷ Daha sonra Mu‘tezile’nin dinî görüşlerini halka zorla kabul ettirmek için şiddete başvurdu. Vâsık, devlet idâresini âdeta, Mu‘tezilî Başkadı Ahmed b. Ebî Duâd ve Veziri Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyâd’a bırakmıştı. Bu ikisinin görüşünü almadan hiçbir karar almıyordu. Bu durum, halkın ona karşı düşmanca planlar kurmasına sebep oldu. Halku'l-Kur’ân’ı kabul etmeyen, Vâsık’a açıkça düşmanlık eden ve onun azlini isteyenlerin lideri konumunda olan Ahmed b. Nasr el-Huzâî ve taraftarları Vâsık’a bir komplo düzenlediler, fakat başarılı olamadılar. Bunun sonucunda yakalanan Ahmed ve taraftarları Samarra’ya halîfenin huzuruna çıkarıldılar. Ahmed b. Nasr (ö. 231/846) ile Halku'l-Kur’ân konusunda tartışmaya giren Vâsık, kendi fikirlerini kabul etmeyen Ahmed’in kanın helâl olduğuna karar verdi. Ahmed’i öldürmenin sevâp olduğuna inanan halîfe, onun başını kesti ve bedenini parçalara bölerek şehrin farklı yerlerinde teşhîr etti. Ahmed’in kulağına asılan kağıtta şunlar yazılıydı: “Bu, kâfir, müşrîk ve sapık olan Ahmed b. Nasr’ın başıdır. O. Allah’ın, mü’minlerin emiri Vâsık Billah eliyle öldürdüğü kimselerdendir. Vâsık, ona karşı Halku'l-Kur’ân’ı isbât ve teşbîhi nefy husûsunda delîl getirip ona tevbe teklif ettikten ve Hakk’a dönme imkânı verdikten sonra öldürdü. Fakat o inat etti ve kanaatini açıkça söylemekten vazgeçmedi. Cehennemine ve acıklı cezasına çabuk ulaştıran Allah’a hamd olsun...”⁴⁰⁸ Günlerce teşhîr edilen kesik başı, daha sonra bir hücreye konarak üzerine çadır gerildi ve muhafaza altına alındı. Aradan beş yıl geçtikten sonra, Halife Mütevekkil’in emriyle,

⁴⁰⁶ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, III, 184

⁴⁰⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 510

⁴⁰⁸ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Târîhi*, II, 380; Ahmed b. Nasr ve onun Vâsık tarafından sorgulanıp öldürülmesi ile cesedinin başına gelenler hakkında geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 509-515

kesik başı ailesine teslim edildi.⁴⁰⁹ El-Huzâî'nin cenazesi 237/851 yılında resmî tören ile toprağa verildi.⁴¹⁰ Ayrıca el-Büveytî, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemeye yanaşmadığı için zincire bağlı olarak zindana atılmış ve orada vefat etmiştir.⁴¹¹

Vâsık, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunan veya bunu kabul etmeyenlere karşı çok aşırı ve sert bir muâmelede bulundu. Bizanslılarla yapılan esir mübâdelesinde Bizans'ın eline düşmüş olan müslüman esirlerin Halku'l-Kur'ân konusunda imtihana tâbi tutulmalarını istedi. Resmî görüşü kabul etmeyip Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ikrâr etmeyenlerin, İslâm'dan çıktıklarına karar verilmiş ve Bizans devletine esir olarak bırakılmışlardır.⁴¹²

Halîfe Vâsık'ın ölmeden önce "Kur'ân'ın mahlûk olduğu" fikrinden vazgeçtiği ve bu konuda söylediği sözlerden tevbe ettiği rivâyet edilmektedir.⁴¹³

Mütevekkil (232-247) hilâfete geçince, Kur'ân'la ilgili tartışmalara izin vermemiş ve Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü yasaklamıştır. Böylece 218/ 833 yılında Me'mûn tarafından başlatılan "Mihne" dönemi onaltı yıl sonra son bulmuştur. Fakat, bu sefer de Mihne mağdûrlarının rövânş alacakları bir devir başlamıştır.⁴¹⁴ Nitekim Mütevekkil, Mihne döneminde eziyet gören hadisçileri saraya davet etmiş, onlara çeşitli hediyeler sunmuş ve onlardan halka hadis rivâyet etmelerini istemiştir. Onun bu isteği üzerine Rusâfe camiinde hadis rivâyet etmeye başlayan İbn Ebî Şeybe'nin etrafında otuzbinden fazla kişi toplanmıştır. Halk bu tavrı sebebiyle Mütevekkil'i övmeye ve "sadece üç halîfe vardır: Dinden dönenlere karşı mücâdele eden Hz. Ebû Bekir, zulmü önleyen Ömer b. Abdilazîz ve Cehmiyye'yi yok edip Sünnet'i ihyâ eden Mütevekkil" demeye başlamışlardır. Bu açıdan, Mütevekkil dönemi, hadisçilerin Mu'tezile'ye karşı zafere ulaştığı ve Mu'tezile'nin de ağır darbe aldığı bir dönem olmuştur.⁴¹⁵ Halku'l-Kur'ân Mihne'sine son veren Mütevekkil, yeni bir Mihne

⁴⁰⁹ M. Yaşar Kandemir, "Ahmed b. Nasr el-Huzâî", DİA, II, 110

⁴¹⁰ Muhammed Erşid el-Ukaylî, "el-Mu'tezile ve Silatuhum...", s. 124

⁴¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 516

⁴¹² Taberî, *Târih*, IX, 142; Hasan İbrahim Hasan, *a.g.e.*, II, 470; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 515

⁴¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 519

⁴¹⁴ M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik*, s. 63

⁴¹⁵ Talat Koçyiğit, *Münâkaşalar*, s. 214; Talat Sakallı, "Halîfe Me'mûn ve Hadisçilerle Olan Münâsebetleri (II)", EÜİFD, VII, 125

politikasını uygulamaya başladı. Buna göre Me'mûn'un Mu'tezilî ideolojisinin yerini, hadisçilerin önderlik ettiği yeni bir ideoloji almıştır. Mu'tezilî siyâsetin teorisyenleri tek tek devlet kadrosundan alınmış, bunların yerine halîfenin gözdesi olan hadisçiler yerleştirilmiştir. Yakın geçmişin mağdûr ve muhâlifleri şimdilerde iktidârı temsil etmekteydiler.⁴¹⁶

III.6. Mu'tezile'ye Karşı Gelişen Tepkiler

İslâm tarihinde “Halku'l-Kur'ân Mihnesi” olarak bilinen ve bir “kültür travması” şeklinde adlandırılabilir olan Mihne dönemi, hadisçilerin zaferiyle sonuçlanmıştır. Bunun sonucunda, Mihne mağduru hadisçiler siyaset ve kültür alanında büyük pay sahibi olmuşlardır. Ancak bu kültür travmasının şoku hadisçiler arasında ayrılık rüzgarları estirmiş, kırk yıllık dostları birbirine düşürmüş, hocayı talebesine düşman etmiştir. Gâlip taraf olan hadisçiler, siyasî sahada bir devr-i sâbık başlatamadılar, fakat rövanşı kültürel engizisyonla almak istediler. İnsanlar Mihne'deki tavırlarına göre kritik edilmiş ve ilişkiler buna göre yeniden düzenlenmiştir. Bizzat mümtaz hadisçileri birbirine düşüren ve yollarını ayıran kültür engizisyonunun, Mihne'nin savunucusu olan Mu'tezile'yi de kuşatmaması düşünülemezdi.⁴¹⁷ Bu dönem, Mu'tezile'nin yönetimden uzaklaşmasına ve ilmî sahada güç kaybetmesine sebep olmuştur.

Ahmed Emin, Mu'tezile'nin birtakım sebeplerden dolayı müslümanlar tarafından kerih görüldüğünü belirtirken şu maddeleri sıralamaktadır: 1) Hadisçilere muhâlif olmaları ve bunun sonucu olarak onlar tarafından saldırıya uğramaları 2) Sâde olan İslâm akâidini, derin bir felsefeye dayanan bir akîdeye dönüştürmeleri. 3) Halku'l-Kur'ân düşüncesini ortaya atarak, bununla insanlara saldırmaları ve fikirlerini delille destekleyemeyince kılıç kullanarak kendi fikirlerini zorla kabul ettirmeye çalışmaları. 4)

⁴¹⁶ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 346

⁴¹⁷ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik*, s. 70

Sahâbe'yi sıradan insanlar olarak nitelemeleri ve onları eleştirmekten kaçınmamaları. Bu sebeplerle Mu'tezile'nin devleti yıkıldı ve şöhretleri ortadan kalktı.⁴¹⁸

Neyberg ise, Mihne ile Mu'tezile'nin durumu hakkında şunları söylemektedir: Me'mûn Sümâme b. Eşres ve Ahmed b. Ebî Duâd gibi Mu'tezile mezhebi temsilcilerinin etkisiyle Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etti ve bu görüşü devletin resmî ideolojisi olarak uygulamaya koydu. Bu bağlamda resmî görüşü kabul etmeyenlere karşı çetin bir sorgulama ve işkence süreci başlatıldı. Mütevekkil halife olunca bu düşünceden vazgeçildi. Bu yeni durum, Mu'tezile'nin siyâsî gücünü kaybetmesine ve çok geçmeden amansız düşmanların hücumuna uğramalarına sebep oldu.⁴¹⁹

Me'mûn'un Halku'l-Kur'ân fikrini benimseyip, onu devletin resmî görüşü olarak halka kabul ettirmeye çalışmasında Mu'tezile'nin önde gelenlerinin etkisinin olması, yine Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Ahmed b. Ebî Duâd'ın yönetiminde etkin bir konuma gelerek kendi görüşlerini kabul ettirebilmek için Mu'tasım ve Vâsık gibi halîfeleri etkisi altına alıp Mihne uygulamalarını sürekli halkın gündeminde tutması, halk nazarında bu uygulamaların en etkin nedeninin Mu'tezilî düşünceler olduğu şeklinde bir kanâatin oluşmasına sebep olmuştur. Bu anlayış Mihne olaylarının tek nedeninin Mu'tezile olduğu şeklinde gelişince, toplumda Mu'tezile'ye karşı bir tepkinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylece halk, Mütevekkil tarafından Mihne uygulamalarına son verilmesinin neticesinde her fırsatta Mu'tezileye karşı tepkisini ortaya koymuştur. Toplum, Mihne'nin sorumlusu olarak Mu'tezile'yi görmekteydi. Bu nedenle, hadisçiler başta olmak üzere Mihne mağdûrlarıyla ilgili her yeni gelişme sonrasında, Mu'tezile aleyhine sloganlar atılmaya başlanmıştır. Hadisçi el-Hüzâî'nin cenaze töreni bu duruma çok güzel bir örnek niteliğindedir. Halife Vâsık'ın Mihne uygulamalarına karşı ayakladığı bilinen El-Huzâî'nin, aslında söz konusu ayaklanmayı Mu'tezile'nin önde gelen temsilcisi ve Mihne'nin baş aktörü olan Ahmed b. Ebî Duâd'a karşı yaptığı da nakledilmektedir. Çünkü ikisi arasında büyük bir düşmanlığın yaşandığı

⁴¹⁸ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 428

⁴¹⁹ H. S. Neyberg, "Mu'tezile", İA, VIII, 760

ve el-Hüzâî'nin, İbn Ebî Duâd'ı küfürle itham ettiği belirtilmektedir.⁴²⁰ Vâsık döneminde idam edilen dönemin hadis otoritelerinden biri olan Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin yaklaşık altı yıl boyunca asılı duran cesedinin, Mütevekkil tarafından halkın isteği üzerine asılı olduğu yerden indirilip defnedilmesinin emredilmesi ve sonrasında cenaze namazına oldukça geniş bir halk kitlesinin katılması; halkın Mu'tezile'ye karşı kin ve nefret duygularını ifâde eden ⁴²¹ sözler sarf etmeleri, Mu'tezile aleyhine toplumda meydana gelen tepkinin ifâdesinden başka bir şey değildi.

Toplumsal desteği arkasına alan Halife Mütevekkil, kendisinden önceki üç halîfenin hatasını düzeltme ve adâleti sağlamak amacıyla devlet kademelerinde bulunan Mu'tezilî bürokratları yönetimden uzaklaştırmaya başlamıştır. Bu bağlamda Başkadı mevkiinde bulunan Ahmed b. Ebi Duâd'ın oğlu Ebu'l-Velîd'in önce görevine son verilmiş, sonra da hapse atılmıştır. Ayrıca Velîd ve babasının malları da mûsâdere edilmiştir.⁴²² Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) ölümünden dört yıl önce felç olmuştu. Ölünceye kadar kımlıdayamayacak şekilde yatağında kaldı. Şayet işkenceye dayanabilecek durumu olsaydı, Halife Mütevekkil ona işkence de edecekti.⁴²³ Boşalan "Kâdi'l-Kudât"lık makamına ve mezâlim mahkemeleri başkanlığına da Me'mûn'un Mihneler uygulamaları öncesinde görevine son verdiği -hadis ehlerinden- Yahya b. Eksem, Mütevekkil tarafından tekrar aynı makama getirilmiştir. Böylece sünnet taraftarı hadisçilere, hem de Arap halkına Mihneler uygulamalarının aksine iâde-i itibârda bulunulmuştur.⁴²⁴

Mütevekkil, Halku'l-Kur'ân konusunun konuşulmasını yasakladıktan sonra, hadisçilerden, Mu'tezile ve Cehmiyye'yi tenkîd eden hadisleri rivâyet etmelerini istedi. Ayrıca vâlilerine gönderdiği bir tâlimatla kelâm ilminin eğitim ve öğretimini yasakladı ve bu ilimle uğraşanların hapse atılmakla tehdîd edilmelerini emretti.⁴²⁵ Bunun sonucunda toplumda, Mu'tezile'ye ve onun öncülüğünde başlayan kelâm ve felsefeye karşı bir tepki meydana gelmiştir. Mu'tezile bu tepkiler sonucu gücünü kaybetmiş ve

⁴²⁰ Yakubî, *Târih*, II, 589

⁴²¹ Taberî, *Târih*, IX, 190

⁴²² Abdurrahman Sâlim, *Târîhu's-siyâsi*, s. 301-302

⁴²³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 541-542

⁴²⁴ Abdurrahman Sâlim, *Târîhu's-siyâsi*, s. 303

⁴²⁵ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyâset*, s. 346-347

ilim sahasındaki yerini çoğunluğu Arap olan hadisçilere kaptırmıştır. Bu durum kelâm ve felsefe gibi cedel ve akla önem veren ilimlerin gözden düşmesine, bunların yerine rivâyete önem veren ve ameli esâs alan ilimlerin yayılmasına sebep olmuştur.

Mu'tezile, birçok konuda kendisinden önce oluşan Cehmiyye fırkasının görüşlerini benimsemiş ve bu sebeple sonraki dönemlerde Cehmiyye ismi Mu'tezile için de kullanılmaya başlanmıştır. Mu'tezile Cehmiyye'ye olarak anılmış ve dâvet ettikleri yol ise cehmîleşmek (tecehhüm) şeklinde kabul edilmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Dârimî ile diğerlerinin Cehmiyye'ye reddiye olarak yazdıkları eserler, hakikatte Mu'tezile'ye karşı yazılmıştır. Bu nedenle kaynaklarda Mu'tezile, Cehmiyye ve Kelâmcılar aynı anlamda kullanılmış ve hepsine birden ehlü'l-hevâ, ehlü'l-bida', ehlü'l-bâtıl olarak bakılmış ve bunlar reddedilmişlerdir.⁴²⁶ Kelâm ilmini ve dolayısıyla Mu'tezile'yi yerenler, kelâm ilminin bid'at ve haram olduğunu, şirkten başka her çeşit günahla Allah'ın huzûruna çıkmanın kelâmcı olarak çıkmaktan daha iyi olduğunu belirtmişlerdir.⁴²⁷

Daha önce de ifade edildiği gibi, halîfe Mütevekkil'in öldürülmesine kadar Basra kadılığı görevini yerine getirmiş olan İbrahim b. Muhammed et-Teymî'ye ait olduğu rivâyet edilen şu sözler, Mütevekkil için sarfedilmiştir: "Halîfeler üçtür: Ridde harplerindeki tavrı ve üstün başarısı ile Ebû Bekir, halkın şikâyetlerini dinleme ve zâlimleri cezalandırmadaki tutumuyla Ömer b. Abdülaziz ve sünneti ihyâ etmedeki tutumuyla da Mütevekkil".⁴²⁸ Bu sözde de dikkat çekildiği gibi insanlar, Mütevekkil'in uygulamaları nedeniyle onu, "sünneti ihyâ eden" kişi olarak tavsîf etmişlerdir. Mihne uygulamalarına son vermesi nedeniyle Mütevekkil'in şahsına yönelik bu memnûniyet ifedeleri, aynı zamanda Mütevekkil'in karşı koyduğu düşünülen Mu 'tezile'ye de bir tepki mâhiyetindedir.

Mu'tezile devletin desteğini alıp gelişme gösterince, sıradan müslümanlarla ilgilenmekten vazgeçti ve onları umûmî dinî hareketin temsilcisi olan Ehl-i hadis

⁴²⁶ Talat Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 254, 261

⁴²⁷ Kelâm ilmini yerenler ile onu savunanların konuyla ilgili delilleri hakkında bk. İmâm Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Din*, I, 239-245

⁴²⁸ Abdurrahman Sâlim, *Târîhu's-siyâsi*, s. 301

mensuplarına bıraktı. Mütevekkil döneminde siyasetin değişmesi üzerine yönetimden uzaklaşan Mu'tezile, halktan da kopuk olduğu için desteksiz kaldı. Bu durumda ya yeniden sıradan insanlara yaklaşılmaya çalışacaktı ya da yeni Yunan fikirleri arayacaktı. Oysa Mu'tezile bunlardan hiçbirini yapmadı. Bilâkis birinci yolu İbn Kullâb ve el-Eş'arî gibi şahıslara, ikincisini ise Farabî ve diğer filozoflara bıraktı. Bunun sonucunda Mu'tezile, halk kitlelerinden kopmuş ve İslâm düşüncesinin müteakip seyri üzerinde cüz'î tesir icrâ eden küçücük bir "akademik" kelâmcılar zümresi haline gelmiştir.⁴²⁹

İslâm tarihine baktığımızda, Emevîler döneminden itibaren Araplar karşısında ezilen, çevre milletlere mensûp olup sonradan müslüman olan kişiler (Mevâlî), Me'mûn'un politik hesaplarıyla iktidâra taşınınca -daha önce marûz kaldıkları- Arap ırkçılığına karşı duydukları tepkinin rövanşını almaya çalışmışlardır. Rövanş alma isteğine Mu'tezile'nin iktidârda olduğu (Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık) dönemde Ahmed b. Ebî Duâd'ın kişisel ihtirasları da eklenince, yönetimde etkili olan ve Mihne'nin sorumlusu olarak kabul edilen Mu'tezile'ye duyulan tepki, onun metoduna da duyulmuştur. Siyâsette başarısız olan Mu'tezile, Mihne sonrası daha önceki fikrî üstünlüğünü sürdürememiştir. İlmî ve fikrî bir mesele olan Halku'l-Kur'ân'ın, Mihne dönemi yöneticileri ile ihtirâs sahibi Mu'tezile'nin çıkarları uğruna siyasî arenaya taşınması, İslâm dünyasında akla önem veren ilimlerin sakıncalı görülmesine sebep olmuştur. Bunun sonucunda başlayan fikrî durağanlık, ne yazık ki, günümüz müslümanları için çözüm bulmaları gereken en büyük problem olmaya devam etmektedir.

III.7. Mihne'nin Rivâyet Edebiyâtına Tesiri

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusu üzerinde odaklanan Mihne olayı, mağdurların gönlünde bu görüşü benimseyenlere karşı onulmaz bir nefret meydana getirmiştir. Kutsal bir savunma yapıyor olmaya inanmanın verdiği bir vecdle, söz konusu nefret dinî bir mâhiyet kazanmıştır. Hadisçiler bu nefreti hadis, tarih, cerh ve

⁴²⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 372-373

ta'dîl kitaplarında işleyerek, rivâyet diline taşımışlardır. İmâm Buhârî'nin (ö. 256/870) Halku'l-Kur'ân hakkında önemli bilgiler sunan "*Halku ef'âli'l- 'ibâd*" adlı eserinde, söz konusu birçok rivâyet aktarılmaktadır. Biz bunlardan -Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul eden kişilerin durumu hakkında bilgi veren - bir kaçını aktarmakla konuyu izâh etmeye çalışacağız.

* Hammâd b. Süleyman (Ebû Hanîfe'nin hocası), "Kur'ân mahlûktur" diyen kişinin "müşrik" olduğunu belirtmektedir.⁴³⁰

* Abdullah b. İdrîs'e göre bu görüşteki kimselerin Yahudî, Hıristiyan ve Mecûsiler'den bir farkı yoktur. Bu kimseler "zındık"tır. Bu nedenle onlarla oturmak ve evlenmek yasaktır.⁴³¹

* Süfyân es-Sevrî, Ebû Bekir b. Ayyâş ve İbn Mübârek bunların "kâfir" olduğunu söylemektedirler.⁴³²

* Yezîd b. Hârûn, bunların "zındık" olduğunu ve tevbe etmezlerse öldürülmeleri gerektiğini savunmuştur.⁴³³

* Cehmiyye fırkası mensûpları Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ettikleri için "kâfir"dirler. Bu nedenle hanımları da onlardan boşanmış sayılırlar.⁴³⁴

* İbn Medînî, Kur'ân mahlûktur diyen kişi "kâfir"dir ve onun arkasında namaz kılınmaz demiştir.⁴³⁵

* Ebû Velîd et-Tayâlisî'ye göre, kalbinde Kur'ân'ın mahlûk olmadığına dair inanç bulunmayan kişi İslâm dairesinin dışındadır.⁴³⁶

* İmâm Buhârî, bunların küfrünün Yahudî, Hıristiyan ve Mecûsilerin küfründen daha beter olduğu kanısındadır.⁴³⁷

⁴³⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, s. 11

⁴³¹ Buhârî, *a.g.e.*, s. 13

⁴³² Buhârî, *a.g.e.*, s. 14

⁴³³ Buhârî, *a.y.*

⁴³⁴ Buhârî, *a.g.e.*, s. 17

⁴³⁵ Buhârî, *a.g.e.*, s. 18

⁴³⁶ Buhârî, *a.g.e.*, s. 19

* Bu kişiler İslâm'ı inkâr etmişlerdir. Bu nedenle tevbe etmeleri gerekir, eğer etmezlerse boyunları vurulmalıdır. Ayrıca Kur'ân mahlûktur diyen birinin arkasında namaz kılan kişinin, namazını tekrar kılması gerektiği ve bu gibi kimselerin öldükleri zaman mirasının helâl olmayacağı belirtilmiştir.⁴³⁸

* İmâm Buhârî'ye göre, bu kimselere selâm verilmez, hastalandıkları zaman ziyaretlerine gidilmez, onlarla evlenilmez, şahitlikleri kabul edilmez ve kestikleri yenilmez.⁴³⁹

Bu konudaki rivâyetler, Mihne döneminden en çok etkilenen ve çeşitli işkencelere mâruz kalan hadisçilerin, muhâliflerine karşı nasıl bir öfke ve nefret içinde olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Hadisçilerin duygularına tercüman olan rivâyetlerin gösterdiği gibi, mesele, sadece bir “görüş ayrılığı” olarak görülmemiş, aynı zamanda bir “inânç ayrılığı” şeklinde değerlendirilmiştir. Fakat bu konuda bir suçlu aranacaksa bunun sadece hadisçiler olduğunu söylemek insafsızlık olur. Halku'l-Kur'ân konusunu ideolojik bir saplantıya dönüştüren en temel faktörün “Mihne” dönemi uygulamaları olduğu unutulmamalıdır.⁴⁴⁰

Ahmed b Hanbel ve birçok âlimin başını yiyen söz konusu fitne ateşinin sönmesinden sonra, Halku'l-Kur'ân meselesi, bilhassa onu kabul edenlerle etmeyenlerin arasını ayıran ölçü olmak gibi uğursuz bir şekle bürünmüştür. Birçok âlim arasında ihtilaf ve düşmanlık konusu oluşu yanında, zamanla âdeta hadislerin ve isnâtların zayıflıkla ithâmına yol açan “cerh ve ta'dîl”⁴⁴¹ sebeplerinden biri haline gelmiştir. Öyle ki âlimler, muhaddisler, kadılar, gâyet sağlam (sika) râviler, Halku'l-Kur'ân meselesinde görüşünü açıklamayıp (tevakkuf ettiği) veya ifrât ve tefrîte (aşırılık) kaçmadan hakîkatı söylediği için cerh olunmuştur. Cerh ve ta'dîl kitaplarında bu türlü cerhe ait çok sayıda örnekler bulunmaktadır. Öte yandan bu mesele, bazı insanların

⁴³⁷ Buhârî, a.y.

⁴³⁸ Buhârî, a.g.e., s. 21

⁴³⁹ Buhârî, a.g.e., s. 22

⁴⁴⁰ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik*, s. 89-90

⁴⁴¹ **Cerh ve Ta'dîl**: Hadis râvilerinin dinî ve ilmi yönden tenkidini konu edinen ilim dalıdır. Cerh; râviyi ve rivâyetini reddetmek, kusurlu bulmak demektir. Ta'dîl ise râviyi, rivâyetinin kabulünü gerektiren sıfatlarla nitelemek anlamına gelir. Geniş bilgi için bk. Emin Aşikkutlu, “*Cerh ve Ta'dîl*”, DİA, VII, 394-401

düşmanlarına karşı haksız ve ölçüsüzce kullandıkları bir intikam ve iftira vâsıtası olmuştur. Şöyle ki, bir âlime kızan onu cerh edip, zamanın Ehl-i sünnet ölçülerine göre elde ettiği halk itimâdını sarsmak için onu, “Kur’ân mahlûktur” demekle ithâm etmiştir. Bu ithâm ölçüsü öylesine geniş tutulmuştur ki zamanla İmâm Buhârî (ö. 256/870), Yahyâ b. Ma‘în (ö. 250/864), Ali b. el-Medînî (ö. 234/849), Yezîd b. Hârûn (ö. 206/822) gibi sünneti ve hadis ilimlerini nefislerinde toplamış olan değerli şeyhleri de kapsamıştır.⁴⁴² Bu âlimlerden İslâm dinine ve özellikle hadis ilmine katkıları her insaf sahibi kişi tarafından kabul edilen bir kişiden bahsetmek istiyoruz.

Kur’ân-ı Kerim’den sonra en güvenilir kitap kabul edilen “*el-Câmi‘us-Sahîh*” adlı eseriyle tanınan büyük mühaddis İsmâil b. Muhammed el- Buhârî, İslâm alemini dar bir fikir ve siyâset girdâbına sürükleyen Halku’l-Kur’ân tartışmalarının kurbanlarından biridir. Nîşâbur’a geliş büyük coşkuyla karşılanmış ve misâfir olarak kaldığı eve çok sayıda ilim talebesi gelip onu ziyaret etmiştir. Şehrin tanınmış muhaddisi ez-Zühîlî, talebelerine kelâm meselesi hakkında Buhârî’ye soru sormamalarını tenbih etmişti. Gerekçe olarak da Buhârî kendi görüşlerinin aksine bir fikir beyan edecek olursa, aralarında ihtilâf çıkacağını, o takdirde Horasan’daki bütün Hâricî, Râfîzî, Cehmî ve Mürcîî grupların kendilerine düşman olacağını belirtir. Fakat uyarılar dikkate alınmamış ve ziyaretçilerden biri kalkıp Halku’l-Kur’ân hakkında ne düşündüğünü imâm’a sormuş, o da, “fiillerimiz mahlûktur; bir sözü ifade edişimiz de (Kur’ân metnini okuyuşumuz) fiillerimizdendir” diye cevaplaması üzerine orada bulunanlar arasında büyük bir ihtilâf çıkmıştır. Buhârî’nin Kur’ân’ı mahlûk saydığını iddia edenlerle muhalifleri arasında kavga çıkmış, bunun üzerine ev halkı bunları evden dışarı çıkarmak zorunda kalmıştır.⁴⁴³

“Kur’ân Allah kelâmıdır, mahlûk değildir; Kur’ân’ı telaffuzumuz mahlûktur” diyen kişinin bid‘atçı olduğunu söyleyen ez-Zühîlî, bu kişilerin kendi ders halkasına gelmemesini istemiştir. Ayrıca talebelerinden bundan böyle, Buhârî’nin görüşünü benimseyenlerle konuşmamalarını istemiştir. Bunun üzerine İmâm Müslim ve Ahmed b. Seleme hariç herkes, Buhârî’den elini eteğini çekmiş ve ondan hadis rivâyetne son

⁴⁴² Geniş bilgi için bk. Ebû Gudde, “*Halk-ı Kur’ân Meselesi...*”, *AÜİFD*, XX, 307-321

⁴⁴³ M. Mustafa el-A‘zamî, “*Buhârî*”, *DİA*, VI, 368-369

vermiştir. Bu duruma dayanamayan Müslim, Zühli'den yazdığı tüm hadisleri bir hamal sırtında ona geri göndererek tepkisini belirtmiştir. Buhârî açık bir hedef haline geldiği için korkmuş ve şehri terk etmek zorunda kalmıştır.⁴⁴⁴ Anlaşılan odur ki, Halku'l-Kur'ân hakkında "*Halku ef'âli'l-'ibâd*" adında bir eser yazan ve bu görüşte olanları "küfür"le suçlayan Buhârî'ye karşı insafsızca davranılmıştır.

⁴⁴⁴ Ebû Gudde, *a.g.m.*, s. 317

SONUÇ

Hz. Peygamber (s.a.v) nâzil olan âyetleri çevresindeki insanlara okuyup onları İslâm'a dâvet ettiğinde, bir kısmı bu âyetlerin Allah kelâmı olduğunu kabul ederek, imân etmişken; diğerleri ise bunların Allah kelâmı olmadığını, aksine uydurulmuş insan sözü olduğunu ileri sürerek, davete sırt çevirmiştir.

Kur'ân'ın yaratılmışlığıyla ilgili Kur'ân-ı Kerîm ve sahîh hadislerde herhangi bir ifade yer almadığı gibi, Asr-ı Saâdet ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde de konu hakkında herhangi bir tartışmanın olmaması, meselenin bir temel inanç konusu olmadığını göstermektedir.

Fetihlerle birlikte genişleyen İslâm coğrafyası, birçok yeni kültür ve dini kendi sınırlarına dahil etmiştir. İslâmı kabul eden yeni topluluklar, eski inançlarından tam olarak vazgeçemedikleri gibi, bunları müslümanlar arasında da yaymaya başlamışlardır. Ayrıca, Tevrat'ın yaratıldığını kabul eden Yahudiler; Hz. İsâ'nın, Allah'ın kadîm kelimesi olduğunu ileri süren Hristiyanlar; Grek felsefesindeki "logos" kelimesinin "kelâm"olarak Arapça'ya tercüme edilmesi; iç savaşlarda ölen müslümanların durumunu açıklamaya yönelik fikirlerin "kader ve Allah'ın sıfatları" konusunda tartışmaların başlamasına yol açması; Emevî halifelerinin yaptıkları tüm haksızlıkları Allah'ın kaderine bağlayan "cebr ideolojisi"ne karşı çıkan muhaliflerin, insanın kendi fiillerinin sorumlusu olduğunu söyleyerek yönetimi eleştirmeleri gibi sebepler, Halku'l-Kur'ân konusunu itikâdî bir mesele haline getirmiştir.

Emevî devleti yöneticileri siyasî meşrûiyetlerini, insana hiçbir sorumluluk yüklemeyen, herşeyin Allah'ın kaza ve kaderiyle gerçekleştiğini öngören "cebr ideolojisi" ile sağlamaya çalışmışlardır. Yani dinî referansları kendi siyasî otoritelerini korumak adına kullanmışlardır. Hâriciler ve Şiîler Emevî yönetiminin ilâhî kaynaklı iktidâr iddiasına ve cebr ideolojisine çok açık bir şekilde muhâlif olduklarını belirtmişlerdir. Mürcie ise herhangi bir değerlendirmede bulunmamış ve sonucu Allah'a havale etmiştir. Bu tavrıyla Emevî yönetimine destek vermiştir. Genel olarak hadisçiler de yönetimi desteklemişler ve muhtemel bir isyânın çok büyük karışıklıklara sebep olacağını belirterek buna karşı çıkmışlardır. Emevî yönetimi hakkında Hâriciler gibi düşünen Mu'tezile, pratikte Mürcie gibi hareket etmiştir. Onları pasif muhâlif haline

getiren sebep, Hâricilerin sürekli yaptıkları isyânlar sonucunda herhangi bir başarıya ulaşmamış olmalarıdır.

Arap kavmiyetçiliği yapan Emevî yönetimine karşı ezilen taraf olan Mevâlî, içten içe yönetime karşı bir isyâna hazırlanıyordu. Fakat bunu açıkça dile getiremediği için muhâlefetini dinî meseleler üzerinden sürdürmeye çalışıyordu. Hakem olayının akâbinde, siyâsî konularda dinî söylemlerle konuşma geleneği başlamış, her grup kendi siyâsî duruşuna Kur'ân ve hadîsten dayanaklar bulmaya çalışmıştır. Dolayısıyla kelâmî tartışmaların itikadî karakteri yanında bir de siyasî boyutunun olduğu göz ardı edilmemelidir. Kaderiyye ve Mu'tezile'nin öncüleri sayılan, aynı zamanda Mevâlî'den olan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın Halku'l-Kur'ân görüşünü Emevîler'in cebr yaklaşımlarını çürütmek maksadıyla geliştirdikleri ve siyâsî muhâlefetin gerekçesi olarak gündeme taşıdıkları söylenebilir. Yönetime muhâlif olan tüm gruplar, Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünde birleşiyorlardı. Halku'l-Kur'ân fikrinin bayraktarlığını yapan Ca'd ve Cehm, görüşlerindeki ideolojik-siyasî yönü gizlemek için, konuyu akîde içinde temellendirmeye ve dayanaklarını Kur'ân'dan aramaya başlamışlardır. Fakat her ikisi de Emevî yönetimi tarafından öldürülmüştür.

Genel kabul görmüş dinî düşüncenin dışına çıkmakla suçlanan Mu'tezile, siyasî duruşu ile de selef yolunu takip eden hadisçilerden ayrılmıştır. Eser taraftarı olan hadisçiler, Mu'tezile'nin inanç konuları dahil tüm dinî meseleleri akılla ifade etmeye çalışmasına karşı çıkarak onları bid'at ve dalâlet ehli olarak suçlamışlardır. Mu'tezile ise, hadisçilerin nasları anlamada akli devre dışı bıraktıklarını ve zâhirî bakış açısıyla nasları değerlendirdikleri için de tecsîm ve teşbîbe daldıklarını söylemişlerdir. Mu'tezile ile hadisçilerin bu tartışmaları sadece ilmî düzeyde yapılmamış, hangi taraf yönetimi etkisi altına almışsa siyasî gücü de kullanmaktan geri kalmamıştır. Emevî yönetimine yakın olan hadisçiler bu dönemde Mu'tezile'ye nefes aldırmamış ve iktidâr eliyle gerekli baskıyı uygulamıştır. Bu nedenle birçok Mu'tezile mensubu Abbasî ihtilâline destek vermiş ve yeni devletin gücünü kullanmayı amaçlamıştır. İlk dönem Abbasî halifeleri Mu'tezilî temsilcilerin bu isteklerine cevap vermemekle birlikte, devleti tehdit eden Gnostik ve Heretik kaynaklı zümrelerle mücâdele etme konusunda Mu'tezilî temsilcilerin entelektül birikimlerinden faydalanma yoluna gitmişlerdir. Bu sebeple

Mu'tezile mensuplarının yıldızı parlamaya başlamış ve yöneticiler nezdinde itibar kazanmışlardır.

Halife Me'mûn'un iktidâra gelişiyle birlikte Mu'tezile için yeni bir dönem başlamıştır. Halife Me'mûn'un ilmî kişiliği ile örtüşen Mu'tezile bu dönemde devletin resmî mezhebi haline gelmiştir. Me'mûn devrindeki ilmî çalışmalar (özellikle felsefi eserlerin tercümesi), Mevâlî kökenli olan Mu'tezile mensuplarının iktidâra eklenerek rakiplerinden öç almaya çalışması, iktidâr kanadının siyasî otoritesi için tehlike olarak gördüğü grupları bertaraf etme düşüncesi; devrin sosyal, siyasî, tarihî ve kültürel şartları Mu'tezile'nin devlet tarafından desteklenmesini gerekli kılmıştır.

Halife Me'mûn en önemli danışmanlarını Mu'tezile mensuplarından seçti ve devletin siyasal stratejisini bu kişilerin fikirleri doğrultusunda oluşturdu. Bu siyasal stratejinin temelini ise, ideoloji haline getirilen Kur'ân'ın yaratılmışlığı fikri oluşturmaktadır. Halk nezdinde büyük itibâr sahibi olan hadis ve fıkıh âlimleri Mu'tezile ve Halife Me'mûn tarafından tehlikeli olarak kabul edilmişlerdir. Bu nedenle Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ilk önce bu kişilerin kabul etmeleri istenmiştir. Âlimler kabul ettiği takdirde halkın bu görüşü benimsemesi daha kolay olacaktı. Bu biçimde olan Ahmed b. Hanbel tüm işkence ve eziyetlere katlanarak, muhâlefetin kahramanı haline gelmiştir.

Halife Mu'tasım ile Vâsık döneminde de devam eden Mihne, (işkence ve soruşturma) onaltı yıl uygulandıktan sonra nihâyet Halife Mûtevekkil zamanında son bulmuştur. Çünkü artık devleti -halk tarafından Mihne'nin tek sorumlusu ve tüm kötülüklerin kaynağı olarak görülen- Mu'tezilî fikirler ayakta tutmaya uygun değildi. Yeni bir destekçi bulunmalıydı. Bu destekçi ve devletin bekâsını sağlayacak güç, Mihne'nin mağdurları olarak halihazırda bekleyen hadisçilerdi. Şimdi yeni bir devir başlamıştı. Başta Mu'tezile mensupları olmak üzere Halku'l-Kur'ân fikrini kabul edenler ve Mihne döneminde gerekli sabrı göstermeyerek resmî görüşü kabul eden kim varsa, onları yeni bir mihne beklemektedir. Bundan sonra ideolojik hadisçiliğin egemen olduğu bir dönem başlamıştır. Me'mûn ile başlayan Mihne politikası, Mûtevekkil ile birlikte Mu'tezile'ye yönelik bir Mihne halini almıştır..

KAYNAKÇA

K İ T A P L A R

Kur'ân-ı Kerîm

Abdülhamîd, İrfan. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, (Çev. M. Sâim Yeprem), 3. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.

Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l- 'ilel ve Ma'rifetü'r-ricâl*, (nşr. Vasiyyullah Muhammed b. Abbâs), Beyrut: el-Mektebetu İslâmiyye, 1988..

Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*, Kahire, 1936.

-----, *Fecru'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, (Çev. Ahmed Serdaroğlu), Ankara: Kılıç Kitapevi, 1976.

Akbulut, Ahmet. *Sahâbe Devri Siyasî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.

Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyâset*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci (Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Huzeyl Allâf)*, Ank: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, (Çev. Ethem Ruhi Fırlalı), 2. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Bağdâdî, Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*, Lübnan, 1986.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 8. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.

Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı (Me'mûn Dönemi)*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, nşr. Bedr el-Bedr, (Çev. Yusuf Özbek), İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), 2. Baskı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- . *İslâm'da Siyâsal Akıl*, (Çev. Vecdi Akyüz), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *er-Red 'ale'n-Nasârâ*, (Resâilü'l-Câhız III. cilt içerisinde), (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire, 1979.
- . *Fî halki'l-Kur'ân*, (Resâilü'l-Câhız III. cilt içerisinde), (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire, 1979.
- . *Nefyu't-teşbîh*, (Resâilü'l-Câhız I. cilt içerisinde), (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire, 1979.
- Cârullah, Zuhdî Hasan. *el-Mu'tezile*, Kahire, 1947.
- Ced'ân, Fehmî, *el-Mihne*, Amman, 1989.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Târihi*, Çev. Hüseyin Hatemî, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- De Boer, T.J. *İslâm'da Felsefe Târihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), 3. Baskı, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- Demirci, Mustafa. *Beytü'l-hikme*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Diveci, Said. *Beytü'l-hikme*, Musul, 1954.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. Baskı, İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm'da Siyasî, İtikâdî ve Fikhî Mezhepler Târihi*, (Çev. Sıbğatullah Kaya), İstanbul: Şûrâ Yayınları, 1996.

Erul, Bünyamin. *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ank: TDV Yayınları, 1999.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfû'l-Musallîn*, (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), 2. Baskı, Kahire: Nehdatu'l-Mısriyye Yayınları, 1969.

Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Târîhi*, (Çev. Kasım Turhan), 5. Baskı. İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 4. Baskı, Ankara: Selçuk Yayınları, 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, (Çev. Ahmed Serdaroğlu), İstanbul: Hikmet Neşriyat, ts.

Hasan, İbrahim Hasan. *Dinî-Siyasî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, (Çev. İsmail Yiğit ve Sadrettin Gümüş), 3. Baskı, İst: Kayıhan Yay, 1991.

Hitti, K. Philip. *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul: İFAV Yayınları, 1995.

Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, (Çev. Komisyon), İstanbul: İz Yayınları, 1993.

Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: AÜİF Yayınları, 1967.

İbn Cevzî, Abdurrahmân Ali b. Muhammed. *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut, 1977.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Kitâbu'l-Fasl fi'l-milel*, (nşr. Ahmed Nâcî el-Cemâlî ve Muhammed Emin el-Hâncî), Beyrut: el-Matbaa el-Edebiyye, 1320/1902.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *el-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*, (Çev. Mehmet Keskin), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.

İbn Kuteybe, Muhammed b. Muslim b. Kuteybe. *Hadis Mūdâfaası (Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs)*, (Çev. Mehmet Hayri Kırbasoğlu), 2. Baskı, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989.

----- . *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye Yayınları, 1985.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâleddin. *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut, ts.

İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (nşr. S. Dıwald Wılzer), Beyrut, 1960.

İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed. *el-Fihrist*, (nşr. Rızâ el-Mâzenderânî), Beyrut, 1988.

İbn Tayfûr, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Tâhir. *Kitâbu Bağdâd*, (nşr. Muhammed Zâhîd el-Kevserî), Kahire, 1368/1949.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünne*, (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), Riyad, 1406/1986.

----- . *Mecmû'u Fetâvâ*, (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Riyad, 1381-2/1961-2.

İbnü'l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdulkerîm. *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut, 1339/1979.

İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-vesût*, İst: Çağrı Yay., 1996.

Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (nşr. İbrahim Medkur ve diğerleri), Kahire, 1382-5/1962-5.

----- . *el-Muhît bi't-teklîf*, (nşr. Ö. Seyyid Azmî), Kahire: Müessesetü'l-Mısriyye Yayınları, ts.

----- . *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire, 1988.

- Kevserî, Muhammed Zâhîd. *Mukaddimetü't-Tebyînu Kezibi'l-müfterî*,
(Kevserî İbn Asâkir'in Tebyîn adlı eserine bir mukaddime yazarak neşretmiştir), Beyrut, 1404/1984.
- Kılavuz, Ahmet Sâim, *İmân Küfür Sınırı (Tekfir Meselesi)*, 4. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 2. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Kinânî, Abdülazîz b. Yahya. *el-Hayde*, (nşr. Abdurrahman b. Abdülazîz), 3. Baskı, Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1405/1984.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, 4. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kutlu, Sönmez. *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 2. Baskı, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- . *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 2. Baskı, TDV Yayınları, 2002.
- Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı ve Sabri Hizmetli), İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*, (Çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-zeheb*, (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire, 1964.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-ma'rife Yayınları, 1411/1991.
- Mustafa, Nevin Abdülhâlık, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhâlefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayınları, 1990.

- Nedvî, Ebû'l-Hasan Ali. *İslâm Önderleri Tarihi*, (Çev. Yusuf Karaca), İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (Çev. Osman Tunç), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ. *Fıraku's-Şî'a*, (nşr. Helmut Ritter), İstanbul, 1931.
- O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, (Çev. Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay), Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Târihi Arka Planı (Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu)*, Ank: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Rayyıs, Ziyâuddîn. *İslâm'da Siyasî Düşünce Târihi*, 2. Baskı, (Çev. İbrahim Sarmış), İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.
- Rufâî, Ahmed Ferîd. *Asru'l-Me'mûn*, Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1927.
- Sâlim, Abdurrahman. *et-Târîhu's-siyâsî li'l-Mu'tezile (hatta nihâyeti'l-karni's-sâlis el-hicrî)*, Kahire: Dâru's-sekâfe Yayınları, 1409/1989.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*, (Çev. Abdulkadir Şener ve İbrahim Çalışkan), 2. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-Nihal*, (nşr. Emîr Ali Mehnâ ve Ali Hasan), 7. Baskı, Beyrut: Dâru'l-marife Yay., 1998.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk)*, (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Beyrut: Dâru seveydân, 1386/1966.
- Tahânevî, Muhammd. *Keşşâf Istılâhâtî'l-Fünûn*, I-II, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Ulutürk, Veli. *Kur'ân-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Umerî, Muhammed Ali Kasım. *Dirâsât fî menheci'n-nakd 'inde'l muhaddisîn*, Ürdün: Dâru'n-nefâis, 2000.

Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fığlalı), 2. Baskı, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1998.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*, (Çev. Kasım Turhan), İst: Kitabevi Yay, 2001.

Yakûbî, Ahmed b. Ebû Yakûb b. Cafer, *Târîhu'-Yakûbî*, Beyrut: Dâru's-sadr Yayınları, ts.

Yıldız, Hakkı Dursun (Hazırlayan). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1990.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeri A'lâmi'n-nübelâ*, (nşr. Ş. El-Arnâvut ve H. Esed), Beyrut, 1990.

YAYINLANMAMIŞ TEZLER, MAKALELER ve ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

A'zamî , M. Mustafa. "*Buhârî*", DİA, VI, 368-372, İstanbul, 1992.

Altıntaş, Ramazan. "*Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*", CÜİFD, sy. 3, Sivas, 1999, s. 57-100.

Altundağ, Mustafa. "*Kelânullah-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî –Kelâm-ı Lafzî Ayırımı*", MÜİFD, XVIII, 149-181, İstanbul: 2000.

Aşıkkutlu, Emin. "*Cerh ve Ta'dîl*", DİA, VII, 394-401, İstanbul, 1993.

Bebek, Adil. "*Günah*", DİA, XIV, 282-285, İstanbul, 1996.

-----". "*Kebîre*", DİA, XXV, 163-164, Ankara, 2002.

Bozkurt, Nahide. "*Hârûnürreşîd*", DİA, XVI, 258-261, İstanbul, 1997.

Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh. "*Halk-ı Kur'ân Meselesi; Râviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dîl Kitaplarına Tesiri*", (Çev. Mucteba Uğur), AÜİFD, XX, s. 307-321.

Erdoğan, Mehmet. "*Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ*", DİA, XXVI, 32, Ank, 2002.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "*Hâricîler*", DİA, XVI, 169-175, İstanbul, 1997.

-----". "*İbâziyye*", DİA, XIX, 256-261, İstanbul, 1999.

Gölcük, Şerafettin. "*Cehm b. Safvân*", DİA, VII, 233-234, İstanbul, 1993.

-----". "*Cehmiyye*". DİA, VII, 234-236, İstanbul, 1993.

Hansu, Hüseyin. "*Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*", AÜSBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2002.

İlhan, Avni. "*Sümâme b. Eşres*", DEÜİFD, V, İzmir, 1989, s. 45-59.

Kandemir, M. Yaşar. "*Ahmed b. Hanbel*", DİA, II, 75-80, İstanbul, 1989.

-----". "*Ahmed b. Nasr el-Huzâî*", DİA, II, 110, İstanbul, 1989.

Karlığa, H. Bekir. “*Gazzâlî*”, DİA, XIII, 518-530, İstanbul, 1996.

----- . “*Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler*”, (I. Uluslararası Kutlu Doğum Haftası İlmî Toplantısı: İslâm, Gelenek ve Yenileşme 23 Nisan 1996), İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.

Kaya, Mahmut. “*Beytülhikme*”, DİA, VI, 88-90, İstanbul, 1992.

----- . “*Dârülhikme*”, DİA, VIII, 537-538, İstanbul, 1993.

Kılavuz, Ahmet Saim. “*Bısr b. Gıyâs*”, DİA, VI, 220-221, İstanbul, 1992.

Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, “*Ashâbu’l-Hadis’e Göre Allah’ın Sıfatları Problemi*”, AÜİF (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1983.

----- . “*Ehl-i Sünnet Kavramı Üzerine Bazı Mülâhazalar*”, İAD, sy. 1, s. 71-79. 1986.

----- . “*Allah’ın Kelâm’ı Olması Açısından Kur’ân’ın Mâhiyetiyle İlgili İhtilaflar...*”, AÜİFD, XXVIII, 427-444, 1986.

Mâcit, Nâdim. “*Kelâmî Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidâra Eklemlenme Problemi*”, BHD, sy. 1994/7, s. 113-130.

Neyberg, H.S. “*Mu’tezile*”, İA, VIII, 756-764.

Öçal, Şamil, “*Kelâmulâh’ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî*”, İslâmiyât Dergisi, II, sy. 1, Ankara, 1999. s. 61-84.

Öz, Mustafa. “*Ca’d b. Dirhem*”, DİA, VI, 542-543, İstanbul, 1992.

----- . “*Ezârika*”, DİA, XII, 45-46, İstanbul, 1995.

Sakallı Talat, “*Halîfe Me’mûn ve Hadisçilerle Olan Münâsebetleri (I-II)*”, EÜİFD, VI/245-270; VII/113-131.

Tunç, Cihad. “*Bısr b. Mu’temir*”, DİA, VI, 223-224, İstanbul, 1992.

-----". *"Gaylân ed-Dımaşkî"*, DİA, XIII, 414-415, İstanbul, 1996.

Ukaylî, Muhammed Erşîd. *"el-Mu'tezile ve Sılatuhum bi Mihneti Halki'l-Kur'ân"*, Dirâsât Tarihiyye Dergisi, Yıl 13, sy. 41-42, Dımeşk, 1992. s. 106-133.

Üzüm, İlyas. *"Kaderiyye"*, DİA, XXIV, 64-65, İstanbul, 2001.

Watt, W. Montgomery. *"Mu'tezile'nin Siyasî Tavırları"*, (İslâm'da Siyaset Düşüncesi kitabı içerisinde), Derleyen ve Çev. Kâzım Güleçyüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Yavuz, Yusuf Şevki. *"Ehl-i bid'at"*, DİA, X, 501-505, İstanbul, 1994.

-----". *"Halku ef'âli'l- 'ibâd"*, DİA, XV, 369-371, İstanbul, 1997.

-----". *"Halku'l-Kur'ân"*, DİA, XV, 371-375, İstanbul, 1997.

-----". *"Hasan-ı Basrî"*, DİA, XVI, 305-307, İstanbul, 1997.

-----". *"İbn Ebû Duâd"*, DİA, XIX, 430-431, İstanbul, 1999.

Yıldız, Hakkı Dursun. *"Abbâsîler"*, DİA, I, 31-48, İstanbul, 1988.

-----". *"Bermekîler"*, DİA, V, 517-520, İstanbul: 1992.

Yurdagür, Metin. *"Haşviyye"*, DİA, XVI, 426-427, İstanbul, 1997.